



# PHOÏNIX

*Maquã X*



2010

## EDITORIAL

Um dos desafios que a História Antiga impõe ao pesquisador é refletir sobre as diversas modalidades de produção de discursos, relacionando-os às concepções de tempo e de história próprias de cada sociedade. Nesse sentido, abrange o estudo das narrativas míticas e históricas, as quais têm por objetivo estabelecer uma determinada ordem para os acontecimentos divinos e/ou humanos segundo uma lógica discursiva própria, o que nos remete ao estudo do modo pelo qual as sociedades concebem a relação entre o passado, o presente e o futuro. Abarca também as discussões em torno da produção da memória, memória esta que ocupa um papel significativo no contexto social. É nessa perspectiva historiográfica que se situam dois artigos que compõem o presente número da *Phoînix*: o de María Cecilia Colombani, que nos apresenta uma chave interpretativa para a narrativa mítica hesiódica na construção da ordem cósmica; e o de Maria de Fátima Silva, que desvela os sentidos simbólicos da narrativa histórica herodotiana a partir dos conceitos morais ou filosóficos vigentes, que visavam dar inteligibilidade à configuração de forças que caracterizava o mundo então conhecido.

O artigo de Alexandre Moraes, ao buscar compreender as práticas políticas dos antigos helenos através da poesia homérica, acaba por enfatizar a natureza política das formas de discursividade. A preocupação com a incidência dos discursos na vida social também é o cerne do artigo de Maria Regina Candido, quando aborda a religiosidade. Assim, os discursos sobre as práticas mágicas e os ritos da religião oficial serviram como estratégias, projetos de consenso (senso comum), produção e legitimação de determinados saberes e, concomitantemente, a exclusão, depreciação e marginalização de outros. Foram observados tanto os feixes de ativação e modos de assentimento/assimilação quanto as diversas formas de resistência, re-produção, sublevação, subversão, ou seja, as diversas maneiras pelas quais aqueles que “sofrem” a intervenção das práticas discursivas de fato as interpretam, reinterpretam, desviam e fazem circular.

É também no campo da religiosidade e das crenças que se inserem os artigos de Ana Livia Vieira e Regina Bustamante. Entretanto, as autoras desenvolveram um viés mais culturalista, privilegiando o imaginário, seja no tocante ao mar ou à sexualidade, a partir da análise de documentação escrita e material. Tal perspectiva pressupõe que os discursos produzidos numa sociedade organizam-se em redes discursivas, seja qual for a forma da narrativa. Escrita e imagem são consideradas como produtos histórico-culturais e entendidas como textos (narrativas), daí resultando a necessidade de se dar atenção à tessitura textual, quer quanto ao uso da linguagem verbal quer quanto aos outros sistemas semióticos, como as imagens trabalhadas nos dois artigos, contidas em suporte cerâmico ou musivo. Na superfície dos textos escritos e imagéticos, as pesquisadoras procuraram encontrar pistas ou marcas deixadas pelos processos sociais de produção de sentidos, que foram interpretadas de acordo com o seu ângulo de observação. Consideraram os textos (narrativas) como dependentes do contexto sócio-histórico, sendo suas inferências e pressuposições compartilhadas socialmente pelos participantes do evento comunicacional (autores e receptores). Esse intertexto consensual assim como as regras formais contribuíram para sustentar, de modo direto ou indireto, as relações de poder desiguais relativas às diferenças sociais entre os participantes do evento comunicacional. A relação entre os textos e a tríade sociedade-história-cultura foi pensada nos artigos, tendo em foco um sistema complexo. Sendo a produção, a circulação e o consumo dos textos vinculados a forças socioculturais, os textos também constituíram a sociedade e a cultura, de modo que podiam ser tanto reprodutivos quanto transformativos, e as análises não puderam separá-los sem considerar a sua complexidade.

O número de variáveis em jogo, em qualquer fenômeno social, é grande, complexo: nada é mecânico, previsível ou determinante em última instância. A mediação para operar com a complexidade dos fenômenos sociais é feita pelas práticas discursivas – as práticas sociais de produção de textos. Essas práticas sociais, ainda que dotadas de alguma inércia, não são imutáveis: surgiram, reproduziram-se ou desapareceram segundo uma dialética da estabilidade e da mudança. Justamente o artigo de Tereza Virgínia Barbosa, ao discutir questões de tradução, gênero literário e história com o intuito de tentar mostrar a força da tradução para o estabelecimento do que se convencionou chamar gênero trágico, trata dessa dialética da estabilidade e da mudança.

Por fim, a revista **Phoînix** – sendo um periódico voltado para o estudo da Antiguidade – e seus Editores não poderiam deixar de lamentar a incúria do governo italiano na preservação dos bens culturais daquele país, que acarretou, no início de novembro de 2010, o desabamento da “Casa dos Gladiadores” (*Schola Armaturarum Iuventus Pompeiani*), uma construção de 2 mil anos de idade da antiga Pompeia. Preservada no tempo pela ação da natureza através da erupção do Monte Vesúvio, a cidade de Pompeia não está resistindo à falta de manutenção advinda da drástica política de cortes de verbas imposta à área cultural pelo governo neoliberal italiano: é a memória sendo criminosamente destruída pela inação humana.

### *Os Editores*

## A ASSEMBLEIA DE TELÊMACO COMO ESPAÇO DE EXPERIÊNCIAS

*Alexandre Santos de Moraes\**

### **Resumo:**

*Este artigo tem por objetivo analisar a assembleia convocada por Telêmaco, descrita no Canto II da Odisseia, como um espaço social. A partir do conceito de lugar antropológico, de Marc Augé, indicaremos de que modo a atividade que se desenvolve no local homônimo é construída para assegurar a experiência de presidir uma atividade política e, a partir disso, direcionar a transição da juventude para a idade adulta do filho de Odisseu.*

**Palavras-chave:** *espaço social; experiência de vida; poesia homérica.*

Uma das passagens mais singulares dos épicos homéricos é a assembleia convocada por Telêmaco. O evento, descrito no Canto II da *Odisseia*, é único: trata-se da melhor representação de um encontro que, com fins deliberativos, agrega a coletividade, tendo em vista debater um assunto comum a todos. Contudo, a assembleia em Homero não é apenas um acontecimento político. O evento, que se desenvolve em um espaço homônimo, é descrito como um momento de experimentação consubstancial para a definição de graus etários<sup>1</sup>. A proposta deste artigo é analisar de que modo a assembleia é um dos recursos utilizados por Homero para dar visibilidade ao filho de Odisseu, informando ao grupo o movimento de transição etária da juventude (νεότης) para a convencionalmente denominada “idade adulta”<sup>2</sup>.

Os helenistas frequentemente utilizam a assembleia de Telêmaco como argumento na tentativa de definir o período da composição dos épicos. Os partidários da tese que os situa no Período Arcaico (séc. VIII ou VII a.C.), utilizam-na como uma referência do surgimento da *pólis*, como

---

\* Doutorando em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH/UFF). Professor substituto do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista CNPq/Capes-UAB. E-mail: asmoraes@gmail.com.

Jean-Nicolas Corvisier, que destaca a inexistência de indícios do surgimento da cidade e de um corpo cívico na *Iliada*, mas que aponta, na *Odisseia*, a presença de um embrião desta nova estrutura política (CORVISIER, 1996, p.17). Moses I. Finley, ao contrário, é categórico ao afirmar que “em nenhum dos poemas se encontra menção alguma a uma *pólis* em seu sentido político clássico” (FINLEY, 1977, p.37), o que, junto a outros argumentos negativos, faz o autor situar os épicos no chamado “Período Obscuro”, entre os séculos X e IX a.C. (FINLEY, 1977, p.56).

De fato, no texto homérico, o vocábulo utilizado para nomear a assembleia (**ἄγορά, -άς**) é duplo: o nome do evento confunde-se com o espaço em que transcorre<sup>3</sup>. Se um evento acontece em um local que o nomeia, é porque o espaço não é apenas um suporte orgânico, uma fatalidade natural necessária à vida, a base sólida para uma sociedade que existe à revelia de toda e qualquer materialidade.

A premissa de que os espaços são produtos sociais parece ser um dado inicial a qualquer análise acerca do próprio espaço. Henri Lefebvre, por exemplo, em um estudo a respeito do espaço urbano nas sociedades industriais, indica que “a natureza, um mito potente, transforma-se em ficção, em uma utopia negativa: ela não é mais que a matéria-prima sobre a qual são operadas as forças produtivas de sociedades diversas que produzem o espaço” (LEFEBVRE, 2000, p.40). Roberto DaMatta, por sua vez, ao analisar a díade “casa” *versus* “rua” na sociedade brasileira, constatou que “estas duas palavras não designam simplesmente espaços geográficos ou coisas físicas mensuráveis, mas, acima de tudo, entidades morais, esferas de ação social, províncias éticas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados” (DAMATTA, 1997, p.15). Ernst Cassirer, de modo semelhante, defendeu que a descrição e análise do espaço e do tempo é uma das tarefas mais atraentes e importantes de uma filosofia antropológica (CASSIRER, 1997, p. 73) e, para fins de análise, fez uma longa categorologia da espacialidade, sugerindo a existência de *espaços orgânicos*, *espaços perceptuais*, *espaços abstratos*, *espaços simbólicos* e *espaços de ação* (CASSIRER, 1997, p.74-6).

Dentre uma grande variedade de perspectivas teóricas acerca da questão do espaço e da espacialidade, o conceito que nos parece mais adequado para pensar a assembleia de Telêmaco é o de *lugar antropológico*, sugerido pelo africanista Marc Augé, assim definido: “construção concreta e simbólica do espaço que não poderia dar conta, somente por ela, das vicissitudes

e contradições da vida social, mas à qual se referem todos aqueles a quem ela designa um lugar” (AUGÉ, 2008, p.51). O autor prossegue, indicando que há três características comuns aos lugares antropológicos: eles se pretendem identitários, relacionais e históricos (AUGÉ, 2008, p.52-3). Vejamos dessa forma a constituição da assembleia.

Odisseu estava afastado de Ítaca há vinte anos. Combateu durante dez anos os troianos junto ao exército argivo e, por mais dez anos, tentava regressar, resistindo estoicamente à fúria de Posêidon e às desmedidas de seus sócios de viagem. Antes de deixar Penélope e o recém-nascido Telêmaco, fez a seguinte advertência à esposa: “Toma, aqui dentro, incessante cuidado de meus pais idosos, como até agora, ou melhor, pois me vou para longe da pátria. Mas quando o filho, que temos, à idade viril for chegado, casa com quem desejares e deixa de vez o palácio” (HOMERO. **Odisseia** XVIII, 267-270).

O momento previsto chegara. Ítaca se encontrava assediada pelos pretendentes – jovens aristocratas que pretendiam se casar com Penélope. Esta, virtuosa, declinava às tentativas e protelava, ao máximo, o dia da inevitável escolha, confiante na sobrevivência de Odisseu, apesar de todos os indícios que sugeriam sua morte. A situação de Ítaca era completamente instável: os postulantes às núpcias com a filha de Icário, após ocuparem o palácio, passaram a assediar as servas, beber vinho em demasia e, promovendo inúmeros banquetes ao som da cítara do *aedo* Fêmios, consumiam as riquezas acumuladas pelo rei ausente.

Nesse cenário, diante da ausência de Odisseu, Telêmaco seria o indivíduo imediatamente responsável por reverter essa situação. Estaria com pelo menos vinte anos de idade, fase em que a barba tende a começar a crescer e a denunciar, aos olhos dos gregos antigos, a chegada da idade adulta. Contudo, Homero estava consciente de que, como apontam sociólogos e antropólogos modernos, as idades da vida são eventos biológicos socialmente refletidos (BOURDIEU, 1983, p. 113; DEBERT, 2007, p.51; EISENSTADT, 1976, p.1; GROppo, 2000, p.8). Enquanto o corpo de um homem adulto é resultado da ação inevitável do tempo, a assunção dos comportamentos exigidos a um homem neste grau etário implica adaptação, ensinamentos e experiências para que se efetive, no plano social, a transição imposta pela natureza. Os eventos associados a Telêmaco indicam as conquistas necessárias para que o jovem possa ser investido do estatuto de homem adulto.

O ingresso de Telêmaco na idade adulta é antecipado nos cantos iniciais da *Odisseia*<sup>4</sup>. Seu estatuto etário, durante a *Telegaquia*, é amplamente refletido. Penélope, por exemplo, fazendo menção à viagem empreendida pelo filho para localizar o paradeiro de Odisseu, comenta: “E agora embarcou meu filho numa nau bojuda, uma criança. De conchavos, de política ele não sabe nada” (HOMERO. **Odisseia** IV, 816-819). Antíloco, um dos pretendentes mais destacados, desejoso de que Telêmaco não retornasse de sua viagem, sentencia: “Quem me dera que Zeus, antes de a idade viril alcançar, o privasse da força!” (HOMERO. **Odisseia** IV, 668-669). Athená, sob o aspecto de Mentor, também transfere os grandes feitos de Telêmaco para os tempos vindouros: “Para o futuro nem fraco nem fútil serás, ó Telêmaco, se de teu pai, em verdade, possuíres o ardor invencível” (HOMERO. **Odisseia** II, 270-271). O próprio Telêmaco faz menção à sua condição quando, orientado por Athená a dialogar com Néstor, vacila em relação aos procedimentos que deveria adotar para estabelecer o diálogo: “Mentor, não sei como falar-lhe. Faltam-me palavras. Sou tímido, jovem. Isso me embarça. Como abordar um senhor idoso?” (HOMERO. **Odisseia** III, 21-24). Ao final do poema, a mudança é notória: o jovem frágil e indeciso cede lugar a um indivíduo resolutivo e consciente de suas atribuições sociais<sup>5</sup>.

A experimentação e aprendizagem de três práticas sociais foi decisiva para que, com o auxílio de Athená, Telêmaco consumasse a mudança de grau etário: 1) a habilidade oratória; 2) a participação nos ritos de comensalidade junto a outros *basileis* na condição de *isois*; 3) a atividade guerreira. Essas três práticas são elementos distintivos das classes aristocráticas homéricas e, associadas aos agentes em idade adulta, servem de medida para avaliar os valores individuais dos heróis. Athená sugere que Telêmaco convoque a assembleia para fazê-lo experimentar, especificamente, a prática oratória tradicionalmente cultivada pelos nobres.

Na manhã em que seria convocada a assembleia, Telêmaco despertou e, após vestir-se e firmar a espada afiada, ordenou que os arautos convocassem os aqueus para o evento. Chegou, acompanhado de dois cães, ao espaço determinado. Nesse momento, há a primeira menção à assembleia como um lugar antropológico, definidor de identidades etárias. Desde a *Iliada*, a atividade política é um dos privilégios associados aos idosos, visto que a sociedade homérica tem um particular apreço pelos conhecimentos acumulados através da longevidade. Por esse motivo, para que Telêmaco ocupasse o assento antes ocupado por seu pai, “os anciãos cederam-lhe o

lugar” (HOMERO. **Odisseia** II, 13-14). Além disso, quem abre a sessão da assembleia é Egípcio, “herói já curvado pelos anos” (HOMERO. **Odisseia** II, 14). A excepcionalidade do evento justificava a iniciativa do ancião: a última convocatória para a assembleia acontecera há mais de vinte anos, antes da partida de Odisseu para as planícies de Troia. Com lágrimas nos olhos, Egípcio questiona acerca da chamada e, ansioso para saber os motivos, faz a primeira menção à questão dos graus etários: “Gostaríamos de saber quem nos convocou, motivo. Foi um jovem ou um cidadão avançado em anos?” (HOMERO. **Odisseia** II, 28-29).

Telêmaco, após o prelúdio do ancião, “levantou-se e pediu a palavra, de pé, no centro da assembleia. O arauto Pisenor, versado em sábios conselhos, passou-lhe o cetro” (HOMERO. **Odisseia** II, 36-38). De fato, se a assembleia é um espaço de visibilidade, definidor de experiências e criador de identidades, o centro é o local privilegiado para onde convergem todos os olhares e que expõe, com mais ênfase, os eventuais interlocutores<sup>6</sup>. A centralidade do espaço evoca uma distinção social inevitavelmente construída a partir do uso do próprio espaço: o indivíduo que se apropria do centro acaba por transformar todos aqueles que o circundam em iguais, pois estão relativamente equidistantes a ele. O orador, ao contrário, distingue-se dos demais por ocupar um local diferenciado. Além disso, a audiência, ao dirigir os olhares, submete o enunciador a uma situação limite: instaura-se um risco que precisa ser enfrentado, pois suas palavras poderão gerar louvor ou censura.

Nesse sentido, tudo indica que Telêmaco estava diante de uma prova iniciática. Falar em público, para a comunidade, era algo jamais experimentado. Com a assistência de Athená, que lhe revestiu de uma graça auspiciosa, o filho de Odisseu inicia seu discurso. Após algumas palavras, aponta objetivamente a razão pela qual convocou os itacenses:

*Nenhum assunto público levou-me a convocar-vos.  
Agi movido por interesses privados, dificuldades que  
molestam duplamente minha casa. Meu nobre pai, o  
antigo rei desta terra, que vos governou com afeto  
paternal, está perdido. Cai sobre mim mal ainda maior  
que arrasará em breve todos os meus bens, consumirá  
todos os meus recursos. Pretendentes assediam minha*

*mãe. Não respeitam sua recusa. Filhos de cidadãos  
destacados da nobreza local!*  
(HOMERO. **Odisseia** II, 45-52)

Motivado pela situação caótica de seu palácio, Telêmaco assume a incapacidade de combater os pretendentes pelo seu fraco vigor físico (característico da juventude) e convoca os habitantes de Ítaca a buscar uma solução para reverter esse quadro. Tudo indica que o discurso foi eficaz. Concluindo a fala, atirou o cetro ao chão e prorrompeu em pranto. “Comoveu a assembleia. Todos se mantiveram em silêncio. Ninguém ousou contestar as graves palavras do filho de Odisseu” (HOMERO. **Odisseia** II, 81-84). Parece óbvio que o silêncio que acompanha o fim do discurso é resultado do poder de afetação provocado pelo orador. O mesmo ocorre, por exemplo, quando Odisseu encerra o relato de suas desventuras junto ao povo feace (HOMERO. **Odisseia** XIII, v. 1) ou quando Agamêmnon, na **Ilíada**, propõe aos aqueus o abandono da guerra (HOMERO. **Ilíada** IX, v. 29).

Antínoo, contudo, revidou. Informou a assembleia do célebre embuste de Penélope. Esta teria condicionado a escolha do futuro marido ao dia em que terminasse de tecer uma mortalha para Laertes. Para controlar o tempo, tecia durante o dia e desfazia seu trabalho à noite, protelando, assim, a data da escolha. Denunciada por uma serva, a artimanha deixou os pretendentes irritados, e Antínoo usou este fato como justificativa para a permanência da ocupação, coagindo Telêmaco a enviar a mãe de volta à casa de Icário para que os procedimentos habituais para as núpcias fossem estabelecidos. Telêmaco responde e, segundo Homero, “deu ao orador ajuizada resposta” (HOMERO. **Odisseia** II, 129-130). Colocou-se veementemente contra a proposta e evocou a justiça de Zeus para que seu palácio fosse vingado. Zeus, a divindade que preside as assembleias junto a Têmis, manifestou-se enviando duas águias. Estas pararam no centro da turbulenta assembleia – novamente, tornando-se visíveis a todos pela ocupação do centro – e começaram a girar e a agitar a plumagem. Digladiando-se, “assombraram os que as observavam atentos” (HOMERO. **Odisseia** II, 155-156).

Há, nesse momento, mais uma menção à participação de anciãos na assembleia. O velho Aliterse interpretou o presságio, pois “só ele, no conceito dos de sua idade, era entendido em aves, só ele saberia emitir juízo adequado” (HOMERO. **Odisseia** II, 158-160). De fato, é habitual que os idosos, nos poemas homéricos, estejam associados às práticas sacrificiais e

sejam exímios conhecedores dos vaticínios, dado que este conhecimento é resultado da acumulação de experiências. Informou aos pretendentes, ratificando o discurso de Telêmaco, sobre a necessidade de reverter a situação vigente, dado que Odisseu estava vivo e que voltaria para vingar os excessos. Nesse momento, instaura-se, com a recusa do jovem Eurímaco, um conflito entre diferentes graus etários. Com palavras ásperas, recusa os auspícios do ancião. Afirmando a morte de Odisseu, questiona: “Por que não esticaste a canela como ele? Morto, não anunciarias tanta asneira” (HOMERO. **Odisseia** II, v. 183-184).

Conforme assinala Alain Schnapp, “os *couroi* formam um grupo particular de homens cujas tarefas, tanto na paz como na guerra, são particularmente definidas: os *couroi* – entendidos como ‘os filhos dos aqueus’ – opõem-se aos *gerontes*, os Pais ou os Antigos, que compõem com eles o exército” (SCHNAPP, 1996, p.21). O conflito, além de estabelecer a separação entre as partes discordantes, também ratifica as diferenças. Nesse sentido, a assembleia, além de um espaço de definição de graus etários, converte-se em palco relacional onde são expostos conflitos geracionais, opondo jovens e velhos no âmbito do discurso e instituindo, através da imposição da palavra, relações de poder. O contraste produzido por Homero denuncia, de modo exemplar, os méritos da sabedoria na senectude: é evidente, e seus ouvintes sabiam disso por já conhecerem antecipadamente o final da epopeia, que a palavra do idoso era portadora da *aletheia* do discurso, reservando ao jovem uma das características atribuídas com mais ênfase a este grau etário: a *hybris*, o engano e, conseqüentemente, o desconhecimento das questões sagradas.

A despeito disso, é o próprio Eurímaco quem vai, pela primeira vez, destacar a eloquência de Telêmaco: “Não tememos ninguém. Nem Telêmaco, por eloquente que seja, nem a ti, velho, que queres ludibriar-nos com vaticínios” (HOMERO. **Odisseia** II, 200-202). Antínoo, posteriormente, também associa essa qualidade ao filho de Odisseu (HOMERO. **Odisseia** II, 302-303). O elogio também será feito por Néstor, já durante a viagem a Pilos, não sem motivo, o mais velho e mais experiente orador dos épicos homéricos (HOMERO. **Odisseia** II, 102-125). Portanto, a assembleia permitiu que esse predicativo fosse definitivamente introduzido nas representações de Telêmaco, indicando a aquisição de uma das características mais frequentemente associadas aos adultos nos poemas de Homero.

Após a fala de Eurímaco, Telêmaco opta por encerrar as discussões por ver seu projeto de afastar os pretendentes de sua casa, através do diálogo, fracassado. Sua última intervenção é, na verdade, um pedido: solicita que lhe seja emprestada uma nau para que possa viajar – seguindo fielmente os conceitos expostos por Athená – a Pilos e Esparta. Buscaria notícias do pai e, ao retornar, tomaria a decisão baseada na constatação de vida ou morte de Odisseu. E, após mais uma ríspida intervenção juvenil, “a assembleia se dissolveu. Por rumos diferentes, cada um procurou sua própria residência. Menos os pretendentes. Estes foram ao palácio” (HOMERO. *Odisseia* II, 257-260).

### **Considerações finais**

A dissolução da assembleia confunde-se com a própria dissolução do espaço. Como sua existência está assegurada em função do uso e das tensões que se estruturam em torno dela, não resta dúvida de que se constitui um lugar antropológico. A participação de Athená corrobora essa afirmação. Homero nos deixa perceber que o objetivo primeiro da assembleia não era aquele que Telêmaco tinha em mente: a filha de Zeus conhecia, de antemão, a impossibilidade de dissuadir os pretendentes a abandonarem o palácio. Além disso, é evidente que Athená sabia que Odisseu estava vivo, até porque esteve ao seu lado na maioria dos momentos difíceis do périplo. Apesar disso, oculta o fato de Telêmaco. O mesmo acontece com a viagem. A deusa estava ciente de que Telêmaco não iria colher informações pertinentes a respeito de Odisseu em Esparta e Pilos. Os projetos sugeridos pela deusa, vistos objetivamente, seriam paradoxais e inexpressivos.

Entretanto, refletindo a partir da lógica das idades da vida, percebe-se a intenção que acompanhou todas as sugestões de Athená. Era necessário que Telêmaco abdicasse dos comportamentos típicos da juventude para que pudesse se vingar dos pretendentes, ao lado do pai, na célebre chacina que nos é apresentada ao final do épico. Por esse motivo, a assembleia é, além do acontecimento político tradicionalmente estudado, um espaço social: é através dela que o jovem filho de Odisseu consegue tornar visível e reconhecido, para todos os presentes, o movimento de assunção das práticas associadas aos adultos. Pierre Vidal-Naquet, a respeito dessas questões, assinalou: “Telêmaco não só afirma sua identidade de adulto, mas também refunda a cidade ao convocar pela primeira vez a assembleia e o conselho”

(VIDAL-NAQUET, 2006, p.74). Diferentemente do helenista, pensamos que a afirmação de sua identidade de adulto só se dá ao final do épico, quando participa das atividades guerreiras no combate aos pretendentes. Entretanto, é evidente que a função política que preside toda convocação da assembleia teve, através da manifestação de Telêmaco, um momento de afirmação de sua soberania sobre a coletividade. Pela primeira vez, desde a ausência de Odisseu, os itacenses estiveram diante de um líder legítimo, eloquente, capaz de se expressar e expor sua visão de mundo. A assembleia – espaço e acontecimento – é apresentada como um meio de produzir identidades e sensações de pertencimento, incluindo no comportamento de Telêmaco a habilidade oratória da qual os homens experientes são legítimos portadores.

### **TELEMACHUS' ASSEMBLY AS A SPACE OF EXPERIENCES**

***Abstract:** This article intends to analyse the Telemachus' assembly, described in the second Song of Odyssey, as a social space. Using the concept of "anthropological place", of Marc Augé, we will show how this activity that develops in the homonym local, is constructed to assure the experience to represent a political activity and, hence, guide the transition of youth for the Odisseus' son's adulthood.*

***Keywords:** social space; life experience; homeric poetry.*

### **Documentação escrita**

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

\_\_\_\_\_. **Odisseia**. Trad. Donald Schuler. Porto Alegre, RS: LP&M, 2007.

\_\_\_\_\_. **L'Odyssee**. Trad. Victor Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

\_\_\_\_\_. **Ilíada**. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Mandarim, 2001.

\_\_\_\_\_. **L'Iliade**. Trad. Victor Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

### **Dicionários**

BAILLY, M. A. **Abrégé du Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Classiques Hachette, 1963.

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grécque**. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1963.

ISIDRO PEREIRA, S. J. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

## Referências bibliográficas

AUGÉ, M. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas, SP: Papyrus, 2008.

BOURDIEU, P. A “juventude” é apenas uma palavra. *In: Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983, p.112-21.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CORVISIER, J-N. **Les Grecs à L'époque archaïque (milieu du IXe siècle à 478 av. J.-C.)**. Paris: Ellipses, 1996.

DAMATTA, R. **A casa & a rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DEBERT, A. G. A antropologia e o estudo dos grupos e das categorias de idade. *In: Velhice ou terceira Idade?* Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007, p.49-68.

DOWNDEN, K. Fluctuating Meanings: “Passage Rites” in Ritual, Myth, Odyssey and the Greek Romance. *In: PADILLA M. W. Rites of passage in ancient Greece: literature, Religion, Society*. Ontario: Associated University Presses, 1999, p.221-46.

EISENSTADT, S. N. **De geração a geração**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

ELIADE, M. **Tratado de historia de las religiones**. México: Era, 1979.

FINLEY, M. I. **El Mundo de Odiseo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

GROPPO, L. A. **Juventude**: ensaios sobre Sociologia e História das juventudes modernas. Rio de Janeiro: Difel, 2000.

LEFEBVRE, H. **La production de l'espace**. Paris: Anthropos, 2000.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Age Organization Terminology. **Man**, n.21, 1929.

SCHNAPP, A. A imagem dos jovens na cidade grega. *In: SCHMITT, J-C.; LEVI, G. (Org.) História dos jovens 1: da Antiguidade à Era Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.19-58.

VERNANT, J-P. **Mito e pensamento entre os gregos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VIDAL-NAQUET, P. **El mundo de Homero**. Fondo de Cultura Económica, 2006.

## Notas

---

<sup>1</sup> Optamos pela terminologia *grau etário* seguindo o uso de S. N. Eisenstadt que, por sua vez, se apropriou da perspectiva clássica de A. R. Radcliffe-Brown, para quem o grau etário é “a divisão reconhecida da vida do indivíduo ao passar da infância à idade avançada” (RADCLIFFE-BROWN, 1929 *apud* EISENSTADT, 1976, p.2).

<sup>2</sup> O termo “adulto” é uma convenção, visto que esta aceção é estranha ao grego homérico. A marcação utilizada pelo poeta para sugerir a mudança de grau etário, no caso dos homens, é o surgimento da barba. Observamos, por exemplo, no verso 269 do canto XVIII da *Odisseia*, o uso do vocábulo *γενειήσαντα* (verbo *γενειάω*, “começar a ter barba”), comumente traduzido por “idade adulta” ou “idade viril”.

<sup>3</sup> M. A. Bailly indica que, particularmente em Homero, o vocábulo *ἀγορά*, -*ᾶς* deve ser entendido como “assembleia do povo” (BAILLY, 1963, p.6), diferenciando-se, apesar da grafia, na maioria das vezes idêntica, das assembleias conhecidas pelas tradições posteriores. Observa-se, por exemplo, o uso tradicional de *ἐγγλησία*, -*ας*, que entrou em voga a partir das reformas de 594 a.C. empreendidas por Sólon e que se consolidou, graças à influência de Atenas, como o vocábulo que nomeava uma assembleia popular por excelência. Nesse sentido, o termo *ἀγορά* passou a designar antes um espaço no qual se desenvolvia a atividade política na *ἄστυ* à atividade política em si.

<sup>4</sup> Na verdade, não há um consenso acerca do amadurecimento de Telêmaco. Para M. I. Finley, o filho doce e obediente de Odisseu tinha a perspectiva de se tornar herói quando crescesse, mas não foi descrito como tal pelo poeta (FINLEY, 1977, p. 36). Diferentemente do pesquisador inglês, Pierre Vidal-Naquet não parece duvidar da efetividade desta transição: “O único personagem que chega à idade adulta durante o tempo do relato é Telêmaco [...] Telêmaco tinha mais de vinte anos [...] precisamente a idade em que o jovem ateniense da época clássica se convertia em membro da assembleia” (VIDAL-NAQUET, 2006, p.74). A mesma leitura é feita por Ken Dowden, para quem os eventos que envolvem Telêmaco são vistos como ritos de passagem (DOWDEN, 1999, p.231).

<sup>5</sup> Como é possível perceber em: HOMERO. **Odisseia** XVI, 373-375; HOMERO. **Odisseia** XVIII, 174-175; HOMERO. **Odisseia** XVIII, 215-220; HOMERO. **Odisseia** XVIII, 228-230.

<sup>6</sup> É digna de nota a vasta discussão bibliográfica acerca da função religiosa da centralidade dos espaços. Recordamos, por exemplo, a perspectiva de Mircea Eliade sobre a importância assumida pela ideia de centro na criação do mundo comumente descrita nas cosmogonias antigas (ELIADE, 1979, p.334) e a de Jean-Pierre Vernant que, ao analisar Héstia, mostrou que a deusa não é apenas uma representação do *mégaron* quadrangular, a lareira micênica, mas a presunção da fixidez, da imutabilidade e da permanência amplamente associada ao espaço doméstico (VERNANT, 1990, p.191).

# MISMIDAD Y OTREDAD EN HESÍODO: DE *TEOGONÍA* A *TRABAJOS Y DÍAS*. EN TORNO A LA NOCIÓN DE *KOSMOS*

María Cecilia Colombani\*

## **Resumen:**

*El proyecto de la presente disertación consiste en abordar la tensión entre Mismidad y Otredad al interior de la obra hesiódica, a la luz de un marco interpretativo que venimos ensayando como forma de relevar la arquitectura del mito, distinguiendo la existencia de dos linajes, uno positivo, emparentado con la categoría de Mismidad y otro negativo, asociado a la idea de Otredad.*

*La Teogonía supone la divinización del universo que nos rodea, la personificación de los fenómenos y las actividades con las que los hombres se enfrentan en su vida humana. Todo lo efímero de la vida cobra un estatuto divino y eterno y recibe un nombre que lo personifica. Así el dolor, el temor, la alegría, la justicia y todo aquello que concierne a los hombres en su precario existir, queda personificado a través del nombre que lo nombra.*

*El otro propósito de la Teogonía es dar cuenta del orden del universo, de su legalidad, de su sentido cósmico, aludiendo precisamente a la noción de kosmos como orden. El universo responde a una armonía que debe interpretarse en clave religiosa y debe ubicarse en el topos de lo Mismo, frente a la posibilidad-amenaza de lo a-cósmico como forma de lo Otro, en tanto pérdida del principio ordenador de lo real.*

**Palabras-clave:** mito; legalidad; orden cósmico; Mismidad; Otredad.

## **Primera Parte**

### **a. Teogonía: Mismidad y Otredad en la organización cósmica**

El proyecto de la presente disertación consiste en abordar la tensión entre Mismidad y Otredad al interior de la obra hesiódica, a la luz de un marco interpretativo que venimos ensayando como forma de relevar la ar-

---

\* Professora doutora da Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades - Universidad de Morón – e da Facultad de Humanidades - Universidad Nacional de Mar del Plata.

quitectura del mito, distinguiendo la existencia de dos linajes, uno positivo, emparentado con la categoría de Mismidad y otro negativo, asociado a la idea de Otredad.

La *Teogonía* supone la divinización del universo que nos rodea, la personificación de los fenómenos y las actividades con las que los hombres se enfrentan en su vida humana. Todo lo efímero de la vida cobra un estatuto divino y eterno y recibe un nombre que lo personifica. Así el dolor, el temor, la alegría, la justicia y todo aquello que concierne a los hombres en su precario existir, queda personificado a través del nombre que lo nombra.

El otro propósito de la *Teogonía* es dar cuenta del orden del universo, de su legalidad, de su sentido cósmico, aludiendo precisamente a la noción de *kosmos* como orden. El universo responde a una armonía que debe interpretarse en clave religiosa y debe ubicarse en el *topos* de lo Mismo, frente a la posibilidad-amenaza de lo a-cósmico como forma de lo Otro, en tanto pérdida del principio ordenador de lo real.

La posibilidad de orden cósmico viene de la mano de una dimensión agonística, ya que la armonía del *kosmos* deriva del triunfo de ciertas potencias sobrenaturales sobre otras. El orden-Mismidad es el resultado de una victoria, tras un largo *agon* (combate). El soberano no es otro que Zeus, quien, en realidad, representa más que una figura en particular, un estado de legalidad sobre aquello que debía ser ordenado. Zeus no es más que el símbolo de un orden que garantiza un fondo optimista en torno a la percepción de lo real.

Urano es derrotado por su hijo Cronos y éste a su vez por Zeus, como modo de conjurar la violencia y la tiranía de su padre. Zeus reina con justicia y en consecuencia su soberanía será eterna. El mismo Hesíodo lo caracteriza así: “**Reina** aquel sobre el cielo y es dueño del trueno y del llameante rayo, desde que **venció** con su poder al padre Cronos. Perfectamente repartió por igual todas las cosas entre los Inmortales y fijó sus prerrogativas” (HESÍODO. *Teogonía*, v.71).

Hesíodo sostiene una visión optimista del mundo, la misma que atraviesa la configuración de la *polis* como percepción armoniosa de la comunidad de hombres. Por detrás del caos aparente, se garantiza la existencia de un orden, del cual es la poesía precisamente su más lograda percepción. Como sostiene Louis Gernet, ella constituye esa especie de “filosofía popular” que al narrar las sucesiones divinas narra al mismo tiempo la plasmación, a

partir del Caos, de un orden perfecto, sostenido por la justicia de Zeus. La *Teogonía* constituye el primer intento griego de dar una explicación divina al orden del universo.

Por ello desde una dimensión genealógica que rastrea orígenes y líneas de sucesión, la poesía, en su intento explicativo de lo real, es el antecedente de la filosofía como búsqueda de la *arkhe* (fundamento, origen) y el poeta, como maestro de verdad, la figura que anticipa a la del filósofo. Recorriendo genealogías, la filosofía antes de la filosofía, como señala Pierre Hadot, nos devuelve la poesía como intento de explicación de una armonía que subyace a lo aparente.

*Teogonía* y cosmogonía constituyen, pues, los aspectos de una visión optimista de Hesíodo, donde la genealogía de los dioses implica un progreso desde el Caos hasta el *Kósmos*, impartido por la soberanía de Zeus, soberanía plasmada en justicia cósmica. Según Detienne, a “este nivel, el poeta es ante todo un ‘funcionario de la soberanía’: recitando el mito de aparición, colabora directamente en la ordenación del *Kósmos*” (DETIENNE, 1986, p.29). Cuando el poeta narra la cosmogonía entra en el corazón mismo de la dramática ritual, relata el triunfo definitivo de un rey divino que, tras numerosas luchas, vence a sus enemigos e instaura definitivamente el orden-legalidad en el universo. Es este el momento regio por excelencia; la derrota de la amenaza que se cierne sobre el *kosmos* como el *topos* de lo Mismo.

La Titanomaquia y la Tifonomaquia dan cuenta de ello. El hijo más joven de Gea, amancebada con Tártaro, no es otro que el monstruo Tifón:

*Luego que Zeus expulsó del cielo a los Titanes, la monstruosas Gea, concibió su hijo más joven, Tifón, en abraza amoroso con Tártaro, preparado por la adorada Afrodita. Sus brazos se ocupaban en obras de fuerza e incansables eran los pies del violento dios. De sus hombres salían cien cabezas de serpiente, de terrible dragón adardeando con sus negras lenguas. De los ojos existentes de las prodigiosas cabezas, bajo las cejas, el fuego lanzaba destellos y de todas sus cabezas brotaba ardiente fuego cuando miraba.* (HE-SÍODO, **Teogonía**, vv.820-828)

Pura otredad en una figura que discontinua el mundo olímpico, pura heterogeneidad que fractura la homogeneidad cósmica.

Sobre Tifón cae la penetrante inteligencia del padre de todos los dioses y todos los hombres en su tarea cosmificante. El relato cede paso al mito de

soberanía, que sitúa el papel preponderante y decisivo de quien desplegara la *arkhé* como instauración del principio y de la autoridad:

*Zeus, después de concentrar toda su fuerza y coger sus armas, el trueno, el relámpago y el flameante rayo, le golpeó saltando desde el Olimpo y envolvió en llamas todas las prodigiosas cabezas del terrible monstruo. Luego que le venció fustigándole con sus golpes, cayó aquél de rodillas y gimió la monstruosa tierra. Fulminado el dios una violenta llamarada surgió de él cuando cayó entre los oscuros e inaccesibles barrancos de la montaña.* (HESÍODO, **Teogonía**, vv.854-861)

De esta forma Zeus instituye su soberanía y en la medida en que el poeta narra este canto originario, contribuye directamente en la ordenación del mundo convirtiéndose, por ello, en un funcionario de la soberanía. Su canto realizador es un símbolo de la *arkhé* misma.

El mito de soberanía es el canto al estatuto regio de un kosmos que ha encontrado su estatuto de legalidad. Por ello Zeus preside el linaje luminoso de divinidades que garantizan desde su ser y su actuar la posibilidad de fundar un marco de legalidad cósmico-social.

## b. Los matrimonios regios: las claves de la legalidad

A continuación nos proponemos incorporar al esquema precedente la dimensión amorosa como bisagra determinante de la consolidación del orden. Los matrimonios de Zeus, a quien ya hemos territorializado al espacio lumínico por excelencia, dan cuenta de cierta dimensión estratégica funcional a la consolidación del orden cósmico-social.

Desde los dioses hasta los hombres, el poder atraviesa toda la existencia. Tanto la historia divina como la humana están atravesadas por el problema del poder y de la soberanía. Para los griegos, este problema se resuelve, a su vez, poniendo en escena el tema de la Justicia (*Diké*) y de la *Hýbris*, tal como se ve en el mito de las edades.

Es el largo relato de los dioses, es el trazo del linaje, el reparto de los poderes y la definitiva consolidación del cosmos la que permite delinear los dos *tópoi* ya que, como sostiene Gernet, la antropología es la representación del hombre en el plano religioso del mundo. El poeta narrando una *Teogonía*

funda ese plano para que allí, como en una puesta teatral, aparezcan los actores que han de jugar el *drama* divino: “Zeus rey de dioses tomó como primera esposa a Metis, la más sabia de los dioses y hombres mortales” (HESÍODO. **Teogonía**, vv.886-887). Cuando Metis estaba embarazada de Atenea, Zeus la devoró “por indicación de Gea y del estrellado Urano” (HESÍODO. **Teogonía**, v.890), ya que estaba decretado que un futuro hijo destronara al padre. Por estas razones, Zeus engulló a su esposa, y para, como dice Hesíodo, “le avisara siempre de lo bueno y malo” (HESÍODO. **Teogonía**, v.900). Así comienza el primer matrimonio del rey de dioses con Metis. El largo linaje de los dioses que Hesíodo nos presenta puede ser entendido como la institución de la soberanía de Zeus y de su absoluto poder por sobre el resto de los dioses. El hecho de que Zeus devore a Metis (*Méthis*), esa particular forma de inteligencia tan importante para los griegos, que puede ser traducida por astucia, representa una forma de volver al poder de Zeus ilimitado (al menos como tendencia). La astucia de Metis aparece como un límite al poder de Zeus en la medida en que él no podrá dilucidar tan bien como su esposa si le falta esa capacidad. Devorándola, Zeus anula un límite y, por lo tanto, una limitación en su poder, asegurándose, así, su soberanía. La importancia de la *methis* para el gobierno es fundamental: es Metis quien le proporciona a Zeus, según Apolodoro (APOLODORO. **The Library**, I, 2, 1 y ss), un *phármakon* (remedio) que obligaría a Cronos a vomitar a sus hijos y a la piedra que reemplazó al dios.

Lo mismo ocurre con Temis. Aunque sin mediar el devoramiento por parte de Zeus, las propiedades de Temis (derecho divino), así como la de sus hijas, quedan absorbidas por el rey de los dioses. Lo masculino se impone en la genealogía hesiódica, anulando las propiedades de las divinidades femeninas y excluyéndolas, como es de esperar, de los avatares de la soberanía. Dice Hesíodo: “En segundo lugar, se llevó a la brillante Temis que parió a las Horas, *Eunomía*, *Diké* y la floreciente Eirene (Paz), y a las Moiras” (HESÍODO. **Teogonía**, vv.901-904). Temis es, en la tradición hesiódica, la diosa dadora de oráculos. Es ella la que presidía el oráculo en Delfos antes de la llegada de Apolo. Temis encarna un tipo de justicia, privilegio del *basiléus*, del rey, que consiste en la fijación de los derechos del jefe del *génos*.

El tercer matrimonio es con Eurínome. Lo importante de esta unión es que, representa el nexo entre la soberanía divina y la poesía. Sobre todo si se tiene en cuenta la quinta unión con *Mnemosýne* (luego de la de Deméter, con quien tiene a Perséfone), madre de las Musas. Dice Hesíodo:

*Eurínome, hija de Océano, de encantadora belleza, le dio las tres Gracias [Chárites] de hermosas mejillas, Aglaya, Eufrosine y la deliciosa Talía [...] También hizo el amor a Mnemosýne de hermosos cabellos y de ella nacieron las nueve Musas de dorada frente a las que encantan las fiestas y el placer del canto.* (HESÍODO. **Teogonía**, vv.908-918)

Eurínome es una diosa pre-olímpica vinculada con la Soberanía. Son sus hijas las que expresan, a través del canto, la soberanía de su padre, de la misma manera en que, predominantemente, lo hacen las Musas, hija de Memoria. La sexta unión vincula a Zeus con Leto con quien tendrá a Apolo y a Artemisa. Apolo sintetiza las dos tradiciones que la Grecia arcaica y clásica vinculan a la soberanía: la de justicia y la ley, y la de la música y la poesía. Metis le da a Zeus el poder mágico de la realeza, bajo esa forma de inteligencia que es la *méthis*, Temis el poder jurídico, en su forma oral y oracular. Eurínome y *Mnemosýne* le añaden otro poder también de naturaleza oral: el canto, indispensable para mantener una soberanía entre los dioses, en el *Kósmos* y en lo social.

Los matrimonios han resultado funcionales al proyecto político de preservar la soberanía conquistada; han reportado el beneficio político de asegurar una armonía, cuyo quiebre pondría en riesgo el orden mismo del *kosmos*. El amor se ha vuelto estrategia política y los amores matrimoniales del egidífero dieron un rédito medido en la consolidación de lo Mismo.

## **Segunda Parte**

### **La división de las érides. La dualidad antropológica**

El proyecto de nuestra segunda parte consiste en relevar la tensión Mismidad-Otredad al interior de *Trabajos y Días* para mostrar como la consolidación del *kosmos* que ha devuelto *Teogonía* no es ajena a la consolidación del *kosmos* socio-antropológico presentado en la obra hesiódica posterior. Proponemos abordar el tema desde el relato de las dos érides para relevar una partición antropológica que impacta sobre la legalidad del *kosmos* social.

El poeta presenta las dos especies de Érides muy tempranamente en el poema y asocia el conflicto, como valor nefasto, y atentatorio de la consolidación del orden entre los hombres, con una de ellas:

*No era en realidad una sola la especie de las Érides, sino que existen dos sobre las tierra. A una, todo aquel que logre comprenderla la bendecirá; la otra, en cambio, sólo merece reproches. Son de índole distinta; pues ésta favorece la guerra funesta y las pendencias, la muy cruel.* (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv.12-15)

Esta Eris se complementa con la otra, que parece formar parte de un horizonte luminoso y positivo, horizonte que de hecho proponemos como modelo de interpretación de la obra de Hesíodo y que hemos intentado en múltiples trabajos para probar su pertinencia<sup>1</sup>.

La división de las Érides parece ofrecer un territorio apto para ser abordado desde el modelo del linaje. La Eris oscura se tensiona en su negatividad con la positividad de la Eris buena; una parece encarnar valores oscuros y tenebrosos y la otra, por el contrario, claros y luminosos. Lo que a nosotros nos interesa es que esta misma dualidad es la que opera a nivel del *kosmos* antropológico porque quien abraza una u otra queda espacializado antropológicamente a distintos estatutos humanos, a saber: el hombre justo y prudente y el hombre intemperante e injusto.

Escuchemos a Hesíodo: “A la otra la parió primera la noche tenebrosa y la puso el Crónida de alto trono que habita en el éter, dentro de las raíces de la tierra y es mucho más útil para los hombres: ella estimula al trabajo incluso al holgazán” (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv.17-21). Los valores positivos de esta Eris no terminan en este contacto con el trabajo; también produce la sana envidia entre vecinos, así como el alfarero tiene inquina del alfarero, el poeta del poeta y el artesano del artesano: “buena es esta Eris para los mortales” (HESÍODO. **Trabajos y Días**, v.24).

Encarna, pues, el valor positivo que el trabajo y la sana competencia implican, incluso como modo de articular las relaciones entre pares que parecen darse en la ladea hesiódica. Es precisamente ese universo que la eris buena encarna la que determina la posibilidad de un *kosmos* armónico y transido por la propia legalidad que el trabajo-virtud acarrea en su *poiesis* subjetivante.

El peligro es cuando la mala Eris triunfa; es cruel y amarga, tal como la definió el poeta y no acarrea sino conflictos y pendencias. Hesíodo la invoca cuando recomienda a su hermano un nuevo estilo de vida, un nuevo *ethos*, que constituye uno de los posibles atajos de lectura de **Trabajos y días**:

*¡Oh Perses!, grábate tú esto en el corazón y que la Éris gustosa del mal no aparte tu voluntad del trabajo, preocupado por acechar los pleitos del ágora; pues poco le dura el interés por litigios y las reuniones públicas a aquel cuya casa no se encuentra en abundancia el sazonado sustento, al grano de Deméter, que la tierra produce. Cuando te hayas provisto bien de él, entonces sí que puedes suscitar querellas y pleitos sobre haciendas ajenas. Pero ya no te será posible obrar así por segunda vez; al contrario, resolvamos nuestra querella de acuerdo con sentencias justas, que por venir de Zeus son las mejores. Pues ya repartimos nuestra herencia y tú te llevaste robado mucho más de la cuenta, lisonjeando descaradamente a los reyes devoradores de regalos que se las componen a su gusto para administrar este tipo de justicia. (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv.34-40)*

Es esta Eris, gustosa del mal, la que aparta a los hombres del trabajo, lo cual implica una nítida partición entre **dos tipos de hombres** que parecen perfilarse en el universo hesiódico: los hombres vinculados al trabajo, vale decir, asociados a la virtud, *arete*, y aquellos gustosos de los pleitos y litigios. Esta preocupación por los conflictos aparta del camino del trabajo, desterritorializando al hombre del camino de la virtud, si pensamos en la clásica ecuación trabajo-*arete*. Quedan pues, tensionados nuestros dos marcos interpretativos; por un lado la tensión Mismidad-Otredad, al interior del universo humano y la tensión entre ambos linajes, subtenidos desde el *topos* de los mortales: hombres luminosos y hombres oscuros parecen contribuir o no a la consolidación de un orden justo.

El segundo elemento que nos devuelven los versos se refiere a la propia historia del conflicto que ambos hermanos sostienen y pone en juego los distintos modos de administrar la justicia. Hesíodo vuelve a tensionar **dos modelos de gestión**: las rectas sentencias que por derivar de Zeus son las mejores y las otras, las que los reyes devoradores de regalos, los *dorophagoi*, son capaces de emitir cuando son “lisonjeados descaradamente”.

En el orden de las tensiones, un nuevo punto podemos inferir. **Dos tipos de hombre** se perfilan, ahora en relación a la justicia. Unos aceptan resolver sus conflictos de acuerdo a sentencias justas y otros optan por lisonjear a los reyes. **Dos modelos de instalación frente a la Justicia** y por ende, dos modelos de subjetividad.

Son, en realidad, los mismos hombres que encaminan su vida persiguiendo pleitos como modo de vida.

Hesíodo parece estar pensando según un **modelo de oposición** que, a nuestro criterio, responde a los mismos mecanismos presentes en *Teogonía* a propósito de los dos linajes que atraviesan la totalidad de la arquitectura divina, dioses oscuros y dioses luminosos. Si el nuevo universo territorializa la cuestión antropológica como marco dominante, hay hombres claros y diáfanos, a partir de sus comportamientos y otros oscuros y tenebrosos, a partir de sus modelos de instalación. Los ejes que determinan la partición son la relación con el trabajo y la justicia como bisagras que delimitan la oposición.

Hasta este punto los versos devuelven **un horizonte dual**: dos Érides, dos tipos de hombre en relación al trabajo y dos tipos de hombre en relación a la Justicia.

Claro que para que existan hombres capaces de lisonjear, debe haber quien se deje lisonjear:

*Pues al instante corre el Juramento tras de los veredictos torcidos; cuando la Dike es violada, se oye un murmullo allí donde la distribuyen los hombres devoradores de regalos e interpretan las normas con veredictos torcidos. (HESÍODO. **Trabajos y Días**, vv.220-223)*

Es en esta territorio común que comparten los que lisonjean y los que se dejan lisonjear como modo de vida donde se inscribe Perses como contramodelo ético-antropológico de lo que Hesíodo concibe como un hombre prudente y laborioso, o mejor aún, prudente por laborioso. Tal parece ser la denuncia-exhortación del poeta a su hermano en los versos 37-40, anteriormente analizados. Hesíodo confronta esta práctica descarada con la capacidad de Zeus, garante de la justicia, y por ello recomienda resolver los conflictos según las leyes de ese garante perfecto, que el padre de todos los dioses y todos los hombres parece encarnar.

Si Olof Gigon en su interpretación sobre Hesíodo ve a este Zeus garante de la verdad como uno de los pilares de la posible interpretación filosófica de Hesíodo, es necesario pensar y extender la atribución al campo de la Justicia, lo que significa ubicarse en un territorio donde *Dike* y *Aletheia* constituyen las dos caras de la misma moneda. No hay distancia entre Justicia y Verdad

y por eso una misma figura, la máxima figura concebida por los griegos en su “universo religioso”, puede operar como garante, como *arkhe*, para pensar en esa dimensión filosófica que Gigon encuentra en Hesíodo, a punto tal de hacer comenzar en él la historia de la filosofía griega (GIGON, 1985).

### La dama ultrajada. Los riesgos de la injusticia

A continuación y siempre en el marco de la consolidación del *kosmos* social, se nos impone abordar una nueva tensión que impacta directamente sobre la consolidación-conservación o no del orden justo: la partición política que determina el rey bueno de aquél que no lo es.

Buscando el perfil de los *dorophagoi* nos topamos con una conducta singular que puede desatar el mayor peligro para la ciudad: la caída en la injusticia:

*Y he aquí que existe una virgen, Dike, hija de Zeus, digna y respetable para los dioses que habitan el Olimpo; y siempre que alguien la ultraja injuriándola arbitrariamente, sentándose al punto junto a su padre Zeus Cronión, proclama a voces el propósito de los hombres injustos para que el pueblo pague la loca presunción de los reyes que, tramando mezquindades, desvían en mal sentido sus veredictos con torcidos parlamentos. Teniendo presente esto, ¡reyes!, enderezad vuestros discursos, ¡devoradores de regalos!, y olvidaros de una vez por todas de torcidos dictámenes. (HESÍODO, **Trabajos y Días**, vv.226-265)*

*Dike* aparece en *Teogonía* como una de las hijas que Zeus concibe con diosas: “En segundo lugar, se llevó a la brillante Temis que parió a las Horas, Eunomía, Dike y la floreciente Eirene, las cuales protegen las cosechas de los hombres mortales” (HESÍODO, **Teogonía**, vv.901-904). Tal como sostiene Jaeger,

*La presencia de la trinidad divina y moral de las Horas, Dike, Eunomía e Irene, al lado de las Moiras y de las Cárites, se debe evidentemente a una predilección del poeta [...] Alaba a la diosa del derecho, el buen orden y la paz, como promotoras de las obras de los hombres. (JAEGER, 1995, p.78)*

Asociada a un linaje diurno, de valoración positiva, la idea del derecho penetra la vida toda del campesinado al que Hesíodo se refiere. Unida a la idea del trabajo, *Dike* constituye uno de los pilares que ordena la forma espiritual y el modo de vida de los campesinos. Desde esta dimensión toma un decisivo matiz didáctico, si entendemos el *telos* que el propio poeta persigue: fundar una moral común, sentar las bases éticas del hombre del pueblo: “Una educación popular, una doctrina de la *arete* del hombre sencillo. La justicia y el trabajo son los pilares en los que descansa” (JAEGER, 1995, p.79).

Ahora bien, como anticipamos, hablar de los *dorophagoi* implica la posibilidad de que *Dike* aparezca ultrajada por quienes desconocen su estatuto regio.

Entonces es injuriada arbitrariamente por la “loca presunción de los reyes” que traman mezquindades desviando negativamente sus veredictos con torcidos discursos.

La duplicidad que venimos persiguiendo parece afectar también a los parlamentos. Los reyes devoradores de regalos pronuncian torcidos parlamentos, alejados de aquellos que respetan el derecho.

Asimismo, parece recaer la dualidad en los propios reyes. Al respecto, seguimos el análisis de Pérez Jiménez cuando afirma:

*En contra de lo que con frecuencia se piensa, Hesíodo acepta el status político de su época, el gobierno de los aristócratas, y no se irrita contra los reyes en cuanto tales, lo que haría de él un revolucionario, sino contra el comportamiento injusto de aquéllos. Todavía la tradición tiene bastante peso como para impedir actitudes más enérgicas y prácticas.* (PÉREZ GIMÉNEZ, 2000, p.26)

En efecto, basta pensar en el respeto con que Hesíodo los reconoce en *Teogonía* para alejar la idea de un desconocimiento político de su autoridad:

*Al que honran las hijas del poderoso Zeus, y le miran al nacer, de los reyes vástagos de Zeus, a éste le derraman sobre su lengua una dulce gota de miel y de su boca fluyen melifluas palabras. Todos fijan en él su mirada cuando interpreta las leyes divinas con rectas sentencias y él con firmes palabras en un momento resuelve sabiamente un pleito por grande que sea. Pues aquí radica el que los reyes sean sabios, en que hacen cumplir en el ágora los actos de reparación a favor*

*de la gente agraviada fácilmente, con persuasivas y complacientes palabras.* (HESÍODO, **Teogonía**, vv.81-91)

A estos venerables reyes asiste Calíope, la de bella voz, la más importante de las Musas, precisamente, por esta asistencia.

He aquí la perfecta pintura de un rey venerable. Sus atributos permiten trazar las fronteras entre estos reyes respetables y los devoradores de regalos. La partición es nítida y las aguas quedan claramente diferenciadas en el marco de lo que hemos elegido como marco interpretativo: unos son oscuros y sombríos porque violan a la diosa más venerable; otros, claros y diurnos, porque la respetan como *arkhe* de la consolidación de un tiempo más justo.

La pintura también devuelve las fronteras discursivas entre unos y otros; con persuasivas, firmes y complacientes palabras, unos resuelven los litigios del agora y restauran el orden, dando a cada uno lo que le corresponde, mientras otros acuden a torcidos parlamentos, ultrajando lo más alto a lo que un pueblo puede mirar, la justicia.

Por eso, los primeros son respetados, “Y cuando se dirige al tribunal, como a un dios le propician con dulce respeto y él brilla en medio del vulgo” (HESÍODO, **Teogonía**, vv.91-94).

No sólo brillo y resplandor, en el marco de la metáfora lumínica, acompaña a estos reyes capaces de rectas sentencias; el beneficio se hace extensivo a la ciudad toda. La idea parece desprenderse de los versos 225-228 de *Trabajos y días*: “Para aquellos que dan veredictos justos a forasteros y ciudadanos y no quebrantan en absoluto la justicia, su ciudad se hace floreciente y la gente prospera dentro de ella” (HESÍODO, **Trabajos y Días**, vv.225-228).

La partición hesiódica no parece estar encaminada a reflexionar sobre su propia situación personal, que puede ser no más que una excusa para desarrollar su misión didáctica, sino que la acción de unos y otros tiene un efecto político sobre las respectivas ciudades bajo sus órdenes.

En realidad, se trata de la partición entre la ciudad justa y aquella que transgrede el derecho como dos tipos de ciudades radicalmente opuestos. Cuando la ciudad no acoge a la Justicia porque sus reyes la han violado, “Aquella va detrás quejándose de la ciudad y de las costumbres de sus gentes, envuelta en niebla, y causando mal a los hombres que la rechazan y no la distribuyen con equidad” (HESÍODO, **Trabajos y Días**, vv.223-224).

## Conclusiones

En este sentido, la **dimensión didáctica** de Hesíodo se articula con una **dimensión política**, ya que si bien Hesíodo no representa la clase pobre, ese campesinado oprimido por los grandes terratenientes, sí representa a esa clase media que denuncia los atropellos de quienes quebrantan el derecho.

Desde este lugar, su palabra es un modo de resistencia política en tanto efecto productor de alguna transformación. La transformación se articula en proyecto didáctico, ya que sólo la educación parece ser el instrumento eficaz para restaurar el derecho cuando Dike ha sido ultrajada.

La transformación no es otra que aquella sociedad basada en la justicia y el trabajo, lo cual constituye el *telos* último del poeta beocio. Tal como afirma Jaeger,

*La idea del derecho es, para él, la raíz de la cual ha de surgir una sociedad mejor. La identificación de la voluntad divina de Zeus con la idea de derecho y la creación de una figura divina, Dike, tan íntimamente vinculada con Zeus, el dios más alto, son la consecuencia inmediata de la fuerza religiosa y severidad moral con que sintieron la exigencia de la protección del derecho la clase campesina naciente y los habitantes de la ciudad. (JAEGER, 1995, p.77)*

Dos consecuencias parecen extraerse del pensamiento de Jaeger. En primer lugar, el fondo religioso aún presente en Hesíodo que nos remite a *Teogonía* como el intento emblemático de haber consolidado un telón de fondo religioso donde asentar el poder capaz de articular un cierto orden, *Kosmos*. *Teogonía* como relato, no sólo religioso sino también político, articula la arquitectura de poder que encumbra a Zeus como garante de la verdad y de la justicia. Si la nueva configuración político-social exige la figura de un padre máximo que vele por los valores más altos que permiten la consolidación de un cuerpo justo, *Teogonía* parece ser el *logos* explicativo de esa necesidad.

En segundo lugar, la idea del derecho y de una sociedad más justa parece consolidarse a partir de la arquitectura dual que hemos intentado rastrear en el presente trabajo. El poeta enfrenta permanentemente dos especies de realidades, sean hombres, palabras, intenciones, ciudades, prácticas. Se inscribe en su gesto didáctico esa pintura moralizante que tensiona realidades como modo de hacer visible el camino recto, alejado del equivocado.

Para que su palabra, como *logos* de denuncia y resistencia, vale decir como *logos* político, se inscriba en algún horizonte de transformación es necesario restituir el estatuto regio de Dike, la dama ultrajada por los *dorophagoi*.

Sólo así se consolidan los distintos *topoi* que hemos tratado de relevar, el religioso, con la restauración del poder regio de la figura Zeus-Dike como ecuación complementaria que opera como garantía del orden; el didáctico, como modo de fundar en el proyecto educativo el proyecto de un sociedad mejor y el político, como modo de hacer de la denuncia el motor de la resistencia en aras de una transformación. Quizás de este triple frente podamos leer los versos inaugurales de la obra y leer en ellos, anticipadamente, el juego dual que atravesará el total de la primera parte:

*Musas de la Pieria que con vuestros cantos prodigáis la gloria, venid aquí, invocad a Zeus y celebrad con himnos a vuestro padre. A él se debe que los mortales sean oscuros y célebres; y por voluntad del poderoso Zeus son famosos y desconocidos.* (HESÍODO.

**Trabajos y Días**, vv.1-5)

A su vez, los versos parecen confirmar nuestro otro atajo de lectura: la tensión de los linajes como marca de interpretación hesiódica. Algunos son oscuros y desconocidos, tan cercanos a *lethe* que retorna la vieja arquitectura teogónica como marca de escritura; otros, célebres y famosos, diurnos y luminosos, tan cercanos a *aletheia*, que parecen, en última instancia, reescribir la dualidad emblemática del mundo arcaico: *aletheia* y *lethe*.



Detalle de un vaso ático en el que se representan faenas agrícolas, labores a las que Hesíodo dedica versos en su poema **Los trabajos y los días**.

## Sameness and otherness in Hesiod: Theogony OF the WORKs AND DAYS. AROUND THE CONCEPT OF KOSMOS

**Abstract:** *The present dissertation project is to address the tension between Sameness and Otherness in the hesiodic texts, in the light of an interpretive framework that we have been testing as a way of relieving the architecture of the myth, distinguishing the existence of two lineages, one positive, related with the Sameness category and another negative, associated with the idea of Otherness.*

*The Theogony assumes the divinization of the universe that surrounds us, the personification of events and activities that men face in their life. The ephemeral life becomes an eternal and divine status and receives a name that embodies it. Thus the pain, fear, joy, justice and everything that concerns men in his precarious existence, is embodied on the name that names.*

*The purpose of the Theogony is to reflect the order of the universe, its legality and Cosmic order, referring precisely to the notion of kosmos as order. The universe responds to a harmony that must be interpreted in religious key and must be placed in the Sameness topos, versus the threat-possibility of the a-cosmic as a topos of the Other.*

**Keywords:** *myth; legality; cosmic order; Sameness; Otherness.*

### Documentação escrita

HESÍODO. **Obras y fragmentos.** Madrid: Gredos, 2000.

### Referencias bibliográficas

COLOMBANI, María Cecilia. **Hesíodo.** Una introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos Editores, 2005.

DETIENNE, Marcel. **Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica.** Madrid: Taurus, 1986.

GERNET, Louis. **Antropología de la Grecia Antigua.** Madrid: Taurus, 1981.

GIGON, Olof. **Los Orígenes de la filosofía griega.** De Hesíodo a Parménides. Madrid: Gredos, 1985.

HADOT, Pierre. **¿Qué es la Filosofía Antigua?** México DF: F.C.E., 1998.

JAEGER, Werner. **Paideia.** México DF: FCE., 1995.

MONDOLFO, Rodolfo. **El pensamiento Antiguo.** Historia de la Filosofía greco-romana. I De los orígenes hasta Platón. Buenos Aires: Losada, 2004.

PÉRES JIMÉNEZ, Aurelio. Introducción general. *In*: HESÍODO. **Obras y fragmentos**. Madrid: Gredos, 2000.

VERNANT, J.-P. **Mito y pensamiento en la Grecia Antigua**. Barcelona: Ariel, 2001.

VERNANT, J.-P. **Mito y Religión en la Grecia Antigua**. Barcelona: Ariel, 2001.

VERNANT, J.-P. **Érase una vez...El universo, los dioses, los hombres**. Buenos Aires: F.C.E., 2000.

### **Notas**

---

<sup>1</sup> Nuestro modelo de lectura de la obra hesiódica transita por el intento de relevar dos linajes, uno positivo y otro negativo al interior de la obra del autor; en múltiples trabajos hemos intentado ese abordaje en **Teogonía** y ahora creemos ver que **Trabajos y días** ofrece también la posibilidad de ser leído según esas marcas interpretativas.

## HERÓDOTO E O ORIENTE: UMA LIÇÃO DE HISTÓRIA

Maria de Fátima Silva \*

### **Resumo:**

*Heródoto concebeu a sua narrativa segundo uma dinâmica de causa e efeito, percebendo sentidos simbólicos, à luz de conceitos, morais ou filosóficos, em vigor no seu tempo. Mais do que fazer História, Heródoto fazia Filosofia da História; ou mais do que narrar um conflito paradigmático entre persas e gregos, servia-se dele para promover, por um jogo de analogias, uma Biografia da Humanidade. E essa seguia um trajecto de sucessivos confrontos, em que, através de aproximações e divergências, se construía um novo desenho geopolítico do mundo conhecido.*

**Palavras-chave:** *Etnologia; Oriente; Guerras Pérsicas; Historiografia.*

*Enquanto as nações, individualmente,  
apenas compreendem  
os pormenores da sua própria situação,  
o historiador, ao juntar as diversas tradições,  
adquire uma consciência mais ampla,  
não confinada a unidades individuais,  
mas abrangente da real natureza e permanência  
da História, na sua totalidade.*

(IMMERWAHR, H. R. **Form and thought in Herodotus**. Cleveland: Scholars Press, 1966, p. 16)

Como testemunha de um tremendo recontro de culturas – o que confrontou o grande império persa com a Grécia nas primeiras décadas

---

\* Professora catedrática da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

do séc. V –, Heródoto propôs-se um relato objetivo, testado pela verificação, pela pesquisa no terreno, pelo cotejo de informações divergentes que o habilitassem a registrar um conflito, sem dúvida o de maiores proporções até então vivido por um grego. Ganhava assim, legitimamente, o epíteto de “pai da História”. Mas o que Heródoto se propunha fazer não se limitava à narrativa pormenorizada ou exaustiva de um episódio concreto, por mais relevante que ele pudesse parecer. O seu propósito, como o próprio enuncia no prefácio das **Histórias**, ia mais longe e visava preservar a memória de um conjunto de circunstâncias que conduziram a esse desfecho. A amplificação de uma vintena de anos de guerra para o período de pouco menos de um século – o que separou a ascensão de Creso ao poder, 560 a. C., do termo das Guerras Pérsicas, em 479 a. C. – permitiu-lhe abandonar a perspectiva do casuístico no sentido do evolutivo, e não apenas narrar um episódio, como também justificá-lo nas suas causas e condicionantes. O que equivale a dizer que não se tratou, para Heródoto, de se limitar a uma narrativa meramente objetiva, imparcial ou técnica; a esse suporte de base, que o “pai da História”, mau grado as dificuldades que se colocavam a este primeiro exercício historiográfico, procurou estabelecer com o possível rigor, somou-se a visão interpretativa do narrador, capaz de partir dos dados concretos para os estímulos ou fatores que lhes subjazem, e de entender, como determinante, uma lógica propulsora. Sob uma dinâmica de causa e efeito, o historiador vislumbrou sentidos simbólicos, à luz de conceitos, morais ou filosóficos, em vigor no seu tempo. Mais do que fazer História, Heródoto fazia Filosofia da História; ou mais do que narrar um conflito paradigmático entre persas e gregos, servia-se dele para promover, por um jogo de analogias, uma Biografia da Humanidade. Essa é a perspectiva que faz de Heródoto o mais velho dos pensadores da História e, ao mesmo tempo, o mais atual de todos eles.

Da sua intenção universalista – dentro dos limites do mundo conhecido de então – nos dá conta o proêmio das **Histórias**. Além do que poderia parecer uma monografia – o relato de um período de 20 anos correspondente às Guerras Pérsicas –, Heródoto prometia muito mais. Como sua matéria, dentro de um plano de unidade básica na condição humana – una e idêntica, como força unificadora, em plano superior, a todas as outras dissimetrias culturais ou políticas<sup>1</sup> –, definia *tá genómena tòn anthrôpon*, “as realizações do quotidiano da Humanidade”, a par dos *erga megála kaí thomastá*, “os feitos grandes e notáveis” (1. 1), uns e outros dignos de registo e de memória. A junção destes dois planos da experiência do Homem – o que constitui a

normalidade e o que resulta de tempos de evolução e de crise – não produz, na narrativa, uma soma anárquica de parcelas distintas; realidade e história, pelo contrário, articulam o cotidiano com o heroico, como duas faces de uma mesma moeda. Sobre a massa uniforme de atos que designaríamos por da “condição humana”, Heródoto procedeu à identificação dos grandes fatores de diferença. Em primeiro lugar, os *tá genómēna*, aquilo que constitui os elementos de identificação cultural de cada povo, as suas práticas e costumes, ou seja, cada uma das peças de um imenso puzzle que é a Humanidade no seu conjunto. Estes são, antes mesmo que os primeiros movimentos políticos se iniciem, os fatores de diferenciação matriciais. São eles que se irão concretizar nos múltiplos capítulos que Heródoto dedica à etnologia, a definição de um conjunto de regras de comportamento elementares – relações sexuais, alimentação, vestuário, língua, negócios, funerais, religião –, que desenharam a policromia universal.

A caracterização de cada povo, nesse momento embrionário do relato histórico, assenta no cotejo, tendo por referência inevitável os *nomoi* gregos. Mas além da dicotomia tradicional estabelecida entre gregos e bárbaros, Heródoto sentia-se habilitado a aprofundar esta classificação básica e a descobrir, dentro do anonimato que o termo “bárbaro” pressupõe – simplesmente aquele cuja língua se torna incompreensível aos ouvidos de um heleno –, nuances que justificaram um novo desdobramento: o que demarca diferenças entre bárbaros e bárbaros, e assim abrir caminho a uma delimitação cultural mais minuciosa. O momento em que, convencionalmente, esses capítulos etnológicos ocorrem nas **Histórias** é também sugestivo. Eles são anexos permanentes da narrativa das grandes campanhas militares, dados como informação prévia sobre o povo que se vai alvejar, ou como epítáfio do povo anexado. De uma forma ou de outra, são uma espécie de canto de cisne, de registo de uma identidade prestes a diluir-se sob o ascendente de um conquistador, ou de uma diferença que se elimina dentro de um núcleo de unidade maior. Servem igualmente para potenciar a compreensão do comportamento ou reação do invadido perante o ataque, dentro do princípio de uma correspondência entre rotina e crise.

Uma palavra é devida aos fatores que, de acordo com as **Histórias**, fundamentam a diferenciação nos comportamentos básicos e que podem estimular diversos ritmos de progresso e de mudança. O clima e as condições do terreno são essenciais à definição das práticas e costumes dos habitantes de cada espaço. Parece patente a Heródoto, se sujeitas as várias comunida-

des humanas a um processo comparativo, que, quanto maior for a riqueza em recursos naturais, generosamente distribuídos pelo ecossistema, maior a simplicidade de vida e a sua qualidade. A própria defesa e equipamento bélico, característicos de sociedades mais sofisticadas, são sinal de vulnerabilidade a exigir proteção; porque, se remotos e inatingíveis, os povos tendem a ser pacíficos; mais eficaz do que qualquer potencial militar é, neste caso, a proteção natural que a própria localização geográfica lhes proporciona. Um caso exemplar pode ser o dos citas, um povo que ocupou um território imenso entre o extremo oriental da Europa e os confins da China – e que por isso, em função da própria amplitude do espaço, tendeu a comportamentos específicos, a par de várias práticas comuns que permitiram uma ideia de unidade sob uma legenda única, “os citas”. Todo o plano geográfico do seu território aparecia, aos olhos de um grego, repartido por uma rede hidrográfica impressionante, que distribuía as tribos, determinava a economia regional e decidia da circulação das gentes. Constituía, portanto, uma série de barreiras naturais a retalhar um imenso terreno e controlava as comunicações. Em consequência, a extensão tornava difícil qualquer arremetida contra os citas; ou mesmo, se associada às características do clima especialmente gélido em algumas das suas regiões, preservava a inacessibilidade desses territórios.

Ainda no caso dos citas, entre os numerosos traços particulares, há um essencial, que merece ser sublinhado (4. 46-47). Para uma dificuldade que se coloca igualmente à Humanidade no seu todo – como encontrar uma estratégia eficaz de defesa contra qualquer agressão exterior –, os citas foram os únicos, na opinião de Heródoto, a descobrir uma solução eficaz: “É uma gente que não tem cidades nem muralhas; anda de casa às costas e todos eles são arqueiros a cavalo; não vivem da agricultura, mas da criação de gado; e as casas levam-nas com eles nas carroças”.

E mais, justifica Heródoto: “Se adotaram este tipo de vida foi porque o terreno em que viviam a isso era propício e os rios colaboravam”<sup>2</sup>. Este é o retrato que Heródoto dá de uma comunidade nômade, movido pela profunda surpresa que uma tal opção de vida produz em povos de hábitos sedentários (HARTOG, 1979, p.135-48; WEST, 1988, p.207-11). A grande vantagem do nomadismo tinha-se tornado patente, como um padrão bem-sucedido de autodefesa, quando o monarca persa Dario projetou a anexação da Cítia ao seu império, seduzido pela prosperidade da Ásia em homens e recursos. A estratégia de resistência adotada inspirou-se na diferença geográfica e de costumes, que permitiu aos citas confrontarem os seus perseguidores com

um terreno, em que só eles sabiam mover-se com rapidez e segurança. Em consequência, a sua reação ao invasor não passou pela esperada confrontação, mas por uma errância que Dario, incapaz de perceber a diferença, tomou por covardia; pura ignorância, quando, afinal, os citas não faziam mais do que prolongar, em tempo de conflito, a normalidade do seu cotidiano.

Às vivências que a tradição converte em costumes, Heródoto acrescenta, como alvo central da sua exposição, *erga megála kai thomastá*, “os feitos grandes e notáveis”, uma vez mais – preservando a sua visão ecumênica – cometidos por gregos e bárbaros. São esses, sobretudo, os momentos que rompem com a rotina do cotidiano, com o isolamento e com a diferenciação cultural, e promovem, pelo ataque e pela defesa, os grandes choques sociais e políticos. São eles que aproximam ou condicionam o que antes tinha independência, ou que fraturam o que pretendia unir-se; numa palavra, que alteram o jogo de fronteiras e de poderes estabelecidos.

A história do Oriente, que no relato de Heródoto ocupa os cinco primeiros livros, é dessa realidade a prova concludente. Encarado como uma espécie de “incubadora das regras universais”, o Oriente registou, na versão de Heródoto, cada uma das etapas civilizacionais que vieram a promover a globalização asiática. Antes que “os feitos grandes e notáveis” servissem de alavanca à História da Humanidade, os primeiros passos de contato entre comunidades, distintas e repartidas pelos elementos naturais, obedeceram a impulsos básicos. Ainda uma disputa pelo poder se não tinha instalado – que Tucídides, décadas mais tarde, havia de reconhecer como um impulso natural na natureza humana, que o mais forte domine o mais fraco –, foram as próprias necessidades básicas, associadas, como vimos, às condições geográficas, o que impôs os primeiros movimentos, as rupturas entre a independência diferenciada e uma progressiva unificação global. Nessa perspectiva, o caso dos fenícios pode ser modelar. Povo de zona costeira, os fenícios desde sempre sentiram um impulso natural para as grandes navegações, que lhes abriram as rotas do comércio (1. 1), unindo os grandes polos do mundo de então, Assíria, Egito e Argos, onde se situava o núcleo forte da Grécia primitiva. Ao procurar mercados para colocar os seus produtos, esse povo tomava uma iniciativa pré-política de globalização, que outro objetivo não tinha do que o desenvolvimento e a melhoria das suas condições de vida. Mas, por involuntária consequência, estavam também a promover um primeiro movimento de aproximação, entre universos até então diferenciados e alheios entre si, o Oriente e o Ocidente; é que,

sem qualquer plano ou previsão, o contato social anexou-se a um projeto meramente mercantil. Utilizando um símbolo vulgar na mentalidade grega – o de que os grandes conflitos que alteraram o rumo da História tiveram origem em raptos de mulheres –, Heródoto inclui, na atividade comercial dos fenícios, o raptos de Io, uma mulher argiva filha de Ínaco, o rei local. Com uma incursão pelo mito, o historiador desenha, em traços simples, o aprofundar de um relacionamento social, de que os intervenientes pareciam não ter ainda consciência. Io veio, num grupo de mulheres, até à costa, seduzida pela oferta de produtos desconhecidos. Foi quando a atenção a uma simples troca comercial alheava as argivas do que se passava em sua volta, que o raptos se deu, “que os fenícios, estimulando-se uns aos outros, se precipitaram sobre elas”. No comércio puro, em si mesmo uma permuta entre universos diferentes, introduzia-se o fator propriamente etnológico, no raptos de mulheres, incluída a filha do rei, a garantir uma aproximação futura entre raças e culturas distintas.

Igualmente expressivo é o caso das amazonas (4. 110-117), também ele inspirado numa tradição mítica. Foi no seu habitat natural, a Capadócia, onde levavam um regime de vida inédito – com comportamentos masculinizados, com atividades guerreiras, hábeis no uso do arco, para o que abdicavam da sua feminilidade amputando um seio –, que se viram vencidas pelos mais valorosos dos heróis gregos da tradição, entre os quais Hércules, Aquiles ou Teseu. Obrigadas ao exílio – desta vez por razões de segurança –, foi na Cítia que encontraram um outro refúgio. Se a sua identidade era, de origem, idiossincrática, as diferenças não deixaram de acentuar-se no novo território, onde o acaso de ventos e de vagas as depositou. Com a sua chegada, a Cítia tornou-se um laboratório da difícil coexistência humana. Depois de se apoderarem das manadas de cavalos de que a região era fértil – e de assim reencontrarem viabilidade para os seus hábitos ancestrais –, começaram a pilhar os bens dos seus novos vizinhos. E Heródoto sublinha os fatores de estranheza entre as duas comunidades: “Os citas não conseguiam entender a situação, porque não conheciam nem a língua, nem o traje, nem a raça daquele povo; interrogavam-se com surpresa de onde é que viria” (4. 111. 1). Mas, depois de verificarem, perante os despojos do combate, que se tratava de mulheres, os citas apostaram na aproximação e numa atitude de unidade em relação a um elemento que, por mero acaso, se infiltrava na sua paisagem. Da abordagem que promoveram foram encarregados os mais jovens, mais abertos à mudança e também mais cativantes para o adversário.

A estratégia adotada foi a de um convívio pacífico, que não contemplava a agressão e respondia com a fuga à investida das amazonas. Garantido pelas evidências um pacto de não agressão, como alicerce de convivência, passou-se à etapa da fusão. E essa, à falta de sentido político, fundamentou-se nas reações básicas da criatura humana; a gesticulação substituiu a linguagem, e o primeiro contacto foi sexual. Homens citas e amazonas promoveram encontros, primeiro ocasionais e fortuitos, até o momento da institucionalização, pela fusão coletivamente aceite, dos seus acampamentos. Mais hábeis no aprendizado da linguagem, foram as mulheres que fomentaram o caminho para uma negociação explícita: a de que os companheiros rompessem com a comunidade a que por origem pertenciam, para adotarem uma conciliação plena com as práticas das amazonas. Aceite a transferência, a deslocação para um outro território interpôs, como barreira de segurança, o rio Tânais entre os dois grupos, o que agora se inaugurava e os citas com que se rompia. Foi assim que, na Cítia, dentro de um xadrez de diversidade, surgiu uma nova tribo, a dos saurômatas, paradigma de uma fusão que reservou, na unidade voluntariamente construída, as suas marcas de distinção original. Ao contrário das outras mulheres citas, as saurômatas mantiveram o seu padrão de guerreiras e montadoras de cavalos, de hábitos e aspecto masculinizados. E mesmo a língua, embora fosse o cita o código que prevaleceu, denunciava desvios, “porque as amazonas nunca o aprenderam a falar bem” (4. 117). Esse é um caso exemplar, que parece gerido por uma vontade coletiva, com objetivos práticos de segurança e de sobrevivência, e que documenta o tipo de ajustes a que estiveram sujeitas as comunidades primitivas.

No plano da diferenciação, Heródoto usa um elemento convencional que, nas **Histórias**, não só tem uma simbologia transversal, como espelha uma leitura conceptual da época. Como se a uma entidade superior tivesse competido a planificação das diferenças que repartem a Humanidade, o espaço aparece retalhado por “barreiras líquidas”, mares e rios que servem de fronteiras naturais às diversas comunidades. Entendidas como parte da própria cosmogonia, essas barreiras mantêm a sua autoridade à medida que a relação entre sociedades evolui; quando o destino dos povos deixa de depender de uma vontade ou impulso anônimo e coletivo, para estar subordinado, numa comunidade já hierarquizada, às determinações de um chefe, as fronteiras naturais passam a ser também o limite a que a prudência tem de sujeitar-se, sob pena de um fracasso; este não afeta só interesses ou a sobrevivência, mas é também ético. Cresco, o rei da Lídia a que antes

de qualquer outro monarca oriental Heródoto dispensa atenção, é, nesse aspecto, também um primeiro modelo nas **Histórias**: senhor de um reino continental, projetou, com total inconsciência, desafiar os gregos das ilhas depois de dominar os do território asiático (1. 27). Atravessar o mar e ousar defrontar, em desvantagem, a competência naval do inimigo pareceu não só uma insensatez – neste caso, barrada a tempo por um conselheiro sábio<sup>3</sup> –, mas também um erro estratégico, por não ter em conta a importância decisiva das diferenças que separam um povo de marinheiros de um de ambiente terrestre, que tem na cavalaria o seu ascendente.

Ultrapassar uma barreira líquida para promover, para além dela, uma campanha de anexação passou a ser visto como *hybris*, como um comportamento excessivo, ditado pela ambição humana, que os deuses ou as forças reguladoras do universo punem e não consentem. Esta evidência, que se haveria de repetir nas **Histórias** como condicionadora de todos os movimentos expansionistas, é anunciada com Cresos, que “governava a ocidente do rio Hális” (1. 6) e ousou atravessar essa barreira natural a caminho do desastre numa campanha contra Ciro; e tem o seu clímax com o grande projeto, executado por Xerxes da Pérsia, de investir contra a Grécia, no dizer de Ésquilo (**Persas**, 71-72), “lançando o jugo ao pescoço do mar”. Esse último passo, que é climático no relato das Guerras Pérsicas, vem em Heródoto rodeado de uma moldura extraordinária. Na iminência da travessia, multiplicaram-se cataclismos naturais, uma tempestade no Helesponto (7. 34-35), um eclipse (7. 37), uma trovoadas (7. 42). Ao perceber a evidência de uma ameaça, o rei respondeu-lhe com insultos imponderados, expressos em palavras e açoites com que puniu o mar, dando a um destino que o empurrava para a desgraça, de motu próprio, a sua adesão. Heródoto, em certa medida antecipando Tucídides, reconhece como legítimos os movimentos de anexação que os mais poderosos promovem sobre os mais vulneráveis. Mas impõe a esta lógica universal a moderação, o célebre *μηδὲν ἀγαν*, “o nada em excesso”, que tem, politicamente, por limite, a barreira líquida. No código ético das **Histórias**, o desrespeito por essa fronteira é a garantia de fracasso e derrota. Com esse discurso simbólico, Heródoto exprimia a opinião de uma época, dominada pela consciência de que o mar representava, para os gregos, uma barreira natural efetiva, um tampão de segurança, num tempo em que lhes era evidente a incapacidade náutica dos orientais<sup>4</sup>. Por isso, essa perspectiva caracterizava também o perfil bélico distinto dos dois blocos, no conflito imenso que se avizinhava: os orientais com vantagem

em terra, os gregos superiores no mar, uma diferença que seria testada nas horas decisivas do conflito, Maratona e Termópilas de um lado, Artemísio e Salamina do outro.

Mas “feitos grandes e notáveis” estão sobretudo associados com guerras ou campanhas, um fenômeno inerente à organização e projeto político. Por isso – e regressando ao proêmio das **Histórias** –, entre as matérias a privilegiar, o autor coloca “a causa” que justificou o despoletar de conflitos entre gregos e bárbaros (1. 1). Este é, de fato, um elemento primordial na alteração do que modernamente designariamos por blocos geoestratégicos. E é também um aspecto em que Heródoto rompe com a lógica tradicional, aquela que via nos raptos de mulheres o motivo para a guerra entre a Ásia e a Europa. A verdade é que, mesmo no plano mítico, os raptos – de Io, Europa e Medeia –, que começaram por ser privados e ocasionais, deram lugar a outra ordem de objetivos<sup>5</sup>. Com a guerra de Troia, a mesma história conheceu um progresso civilizacional: neste caso, aos negócios sobrepôs-se a ideia de vingança e de poder (1. 4), que, pela primeira vez em Heródoto, justificava a gravidade dos acontecimentos: em vez de aceitarem, sem mais reivindicações, a alternância – mulher por mulher, negócio por negócio –, os gregos privilegiaram um objetivo político: “reuniram uma grande expedição, dirigiram-se à Ásia e derrubaram o poder de Príamo”. Tinha-se inaugurado uma nova ordem de relacionamento internacional, como Heródoto deixa claro: “A partir daí, os troianos passaram a entender o que era grego como inimigo. Os persas, de fato, consideraram como sua a Ásia e os povos bárbaros que a habitam, e a Europa e o mundo grego como um país distinto”. Estava estabelecida uma fronteira cultural e política, e acentuadas, em consequência, diferenças radicais entre os dois blocos.

Dentro dessa tradição, Heródoto adota uma metodologia autônoma para identificar a origem das dissidências que, depois de estabelecida a dicotomia entre Europa e Ásia, tenderam a multiplicar-se em período já histórico. Na sua leitura, foi Cresos da Lídia, o senhor de um primeiro império do oriente, quem despoletou a etapa inaugural de um conflito, que haveria de perdurar latente até os nossos dias – uma instabilidade que continua a fazer manchete a propósito dos atores políticos do Mediterrâneo oriental. Ao mesmo tempo que retomava uma tradição de divergências entre as duas margens do Mediterrâneo oriental, Cresos valia-se do ascendente que a riqueza de que era senhor lhe conferia. Certo de pertencer, dentro de critérios asiáticos – de riqueza, dinheiro, súditos contabilizados em totais surpreendentes e à primeira vista invencíveis –, aos

homens mais poderosos do universo<sup>6</sup>, o rei da Lídia podia assumir a dianteira numa diplomacia de aproximações e divergências. No sentido de aumentar o seu império pela anexação dos povos vizinhos, desencadeou uma política de agressão e cobrança de impostos – a marca essencial do imperialismo – contra os gregos da Ásia, e de aliança com os da Europa. Como resultado dessa política, Creso realizou o que nas **Histórias** identifica o seu reinado: a unificação da Ásia ocidental, a implantação de um primeiro império do Oriente e o estabelecimento de contatos com a Grécia continental.

A guerra tornava-se o centro de uma teia de linhas de unidade e de diferença, submissa a razões que, de conflito em conflito, persistiam as mesmas: desejo de poder, defesa da própria supremacia, e vingança. Vingança e retribuição, já assinaladas na campanha de Troia, vão ganhando a evidência de um conceito capaz de estabelecer um certo equilíbrio num macrocosmos de diferenças e contraposições. Servem, sobretudo, de pretexto ao imperialismo, que nelas encontra justificação para atos de agressão que, verdade seja dita, sem elas não deixariam de ocorrer<sup>7</sup>. De fato, vingança e retribuição servem de máscara a intuítos mais convincentes, entre os quais as vantagens econômicas. Foi a riqueza da Ásia e da Europa o que sobretudo motivou as duas campanhas mais vultuosas que o império persa empreendeu, a da Cítia e a da Grécia, ainda que disfarçadas por uma retórica de vingança – contra os citas, pela ocupação, anos antes, da Pérsia, durante 28 anos, e contra os atenienses pela sua participação na revolta iônica. Esses são os assuntos que Heródoto expande na iminência de cada grande campanha, certo de que – como o afirmou no próêmio – mais importantes do que os pormenores do confronto armado ou o seu desfecho são “as causas” que lhe estão na origem.

Com o *logos* de Creso, a primeira grande unidade histórica em Heródoto e uma espécie de paradigma do destino humano, revelava-se uma regra inequívoca entre os homens: aquela que reúne, em cada momento histórico, “cidades grandes e pequenas”, numa demonstração de que não existe uniformidade no progresso e que o desenvolvimento é um fenômeno por natureza assimétrico<sup>8</sup>. À divergência sincrônica, que alinha no mesmo estádio comunidades fortes e fracas, junta-se, no plano diacrônico, uma outra regra igualmente compulsiva e de que todos os monarcas de **Histórias** são paradigma: a que faz do processo histórico uma linha curva, com altos e baixos, em que a prosperidade (*eudaimonia*) se mostra inconstante, beneficiando ora uns, ora outros. Essa transferência de prosperidade não obedece a outra que não seja a regra da irregularidade. Em síntese, afirma IMMERWAHR (1966, p.153):

*O ciclo de crescimento e retrocesso é, prioritariamente, um princípio individualizador. (...) Cada unidade – seja ela uma cidade, um país ou um indivíduo – só pode identificar-se pela configuração particular do seu ciclo de ascensão e queda. Constitui, portanto, uma parte evolutiva de um mundo histórico permanente, que constrói a sua constância sobre alternâncias de crescimento e retrocesso.*

Daí que a História deva contemplar grandes e pequenos, na certeza de que nem uns nem outros se conservarão incólumes e em proporção permanente. De onde se pode concluir que o *cosmos* está, sobretudo, organizado com base na diferença; dela, porém, surge um estímulo à anexação, que é um primeiro passo para uma unidade arquitetada por um projeto tipicamente humano: a concepção da vida em comunidade e o desejo de poder.

Entre esse *logos* preambular e o objetivo climático das **Histórias** – a disputa militar pela separação política e cultural de Europa e Ásia –, Heródoto prossegue num longo relato em que o crescimento de um grande império oriental ganha forma, por um processo contínuo de conquistas e de hegemonias. O persa que ataca a Hélade é o herdeiro de uma tradição de guerra e de anexação, sob o lema “preserva o que herdaste e acrescenta ao teu poder uma nova parcela” (3. 134. 1). Foi esse o princípio que fez da corte persa um poder aglutinador que, durante décadas, se disseminou pela Ásia, África e Europa, até se converter numa enorme potência. Contra ela coube à Grécia, um país pequeno e pobre, oferecer resistência e afirmar a independência do espírito europeu, inspirado no seu próprio *nomos*. Todo esse processo implicou inúmeras campanhas e o defrontar sistemático de inimigos múltiplos. O choque sucessivo entre povos distintos e entre si desconhecidos produziu uma consciência lúcida das diferenças humanas e das regras que presidem à convivência universal.

De um território cultural e politicamente retalhado, a corte de Susa transformava a Ásia num grande bloco unitário, o império persa. Nessa experiência de crescimento e unificação, intervieram – além da mentalidade belicosa dos persas – fatores diversos. Sem dúvida, os meios, a competência, técnica constituíram uma condição relevante, mas não exclusiva, de sucesso. Os objetivos eram, antes de mais nada, coletivos, o benefício que o crescimento econômico traz ao bem-estar das populações. Mas o êxito tem também reflexos sobre os soberanos, a face individual de cada povo, gerando uma dicotomia inseparável: a que obriga o chefe a agir de acordo

com os seus subordinados, e estes a sofrer o efeito dos comportamentos do seu senhor. São paradigmáticos os argumentos usados por Atossa junto de Dario para o incentivar a uma campanha contra a Grécia (3. 134): muito do prestígio que possa ter junto do seu povo depende da submissão aos seus *nomoi*; um rei jovem e enérgico, que siga uma dinâmica de conquista de acordo com a tradição persa, impõe-se à opinião pública, ganha autoridade e, com isso, evita revoltas ou contestações; honra e prestígio são, ao lado de interesses econômicos e sociais, estímulos de ordem pessoal para uma determinada opção política (cf. 1. 185. 1, 1. 190. 2, 7. 5).

O sucesso exige, como condição *sine qua non*, o conhecimento do inimigo, a previsão dos seus comportamentos, numa palavra, a consciência das diferenças latentes. Logo, em vez da vantagem quantificável de uma das partes, o que realmente decide nos conflitos é a lucidez, a razão, o conhecimento, que podem subverter a previsibilidade do resultado. Essa realidade, que teve o seu teste supremo nas Guerras Pérsicas, foi visível desde os primeiros movimentos expansionistas registados por Heródoto. A ambição ou arrogância do mais forte, que o levam a encarar com menosprezo um inimigo mais débil, trazem em si um potencial de risco; e não é apenas a questão ética – com todo o seu peso – a justificá-lo, mas a própria avaliação racional dos fatos. Pronto a considerar inferior o adversário, porque remoto, selvagem ou mais pobre, o invasor poderoso desconhece as diferenças, despreza a realidade, deixa-se levar pela precipitação e pelas aparências. Por isso, a lição que Ésquilo exprimira com a conhecida norma “aprender pelo sofrimento” (Ag. 177) se lhe aplica com toda a propriedade.

O crescimento desse enorme império oriental, com os seus sucessos e reveses, corporizou um paradigma do que é a dinâmica imperialista e o seu diálogo com a diferença (1. 134. 2-3):

*Têm uma estima muito particular, a seguir a si próprios, pelos que lhes vivem mais próximos; depois, por aqueles que vivem um pouco mais longe e assim por diante, vão medindo a estima por este critério; os que estão mais afastados têm-nos em muito pouca consideração. Estão convencidos de que eles próprios são, sob todos os pontos de vista, os melhores do mundo, e que os outros têm um mérito proporcional segundo o critério que referimos; os que lhes ficam mais afastados são a própria nulidade.*

Dentro do mesmo princípio, estabelecia-se, a que parece, em Heródoto, a principal característica persa: um sentido de unidade fortemente hierarquizada, que contribui para um sentimento de poder e de natural domínio sobre os outros, que se consideram inferiores.

Além disso, décadas de experiência expansionista levada a cabo por uma sucessão de soberanos – depois de Cresus da Lídia e da anexação do seu reino à Pérsia, por Ciro, Cambises, Dario e Xerxes –, permitiram ao pai da História estabelecer um perfil para os condutores de povos, de quem depende o destino da Humanidade. Faz parte invariável do seu comportamento, mau grado a personalidade individual de cada um, o desejo de possuir, de afirmar autoridade, de valorizar o ascendente que detêm, sem uma interrogação sobre as diferenças que caracterizam o adversário. Avançam sem receios, surdos a avisos, sinais ou limites, plenos de certezas, para um risco que, com o curso do tempo e com a corrupção que poder e sucesso sempre acarretam, os empurra para a destruição.

Ciro poderá, dentro dessa galeria, além do fundador do poder persa, ser tomado como modelo de sentido político, que o pôs, durante boa parte do seu reinado, na via do sucesso. Vale a pena observar a forma como lançou os fundamentos da sua política expansionista, que transformou um pequeno povo no grande senhor do Oriente (1. 125-126). Tratou-se de definir um rumo e uma metodologia para o concretizar, antes de mais nada, tendo em consideração a idiossincrasia do povo sob seu comando. O segredo esteve na escolha: entre uma vida de conforto e de prosperidade, baseada na definição de um programa compatível, e uma outra, modesta e rotineira, de esforço e servidão. É nessa opção fundamental que assenta o progresso, desde que exista um chefe à altura de Ciro, capaz de conduzir a atuação coletiva; firmeza, coragem, conhecimento e racionalidade marcaram, neste soberano, a diferença, e mostraram como, mais do que os meios, era o talento humano, corporizado na figura do chefe, a condicionante decisiva do resultado. Animado pelos talentos inatos de que deu prova desde menino, o primeiro senhor da Pérsia levou os seus súbditos ao maior dos sucessos: a conquista da Babilônia, a mais forte e próspera de todas as cidades da Ásia de então.

Mas a par da linha da História, também a da existência humana segue um sentido intermitente. Atingido o apogeu, alguma imponderação e excesso passam a marcar os comportamentos humanos, conduzindo os poderosos a uma inevitável e rápida condenação. A morte esperava Ciro no país dos

Masságetas, um povo distante e desconhecido – embora corresse a fama da sua grandeza e valentia (1. 201) –, protegido pelo rio Araxes, como por uma fronteira natural, e governado, por morte do seu soberano, por uma mulher. É dessa comunidade, distante e enigmática, que surge a reação que golpeou, com a força do simbolismo, os interesses persas e pôs fim ao célebre Aquemênida. Junto ao Araxes, Ciro agia de acordo com um espírito perturbado e, surpreendentemente, inseguro: hesitou, cometeu excessos, prescindiu da ética e valeu-se do engano para abordar o inimigo; falhou, numa palavra, em relação a todos os critérios que lhe tinham garantido décadas de sucesso, por uma convicção excessiva das suas capacidades. Por seu lado, os acontecimentos obedeciam a um impulso elementar: de ânsia de domínio, por parte do mais forte, de repúdio em nome da sua identidade do lado do mais débil, num esforço de resistência perante uma ameaça de anexação. Por falta de lucidez do atacante, o resultado saldou-se num tremendo brinde: um brinde de sangue, que uma rainha, pessoal e politicamente ofendida, Tômiris, a senhora dos Masságetas, serviu ao grande senhor da Pérsia, que jazia, morto, a seus pés. Nesse gesto de vingança pessoal, saudava-se também a reposição da ordem e da diferença, na preservação de uma fronteira que um homem ambicioso e imponderado projetou violar.

Consideremos, por fim, a última das campanhas empreendida no trajeto histórico da Pérsia que Heródoto inclui na sua narrativa: o ataque à Grécia. De há gerações que esse projeto ia ganhando contornos vagos para se concretizar sob a égide de Dario e se desenvolver sob o controle de Xerxes. O convencimento progressivamente maior da sua vantagem, a pressão de uma tradição de conquista, a riqueza do alvo a atingir e o prestígio que adviria do sucesso eram, para o projeto persa, motivos mais do que suficientes. Por outro lado, uma política de reformas internas, empreendida por Dario, punha a Pérsia num clímax de poder e de recursos, estimulante a todas as ousadias. A ignorância que o invasor tinha do seu adversário ia-se tornando evidente. Sem se deter na avaliação da capacidade inimiga, Dario, num gesto simbólico que se repete nas **Histórias**, exigiu das cidades gregas uma oferta de terra e água, como sinal de submissão, e tomou a recusa como um pretexto para avançar. O projeto assentava, como de regra, na desproporção entre o mais forte e o mais fraco. Um exército numeroso e bem equipado, com o apoio de uma armada criada sobre muitos contributos, veio fortalecer a sobrançeria de um império e proporcionar um espetáculo de poder. Todas as interrogações sobre a identidade do inimigo – de que forças dispõem?

Que recursos financeiros possuem?, 7. 9 – só serviram de incentivo para avançar. Quaisquer temores que a dimensão do projeto pudesse alimentar, Xerxes calou-os com o espetáculo tranquilizante do seu poder. Reviu-se nas aparências; assistiu, do alto da tribuna, ao desfile, terrestre e naval, das suas forças (7. 44-46). Comoveu-se com a caducidade do poder, ao pensar que cem anos bastariam para apagar todos os traços daquele quadro de grandeza de que se sentia o construtor.

O teste a que tal potencial foi sujeito na Grécia revelou quanto errôneo era o seu pressuposto, como grande potência. Mais do que uma reação política ou militar, foi a natureza, o elemento profundo, visceral, do *cosmos*, a desmentir-lhe as expectativas. Iriam a terra e os recursos naturais dar resposta a semelhante ambição? (7. 49) A lição que a Grécia reservava ao imperialismo oriental era, de acordo com o seu *nomos*, de moderação e prudência. A natureza, em nome do equilíbrio universal, funcionou de elemento regulador. Por força do desconhecimento mútuo e das aparências, os grandes momentos do recontro – Maratona, Termópilas, Artemísio, Salamina – foram também um desencadear de surpresas para as duas partes. Aí, como diz NENCI, G. (ERODOTO. **Le Storie** VI, Fondazione Lorenzo Valla, 1998, XII-XIII):

*Heródoto desenha dois mundos etnicamente antitéticos – unidos os gregos, compósitos os persas –, culturalmente distantes – defensores da sua pátria e provenientes de cidades livres uns, ao serviço de um déspota invasor os outros –, e militarmente desequilibrados – uns poucos hoplitas contra um exército imenso.*

Em dimensão gigantesca, essa campanha viria a ser, apenas ainda uma vez, a concretização das regras que o processo histórico antes revelara. Depois de uma ameaça de unificação *contra natura*, o resultado de sucessivos combates afastava um inimigo ameaçador e repunha a natural diferenciação.

Em conclusão: Heródoto deixava, como mensagem central do seu relato, a tendência natural na condição humana para valorizar os seus próprios costumes, recursos ou vantagens, ou seja, os fatores de diferença entre as diversas civilizações. Foi esse individualismo posto à prova, num mundo em que se rasgaram fronteiras. O resultado, no dizer de Konstan, D. (*Persians, Greeks and Empire*, **Arethusa** 20, Johns Hopkins University Press, 1987, p.67), revelou uma verdade essencial: “Porque quantificáveis e exteriores, a posse de bens que se exibem à vista é a negação da excelência humana e da

arete”. Em síntese, esse é o traçado dos campos em confronto. No papel de grande potência, os persas viveram uma marcha ascendente, graças aos traços essenciais da sua cultura – unidade, ambição e magnificência –, os mesmos que os puseram na via do declínio. Atingido o seu clímax, o excesso aliado ao erro, ou seja, a quebra dos valores, justificou o desandar da roda da fortuna. Do seu lado, os gregos verificavam o mérito dos ideais e as suas potencialidades ética e prática. Heródoto perfilha o que talvez se fosse tornando a opinião mais geral perante os acontecimentos: a de que menosprezar a diferença é loucura e a de que depreciar os fracos é ignorância. Assim se anuncia, após o conflito, uma época de abertura e tolerância, em que a distância entre gregos e bárbaros, como entre povos prósperos e modestos, se reduzia. Essa lição representava, numa época de conflitos e mudanças, uma conquista para a Humanidade. O próprio sofrimento que a guerra sempre acarreta afirmava a lei suprema do equilíbrio e da harmonia universal: a do respeito pela diferença e a da avaliação sábia e prudente dos valores alheios.

## HÉRODOTE ET L'ORIENT: UNE LEÇON D'HISTOIRE

*Résumé: Hérodote a conçu sa narrative selon une dynamique de cause et effet, où il a entrevu des symboles, à la lumière des concepts, moraux ou philosophiques, de son époque. Au-delà d'être un historien, Hérodote se présentait comme un Philosophe de l'Histoire; ou plus qu'un narrateur d'un conflit paradigmatique entre les Grecs et les Perses, il s'en servait pour établir, par un jeu d'analogies, la Biographie de l'Humanité. Et celle-là passait par plusieurs confrontations, en bâtissant, par un procès d'approchements et de divergences, un nouveau dessein geo-politique du monde connu.*

*Mots-clé: Ethnologie; Orient; Guerres Persiques; Historiographie.*

## Referências bibliográficas

- EVANS, J. A. S. **Herodotus, explorer of the past**. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- HARTOG, F. La question du nomadisme: Les Scythes d'Hérodote. **Acta Antiqua**, v.27, p.135-48, 1979.
- HIRSCH, S. W. Cyrus' parable of the fish: sea power in early relations of Greece and Persia. **Classical Journal**, v.81, p.222-9, 1986.

IMMERWAHR, H. R. **Form and thought in Herodotus**. Cleveland: Scholars Press, 1966.

IMMERWAHR, H. R. Aspects of historical causation in Herodotus. **Transactions of the American Philological Association**, v.87, p.241-80, 1956.

LATTIMORE, R. The wise adviser in Herodotus. **Classical Philology**, v.34, p.24-35, 1939.

ROMILLY, J. La vengeance comme explication historique dans l'oeuvre d'Hérodote. **Revue des Études Grecques**, Paris, v.84, p.314-37, 1971.

WEILER, I. Greek and non-Greek world in the archaic period. **Greek, Roman and Byzantine Studies**, v.9, p.21-9, 1968.

WEST, S., The Scythian ultimatum (Herodotus IV. 131, 132). **Journal of Hellenic Studies**, v.108, p.207-11, 1988.

### Notas

<sup>1</sup> Deste mesmo sentido de igualdade, refletido por outros gêneros contemporâneos como a tragédia, por exemplo, nos dá conta, no âmbito das **Histórias**, Ciro (1. 86), colocado, depois da anexação da Lídia, diante de um outro monarca que acabava de derrotar e cujo destino estava agora nas suas mãos. Em tudo semelhantes na sua qualidade humana e até no estatuto de soberanos que o destino lhes talhara – homens com autoridade, riqueza e privilégios –, a separá-los estava apenas o acaso, a fragilidade que é lei da vida, e uma “roda da fortuna” que não gira sempre para o mesmo lado.

<sup>2</sup> Evans (1991, p. 24) avalia o sentido que, em Heródoto, têm os conceitos de *nomos* e *physis*; não se trata propriamente de uma dicotomia, mas de um outro tipo de relacionamento em que *nomos* parece ser uma projeção ou extensão da *physis*.

<sup>3</sup> Sobre a intervenção da figura do conselheiro nas **Histórias**, ver: LATTIMORE, 1939, p.24-35; IMMERWAHR, 1966, p.74-5.

<sup>4</sup> Este princípio revelou-se ultrapassado ao tempo da revolta iônica (finais do séc. VI e inícios do V), quando a segurança do Egeu foi violada pela incursão dos navios persas (cf. 5. 31-34). Sobre o assunto, cf. HIRSCH, 1986, p.222-9.

<sup>5</sup> A valorização das diferenças entre gregos e bárbaros, ainda que não inédita nas reflexões helênicas, ganha, com o conflito entre gregos e persas, na época clássica, uma dimensão e impacto novos. Sobre a presença tênue da questão na época arcaica, ver: WEILER, 1968, p.21-9.

<sup>6</sup> Estes são os critérios que Creso faz valer, de forma exemplar, na entrevista com Sólon, como equivalente ao máximo de “prosperidade” humana (1. 29-32).

<sup>7</sup> De resto a ideia de retribuição – “ama os teus amigos e odeia os teus inimigos” – fazia parte do código ético grego mais tradicional na Grécia. Sobre o tema da vingança em Heródoto, ver: IMMERWAHR, 1956, p.241-80; ROMILLY, 1971, p.314-37; EVANS, 1991, p.15-6.

<sup>8</sup> Immerwahr (1966, p.152-3) assinala a influência de Heráclito nesta perspectiva assimétrica que Heródoto defende, através da sua teoria da coexistência de contrários.

## QUANDO A MORTE VEM DO MAR: MEDOS E MONSTROS NA ATENAS DO PERÍODO CLÁSSICO

Ana Livia Bomfim Vieira \*

### **Resumo:**

*Este trabalho tem como objetivo refletir sobre o imaginário negativo em relação ao mar. Mundo estranho ao ser humano, desconhecido, selvagem e imprevisível provocava o sentimento de medo. O encontro com forças monstruosas poderia significar a morte e a falta de honras fúnebres.. Os dois casos aterrorizavam os atenienses do período clássico, mesmo aqueles a quem chamávamos de “gente do mar”.*

**Palavras-chave:** mar; monstros; imaginário; Atenas.

Sabemos que o mar para os atenienses significava uma via para o comércio, um caminho para as conquistas e o espaço de atuação da marinha ateniense<sup>1</sup>. Tinha o papel de nutrir, de garantir a soberania concretizando seus planos de expansão e de proteger, transformando-se em um campo de batalha.

Sabemos também, hoje, que, apesar de os atenienses do período clássico terem sido navegadores, eles não foram desde sempre. A relação dos atenienses com o mar foi construída (JACQUEMIN, 1999, p.223). E assim o foi através de muitos infortúnios e desastres. A diferença nítida entre um navio de guerra, feito para o combate, e um navio mercante precisou de tempo para se concretizar. Eles se fizeram homens do mar<sup>2</sup>. Mas essa passagem, para que pudesse conhecer o auge – que foi o que aconteceu, haja vista a marinha ateniense e seu papel na história desta *pólis* – não foi fácil, pois obrigou esses homens, de agricultores e pastores que eram, a enfrentar o desconhecido e o medo advindo da exploração de um território tão inóspito e estrangeiro quanto fascinante e belo. O elemento líquido, símbolo da vida marinha, significa também a morte àquele que lhe é estranho.

---

\* Professora adjunta da Universidade Estadual do Maranhão (Uema).

Desde Homero que o mar é o lugar dos heróis, o percurso a ser desbravado com coragem, astúcia e ajuda dos deuses. Entretanto, isso não quer dizer que o medo não estivesse presente. Os gregos sabiam o que um naufrágio representava. Ulysses já temia as tempestades e as mudanças que elas traziam para a cor das águas. Mesmo que o mar tenha estado sempre próximo – afinal, era fácil não perder as costas de vista, sobretudo na região do Egeu –, ele permanecia um elemento ambivalente, portanto, perigoso.

E, mesmo para esse período, a expressão “homens do mar” não traz atrelada a si a sensação de familiaridade com esse mundo inóspito. O mar provoca medo, desconfiança e angústia, e é um espaço associado muito mais a coisas ruins do que um meio de caráter positivo.

Esse imaginário negativo acionava o medo constante de morrer no mar, vivido por aqueles que, de alguma forma, dele dependiam. E esse medo, sem sombra de dúvida, ligava-se, em parte, às criaturas monstruosas que tinham no mar seu refúgio e esconderijo.

Desde muito tempo, os gregos acreditavam na existência de monstros marinhos. O mar é infestado de seres que têm responsabilidade de nutrir as águas – leia-se: nutrir os deuses marinhos. E isso era feito através do ataque, morte, destruição de barcos e homens. O mar era um mundo selvagem, oposto ao nosso. Um meio hostil, onde o homem não poderia sobreviver. É como que um mundo complementar, mas contrário, onde, necessariamente, habitavam seres de outro mundo. Divinos, sim. Mas, antes de tudo, monstruosos e assustadores. Escolhemos os casos de Cila e das sirenes.

No stamnos ático de figuras vermelhas que se segue, o pintor representou uma cena da Odisseia, onde Ulisses é tentado pelas sirenes.

**FIGURA 1**



Stamnos ático de figuras vermelhas. Beazley Archive, Museu Britânico nº 440, ARV 177, c. 480-50 c. C.

Tentadoras, porém (ou, talvez, por isso mesmo) perigosas, eram as sirenes. No vaso (figura 1), são representadas sirenes possuindo uma cabeça de mulher em um corpo de pássaro. Uma delas sobrevoa a embarcação, enquanto as outras duas observam a cena, à esquerda e à direita do vaso, sobre promontórios<sup>3</sup>. Podemos observar, também, um homem, lido como Ulisses, amarrado ao mastro do barco. O mar representado sem ondas, apenas ondulante, refere-se provavelmente à calmaria que antecederia o ataque desses seres. Era bem conhecida a história de Ulisses e, com certeza, o seu encontro com eles.

As sirenes eram portadoras de um canto que seduzia os ouvidos humanos; daí, a necessidade de Ulisses pedir aos seus homens para ser amarrado. Entre outras lendas, elas eram tidas originalmente como ninfas fluviais,<sup>4</sup> com quem compartilham o dom do canto harmonioso e a filiação de Achélaus<sup>5</sup>. Entretanto, a imagem das sereias é ela também composta de uma ambiguidade perigosa: sedução irresistível seguida de morte cruel.

Para os gregos, essas potências estavam localizadas sobre a costa italiana, mais precisamente à entrada do estreito da Sicília, passagem tida como especialmente perigosa pelos navegadores. E é lá que Ulisses encontra as sereias e quase encontra a morte (HOMERO. **Odisseia** XII, 39; 158)<sup>6</sup>. As ossadas dos homens mortos que jazem sobre os rochedos onde elas esperam,

sinalizam a relação das sereias com as seduções perigosas do mar, com os perigos escondidos e com a beleza e harmonia aparentes, dissimulando naufrágios e mortes.

Os seres marinhos ditos malfazejos, normalmente não agiam com tanta sedução como no caso das sirenes. Na sua grande maioria, esses monstros eram tão aterrorizantes e impiedosos quanto as criaturas marinhas poderiam ser. Esse era o caso, por exemplo, de Cila.

Podemos observar a representação de Cila que aparece nesta cratera de figuras vermelhas:

## FIGURA 2



Cratera em figuras vermelhas, 450-25 a.C.

Cila<sup>7</sup> era um monstro marinho descrito por Homero como tendo seis cabeças, habitando, como as sereias, o perigoso estreito da Sicília. De uma caverna ela surge para devorar os navegadores que têm a coragem de passar por lá. Como podemos observar na figura 2, esse ser não é representado com as seis cabeças. Talvez se refira a uma outra tradição, que coloca Cila como tendo sido uma linda mulher, enfeitiçada por Circe. Cila, em versões posteriores, notadamente de Ovídio (OVÍDIO. *Metamorfoses* XIV, vv.1-74), possui esse aspecto monstruoso por uma vingança da feiticeira. Cila era uma bela ninfa

virgem (VIRGÍLIO. **Enéidas** III, 426) que permanecia insensível ao amor que Glauco<sup>8</sup> lhe confessava. Ele recorre, então, a Circe que, sendo feiticeira e apaixonada por Glauco, e estando enciumada do seu amor por Cila, envenena as águas onde a ninfa tinha o hábito de se banhar. Cila é transformada, assim, no mostro marinho que aterroriza os navegantes e que vai destruir o navio de Ulisses junto com seus homens. O herói de Ítaca era amante de Circe.

Na imagem (figura 2), a personagem feminina – presença de seios – guarda seu dorso humano, referência ao passado, talvez. Ulisses perde seis de seus companheiros – capturados, pescados literalmente (HOMERO. **Odisseia** XII, v.73)<sup>9</sup> e devorados por essa potência. Ela representa o mar furioso que, sem falsas seduções e enganos, atira os navios como brinquedos sobre os rochedos. Cila é o selvagem completo. O horror que devora e destrói. Ela personifica a face aterrorizante do mar.

Esses mitos, apenas dois exemplos de várias entidades marinhas e perigosas, pairavam no imaginário coletivo dos atenienses, transformando o mar em um espaço assustador. Sair para o mar significava estar à mercê do encontro com potências horríveis. Mesmo que imaginemos que os gregos não acreditavam de todo nesses personagens, a personificação de lugares e características marítimas na forma de monstros nos indica o quanto esses homens associavam o mar a um lugar perigoso e malfazejo. Encontrar-se com esses monstros representava o encontro com a fúria das águas, das tempestades. O silêncio e calmaria do mar não significava, nunca, segurança. Nada no mar era exato e esperado. Tudo é ambivalente, inesperado, desconhecido, misterioso. Deparar-se com esses personagens (ou com os perigos do mar) poderia trazer a morte. E a morte em alto mar é, por vezes, o desaparecimento. Morrer no mar, devorado pelas sirenes ou por Cila, era jamais ser encontrado, jamais ser reconhecido. Significava não receber as honras devidas. E nós sabemos o que denotava para os gregos não ser devidamente sepultado.

Para quem morre no mar nessas circunstâncias, seu túmulo seria um ambiente úmido (feminino, ao contrário do seco – masculino), habitado por monstros. Um lugar solitário, pois é a alteridade completa. E mesmo se o corpo pudesse ser encontrado, em que estado não se encontraria? Lembremos que o mar é cheio de seres que se devoram uns aos outros e aos homens (HOMERO. **Odisseia** V, 420-421; HERÓDOTO. **História** I, 34, 202). Um cadáver devorado, deformado, irreconhecível, por vezes, também era um peso para o imaginário coletivo.

*Grynée, o velho pescador, cujo pobre barco, os anzóis e as redes sustentavam sua vida dura, foi surpreendido por uma violenta tempestade e engolido pelas ondas. No dia seguinte, o mar rejeitou seu cadáver, mutilado e sem as mãos. Quem poderia negar a inteligência dos peixes, depois disso, já que não devoraram que as mãos, os instrumentos de morte para eles? (ANTOLOGIA PALATINA, 294)*

A morte do pescador citado nesse epigrama funerário serviu para demonstrar esses aspectos do mar. Mesmo um homem experiente, que vivia do mar, poderia ser pego de surpresa por uma mudança climática em alto mar. Tudo muda muito rápido e sem aviso no meio marinho. Além disso, seu corpo “rejeitado” pelo mar demonstrava ser ele um ser estranho ao meio, mesmo dele tendo vivido toda a sua vida. Seu corpo mutilado e sem as mãos, além de demonstrar a ferocidade e selvageria das criaturas marinhas, poderia transformá-lo em um “sem nome”. Além do mais, sabemos que esse imaginário negativo contaminava aqueles que viviam do/no mar (VIEIRA, 2005; CORVISIER, 2008, p.352-54). Triste fim para aquele que dedicou sua vida ao trabalho no mar.

Podemos observar, portanto, que o mar representava majoritariamente o perigo de morte, pois encerrava em si mistérios e descontinuidades lidas pela cultura ateniense como ameaçadoras. Essas ameaças eram personificadas nas figuras de monstros e divindades aterrorizantes que, conhecidas e reproduzidas através das gerações pelo canto dos mitos, reforçavam um imaginário de medo e selvageria em relação ao mar.

### **QUAND LA MORT VIENT DE LA MER: LES PEURS ET LES MONSTRES DANS L'ATHÈNES DU PÉRIODE CLASSIQUE**

*Résumé: Ce travail vise à réfléchir sur l'imaginaire négative liée a la mer. monde étrange à l'homme, inconnu, sauvage et imprévisible provoquait de la peur. La rencontre avec les forces monstrueuses pourrait signifier la mort et l'absence de funérailles. Les deux cas ont terrorisé les Athéniens de l'époque classique, même ceux que nous appelons les «gens de la mer».*

*Mots-clés: la mer; monstres; imaginaire; Athènes.*

## Documentação escrita

- APOLÔNIO DE RODES. **Argonautiques**. Paris: Les Belles Lettres, Tomo III, Livro IV, 2002.
- HERÓDOTO. **Histoires**. Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- HESÍODO. **Théogonie**. Paris: Les Belles Lettres, 1928.
- OVÍDIO. **Les Métamorphoses**. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- PAUSANIAS. **Description de la Grèce**. Paris: Les Belles Lettres, 1998, 2000.
- PLATÃO. **La République**. Paris: Les Belles Lettres, 1959.
- \_\_\_\_\_. **The Laws**. London: William Heinemann, 2 v., 1984.
- VIRGÍLIO. **Eneida**. Campinas: Ateliê Editorial – Unicamp, 2005.
- WALTZ, P. (trad.). **Anthologie Palatine**. (tomo I a IV). Paris: Les Belles Lettres, 1931.

## Referências bibliográficas

- BLOCH, R. Les dieux de la mer dans l'antiquité classique. *In: L'Homme méditerranéen et la mer*. Jerba: Actes du troisième congrès international d'études des cultures de Méditerranée occidentale, 1981.
- \_\_\_\_\_. Quelques remarques sur Poseidon, Neptune et Nethunus. *In: BLOCH, R. (Org.) D'Héraklès à Poseidon*. Mythologie et protohistoire. Paris: Librairie Champion, 1985, p.125-39.
- BRIQUEL, D. Vieux de la mer grecs et descendant des eaux indo-européen. *In: BLOCH, R. (Org.) D'Héraklès à Poseidon*. Mythologie et protohistoire. Paris: Librairie Champion, 1985.
- CORSANO, M. *Glaukos*. **Miti greci di personaggi omonimi**. Roma: Ateneo, 1992.
- DEFORGE, B. Le destin de Glaucos ou l'immortalité par les plantes. *In: JOUAN, F. (Ed.) Visages du destin dans les mythologies*. Mélanges Jacqueline Duchemin. (Actes du colloque de Chantilly, 1-2 mai). Paris: Les Belles lettres, \_\_\_\_\_.
- \_\_\_\_\_. **Eschyle, Poète cosmique**. Paris: Les Belles Lettres, 1986.
- DE WITE, J. Le dieu marin Glaucus. **Révue Archéologique**. Paris, 2<sup>a</sup> parte, 1975.
- JACQUEMIN, A. La marine. *In: PROST, F. (Org.) Armées et sociétés de la Grèce classique*. Aspects sociaux et politiques de la guerre aux Vème et IVème siècles av. J.-C. Paris: Éditions Errance, 1999.

JEANMAIRE, H. **Couroi et courètes**. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique. Lille: Bibliothèque Universitaire, 1939.

PALADINO, I. Glaukos, o l'inelittabilità della morte. **Studi e materiali di storia delle religioni**, v.II, n.2, 1978.

RUDHARDT, J. **Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque**. Berne: Librairie Droz, 1971.

\_\_\_\_\_. **Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui**. Genève: Librairie Droz, 1981.

SÉCHAN, L. Légendes grecques de la mer. In: **Bulletin de l'Association Guillaume Budé**. Supplément Lettres d'Humanité, tomo XIV. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

VAN DEN BRUWAENE, M. La mythologie de Glaucus dans l'ode I, 7 d'Horace. In: **Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont**. Bruxelles: Latomus, 1949, p.339-46.

VIDAL-NAQUET, P. Bêtes, hommes et dieux chez les Grecs. In: POLIAKOV, L. (Org.) **Hommes et bêtes**. Entretiens sur le racisme. Paris: La Haye, 1975, p.129-42.

VIAN, F. Les géants de la mer. **Revue Archéologique**, Paris, tomo XXI, p.97-117, 1944.

VINET, E. Recherches et conjectures sur le mythe de Glaucus et de Scylla. **Annali dell'Istituto di corrispondenza archeologica**, Roma, Tomo XV, 1843.

WILLETTS, R. F. The myth of Glaukos and the Cycle of Birth and Death. **KLIO**, Berlim, v.37, 1959.

## **Notas**

---

<sup>1</sup> PANAGOS, Christos TH. **Le Pirée. Étude Économique et Historique depuis les Temps Anciens jusqu'à la Fin de L'Empire Roman**. Atenas: Ed. Kauffmann, 1997, p.52. Segundo o que sabemos, os gregos haviam perdido o termo indo-europeu para „mar“. Eles se referiam ao mar como „o salgado“ alj, Qalatta, vocábulo de etimologia desconhecida, ou ainda pelagoj, que proclama uma grande extensão, uma larga superfície. HUMBERT, J. **Hymnes homériques**, p. 217; cf. SÉCHAN, Louis. Légendes grecques de la mer. **Bulletin de l'association Guillaume Budé**. Supplément lettres d'humanité. Paris: tomo XIV, 1955. VÉRISSALOPOULOS, Julie. **Les nauclères grecs. Recherche sur les institutions maritimes en Grèce et**

**dans l'orient hellénisé.** Paris: Librairie Mènard, 1980. Esses comerciantes só vão aparecer na documentação por volta do fim do VI século a.C., embora Hesíodo indique a existência desses homens; HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**, vv. 618-641, 664-678, 678-682.

<sup>2</sup> BODSON, Liliane. **Hiera Zoia.** Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne. 1975, p. 47; JARDÉ, Pierre. **La formation du peuple grec.** 1923, p.65-9.

<sup>3</sup> Homero menciona a existência de apenas duas, mas a tradição conta o número de três. OVÍDIO. **Metamorfoses**, 5.551.

<sup>4</sup> Ninfas do elemento líquido: oceanides (povoam os oceanos), nereidas (povoam os mares), naiades (povoam rios, cascatas, riachos, fontes, etc.).

<sup>5</sup> Rio de Epire: era considerado o mais antigo rio da Grécia. O mito fala que Ache-laus era filho de Oceano e Tétis, e amante de Djanira, que estava prometida a ele. Entretanto, Hércules, também amoroso, entra em disputa e sai vitorioso.

<sup>6</sup> “Todo navegador que se aproxima, esquece, a escutar suas vozes, sua pátria, sua esposa e os filhos que o esperam de retorno.”

<sup>7</sup> “Aquele que estraçalha”.

<sup>8</sup> Ele também uma divindade marinha malfazeja. Um pescador transformado em imortal, mas com um aspecto animalesco.

<sup>9</sup> *Arcadas triplas de dentes, numerosos e apertados, preenchem suas bocas, estada da sombria morte. Seu corpo está até a cintura dentro do abismo; ela deixou que saíssem apenas suas cabeças, e, mergulhando em torno do rochedo, ela pesca golfinhos, cachorros do mar e aqueles que ela consegue capturar entre os monstros enormes alimentados pela ruidosa Amfitrite. Quais marinheiros poderiam se vangloriar de ter passado por sua gruta são e salvos com um navio? Cada uma das suas cabeças pega violentamente e estraçalha um homem dos bancos do navio.*

## RELIGIÃO E MAGIA ENTRE OS GREGOS: FATOR DE UNIDADE OU DIVERSIDADE CULTURAL?

Maria Regina Candido<sup>\*\*</sup>

### **Resumo:**

*Na sociedade dos atenienses do período clássico, a religião que ligava os homens aos deuses deixa transparecer que transitava por vias alternativas como as práticas da magia. Os ritos da religião oficial definem-se como fator de unidade cultural, e a magia tendia para a diversidade e contradição poliade entre os cidadãos gregos.*

**Palavras-chave:** magia; ritos; religião; atenienses; defixiones.

Quem podia imaginar que os gregos, defensores da ideia de democracia, do debate e do direito ao voto, eram praticantes da magia *para fazer mal ao inimigo*, realizada de maneira oculta, em região de interdito e através das perigosas dobras noturnas da noite? A partir da obra de Hesíodo, intitulada **Os trabalhos e os dias** (vv.342-355), podemos afirmar que, para o grego, se alguém começar tanto dizendo quanto fazendo algo indelicado, pagará a ofensa duas vezes mais (CANDIDO, 2004, p.100). A afirmação nos remete a duas posições bem definidas para os gregos do Período Arcaico ao Clássico: devemos ajudar os amigos e prejudicar duas vezes mais o inimigo. A vingança entre os gregos tinha um valor positivo e deveria ser buscada por aqueles que se considerassem lesados por alguém. Logo, era lícito retribuir uma ingratidão ou desrespeito, pois, nessa sociedade, temia-se a vergonha da ofensa, que atingia a honra e acarretava a desqualificação moral do indivíduo diante dos demais integrantes da comunidade ao qual pertencia.

Todo cidadão de Atenas, envolvido numa situação de desordem pessoal e movido por um acentuado sentimento de raiva, ódio e rancor por sentir-se

---

\* Professora adjunta de História Antiga e coordenadora do NEA/Uerj. Atua no PPGHC da UFRJ e no PPGH da Uerj.

lesado, podia usar como recurso as instituições legais. Apresentar queixas sobre alguém prejudicial à comunidade *poliade* era uma obrigação do cidadão ateniense e um mecanismo de controle social da *pólis* visando manter *o bem comum*, a *unicidade* da lei válida igualmente para todos os cidadãos. Através da pesquisa de Maria C. Fialho, podemos afirmar que a *unidade* e a identidade helênica conhecem as tensões, as fissuras e as oposições de alteridades internas em meio à organização *poliade*, no momento em que o *Outro* pode também ser um cidadão, um grego atuando como rival, inimigo, adversário, infrator de códigos de comportamento determinados pela *pólis* (FIALHO, 2010, p.114) e prejudiciais a algum cidadão.

Em situação dessa natureza, segundo Marcel Detienne, cabia ao cidadão trazer a questão para *es meson* – para o meio, ou seja, tornar pública a querela da qual está sendo vítima (DETIENNE, 1981, p. 48). Por sua posição geográfica, o meio torna-se sinônimo de publicidade, de interesse da comunidade *poliade* em busca da manutenção da *unicidade* da ordem pública. O instrumento utilizado é a palavra proferida em voz alta, na forma de diálogo – que está em oposição à palavra mágico-religiosa recitada em voz baixa e determinada pelos deuses (DETIENNE, 1981, p.51). A palavra diálogo, fundada essencialmente no debate, é que leva ao acordo mediado pelo grupo de cidadãos que se manifesta pela aprovação ou desaprovação, como determina a tradição *poliade*.

A inimizade pode, também, ser resultado de agressão, provocada ou não, que tem como resposta a autodefesa ou a indenização obtida processualmente. A questão de quem começou a rivalidade/animosidade era crucial para os gregos, pois, uma vez responsabilizado alguém por ter iniciado a hostilidade, o outro passa a se julgar no direito de revidar. Apesar de tudo, essa não seria a única forma de fazer valer a justiça: havia outras vias pelas quais o cidadão de Atenas, no período clássico, passa fazer valer diante do que achava ser de direito. No caso, nos aproximamos de ação alternativa e considerada ilegal pelos oradores áticos: as práticas da magia dos *katadesmos*, que integram a diversidade de crenças religiosas dos atenienses.

Podemos afirmar que o enunciado mágico presente nos *katadesmoi* articula-se como uma mensagem composta por palavras. O texto impresso na superfície das lâminas de chumbo nos remete aos problemas vivenciados no cotidiano dos atenienses e que a formulação de um discurso não é mais exclusiva de quem possui o dom da palavra, mas pertence igualmente aos

integrantes da comunidade. A nossa questão está em delinear qual o princípio lógico que serviu de matriz e sustentação para que parte da população dos atenienses acreditasse na capacidade do homem em intervir e alterar o seu devir e fazer valer a sua vontade.

Aristóteles, na obra **Metafísica** (VI,1, 1025b25), deixa transparecer que a cosmologia jônica direcionava o seu interesse para o *bios theorétikos*, visando, entre outras, à compreensão do *kosmos* e sua dimensão, rejeitando abordar questões práticas relacionadas aos problemas que atingiam o cidadão no seu cotidiano. Entretanto, as explicações acerca dos fenômenos da natureza, afastadas da abordagem mítica, usavam da formulação de enunciados matemáticos – o *Quadrivium* das ciências matemáticas (PLATÃO. **Protágoras**, 318e) – que nos induz à polêmica entre a teoria e a prática; entre o debate e a demonstração. No discurso matemático, não há discussão, debate ou enfrentamentos, e sim a demonstração visível de que *a linha é o caminho mais curto entre dois pontos*.

Entretanto, as questões menosprezadas pela abordagem teórica parecem ter retido a atenção dos *sofistas* e dos *magoi*: ambos usam da palavra e disponibilizam um saber prático para um público específico. Ambos garantiam atender às necessidades imediatas com eficácia de como apreender as leis que regem atividades caoticamente dispersas na vida cotidiana. Identificamos esse público de interessados como sendo parte dos emergentes das atividades mercantis e do comércio, tendo em vista o alto preço cobrado tanto pelos *sofistas* quanto pelos *magoi* para realizar os serviços solicitados por parte da elite de Atenas.

Ambos apresentam-se como artesãos da palavra, artefato fundamental para compor o discurso que tem em comum o princípio de ataque e defesa. O solicitante expõe a situação de conflito e a acentuada determinação em derrotar o oponente. O sofista ensina o uso eficaz da palavra carregada de acentuada emoção para convencer, persuadir, visando fazer valer a opinião nas assembleias e tribunal, porém, a persuasão do discurso sofisticado parece impor uma recepção passiva. O *magos* aparece como aquele indivíduo detentor de um saber e habilidade específica, capaz de interceder em favor do solicitante com o objetivo de definir o conflito de acordo com os interesses do usuário da magia.

O cidadão fazia uso da magia em duas situações: ao sentir-se lesado, prejudicado pelo seu oponente, que parece usar da *lei do mais forte* para

tornar inoperante a sua atividade, seus negócios ou trazer a desonra ao seu nome. Nesse caso, de *forma preventiva*, o solicitante fazia uso da magia para trazer o prejuízo ao inimigo, visando assegurar a impossibilidade de ação prévia do adversário. Outra situação define-se quando o usuário da magia, acometido pelo sentimento de inveja/*phthonos* e despeito diante da sua incapacidade de sucesso, decide, de *forma ofensiva*, impor a ruína aos adversários através da sua destruição física ou moral, uma forma de remover um obstáculo do caminho.

O solicitante, usuário da magia, tinha que recorrer ao especialista que dominava a *techné* mágica de realização do ritual para *fazer mal ao inimigo*. Por um lado, magos e sacerdotes, por vezes, se confundem nas suas funções, pois ambos realizam rituais de contato dos homens com os deuses e seres sobrenaturais ao realizarem as suas atividades ritualizadas. A diferença está no tipo de culto a ser praticado: o sacerdote realizava ritos e cultos de maneira pública, visando ao benefício da comunidade coletiva, e o *magos*/feiticeiro realizava o culto de maneira oculta, para atender ao interesse pessoal e particular do solicitante.

Como era realizada a magia do *katademos*?

A magia para *fazer mal ao inimigo* tem os seus indícios através da tragédia **Medeia**, de Eurípides, mencionada no texto dos oradores áticos, como Demóstenes, Hipérides, e nos foi identificada por Platão, nas **Leis**, ao mencionar a existência de lâminas de chumbo, cujo nome era *katadesmos* ou *defixiones*. O nome deriva do verbo *katadeo*, que significa amarrar, prender, imobilizar alguém embaixo da terra. O termo tece aproximações no sentido de afundar, enterrar, ocultar, e tem como equivalente, na língua latina, a palavra *defixios/defixiones*, ou seja, o termo mantém o sentido de fixar embaixo da terra o nome do inimigo junto ao mundo dos mortos.

Existe uma diversidade de nomes de práticas mágicas para *fazer mal ao inimigo*, entre elas as palavras *katádesmos* e *defixios*, que identificam as finas lâminas de chumbo que circularam no universo do Mar Mediterrâneo que banhava o continente grego, romano e africano a partir do século V a.C até ao VI d.C. A motivação sempre está relacionada à animosidade contra alguém.

Aristóteles, na obra **Retórica** (1382a), nos afirma que o ódio é incurável e acentua o desejo de fazer mal ao inimigo. O solicitante, junto com o *magos*/feiticeiro, evoca as divindades míticas como Cérbero, Hermes, Hécate e Perséfone, e grava tais nomes nas lâminas de chumbo. O usuário

da magia expressa desejo de eliminar o inimigo decretando a sua morte, a partir da identificação da parte do corpo do adversário a ser prejudicada. Dentre os procedimentos do ritual, está a ação de personificar o inimigo através de pequena figura humana com a inscrição do nome do adversário encravado na perna direita.

Os relatórios de escavação apontam para tais objetos enterrados em determinadas sepulturas de indivíduos mortos antes do tempo, junto com pedaços de vestuário e unhas do inimigo, fios de cabelo enrolados às lâminas de chumbo. O usuário da magia, em meio ao sentimento de ódio, deseja profundamente que seu inimigo deixe de existir (ARISTÓTELES. **Retórica** II, 1382a) e, para materializar o seu desejo, constrói a figura de chumbo, demarcando o sexo e o nome do inimigo, e coloca vários pregos fincados no corpo da figura, representando todo o prejuízo e dor que lhe deseja.

A questão torna-se interessante ao seguirmos a proposta de Marcel Detienne diante do incomparável e estabelecermos uma ligação com o grupo étnico do Kongo, que também constrói um ser de interdito com o corpo coberto de pregos, segurando um punhal na mão direita e a boca semiaberta, local em que será colocado o nome e/ou os pertences do inimigo (FALGAYRETTE, 2002, p. 102). Em outra região africana, do Tongo e Benin, anteriormente conhecido como Dahomé, encontramos ações mágicas que usam da *maneira de fazer* esculturas humanas com o sentido da magia para fazer mal ao inimigo.

As estatuetas também apresentam aspectos de um ser de interdito, porém, em lugar de pregos, a figura esculpida em madeira apresenta fios enrolados ao corpo. O ser de interdito intitula-se **Botchio** ou **Boccie** que, na linguagem yoruba, significa dar força/poder ao corpo morto para atender às solicitações dos vivos (KERCHACHE, 1988, p.390).

Ensaia uma comparação da magia dos gregos com as práticas mágicas africanas para fazer *mal ao inimigo* e os rituais do Candomblé da Bahia, Cuba e Caribe, assim como os *rituais vodú de magia negra*, pode parecer uma insensatez. Entretanto, analisando deuses como Hermes/Exu, Hécate/Pomba-Gira como mensageiros, assim como os vestígios arqueológicos de rituais de sacrifícios, entendidos como despachos realizados nas encruzilhadas e nos cemitérios, e superando o preconceito, podemos estabelecer mais similitudes do que diferenças. Toda sociedade mantém práticas que visam afastar os maus presságios, assim como tornar inoperante a ação dos inimigos.

As práticas mágicas no mundo antigo tinham diferentes finalidades e circulavam pelo Mediterrâneo, cujo mar banhava as sociedades gregas, romanas e africanas. O contato e a interação foram ratificados através das ações do comércio, processo de transumância, pelas andanças de Heródoto e pela ação de mercenários. O contato produziu a interação cultural, emergindo a *diversidade* de novas crenças, ritos e novos deuses estrangeiros que subverteram por dentro a *unidade* da religião *poliade* dos atenienses. À medida que a diversidade de crenças e ritos vai se consolidando junto aos atenienses, a *pólis* dos atenienses se afasta gradativamente do *ser helênico* provincial e inicia o seu processo de cidadão do mundo helenizado, que se consolida através da realeza dos macedônios, no século a.C.

### **RELIGION AND MAGIC AMONG THE GREEKS: A FACTOR OF UNIT OR CULTURAL DIVERSITY?**

***Abstract:** In the society of the Athenians of the classical period, the religion that linked the men to the gods reveals that it transited through alternative ways such as the practices of magic. The religious rites are defined as a factor of cultural unity and the practices of magic tended to diversity and contradiction among Athenian citizens.*

***Keywords:** magic; rites; religion; athenian; defixiones.*

### **Documentação escrita**

ARISTOTE. **Rhetorique II**. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. São Paulo: Editora Iluminuras, 1996.

PLATO. **Protagoras and Meno**. New York: Corenell University Press, 2004.

### **Referências bibliográficas**

BLIER, S. P. **African Vodun: Art, Psychology, and Power**. Chicago: UPC, 1995.

CANDIDO, M. R. **A feitiçaria na Atenas Clássica**. Rio de Janeiro: Faperj, 2004.

- DETIENNE, M. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- DICKIE, M.W. **Magic and magicians in the Greco-Roman World**. Routledge, 2003.
- FALGAYRETTE-LEVEAU, C. **Le Geste Kongo**. Paris: Musee Dapper, 2002.
- FIALHO, M.C. Rituais de Cidadania na Grécia Antiga. *In: Cidadania e paideia na Grécia Antiga*. Coimbra: Simões & Linhares, 2010.
- KERCHACHE, J. L. **'Art et les grandes civilisations**. L'Art Africain. Paris: Ed. Mazenod, 1988.
- MATTEI, J. F. **La naissance de la raison en Grèce**. Paris: 1990
- ROMILLY, J. **Magic and rethoric in Ancient Greece**. Cambridge, 1975.
- THEML, N. **Direito e amizade**. [http://www2.tjrs.jus.br/institu/memorial/Revis-taJH/vol2n3/05-Neyde\\_Theml.pdf](http://www2.tjrs.jus.br/institu/memorial/Revis-taJH/vol2n3/05-Neyde_Theml.pdf), (Consultado em: 02/08/2010).
- VERNANT, J-P. **Mito e sociedade na Grécia Antiga**. Rio de Janeiro, 1999.

## JOGOS AMOROSOS, UMA REPRESENTAÇÃO MUSIVA DA ÁFRICA ROMANA

*Regina Maria da Cunha Bustamante\**

### **Resumo:**

*Na Antiguidade Romana, jogos amorosos eram representados em espaços públicos e privados. Para este artigo, nós selecionamos para análise uma dessas representações, vinculada num mosaico que decorava um dos cômodos privativos de uma rica residência (**Domus Sollerciana**) da cidade **Thysdrus** (atual El Djem, na Tunísia), na província romana da África Proconsular, e datado de fins do século II e início do III. Para tanto, torna-se necessário nos despirmos de nossos valores e moralidade contemporâneos, buscando compreender este discurso imagético musivo em seu contexto histórico específico, pois dialogar com os antigos nos demanda o esforço de nos colocarmos em lugares próprios do passado em que eles se moviam.*

**Palavras-chave:** *África Romana; mosaico; sexualidade; erotismo.*

Na Antiguidade, a utilização de imagens estava generalizada através de cerâmica, estátuas, relevos, pinturas, afrescos, mosaicos, moedas, amuletos, adornos... As imagens são uma maneira relevante de se reconhecerem e se elaborarem os dados sensíveis e possuem um importante papel na compreensão das sociedades antigas (THEML, 2002, p.17). Numa época em que o domínio da escrita era privilégio de poucos, e os documentos escritos tinham uma circulação restrita, a imagem constituiu uma forma de comunicação com maior amplitude que a escrita. Cotidianamente, as sociedades antigas a utilizavam, decifravam e interpretavam. Ela se inseria ainda, e muito mais profundamente que a escrita, na vida do mundo antigo, recontando

---

\* Professora associada do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ. Participa dos grupos de pesquisa: Laboratório de História Antiga/UFRJ, Sport: Laboratório de História do Esporte e do Lazer/UFRJ-UFMG e Laboratório de Estudos sobre o Império Romano/USP-UFOP-Ufes-UFG-Unesp/Franca-UniRio.

narrativas míticas, nas quais se apresentavam deuses ou reis, mas também familiarizando seus integrantes uns com os outros através de representações de situações vivenciadas e idealizadas.

Neste artigo, privilegiou-se o modo de produção de sentido da imagem através da sua interpretação, ou seja, como provocam significações suas mensagens. Dessa forma, a imagem torna-se um signo, ao exprimir a relação entre o significante e o significado, que se transforma em ideias e demanda dos seus leitores uma atitude interpretativa. Tal como o signo, a imagem está no lugar de alguma coisa para alguém e possui alguma relação ou alguma qualidade analógica desta coisa, constituindo, portanto, uma representação visual. Apresenta-se como um instrumento de expressão e comunicação ao transmitir uma mensagem para outro; é uma mensagem visual composta de diversos signos, ou melhor, uma linguagem (JOLY, 1997, p.48). Na leitura do mosaico selecionado, aplicamos a dinâmica de signo de Pierce (1992 e 2000). Este semiólogo propõe que o signo mantém uma relação solidária entre o três polos componentes da dinâmica de qualquer signo como processo semiótico: o significante ou o *representamen* (a face perceptível do signo), o objeto ou o referente (o que é representado pelo signo) e o significado ou o interpretante (que depende do contexto do seu aparecimento e da expectativa do receptor). A partir desses três polos do signo, estruturamos o presente estudo.

## **1. Significante e referente**

Eis o mosaico selecionado que, no esquema pierceano, corresponde à face perceptível do signo, constituindo, portanto, o seu significante ou *representamen*:

## MOSAICO

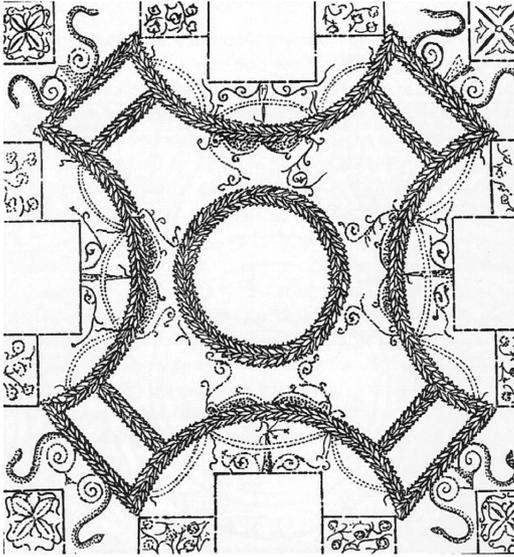


(**Dimensões:** 4,76m X 3,70m; **Acervo:** Museu de El Djem; **Bibliografia:** KHADER e SOREN, 1987, p.176; BLANCHARD-LEMÉE *et al.*, 1996, fig.183, p.234 e fig.197-107, p.256-257; KHADER, BALANDA e URIBE ECHEVERRÍA, 2003, fig.257-259, p.532-533)

Passemos à identificação do objeto ou ao referente, visando inferir o que é representado pelo significante acima exposto (**MOSAICO**).

O mosaico apresenta uma distribuição espacial que aparenta uma projeção de uma decoração de teto abobadado. Para tanto, estabeleceu-se, na superfície retangular, um octógono irregular com quatro lados maiores côncavos sobre as medianas, traçados com laurel, formando uma moldura cruciforme. No centro do octógono, um círculo, também em laurel, contendo um motivo figurativo. Em frente a cada um dos quatro lados côncavos do octógono, há um conjunto de três retângulos dispostos linearmente, sendo o do meio maior e decorado com motivos figurativos, e os dois laterais, de mesmo tamanho, têm motivos florais encimados por pássaro olhando para trás. Nos quatro lados menores do octógono, há quadrados contendo motivos vegetativos com quatro folhas. A seguir, encontra-se o esquema desta distribuição espacial:

## ESQUEMA



(BALMELLE *et al.*, 2002, p.95)

Principiemos pela cena central do octógono, que ocupa o medalhão circular, o que lhe confere relevância no discurso imagético ora analisado. Destaca-se um homem imberbe, sinal diacrítico de juventude. Está desnudo, tem um manto cobrindo-lhe as costas e porta um barrete frígio na cabeça. Numa das mãos, segura um cajado com uma das extremidades curvada: é o **pedum**, cajado de pastor. Seu outro braço está dobrado para cima. Por detrás do jovem, com a cabeça voltada para ele, uma águia de grandes proporções, se comparada ao rapaz, está pousada. A combinação destes dois elementos, o jovem e a águia, permite identificar os personagens e a situação. O rapaz é Ganimedes, Príncipe de Troia, por quem Zeus/Júpiter se apaixonou. O jovem cuidava dos rebanhos do pai, quando foi avistado por Zeus/Júpiter, que, atordoado com a beleza do mortal, transformou-se numa águia e o raptou. Ganimedes foi levado ao Olimpo e, apesar do ódio de Hera/Juno, substituiu a deusa Hebe, passando a servir o néctar da imortalidade aos deuses e a derramar, depois, os restos sobre a terra, para os homens (GRIMAL, 1997, p.181). Esse tema decorativo era popular nas casas romanas, conforme expresso na comédia latina **Os dois Mneemos** I, 2, 143-144, de autoria de Plauto (250-184 a.C.):

**MENAECHMUS:** – *Diga-me, você já viu uma pintura na parede com Ganimedes raptado por uma águia ou Adonis por Vênus?*

**PENICULUS:** – *Frequentemente. (...)*

Nos braços da moldura cruciforme, encontram-se quatro jovens mulheres. Abaixo da cena do rapto de Ganimedes, uma das mulheres está totalmente vestida e com a cabeça coberta; segura um milhete no qual está pendurado um pato. A outra mulher, com uma coroa de flores na cabeça, traja um vestido de um ombro só e de tecido mais transparente. Numa das suas mãos, carrega uma lebre pelas patas traseiras e, na outra, um prato de flores. Acima do medalhão central, mais duas mulheres, agora desnudas e com um manto transpassando entre as suas pernas. Uma delas usa pulseiras e braceletes, sua cabeça está adornada com uma coroa feita de folhas e frutas; segura um cacho de uvas numa das mãos e, na outra, um cesto de frutas. Por sua vez, a outra jovem tem a cabeça enfeitada com uma coroa feita de espigas de trigo e carrega uma foice numa das mãos e, na outra, um feixe de cereais. Esse conjunto feminino tradicionalmente representava as quatro Estações do ano através da combinação entre a diferenciação do vestuário, condizente com as variações climáticas de cada Estação, e os sinais diacríticos das atividades específicas desenvolvidas ao longo do ano, a saber: no Inverno, a caça do pato; na Primavera, a florescência; no Outono, a colheita da uva; e, no Verão, a ceifa do cereal.

Nas extremidades dessa moldura, há quatro conjuntos de pares de máscaras, uma masculina e a outra feminina, utilizadas nas peças cômicas. As máscaras cômicas latinas tiveram como modelo as da Comédia Nova do período helenístico, centradas nos personagens-tipos<sup>1</sup>. Júlio Polux, gramático e sofista alexandrino do século II, inventariou 76 máscaras teatrais: 28 relacionadas à tragédia, sendo 6 de anciãos, 8 de jovens e 6 de servidores; 4 ao drama satírico, sendo 3 de Sátiros e 1 de Sileno; e, mais da metade, 44, à comédia, sendo 9 de anciãos, 11 de jovens, 7 de servidores masculinos e 17 de mulheres. No mosaico, identificaram-se as máscaras de: um jovem *oulos* (peruca crespa), uma *koré* (virgem), uma jovem cortesã, um escravo ou idoso, um *oulos* ou *episeistos* (peruca em crina), um velho *episeistos*, um *apalos* (efebo) e um *pornoboscos* (proxeneta). Essas máscaras também poderiam representar casais do cortejo de Dioniso/Baco: o velho Sátiro Sileno, o jovem Sátiro e a Ménade (LANCHA, 1997, p.63), personagens preferenciais do drama satírico. Segundo o arquiteto latino Vitrúvio (**Da Arquitetura** V, 6, 9), as cenas satíricas eram decoradas com árvores, cavernas, montes e

outras coisas campestres, seguindo o estilo paisagístico, tal como aparece no mosaico analisado.

No lado externo das extremidades da cruz, em cada braço, há dois pares de grandes serpentes, cuja parte inferior do corpo está enroscada. Sua cabeça, adornada com uma pluma negra, está voltada para um animal com cabeça e asas de águia e corpo de leão em posição de ataque. Nessa parte do mosaico, estão representados dois seres mitológicos em combate: a grande serpente Basilisco, capaz de matar com um simples olhar, sendo a cabeça do macho encimada por uma pluma vermelha ou negra (como representado no mosaico), e a da fêmea, por uma coroa dourada; e seu inimigo mortal, o Grifo, que fazia seu ninho perto de tesouros e punha ovos de ouro sobre ninhos também de ouro. Esse último animal era associado a Dioniso/Baco, de quem guardava a cratera (grande vaso cerâmico para misturar a água ao vinho) repleta de vinho.

Por fim, nos retângulos centrais da parte côncava da moldura cruciforme, há quatro cenas que rodeiam o medalhão circular com Ganimedes e a águia/Zeus/Júpiter. A cena inferior é a mais danificada, faltando algumas tesselas. Mas é possível identificar, próxima a uma árvore, uma mulher deitada, que é desvelada por um homem nu com capa esvoaçante amarrada nas costas e que segura um *pedum*. Na cena da direita, uma jovem mulher nua e ricamente adornada (tiara, colar, pulseira e braceletes) está deitada sobre um manto e tem entre suas pernas um cisne. O bico da ave está encostado na boca da moça. Na cena inferior, também próxima a uma árvore, uma mulher ajoelhada, vestindo apenas um manto que mal lhe cobre o corpo, segura um bastão e encara um homem nu, de tez mais morena, que cinge com seus braços o dorso e os peitos femininos. Das nádegas masculinas, sai um pequeno rabo. Em cima de um banco, há uma *syrinx* ou *syringa panos* (flauta de Pã) e, ao seu lado, um *pedum*. A cena da esquerda também envolve um casal: um manto deslizando deixa à mostra o corpo nu da jovem, que segura um bastão e, com um dos seus braços, se protege da serpente que lhe é estendida pelo rapaz nu, portando um manto e o *pedum*. Entre eles, uma coluna.

As três figuras masculinas das cenas anteriormente descritas representam Sátiros, gênios da natureza, que participavam do cortejo dionísíaco. Tradicionalmente, eram apresentados com a parte inferior do corpo de um bode e a superior, a partir da cintura, de um homem. Eram cultuados como divindades protetoras dos rebanhos. Dotados de cauda e um membro viril ereto e de proporções sobre-humanas, eram considerados figuras de fecundidade. Amantes do vinho e dos prazeres sensuais, apareciam dançando e tocando flauta pelos

campos, bebendo com Dioniso/Baco, perseguindo as Ninfas e Ménades/Bacantes. Justamente estas últimas foram representadas em jogos amorosos com os Sátiros no mosaico ora analisado. As Ménades/Bacantes eram mulheres seguidoras e adoradoras do culto dionisíaco, durante o qual dançavam de uma maneira muito livre e lasciva, em total concordância com as forças mais primitivas da natureza. Eram representadas nuas e empunhando o tirso, bastão encimado por uma pinha, tufo de heras ou buquê de flores da vinha.

Inserida no mesmo clima de sensualidade e erotismo, podemos situar a cena da direita, que está mais diretamente relacionada ao rapto de Ganimedes, figurado no medalhão circular central, ou seja, as aventuras extraconjugais do Senhor do Olimpo, Zeus/Júpiter, com os mortais de ambos os sexos. Para conseguir seus intentos libidinosos, o deus metamorfoseava-se em animais, como águia, no caso de Ganimedes; no caso de Leda, rainha de Esparta e esposa de Tíndaro, se transformou em cisne para seduzi-la.

## 2. Significado

Abordaremos, neste segmento, o significado ou o interpretante. Para tanto, observaremos o contexto do aparecimento do mosaico e a expectativa do receptor.

O mosaico analisado foi encontrado na cidade de **Thysdrus** (atual El Djem, na Tunísia). De origem pré-romana, na época de César (meados do século I a.C.), era uma pequena aldeia. Tornou-se município romano com o imperador Septímio Severo (193-211) e alcançou o *status* de colônia honorária em data incerta (LEPELLEY, 1981, p.319-320). A região norte-africana foi favorecida pela ascensão da dinastia afro-síria dos Severos (193-235) ao governo imperial. Nesse período, houve uma grande inserção de africanos no Senado, sendo que mais da metade destes senadores era oriunda da tradicional e rica região de oleicultura da então província romana da África Proconsular, onde se situava **Thysdrus**. Estudo (RANDSBORG, 1991, p.128) sobre os percentuais de ânfora de várias partes do Império Romano para o porto de Óstia, entrada para Roma, comprovou que, de meados do século II a meados do III, período do mosaico analisado, foi uma época de significativa prosperidade econômica para a região, que dominava as exportações, em especial, da denominada tríade mediterrânea (cereal, azeite e vinho).

**Thysdrus** localizava-se a meio caminho da estrada que ligava as cidades portuárias de **Hadrumentum** (atual Sousse) e **Taparura** (atual Sfax), pela qual



Em alguns dos aposentos (**PLANTA**: cômodos XXVIII a XXX), a decoração musiva foi conservada. Os mosaicos eram um dos elementos decorativos mais admirados nas residências das elites provinciais, adornando com cores vivas o chão, as paredes e o teto (THÉBERT, 1990, p.305-98). Esses mosaicos não trouxeram apenas leveza a essas *domus*, enfeitando aposentos como se fossem afrescos e tapetes, mas também permitiram compreender as práticas, os valores e as crenças daquele ambiente social. O poeta latino Ovídio (**Tristes** II, 521 *ss.*) nos informa sobre o gosto dos romanos presente nos temas decorativos de suas residências: “Pois, assim como em nossas casas brilham as imagens dos antepassados pintadas pela mão de um artista, da mesma maneira se pode encontrar em algum lugar um quadro que represente algumas posturas e figuras amorosas (...)”. Assim, na antecâmara da ala oeste da **Domus Sollerciana**, reservada aos quartos e ao lararium (capela para o culto doméstico dos ancestrais), há a inscrição musiva anteriormente referida, que deu nome à casa. Localizada numa ala inacessível a estranhos (**PLANTA**: cômodo XXVIII), a antecâmara com a inscrição encontra-se entre os dois quartos, assegurando a privacidade destes. Certamente, eram espaços mais restritos da casa. Os romanos denominavam de *cubicula* os quartos pequenos. Os estudiosos concluíram que esses cômodos tinham uma grande variedade de usos e não somente se tratava de meros dormitórios (CLARKE, 2003, p.35). Na **Domus Sollerciana**, a antecâmara é decorada por um pavimento com motivos geométricos comuns. O quarto da direita (**PLANTA**: cômodo XIX) é dividido em duas partes por uma banquetta que se eleva a 20cm, servindo para colocação de uma cama, e contém mosaico geométrico simples. O pavimento do quarto da esquerda (**PLANTA**: cômodo XXX) é decorado com o mosaico ora analisado.

O tema decorativo desse quarto centra-se nas cenas de sedução com jogos amorosos. A conotação sexual do quarto é evidente. Trata-se do lugar mais íntimo do casal e, por conseguinte, espaço abrigado de olhares curiosos. A cena central do mosaico, com o rapto de Ganimedes por Zeus/Júpiter metamorfoseado de águia e as quatro cenas eróticas ao longo dos lados côncavos (Leda e cisne/Zeus/Júpiter e jogos amorosos entre Sátiros e Mênades/Bacantes), estão, portanto, conectadas, tendo como liame o poder do amor, soberano sobre todos, homens e divindades, inclusive Zeus/Júpiter, senhor do Olimpo. Relacionado a isso, estão ideias de fertilidade e fecundidade, eternamente renovadas na natureza, como denotam as personificações das Estações. Nesse contexto, insere-se também Dioniso/

Baco, que, por sua expedição vitoriosa na Índia, foi considerado um deus triunfante, com poder de cosmocrator, que dirigia o curso das Estações, em companhia das quais, juntamente com outras divindades do tempo, eram representados nos mosaicos afro-romanos desde o século II. Nas pontas de cada um dos braços da moldura cruciforme, os pares de máscaras cômicas constituem expressões do júbilo que, supostamente, introduzia cada uma das quatro Estações e das cenas eróticas predominantemente báquicas. São temas apropriados para este *cubiculum*, quarto onde uma cama poderia ser colocada sobre uma plataforma, seja para dormir, seja para uma refeição íntima. A moldura cruciforme desse mosaico criou unidade entre as imagens que, de outra forma, estariam separadas; cada uma delas foi orientada em direção ao exterior do desenho como um todo. Nesse tipo de mosaico de chão, a forma fortalece o entendimento, providenciando uma chave interpretativa do discurso imagético musivo, que reforça a inscrição musiva com os votos de prosperidade e fecundidade para os **Sollertii**, desejando que se perpetue em todas as suas gerações, passada, presente e futura: **SOLLERCIANA DOMVS SEMPER FELIX CVM SVIUS**.

## Conclusões

Para compreender a cultura visual na sociedade antiga, devemos focalizar o *consumo social* que, basicamente, tece hierarquias e consolida bases, lugares e relações de poder. A riqueza da elite local, fundamentada, sobretudo, na produção e comércio da tríade mediterrânea, encontrou uma forma de expressão na decoração doméstica sofisticada, em que afirmava seu *status* e seus valores culturais, e buscava reafirmar a posição privilegiada desta elite frente à comunidade romanizada. Esta elite ornava os cômodos íntimos de circulação restrita, coadunando o uso social do espaço com sua decoração: quarto de dormir, com cenas eróticas e sensuais. Os produtores da imagem, que comissionaram os mosaicos, escolheram a temática. Eles se encontravam numa relação dialógica com a sociedade, na qual estavam inseridos: produziram o mosaico por motivações culturais, sociais e políticas, e as mensagens desses mosaicos reforçavam valores e práticas então vigentes. Esses temas reportavam à cultura clássica dessa elite provincial que, através da decoração doméstica, reafirmava sua identidade romana. Revelavam a vida, os prazeres, os valores e as práticas da elite afro-romana, permitindo compreender a sua mundividência. Colocadas à disposição dos mosaicistas,

as narrações míticas lhes serviam como referências. A recorrência a esse repertório se reveste de uma dupla dimensão: cultural e simbólica. O recurso à mitologia indicava que o contratante do mosaico queria se mostrar imbuído de uma cultura clássica, desejava se assimilar aos personagens míticos e se beneficiar de uma parcela dos seus prazeres, fecundidade e fertilidade. Era uma forma de seiva nutritiva que reconfortava e assegurava; uma maneira de se aparentar, de se situar e de se identificar. A imagem desvelava a cultura; era enobrecedor se identificar, se lembrar e se colocar ao lado daqueles que podiam e sabiam se lembrar: reconheciam-se apenas aqueles que tinham uma história e que sabiam contá-la para seduzir e se fazerem admitir. A temática expressava uma sociabilidade condizente com a unidade cultural do período romano, utilizando-se de um código visual comum com símbolos conhecidos, necessários para tornar compreensível a mensagem aos leitores. Através dos mosaicos, expunham-se crenças e costumes, ou seja, tudo aquilo que os identificava como pertencentes à civilização romana. Foi uma maneira de representar experiências e acontecimentos dentro de certa espécie de moral ou rede social. Era uma forma de expressar alguns significados compartilhados, que fundamentavam a cultura da qual se originava, construindo e consolidando uma identidade romana.

## LOVE GAMES, A MUSIVE REPRESENTATION OF ROMAN AFRICAN

***Abstract:** In Ancient Rome, love games were represented in public and private spaces. For this article, we selected to be analyzed one of these representations shown in a mosaic, that decorated one of the private rooms of a rich residence (Domus Sollerciana) in the city of Thysdrus (nowadays El Djem in Tunisia) at the Roman province of Proconsularis Africa and dated of the end of the 2<sup>nd</sup> and beginning of the 3<sup>rd</sup> century. To this end, it is necessary divest ourselves from our contemporary values and morality, searching to understand this musive imagetic discourse in its specific historical context, since to dialogue with the ancients demands an effort to put ourselves inside the past settings they moved.*

***Keywords:** Roman Africa; mosaic; sexuality; erotism.*

## Documentação

- BALMELLE, C. *et al.* **Le décor géométrique de la mosaïque romaine**. II. Répertoire graphique et descriptif des décors centrés. Paris: Picard, 2002, p. 95.
- BLANCHARD-LEMÉE, M. *et al.* **Mosaics of Roman Africa**; floor mosaics from Tunisia. London: British Museum Press, 1996.
- DUNBABIN, K. M. D. **Mosaics of the Greek and Roman World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- DUNBABIN, K. M. D. **The Roman banquet**; images of conviviality. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- FANTAR, M. H. *et al.* **La mosaïque en Tunisie**. Tunis: Les Éditions de la Méditerranée, 1994.
- FRADIER, G. **Mosaïques romaines de Tunisie**. Tunis: Cérès, 1997.
- KHADER, A. B. A.-B.; BALANDA, É. de; URIBE ECHEVERRÍA, A. (Dir.) **Image in stone**; Tunisia in mosaic. Paris: *Ars Latina* / Union Latine / Tunisian Agency for the Development of Heritage and Cultural Promotion, 2003.
- KHADER, A. B. A.-B.; SOREN, D. **Carthage**; a mosaic of Ancient Tunisia. New York – London: The American Museum of Natural History - W. W. Norton, 1987.
- LAVAGNE, H.; BALANDA, É. de; URIBE ECHEVERRÍA, A. (Dir.) **Mosaïques, trésor de la latinité**; des origines à nos jours. Quetigny: *Ars Latina* / Union Latine, 2000.
- LING, R. **Ancient mosaics**. London: British Museum Press, 1998.

## Referências bibliográficas

- CLARK, J. R. **Sexo en Roma (100 a.C – 250 d.C.)**. Barcelona: Oceáno, 2003.
- DECRET, F.; FANTAR, M. **L’Afrique du Nord dans l’Antiquité**; histoire et civilisation (des origines au V<sup>e</sup> siècle). Paris: Payot, 1998.
- ECO, U. **Lector in fabula**: a cooperação interpretativa nos textos narrativos. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- ECO, U. **Os limites da interpretação**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- ECO, U. **Semiótica e filosofia da linguagem**. São Paulo: Ática, 1991.
- ECO, U. **Tratado geral da Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

- FÉVRIER, P.- A. **Approches du Maghreb Romain**; pouvoirs, différences et conflicts. 2 t. Aix-en-Provence: ÉDISUD, 1989/1990.
- GREENE, K. **The archaeology of the Roman economy**. London: B. T. Batsford, 1986.
- GRIMAL, P. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- HUSKINSON, J. (Ed.) **Experiencing Rome**; culture, identity and power in the Roman Empire. London: Routledge/Open University, 2000.
- JOLY, M. **Introdução à análise de imagens**. Campinas, SP: Papirus: 1997.
- JULIEN, C.-A. **Histoire de l'Afrique**; des origines à 1830. Paris: Payot, 1994.
- LAMBOLEY, J.-L. **Lexique d'histoire et de civilisation romaines**. Paris: Ellipses, 1995.
- LANCHA, J. **Mosaïque et culture dans l'Occident romain I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècle**. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1997.
- LEPELLEY, C. **Les cités de l'Afrique Romaine au Bas-Empire**. t. 2: Notices d'histoire municipale. Paris: Études Augustiniennes, 1981.
- MAHJOUBI, A. O período romano. *In*: MOKHTAR, G. (Coord.) **História geral da África**. v. 2. São Paulo – Paris: Ática – Unesco, 1983, p.473-509.
- MANTON, E. L. **Roman North Africa**. London: Seaby, 1988.
- MARCADÉ, J. **Roma Amor**; essai sur les représentations érotiques dans l'art étrusque et romain. Genève – Paris – Munich: Nagel, 1968.
- PAVIS, P. **Dicionário de teatro**. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- PICARD, G.-C. **La civilisation de l'Afrique Romaine**. Paris: Études Augustiniennes, 1990.
- PIERCE, C. S. **Semiótica e filosofia**. São Paulo: Cultrix, 1992.
- PIERCE, C. S. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- RANDBORG, K. **The millennium AD in Europe and Mediterranean**: an archaeological essay. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- RAVEN, S. **Rome in Africa**. London: Routledge, 1993.
- SLIM, H.; FAUQUÉ, N. **La Tunisie Antique**; de Hannibal à Saint Augustin. Paris: Mengès, 2001.
- THÉBERT, Y. Vida privada e arquitetura doméstica na África Romana. *In*: ARIÈS, P.; DUBY, G. (Org.) **História da vida privada**. v. 1: do Império Ro-

mano ao ano mil (Org. Paul Veyne). São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.305-398.

THEML, N. Linguagem e comunicação: ver e ouvir na Antiguidade. In: THEML, N. (Org.) **Linguagens e formas de poder na Antiguidade**. Rio de Janeiro: Mauad/Faperj, 2002, p.11-24.

## Notas

<sup>1</sup> *Personagem convencional que possui características físicas, fisiológicas ou morais comuns, conhecidas, de antemão, pelo público e constantes durante toda a peça: estas características foram fixadas pela tradição literária (o bandido de bom coração, a boa prostituta, o fanfarrão...)... Este termo difere um pouco daquele de estereótipo: do estereótipo, o tipo não tem nem a banalidade, nem a superficialidade, nem o caráter repetitivo. O tipo representa, se não um indivíduo, pelo menos um papel característico de um estado ou de uma esquisitice (assim o papel do aventureiro, do traidor). Se ele não é individualizado, possui pelo menos alguns traços humanos e historicamente comprovados.* (PAVIS, 2008, p.410)

<sup>2</sup> Peristilo, numa casa romana, trata-se do pátio central cercado de uma colunata. De origem grega, esse elemento foi acrescentado ao átrio romano aproximadamente na época das Guerras Púnicas. Constitui o coração e a parte nobre da casa. Geralmente, era ornado com plantas, estátuas e fontes (LAMBOLEY, 1995, p.288).

<sup>3</sup> Sala de jantar composta por três leitos (*triclinia*) em torno de uma mesa (LAMBOLEY, 1995, p.362). Seu pavimento era geralmente decorado com dois mosaicos: um na forma de T, normalmente com motivos figurativos, e o outro na forma de U, com motivos geométricos, em cima dos quais ficavam os leitos onde os convivas se recostavam para comer. Na **PLANTA**, o triclinio é o cômodo XVII.

## A PALAVRA TRÁGICA E SUAS MÚLTIPLAS FACES

Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa\*

### **Resumo:**

*A partir de “Poesia e Pensamento Abstrato”, conferência proferida por Paul Valéry em 1939, na Universidade de Oxford, refletimos sobre poesia, gênero, pensamento abstrato, metáfora. Assumimos a tese do poeta francês de que há uma inquestionável exatidão, um rigor de raciocínio e um esforço de vontade aplicados à fabricação da poesia. Essa integridade do poeta culmina na superabundância de expressões que geram possibilidades múltiplas para um só termo, o que, por sua vez, faz nascer no texto a graça e a fantasia. Discutindo as palavras **broτός** e **thnetός**, abordamos inicialmente o gênero trágico, para depois discutir questões de tradução, gênero literário e história com o intuito de tentar mostrar a força da tradução para o estabelecimento do que se convencionou chamar gênero trágico.*

**Palavras-chave:** poesia; tradução; tragédia; persas; Ésquilo.

Começo a partir de ideias advindas dos estudos da tradução. Tomo como interlocutor, para início da nossa conversa, as conclusões de um tradutor brasileiro, Walter Costa, a respeito da análise da tradução de Guimarães Rosa para o holandês (COSTA, 2007, p.181-90). O artigo – que evidentemente não será retomado no detalhe – analisa os procedimentos tomados pelo escritor, tradutor e professor August Willemsen (nascido em 1936 em Amsterdã e morto em 2007), para traduzir o “intraduzível” de, entre outros trabalhos de Rosa, o **Grande Sertão: Veredas**. Todos conhecemos e sabemos como é difícil a leitura desse texto-monumento; imagine-se um holandês lendo e reescrevendo as histórias de Riobaldo, Manuelzão e companhia... No entanto, a tradução ganhou fama e ficou excelente, segundo Costa.

---

\* Professora associada de Língua e Literatura Gregas na Faculdade de Letras da UFMG.

Observa-se, na análise do estudioso brasileiro, que traduzir é tarefa sofisticada; não basta fazer a passagem linear de língua para língua – e é por isso que me aventuro a oferecer minhas ponderações sobre tradução para os historiadores. Sim, porque traduzir, além de ser ato linguístico, é também compreensão de processos culturais e imersão temporal e espacial. Para nascer uma boa tradução, há que se visitar, muito frequentemente, não somente os dicionários, mas igualmente os comentários e reflexões dos escoliastas, historiadores, geógrafos e antropólogos e, neste sentido, um tradutor nunca poderá caminhar sozinho. Ele toma contato com toda uma cultura distinta e, para acessá-la, não poderá trabalhar sem ajuda.<sup>1</sup>

Assim é que, no mencionado artigo, pedaços de frases da crítica feita por Costa tiveram sobre mim um efeito singular. De fato, algumas expressões, depois da leitura, ficaram em minha cabeça, ressoaram e me fizeram pensar a tradução dos textos antigos com os quais trabalho, sobretudo a problemática tradução das obras do século V a.C., o século da sofística, das ambiguidades sutis, do relativismo e da glória democrática. Cito, então, alguns fragmentos teóricos do tradutor Walter Costa ao examinar o texto rosiano no holandês: ele fala de “apuro linguístico”; de uma “atenção às palavras [que] está diretamente ligada a uma certa concepção das coisas”; de um “clima emocional”; de um “extremo zelo, tanto com a palavra isolada como com os efeitos de simetria ao longo do texto”; de uma “pauta sonora”. Costa reflete ainda sobre a possibilidade de “uma recriação do universo do autor”; ele considera em tradução os acertos na exatidão e precisão e a criatividade do tradutor neerlandês que ousa – e, nisso, é bem-sucedido – a invenção verbal.

Esses movimentos de alma que buscam recuperar o clima e a efervescência temporal de um sertão absoluto,<sup>2</sup> de um lugar outro que não a Holanda e de um lugar dentro de nós e dos holandeses, portanto, de um lugar que é também a Holanda me parecem fundamentais na abordagem dos textos com os quais convivo mais de perto. Nesse entroncamento, “não é possível afastar o cruzamento fatal de tempo com o espaço” (FOUCAULT, 1984, p.46).<sup>3</sup>

O desafio para recriar ou, se preferirem, acolher um tempo e local que não existem mais; o convite para receber – no mundo novo – um povo do passado cuja cultura, ainda que tenha sido matriz do mundo ocidental, é muito distinta da nossa, a ameríndia, e cuja língua guarda conceitos, concepções e imagens que a nossa sequer prevê, é provocação que enfrenta

todo investigador, seja ele tradutor, historiador, antropólogo ou hermeneuta de quaisquer outras áreas de pesquisas.

Entretanto, já que minha intervenção estará estruturada em fragmentos apenas,<sup>4</sup> não me contentarei só com a reflexão de Costa, mas sirvo-me de uma conferência de Paul Valéry na Universidade de Oxford intitulada “Poesia e Pensamento Abstrato” (1939) e de algumas outras referências. Refletirei sobre *poesia, gênero, pensamento abstrato*. Assumo a tese do poeta francês de que há uma inquestionável exatidão, um rigor de raciocínio e um esforço de vontade na fabricação da poesia. A tese é que esse ofício exige uma integridade que culmina na superabundância de expressões que geram alternativas múltiplas para um só termo, o que, por sua vez, faz nascer no texto a graça e a fantasia de estar ao mesmo tempo em um espaço familiar e estrangeiro.

Com meus amigos teóricos – e com outros que pensam como eles –, pesando questões de rigor e perfeição, cultura e universo do autor, discutirei, a princípio, as palavras *brótós e thnetós*, para depois considerar a tradução do que se convencionou chamar o trágico. Pretendo mostrar a força da tradução para o estabelecimento de um gênero observando a dificuldade de traduzir duas palavras somente.

Desculpem-me mas vou trabalhar aqui com palavras. Para mim, não há como fugir. Durante toda a minha vida, trabalhei com palavras – palavras, mais que frases. Sinto-me eterna criança a degustar o sabor de sons condensados em palavras. Elas têm um estranho poder sobre mim, que suscita um desejo de escrevê-las, usá-las, pronunciá-las.<sup>5</sup> No grego, comecei com Homero e seu *oínopa ponton*; depois, escolhi o dramaturgo Eurípidés e o vocábulo *lógos*: essa palavra é um mundo, palavra para a vida toda. Eu a escolhi pelo medo que tinha dela. De medo, em ânsia, me despenquei mundo abaixo, rolava para o oco das origens, de filosofias e não sabia. Rolava, mesmo assim: depois, quando olhei minhas folhas e fichas de pesquisa, tudo nelas era um amasso nos dedos; das folhas vivas que puxei, peguei um “pedacinho de pensamento” e fiz uma tese.<sup>6</sup> Apreciei o *lógos*.

Pegar um pedacinho de pensamento, expressão feliz que usurpei de Guimarães Rosa. Entendo-a como reveladora do processo mágico em que o som e a figura fundidos se fazem materialização de um todo muito maior; de forma que podemos afirmar que é aí que reside a poesia, na materialização texturizada, sonora e visual – e também cinética – do pensamento abstrato de um tempo.

E assim, volto a Valéry, que, na conferência citada, propõe, para facilitação do nosso entendimento, as metáforas o “poeta é um cirurgião”, “as palavras e formas de discurso são os instrumentos cirúrgicos”. Acredito que essas metáforas se aplicam também para visualizar a “tarefa do tradutor” e para as palavras que ele recebe no jogo da tradução. O filósofo, poeta e matemático francês adverte, no entanto, que “é preciso tomar cuidado com os primeiros contatos de um problema com nosso espírito”. De fato. Também creio que o *insight* recém-nascido deve ser examinado minuciosamente e meticulosamente. O brilho vislumbrado deve ser submetido a um “olhar-de-clínico”, caso contrário a incisão feita pela palavra no corpo do leitor pode atingir o órgão errado. No calor da interpretação, podemos acabar por abandonar o problema original, aquele que, segundo Paul Valéry: “[...] responderia exatamente à nossa sensibilidade e nossos interesses.” Afirma ainda o poeta:

*As questões de filosofia e de estética estão tão ricamente obscurecidas pela quantidade, pela diversidade, pela antiguidade das procuras, das discussões, das soluções que se produziram dentro dos limites de um vocabulário muito restrito, no qual cada autor explora palavras de acordo com suas tendências, que o conjunto desses trabalhos me dá a impressão de um quarteirão especialmente reservado a espíritos profundos no Inferno dos antigos. Lá existem Danaides, Ixions, Sísifos que trabalham eternamente, enchendo tonéis sem fundo, erguendo a rocha que desaba, ou seja, redefinindo a mesma dúzia de palavras cujas combinações constituem o tesouro do Conhecimento Especulativo. (VALÉRY, 2007, p.196)*

Isso disse Valéry e sua fala calou fundo na minha alma. Ecoaram pedacinhos de pensamento, entre eles: “questões ricamente obscurecidas” e “antiguidade das procuras”. Como afirmei, desde que me iniciei no estudo da língua grega, algumas palavras me perseguiram. Erínias ou Eumênides, elas me provocam<sup>7</sup>. Algumas são mais excitantes. As duas que escolhi para hoje são de especial apreço. Limito-me, por agora, a estes pedacinhos de cultura grega. Elas são símbolos seculares de experiências partilhadas na seara da vida e da morte. Não oferecem a menor dificuldade de compreensão. Não abarcam conceitos sofisticados da filosofia, mas têm suas peculiaridades.

Bruno Snell, no seu famoso *A descoberta do espírito*, na década de 60, esboça interesse sobre βροτός e θνητός. Ele afirma que os gregos usavam

esses termos (e traduz ambos por “humano”) para distinguir a categoria dos humanos por oposição aos imortais, os *athánatoi* (SNELL, 1982, p.246).

Βροτός é palavra prenhe de lirismo, rara na prosa: dos exemplos dados por Bailly e Liddell-Scott, quase todos são dos trágicos. Homero aprecia usá-la, Píndaro e Aristófanes usam-na com moderação. Θνητός parece ser mais comum, é frequente em Homero, Hesíodo, Safo e, é claro, nos trágicos. Aparece também em Platão e Aristóteles. Heródoto usa ambas, βροτός e θνητός. São raras em Hipócrates, o médico, donde se deduz não serem termos técnicos. Hesíquio lexicógrafo registra-as e indica a variante βροτός/μροτός, a qual foi estudada pelos filólogos Chantraine e Lejeune, que detectaram para ela uma origem sânscrita, o que nos permite afirmar que se trata de uma palavra muito antiga.<sup>8</sup> Emily Vermeule (1984, p. 168) acrescenta dado interessante. Segundo a pesquisadora,

*[e]timologicamente os mortais, βροτοί, estão destinados a serem devorados ou pelo menos são seres cheios de um delicioso e nutritivo sangue, o βρότος. Os imortais, ἄμβροτοι, não são comestíveis, suponho, já que carecem de sangue e alma; ou pelo menos estão livres de uma cadeia alimentar animal e dos ciclos da natureza.*<sup>9</sup>

Como se pode observar, Vermeule joga com o sentido de duas palavras diferentes: βροτός, mortal e βρότος, sangue que escorre dos ferimentos, fluxo sanguíneo.

Para a família de θνητός/θνᾶτος,<sup>10</sup> o gramático alexandrino do séc. 2 de nossa era, Apolônio Discolo, no Περὶ συντάξεως (γ, 150), realça a disposição psíquica e física do verbo θνήσκω, matriz do adjetivo que observo. Θνήσκω, *morrer*, no grego, ignora a flexão passiva já que exprime a passividade mesmo com desinências ativas.

Os adjetivos verbais terminados em -τός, porém, exprimem todos, em sua origem, um estado passivo. Todavia, além dessa passividade que provoca o sufixo, há nesses adjetivos também o valor de possibilidade. Explico. Um composto como ἄμβροτος, “que não morre”, significa intrinsecamente “aquele que não poderá morrer”. Igualmente, sua forma simples, βροτός, sinaliza para “aquele que poderá morrer”.<sup>11</sup> E de igual maneira, θνητός/θνᾶτος será “aquele que poderá morrer”.

Pessoalmente, acho formidável uma palavra ser já um prognóstico, uma ameaça ou um agouro. Acrescente-se que essas palavras, embora tenham o sentido passivo, em ocasiões poéticas especiais funcionam como “curinga”,

têm a capacidade de oferecer ao usuário, paradoxalmente, tanto um valor ativo quanto um passivo. Chantraine cita o exemplo de ἄγνωστος, que exprime tanto “o que é ignorado” quanto “o que é ignorante”.

Segundo os gramáticos contemporâneos Maquiera, Conti e Crespo (2003, p.30-3), os adjetivos em -τός descrevem propriedades estáveis que indicam pertença a categorias sempre em grau positivo, ou seja, eles não admitem o gradativo e o comparativo. Temos então para βροτός e θνητός, o valor semântico ativo “o que morre” e o passivo “o que é acometido de morte”.

Inquieta-me, porém, as duas palavras receberem tradicionalmente a mesma tradução. Desconfio, como boa mineira, dessa equivalência: é βροτός igual a θνητός assim como um é igual a um? Aprendi desde cedo que devia traduzi-las por “mortal” – o que de resto me parecia ultrajante já que essas palavras não são de uso comum, mas servem para o espaço poético, sua formação fortemente arcaica remonta ao indo-europeu, sua forma e som são distintos, e seus ritmos, diversos.

Ensaiei traduções que me foram sempre corrigidas. Gostava de traduzir βροτός por “vivente” e θνητός por “mortal”. As apreciações que obtinha seguiam repetido caminho: “não queira inovar aqui, não há muito que fazer”; “por tradição se traduz βροτός e θνητός por mortal”. A palavra “vivente”, minha predileta para βρότος, é tradução exata de ζῶον. Βροτός vem de \*μροτός, que, no latim, é *mortuus*. No português, vivente não é de uso comum nem se assemelha ao som de βροτός.

Resolvi trazer o problema para cá e tentar dizer que não se trata de um problema, mas de uma solução. Então, que efeitos poéticos teria esse par diferente e igual ao mesmo tempo? Se seu significado é o mesmo, distinta é a sua forma, seu som, sua métrica, suas letras, seu estilo. Eis um enigma. Desisti de me perguntar o que elas significam e passei a averiguar o que elas fazem (CLARO, 2009, p.116) quando entram em cena. Um detalhe, apenas, realço: a contrapelo de Conti, Luz e Maquiera, vejo que talvez a distinção entre elas seja pela gradação. Para βροτός, um grau a mais para vivo e um a menos para morto; para θνητός, o contrário: um a menos para vivo, um a mais para morto. De fato, Βροτός, para Nicole Loraux (2006, p. 53), estabelece uma perspectiva vertical; em oposição, a helenista cita ἀνθρωπος com uma perspectiva horizontal; Loraux não menciona θνητός.

Observemos se meu desconforto tem sentido em um pequeno trecho

da primeira tragédia do *canon* grego: **Os Persas**, de Ésquilo, verso 710. Não escolhi a peça aleatoriamente. Nicole Loraux<sup>12</sup> vê a peça estruturada na mudança de uso dos adjetivos que qualificam o homem. De βροτός e θνητός – seja mortal animal, seja mortal humano – o poeta caminha para o uso da palavra ἀνήρ, homem soldado e cidadão e, em seguida, ἄνθρωπος, o ser humano, a humanidade – masculina, sim, pela etimologia, mas humanidade (TAXIDOU, 2004, p.97-8).

Situo o contexto antes. O grande rei Dario foi chamado dos infernos e, das profundezas, retorna ao convívio humano. No topo do sepulcro, do alto, assustadoramente, ele domina o θέατρον. Ele, morto e glorioso, ὡς θεός, como um deus, diante de seus súditos se põe a falar. O coro não suporta a visão, recua, passa a palavra para a soberana. Dario e Atossa, sua rainha, conversam. Ela viva, aflita e chorosa, ele apressado, fugaz, sombra de um vivo que foi. Recorto um trecho de sua elocução:

Δαρείος

[...] ἀνθρώπεια δ' ἄν τοι πήματ' ἄν τύχοι βροτοῖς·

706

πολλὰ μὲν γὰρ ἐκ θαλάσσης, πολλὰ δ' ἐκ χέρσου κακὰ  
γίγνεται θνητοῖς, ὁ μᾶσσων βίωτος ἦν ταθῆ, πρόσω.

708

Ἄτοσσα

ὦ βροτῶν πάντων ὑπερσχῶν ὄλβον εὐτυχεῖ πότμω

709

ὡς ἔως τ' ἔλευσες αὐγὰς ἡλίου ζηλωτὸς ὦν  
βίωτον εὐαίωια Πέρσαις ὡς θεὸς διήγαγες,  
νῦν τέ σε ζηλῶ θανόντα, πρὶν κακῶν ἰδεῖν βάθος.

712

πάντα γάρ, Δαρεῖ ἀκούσῃ μῦθον ἐν βραχεῖ χρόνῳ.  
διαπεπόρηται τὰ Περσῶν πράγμαθ', ὡς εἶπεῖν ἔπος.<sup>13</sup>

Na fala de Dario, temos as duas palavras utilizadas, é óbvio, com diferenças poéticas sutis. Na fala de Atossa, ocorre o mesmo. Na boca do soberano persa, βροτός aparece no dativo (v. 706); na fala de Atossa (v. 709), sua esposa, ela está no vocativo. Nuançada pela cor do “possível”, ela é sobrecarregada, gramaticalmente, com as marcas do potencial pela partícula ἄν e o modo optativo para o verbo τυγχάνω – alcançar por sorte – no aoristo. Dessa forma, a primeira ocorrência (v. 706) está marcada pelo

acaso e pela indefinição, algo como: “Ó tu que dos fugazes todos logras-te”. A palavra θνητός, na fala de Dario, ocorre também no dativo, v. 708. Quando Atossa se pronuncia, em 712, já não se usa o adjetivo, mas uma forma verbal adjetivadora, isto é, um particípio aoristo masculino do verbo θνήσκω, morrer, θανόντα. Esta forma cumpre uma função nominal, de objeto qualificado temporal ou situacionalmente; a forma vem no acusativo “agora, eu te invejo, tu que estás morto”.

Para mim, não há dúvida de que as duas formas de expressar o que se traduz por “mortal” deveriam suscitar significados distintos. Na voz de Dario, as formas equivalem-se na posição sintática, o dativo plural; mas diferem seja semântica, seja sonoramente. Na voz da rainha, βροτῶν é pessoa do discurso, θανόντα é objeto da inveja de Atossa; semanticamente, um remete para perigo que se corre estando vivo; o outro, para a situação de morte. Do ponto de vista da sonoridade, um (βροτῶν) é fechado, explosivo, curto; carrega em si a possibilidade do movimento de abertura; o outro é aberto na elocução; a explosão é fraca, dental, soprada e aspirada e demorada θανόντα. Essas características, é claro, elenco-as na associação com os conceitos de vida e morte.

Vejam ainda, no trecho grego do discurso de Atossa, marcados em negrito estão também sons repetidos que se identificam com o final de βροτῶν. Digamos, numa espécie de anominação, parequema ou paronomásia. Ocorre que, isoladamente, a parte repetida é um particípio masculino presente do verbo εἰμί, ὢν e significa “o que é”. A oposição se dá, portanto, entre “o homem que é e que de uma hora para outra pode deixar de ser” (o que vive) e “o que é não mais” (o que está morto).

Mais ainda, minha experiência (e toda uma enorme tradição poética, do século de ouro a Gertrude Stein) me diz que há muitas formas de olhar uma rosa, por exemplo, em sua instável exuberância ou em sua debilidade. Assim, também o homem pode ser contemplado em sua potência ou em sua precariedade. Isso distingue βροτός e θνητός. Ademais, recorde-lhes que se trata de um léxico muito utilizado nas tragédias. Βροτός e θνητός são palavras da poética trágica, ou melhor, são pedacinhos de pensamento que constituem o gênero trágico ele mesmo.

E eu, que gosto tanto da palavra **vivente**, que vejo que ela guarda o substantivo, **ente** – um derivado do particípio presente da forma latina *sum* e que, no meu ponto de vista, é também a tradução mais literal da forma grega ὢν, traduzi precariamente o trecho assim:

*Dario*

*[...] a canseira humana só pode cair **nos viventes**;  
de ruim, muito vem do mar, muito da terra  
para os **mortais**... se a vida é comprida, prolonga o mal.*

*Atossa*

*Ó quem – **dos viventes todos** – ganhou ventura, logrou na queda!*

*Enquanto vias os raios de sol, sendo invejado,  
vida feliz, entre persas, como um deus levavas...*

*agora, **morto** antes de ver o fosso de males, invejo-te.*

*Tudo, Dario, ouvirás. História em curta fala.*

*Para numa sentença dizer: os feitos dos persas desmoronaram.*

Mas há algo mais forte no par βροτός-θυητός. Eles não se limitam à categoria do humano, abrangem mais, abrangem o animal e o vegetal em tempos épicos e trágicos. O que temos com essas palavras é uma ressonância temporal que faz história. Elas fazem parte da dicção do séc. V a.C., dicção que apresenta heróis e deuses épicos, e que Aristóteles qualifica como elevada, embora o dialeto utilizado para tais textos seja basicamente o ático, com algumas formas épicas e alguns arcaísmos em trechos particulares, alguns hipérbatos e, como é o caso da dupla discutida aqui, palavras que não cabem na prosa. Βροτός-θυητός integram um repertório lexical rico em palavras raras, únicas, compostos inventivos de sentido duplo, cunhados de forma inédita; materializações de ideias complexas, obscuras, paradoxais e, ao mesmo tempo, falas do ordinário do dia.

Todavia, recuperemos Costa e Valéry. Falemos de precisão e incisão cirúrgica através de um exemplo (RUTHERFORD, 2010, p.442-3), a palavra ἀκόρεστος, que, presente nos três dramaturgos, carrega o sentido de insaciável e que, aplicada ao substantivo “prosperidade” (ESQUILO. **Agamemnon**, 1331), significa “ambicioso”. Assim, tem-se: “prosperidade ambiciosa”, isto é prosperidade “impossível de saciar”. Em outros termos, o adjetivo ἀκόρεστος carrega em si, mediante a noção de excesso e abundância, significados opostos, se vistos de ângulos diferentes.

Pois é essa exatidão sofisticada o estilo do século V a.C., o trágico; estilo que carrega a lucidez, o vigor, a pujança retórica (RUTHERFORD, 2010, p.444) do rei e do servo, do político e do agricultor, em que o coro tem

liberdade sintática nos trechos líricos, os diálogos são regidos e organizados por sintaxe clara, em que Βροτός-θνητός têm diferenças sutis, graduadas, da condição humana.

Portanto, ao fim e ao cabo, só posso concluir que o casal Βροτός-θνητός é veículo para uma visão de mundo que nos escapa. Pedacinhos de pensamento que pulsam e batem um ritmo e som, que dizem que βροτός é o vivo que traz em si a morte; θνητός é o sentenciado de morte. Isso faz toda a diferença, é como se a cultura se perguntasse: haverá palavras para burlar a morte?

As palavras discutidas, colocadas no mesmo contexto, podem provocar uma emoção que não produziriam isoladamente. Associadas, são estranhas, não dão respostas. Como afirmei anteriormente, elas podem ser traduzidas por uma mesma palavra, mas guardam mistérios. Βροτός tem ritmo de rom-pante e inesperado, som plosivo, labial e dental; é fugaz; θνητός é sopro aspirado, nasal que passa também pelos dentes, intenso, é suspiro último, é vazio.<sup>14</sup> “Essa experiência minúscula nos bastará para descobrir muitas verdades” (VALÉRY, p.200).

Nenhuma língua é completa em si, e uma língua completa a outra (CLARO, 2009, p.130). Nenhuma cultura, nenhum tempo, nenhum espaço é completo. Para ser, de fato, um necessita do outro. O sentido e a diferença ultrapassam a linguagem e a representação do homem. Alguma coisa tudo isso revela. Cabe a nós acolher essa estranheza. O sensível delas obscurece, mas age sobre nós, desempenha uma função, provoca uma inquietação, uma inquietação trágica. Um conflito entre nós, os efêmeros mortais, e um provável ἄμβροτος, uma ideia platônica, uma língua perfeita, indizível, de Walter Benjamin. Se tudo isso que falei é solene ou corriqueiro, não sei; se o estilo da tragédia é solene, direi que sim, mas não somente isso: ele é simultaneamente simples e complicado, como o humano.

Convencionou-se chamar a tragédia um gênero σπουδαίος. A palavra é frequentemente traduzida por “grave, solene, sério”. A tradução vem, é claro, sendo estabelecida pelo contraste que fez Aristóteles ao definir a tragédia por oposição à comédia. Para ele, a tragédia é σπουδαία, e a comédia φαῖλλη, isto é, “baixa, vulgar”. Os dicionários autorizam outras traduções para esses dois termos: “ágil, zeloso, estimável, digno, importante” para σπουδαίος, e “defeituoso, leviano, negligente, fraco” para φαῖλος. Eu, de minha parte, penso que tragédia é o gênero dos tenazes e que comédia é o gênero dos frouxos. E se o βροτός é o homem destinado à morte. (LORAU, 2006,

p.59), ou de outro modo, *o homem vivo habitado pela morte*, o homem em sua fragilidade (LORAU, 2006, p.61), e se θνητός é *o homem vivo abatido pela morte*, eu diria que há duas formas, no século V a.C., de este homem se colocar no mundo: sabendo-se cheio de vida e morte, mas tenaz para transgredir leis e deuses, ou sabendo-se ameaçado pela morte, tímido, frouxo e covarde. Haverá sempre, sem dúvida, os moderados, os que levam a vida como um drama, mas um drama satírico.

De minha parte, como investigadora da poesia, peço vênua aos historiadores para afirmar com Valéry que são “... tantas certezas quanto pessoas, tantas leituras de texto quanto olhares” (VALÉRY, 2007, p. 112). Permitam-me também dizer que o século V a.C. foi regido pela palavra trágica, e isto significa que ele se pautou pela palavra sutil, mutante, ambígua, cruel, sardônica, mas, sobretudo, tenaz.

### The tragic word and its multiple faces

**Abstract:** Based on Paul Valéry's "Poetry and Abstract thought", the Zaharof Lecture for 1939 at Oxford University, we intend to reflect about poetry, genre, abstract thought and metaphor. Adopting the French poet's thesis according to which there is an unquestionable exactness, a severity of rationality and an effort of will applied to the elaboration of poetry, we consider that such an integrality of the poet's activity culminates on the superabundance of expressions that generate multiple possibilities to a single term. Thus, it becomes possible for grace and fancy to rise in the literary text. Discussing the Greek words *brotós* and *thnetós* we approach initially the tragic genre in order to discuss afterwards problems of translation, literary genre and history, also attempting to show the importance of the translation to the consolidation of what is conventionally called the tragic genre.

**Keywords:** poetry; translation; tragedy; persians; Aeschylus.

### Documentação escrita

AESCHYLUS. **Persians**. Translation by Herbert Weir Smyth. Cambridge MA.: Harvard University Press, 1926.

APOLÔNIO DÍSCOLO. Περὶ συνητάξεως. v. I e II. Trad. notas e com. de Jean Lallot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.

HOMERO. **Iliadis**. Tomo I e II. Oxford: Oxford University Press, 1989.

## Referências bibliográficas

ANDRADE, Carlos Drummond de. Procura da poesia. **Antologia poética**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980, p. 175.

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. *In: A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*.

BRANCO, Lúcia Castelo. (Org.) **Cadernos Viva Voz**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras, 2008, p.66-81.

CHANTRAINE, Pierre. **Morphologie Historique du Grec**. Paris: Éditions Klincksieck, 1973.

\_\_\_\_\_. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque (avec un supplément)**. Paris: Librairie C. Klincksieck et cie, 1999.

CLARO, Andrés. Broken Vessels: Philosophical Implications of Poetic Translation (the limits, hospitality, afterlife, and Marranism of languages). **The New Centennial Review**. v.9, n.3, p.95-136, 2010.

COSTA, Walter. O Guimarães Rosa holandês de August Willemsen. **Nonada**. v.10, p.181-90, 2007 - <http://seer.uniritter.edu.br/index.php/nonada/article/viewFile/47/21>.

CRESPO, Emilio; CONTI, Luz; MAQUIERA, Helena. **Sintaxis del griego clásico**. Madrid: Editorial Gredos, 2003.

FOUCAULT, M. Dits et écrits, Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967). **Architecture, Mouvement, Continuité**. n°5, p.46-9, octobre 1984.

LEJEUNE, Michel. **Traité de Phonétique Grecque**. Paris: Klincksieck, 1955.

\_\_\_\_\_. **La formation des noms em Grec ancien**. Paris: Édouard Champion.

LORAU, Nicole. **La voix endeuillée**: essai sur la tragédie grecque. Paris: Éditions Gallimard, 1999, p.67-82.

\_\_\_\_\_. La tragédie Grecque et l' humain. *In: Les aventures de la raison politique*. NOVAES, Adauto. (Org.) Paris: Éditions Métailié, 2006, p.47-69.

MEIRELES, Cecília. **Romanceiro da Inconfidência**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989,

PAPANASTASSIOU, G. C. General characteristics of ancient Greek vocabulary. *In: Anastasios-Phoivos Christidēs. (Ed.) A history of ancient Greek: from the beginnings to late antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão**: veredas. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

- ROSAS, Marta. Por uma teoria da tradução do Humor. **D.E.L.T.A.** v.19. Edição especial, p.133-61, 2003.
- RUTHERFORD, Richard. The Greek of Athenian Tragedy. In: BAKKER, Egbert J. (Ed.) **A companion to the ancient Greek language**. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010, p.441-54.
- SNELL, Bruno. **The discovery of the mind: the Greek origins of European thought**. New York: Dover Publications, 1982.
- TAXIDOU, Olga. **Tragedy, modernity and mourning**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- VALÉRY, Paul. Poesia e pensamento abstrato. In: **Variedades**. Barbosa, João Alexandre. (Org.) São Paulo: Iluminuras, 2007, p.193-210.
- VALÉRY, Paul. Discurso sobre a história. In: **Variedades**. Barbosa, João Alexandre. (Org.) São Paulo: Iluminuras, 2007, p.111-7.
- VERMEULE, Emily. **La muerte em la poesía y en el arte de Grecia**. Mexico: FCE, 1984, p.152-201.

## Notas

---

<sup>1</sup> “Chega mais perto e contempla as palavras./Cada uma/tem mil faces secretas sob a face neutra/e te pergunta, sem interesse pela resposta,/pobre ou terrível, que lhe deres:/Trouxeste a chave?” (ANDRADE, 1980, p.175).

<sup>2</sup> SERTÃO ABSOLUTO: “O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias.” “O sertão é do tamanho do mundo.” “Sertão. Sabe o senhor: sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar.” “Sertão é o penal, criminal. Sertão é onde homem tem de ter a dura nuca e mão quadrada.” “O sertão é bom. Tudo aqui é perdido, tudo aqui é achado...” “O sertão é confusão em grande demasiado sossego...” “... o sertão é uma espera enorme.” “Deus é urgente sem pressa. O sertão é dele.”

<sup>3</sup> Penso, aqui, no conceito de heterotopia de Foucault. *Il faut cependant remarquer que l'espace qui apparaît aujourd'hui à l'horizon de nos soucis, de notre théorie, de nos systèmes n'est pas une innovation; l'espace lui-même, dans l'expérience occidentale, a une histoire, et il n'est pas possible de méconnaître cet 'entrecroisement fatal du temps avec l'espace* (FOUCAULT, 1984, p.46-9).

<sup>4</sup> Como se pode perceber, estou bastante influenciada também por Walter Benjamin: *Assim como os cacos de um vaso, para poderem ser recompostos, devem seguir-se uns aos outros nos menores detalhes, o modo de designar do original, fazendo assim com que ambos sejam reconhecidos como fragmentos de uma língua*

maior, como cacos são fragmentos de um vaso (A tarefa do tradutor, em tradução de Susana Kampff Lages. p.77).

<sup>5</sup> MEIRELES, Cecília. **Romanceiro da Inconfidência**. Romance LIII, p.182: “Ai, palavras, ai, palavras, //Que estranha potência a vossa! //Ai, palavras, ai, palavras, // Sois de vento, ides no vento, //No vento que não retorna, //E, em tão rápida existência, //Tudo se forma e transforma!”.

<sup>6</sup> GUIMARÃES ROSA, João. **Grande Sertão**: veredas. p. 19: *De medo em ânsia, rompi por rasgar com meu corpo aquele mato, fui, sei lá – e me despenquei mundo abaixo, rolava para o oco de um grotão fechado de moitas, sempre me agarrava – rolava mesmo assim: depois – depois, quando olhei minhas mãos, tudo nelas que não era tirado sangue, era um amasso verde, nos dedos, de folhas vivas que puxei e masgalhei... Pousei no capim do fundo – e um bicho escuro deu um repulão, com um espirro, também doido de susto: que era um papa-mel, que eu vislumbrei; para fugir, esse está somente. Maior sendo eu, me molhou meu cansaço; espichei tudo. E um pedacinho de pensamento: se aquele bicho irara tinha jazido lá, então ali não tinha cobra. Tomei o lugar dele.*

<sup>7</sup> A palavra φῶς, por exemplo, que é uma metáfora utilizada por Homero para se referir a heróis. Em Homero, os heróis são “luzes”. Assim, o verso 164 do canto 2 da **Ilíada**: σοῖς ἀγανοῖς ἐπέεσσιν ἔρήτῃ φῶτα ἕκαστον/μηδὲ ἔα νῆας ἄλα δ’ ἐλκέμεν ἀμφιελίσσας. Traduzindo: com palavras afáveis retém cada luz/homem/ e não permite que arrastem pro mar as naus amuradas.

<sup>8</sup> No contato da líquida /r/, nos grupos mais antigos, a nasal /m/ perde sua nasalidade e se reduz a uma explosão /b/, assim βροτός veio de \*μροτός (lat. *mortuus*), no épico μορτός (cf. LEJEUNE, 1955, p.133, 169, 246; LEJEUNE, 1933, p.300-1).

<sup>9</sup> “[e]timologicamente los mortales, βροτοί, están destinados a ser devorados o al menos están llenos de una deliciosa sangre nutricia, βρότος. Los imortales ἄμβροτοι, son incomedibles, supongo, tanto como carecen de sangre y alma; al menos están exentos de la cadena alimentaria animal y de los ciclos de la naturaleza.” No passo, Vermeule remete para o dicionário etimológico de Chantraine e seu estudo acerca das etimologias prováveis (armênio e sânscrito) para as palavras.

<sup>10</sup> LIDDELL-SCOTT registra a variante θνητός/θνᾶτος.

<sup>11</sup> CHANTRAINE, **Morphologie Historique du Grec**, p.284. § 336.

<sup>12</sup> Apud TAXIDOU, 2004, p.97. Cf. também LORAUX, 1999, p. 67-82; LORAUX *In NOVAES* (Org.) 2006, p.52.

<sup>13</sup> Em tradução de Smyth: *Darius – Afflictions ordained for human life must, we know, befall mankind. For many calamities from the sea, many from the land, arise to mortal men if their span of life is extended far. Atossa – O you who in prosperity surpassed all mortal men by your happy destiny, since, so long as you gazed upon*

*the beams of the sun, you lived a life of felicity, envied of all, in Persian eyes a god, so now too I consider you fortunate in that you died before you beheld the depth of our calamities. The whole tale, O Darius, you will hear in brief space of time: the power of Persia is ruined almost utterly* (AESCHYLUS. **Persians**. Cambridge MA: Harvard University Press, 1926).

<sup>14</sup> CHANTRAINE, 1999, p.422-23, sugere como etimologia plausível para θνητός \*dhw- ou, ainda, o aoristo á-dhvani-t <ils'eteignit, disparut> do sânscrito e o particípio dhvan-tá <sombra>. O emprego no sentido de morrer é resultado de um eufemismo.

**BONNET, C., PIRENNE-DELFORGE, V., PRAET, D. (Éd.) Les Religions Orientales dans le Monde Grec et Romain: Cent Ans après Cumont (1906-2006). Bilan Historique et Historiographique. Colloque de Rome, 16-18 Novembre 2006. Bruxelles-Rome: Institut Belge de Rome, 2009, 464 p.**

*Claudia Beltrão da Rosa*<sup>\*</sup>

**Les religions orientales dans le paganisme romain**, do historiador e arqueólogo belga Franz Cumont (1868-1947), foi publicado em 1906 e revisado pelo autor em 1909, consolidando o texto que recebeu diversas edições, em vários idiomas, até nossos dias. Trata-se de uma obra capital para os estudos das religiões antigas, tornando-se, na definição dos organizadores do livro coletivo em foco, um “*numen tutelaire*” da pesquisa e da compreensão das religiões antigas (BONNET; PIRENNE-DELFORGE; PRAET, 2009, p.5).

A obra de Cumont propôs e consolidou a ideia de um Oriente geográfica e temporalmente muito amplo, incluindo a Ásia Menor, o Egito, a Síria e a Pérsia. Seu *Oriente* é uma categoria construída como um espelho invertido da *cultura clássica*, ressaltando o que haveria de diferença e aquilo que seria passível de assimilação pela cultura greco-romana. Cumont consolidou, com *Les religions orientales...*, a categoria das *religiões orientais* como elo de ligação entre o *paganismo* e o cristianismo, e sua obra segue um nítido padrão de processo evolutivo moral que necessariamente culminaria no

---

\* Professora associada do Departamento de História e do PPGH da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UniRio).

cristianismo como religião universal. O eixo analítico deste processo é o conceito de *cultos de mistérios* que, por seu rigor lógico, tornou-se indiscutível para várias gerações de historiadores, antropólogos, sociólogos, filósofos e outros estudiosos. A suposta “superioridade moral” dos cultos de mistérios derrotaria facilmente a fria religião romana, abrindo o caminho para a vitória inexorável do cristianismo, em sua conquista do Império Romano.

O desenvolvimento de estudos sobre as religiões antigas, contudo, trouxe à luz dados e evidências, especialmente arqueológicas e epigráficas, que resistiam a tal modelo explicativo e, nas últimas décadas, pesquisas sobre as religiões do Mediterrâneo antigo vêm, paulatinamente, conseguindo ultrapassar grandes dificuldades teóricas, preconceitos e generalizações abusivas que marcaram os estudos das religiões antigas – o que Mary Beard e Michael Crawford, em meados da década de 1980, definiram como as “premissas cristianizantes” no estudo das religiões do Império romano (BEARD; CRAWFORD, 1985, p.26-7), reveladas especialmente pela terminologia utilizada para denominar tais religiões: por exemplo, o termo *paganismo*, de cunho pejorativo e nascido na polêmica cristã, é ainda recorrente na historiografia. O uso do termo *paganismo* leva a uma ilusão de unidade na miríade de religiões das cidades imperiais romanas, à percepção equivocada de que compunham *um* sistema religioso unificado que não apenas dificulta a observação e a compreensão das diversas religiões antigas, mas também gerou uma busca incansável por “tendências monoteístas” em cultos como os de Ísis ou Mitras, e à sua definição como religiões “mais verdadeiras”, ou mais aptas a atender às “necessidades religiosas” dos grupos humanos, um raciocínio do tipo *post hoc ergo propter hoc*.

Décadas de estudos sobre as religiões antigas demonstraram ainda o quanto o modelo cumoniano era tributário de categorias do imaginário europeu e europeizado moderno, especialmente a oposição Ocidente x Oriente, uma oposição que não corresponde às classificações antigas, e a cosmovisão secularizante e racionalista do século XIX d.C, que levou à interpretação da religião romana como um fenômeno exclusivamente político, perfazendo uma religião fria e manipuladora, tema que pontuamos em publicação recente (BELTRÃO, 2006).

O livro coletivo ora em observação é resultado de um Colóquio ocorrido em 2006, reunindo uma plêiade de estudiosos das religiões antigas de várias instituições de ensino e pesquisa internacionais para a análise do tema das

“religiões orientais”, dividindo-se, após a Introdução dos organizadores, em quatro partes:

- a. *Mise en perspective*, que reúne artigos de C. **Bonnet**, introduzindo o tópico do modelo cumoniano e propondo sua releitura; de W. **van Andringa** & F. **van Haeperen**, que analisam as relações entre romanos e estrangeiros a partir dos *sacra peregrina*; de Ch. **Auffarth**, M.F. **Baslez** & S. **Ribichini** que, em linhas gerais, propugnam a ideia de “religiões em contato” através do conceito de *interpretatio*, e de A. **Mastrocinque**, que traz reflexões sobre o tópico da magia em relação às “religiões orientais”;
- b. *Les “religions orientales”: débat autour d’un concept*, com os artigos de G. G. **Stroumsa**, que parte da análise do “orientalismo” do século XIX e suas relações com a construção do modelo das religiões orientais; de W. **Burkert**, que analisa o conceito cumoniano de “Oriente”; de J. **Alvar**, que lida com a questão conceitual e taxonômica dos cultos de mistérios, e de P. **Xella** que, ao analisar a categoria conceitual de *sincretismo*, apresenta suas limitações à luz das pesquisas recentes sobre as interações religiosas no Império romano;
- c. *À la croisée des pratiques, des discours e des images: spécificités, parentés*, que traz os artigos de T. **Kaiser** sobre o panorama dos cultos religiosos em Dura-Europos; de J. **Scheid**, com um estudo sobre o estatuto do culto de Isis na Roma do principado; de R. **Veymiers**, que analisa a construção da imagem de Serápis em joias e objetos de luxo antigos; de M. **Martens**, com a análise de um festival em honra de Mitrás em Tienen, na atual Bélgica, e do *mithraeum* local; de V. **Huet**, com uma análise comparativa confrontando relevos de Mitrás e o que se considera “relevos romanos tradicionais”, decidindo pela dificuldade de se estabelecer uma ruptura nos padrões artísticos dos primeiros; de J. M. **Pailler**, que analisa a invenção da figura divina de Sabázios em cidades do Mediterrâneo romano e de G. **Garbati**, que analisa representações figurativas de Bes na Sardenha.

d. *Transferts, ancrages et identités*, com os artigos de Y. **Ustinova** que, a partir da análise de elementos religiosos iranianos em cidades gregas do litoral do Mar Negro, questiona o tópico tradicional da “orientalização” da religião antiga; de E. M. **Grijalvo**, que apresenta uma análise sobre cultos de divindades egípcias na Atenas romana; de P. F. **Beatrice**, que estuda o pensamento teológico de Porfírio na construção cumoniana das “religiões orientais”; de D. **Praet**, com a análise das relações existentes entre as teses de Cumont e sua interpretação da *Vida e Apolônio de Tiana* e de elementos religiosos do neopitagorismo; de J. **Lightfoot**, que estuda cultos do Oriente Próximo romano a partir da *Apologia* do Pseudo-Melitão; de C. **Cremonesi**, que analisa o papel de práticas religiosas ascéticas na construção do “Oriente” como o “Outro” cultural e religioso, e de A. **Busine** que, a partir da análise da interpretação cumoniana da polêmica de Firmico Materno contra Porfírio, observa a construção da categoria “religiões orientais”. Finalizando a obra, uma conclusão de R. **Turcan** que, a partir do estudo do “leão” mitríaco na tradição literária cotejada com representações imagéticas, apresenta uma interessante leitura da obra de Cumont.

**Les Religions Orientales dans le Monde Grec et Romain: Cent Ans après Cumont (1906-2006)** traz, então, vinte e três artigos inéditos, os quais, a partir de abordagens e análises documentais distintas, põem em questão o uso e a pertinência das categorias *paganismo* e *religiões orientais* em geral, e do conceito de *cultos de mistérios* em particular.

Por que retomar tal tema, já bastante contestado pelos especialistas das religiões antigas? Seria a exumação de algo morto há pelo menos três décadas, pelo simples desejo do instituto belga de comemorar os cem anos da publicação do livro de um estudioso belga muito bem aceito pela academia e pelo mercado editorial? Não nos parece. O tema em análise permanece atual, bem como os termos *paganismo*, *religiões orientais* e *cultos de mistérios* permanecem em uso e ativos, propalados em universidades, em escolas e nos *mass media*, e a visão evolutiva da história das religiões, no momento em que assistimos à exacerbação da religiosidade e dos conflitos de base religiosa, ressurge como a fênix, com um vigor renovado.

Criticando as noções de “difusão” e de “conversão”, e operando com base na ideia de “religiões em contato”, subsumida no conceito de *interpretatio*, os autores analisam seus mecanismos em diversos lugares e grupos sociais, a partir de *corpora* documentais variados, revelando dinâmicas culturais distintas, contatos, intercâmbios e criações de divindades e rituais em textos e imagens, rituais e práticas que formam uma panóplia de situações distintas, e não um processo contínuo, ordenado e unilateral em direção a um cristianismo triunfante que, se atendeu às demandas da criação de uma memória histórica de base cristã, mascara o conhecimento do mundo antigo. Analisando o funcionamento de religiões antigas, os artigos explodem a categoria das *religiões orientais*. Mas não só isso. O grande movimento de interações religiosas ocorrido nos diversos territórios que integravam o Império Romano, que os organizadores denominam *la fabrique du polythéisme*, implode os *cultos de mistérios* e dissolve a categoria mais ampla do *paganismo*, trazendo à luz a complexidade e a vitalidade das religiões do Mediterrâneo antigo.

Essa obra coletiva surge, portanto, como um guia operatório para a desconstrução do *paganismo*, das *religiões orientais* e dos *cultos de mistérios*, o que consideramos fundamental para todos que se interessam pelo estudos das religiões antigas.

## Referências bibliográficas

- BEARD, M., CRAWFORD, M. **Rome in the Late Republic**. Problems and Interpretation. New York, Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- BELTRÃO, C. A Religião na *urbs*. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. (Org.) **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006, p.137-59.
- BONNET, C., PIRENNE-DELFORGE, V., PRAET, D. (Éd.) **Les Religions Orientales dans le Monde Grec et Romain: Cent Ans après Cumont (1906-2006)**. Bilan Historique et Historiographique. Colloque de Rome, p.16-18, Novembre 2006. Bruxelles-Rome: Institut Belge de Rome, 2009.