

**PHOÏNIX**  
**2020**

Ano 26

Volume 26

Número 1



ISSN 1413-5787

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA/UFRJ

PHOÏNIX

2020

**Ano 26**

**Volume 26**

**Número 1**

*Maad X*

Phoínix 2020 – Ano 26 – Volume 26 – Número 1 – ISSN 1413-5787  
Copyright © by Neyde Theml, Fábio de Souza Lessa, Regina Maria da Cunha Bustamante  
e Alexandre Santos de Moraes (editores) *et alii*, 2020  
Tiragem: 1.000 exemplares

*Direitos desta edição reservados a:*

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



Laboratório de História Antiga – LHIA / IH / UFRJ  
Largo de São Francisco de Paula nº 1, sala 211 A – Centro  
Rio de Janeiro – RJ – CEP 20.051-070  
Tel.: (21) 2221-0034 ramais 205 e 213  
Fax: (021) 2221-4049  
www.lhia.historia.ufrj.br  
revistaphoínix@gmail.com

*Projeto Gráfico:*

Núcleo de Arte / Mauad Editora

---

Phoínix. Laboratório de História Antiga / UFRJ  
P574                      Ano 26, v. 26, n. 1  
                                 Rio de Janeiro: Mauad X, 2020.  
                                 Semestral  
                                 ISSN 1413-5787  
                                 ISSN 2527-225X (versão digital)  
                                 História Antiga. Universidade Federal do Rio de Janeiro.  
                                 Laboratório de História Antiga.  
                                 CDD – 930

---

# PHOÏNIX



Ano 26 – V. 26 – N. 1

2020

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ**

*Reitora:* Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Denise Pires de Carvalho

**LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA – LHIA**

*Coordenador:* Prof. Dr. Deivid Valério Gaia

**EDITORES**

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Neyde Theml

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Regina Maria da Cunha Bustamante

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes

**CONSELHO EDITORIAL**

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ana Livia Bomfim Vieira – UEMA

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ana Teresa Marques Gonçalves – UFG

Prof. Dr. Jean Andreau – EHES (França)

Prof. Dr. Jean-Michel Carrié – EHES (França)

Prof. Dr. José Antônio DabdabTrabulsi – UFMG

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Kátia Maria Paim Pozzer – UFRGS

Prof. Dr. Luiz Otávio de Magalhães – UESB

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Margaret Marchiori Bakos –UEL

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria de Fátima Sousa e Silva – Universidade de Coimbra (Portugal)

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva – UFRN

**CONSELHO CONSULTIVO**

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima – UFF

Prof.ª. Dr<sup>ª</sup>. Ana María González de Tobia – UNLP (Argentina)

Prof. Dr. Anderson de Araújo Martins Esteves - UFRJ

Prof. Dr. Deivid Valério Gaia – LHIA/UFRJ

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira – UFPel

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva – UFES

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

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Margarida Maria de Carvalho – UNESP

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Cecília Colombani – Universidad Nacional de Mar del Plata e  
Universidad de Morón (Argentina)

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria das Graças de Moraes Augusto – UFRJ

Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari – UNICAMP

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

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Renata Senna Garraffoni – UFPR

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Violaine Sebillotte Cuchet – Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

**Equipe Técnica**

Beatriz Moreira da Costa

Bruna Moraes da Silva

Giovana Vicchione Mariz Sarmento

Ian Ferreira Bonze

João Pedro Barros Guerra Farias

Luis Filipe Bantim de Assumpção

Renata Cardoso de Sousa

**Indexada por**

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

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

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

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

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

**Google Acadêmico** – <https://scholar.google.com.br>

**Diadorim** – <https://diadorim.ibict.br>

**Sistema LivRe** – <https://www.cnen.gov.br/centro-de-informacoes-nucleares>

## SUMÁRIO

<b>EDITORIAL</b> .....	9
O OBSTÁCULO COMO SEGUNDA MORTE NOS <i>TEXTOS DOS SARCÓFAGOS</i> : CASO DE APEP COMO PERSONIFICAÇÃO DE INIMIGO .....	11
<i>Catarina Apolinário de Almeida</i>	
O PORTAR-SE GUERREIRO ENTRE TEXTO E CONTEXTO: HOMERO E A IDEOLOGIA ARISTOCRÁTICA .....	30
<i>Bruna Moraes da Silva</i>	
AS FRONTEIRAS DO MAR HELENO: O MUNDO DOS DEUSES, DOS HOMENS E DOS MORTOS .....	47
<i>Camila Alves Jourdan</i>	
A POSIÇÃO DOS MARINHEIROS NA ATENAS DEMOCRÁTICA .....	65
<i>David Pritchard</i>	
O REVERSO DA MOEDA: OLHARES SOBRE A VIDA ROMANA ATRAVÉS DOS DENÁRIOS DOS MINÚCIOS AUGURINOS .....	93
<i>Gisele Oliveira Ayres Barbosa</i>	
POLIFONIA EM <i>AETNA</i> , POEMA DIDÁTICO ROMANO .....	106
<i>Matheus Trevizam</i>	
“GUÍA, BIENAVENTURADO, EL VINO QUE LIBERA LA LENGUA” ( <i>AP.</i> 9.403): DIONISO Y EL VINO EN EPIGRAMAS DESCRIPTIVOS DE LA <i>ANTOLOGÍA PALATINA</i> .....	122
<i>Elbia Haydée Difabio</i>	
<i>QUANDO OS DEUSES VISITARAM OS SERTÕES</i> : A ANTIGUIDADE CLÁSSICA NOS CORDÉIS DE JOÃO MARTINS DE ATAÍDE .....	140
<i>Airan dos Santos Borges de Oliveira</i>	
UMA UNIVERSIDADE PARA ALÉM DO CAMPUS: NOVAS METODOLOGIAS DE ENSINO .....	169
<i>Ivan Esperança Rocha</i>	
<b>RESENHAS</b>	
POLO, F. P.; RODRÍGUEZ, J. R.; SIMÓN, F. M. (eds.). <i>Xenofobia y racismo en el Mundo Antiguo</i> . Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions, 2019. 266 p. ....	182
<i>Renata Cardoso de Sousa</i>	
<b>PERFIL DA REVISTA</b> .....	184
<b>NORMAS PARA PUBLICAÇÃO</b> .....	185

## SUMMARY

<b>EDITORIAL</b> .....	9
THE OBSTACLE AS SECOND DEATH IN THE <i>COFFIN TEXTS</i> : APEP AS AN EMBODIMENT OF THE ENEMY .....	11
<i>Catarina Apolinário de Almeida</i>	
THE WARRIOR BEHAVIOR BETWEEN TEXT AND CONTEXT: HOMER AND THE ARISTOCRATIC IDEOLOGY .....	30
<i>Bruna Moraes da Silva</i>	
LES FRONTIÈRES DE LA MER HELLÉNIQUE: LE MONDE DES DIEUX, DES HOMMES E DES MORTS .....	47
<i>Camila Alves Jourdan</i>	
THE STANDING OF SAILORS IN DEMOCRATIC ATHENS .....	65
<i>David Pritchard</i>	
THE COIN REVERSE: LOOKS AT ROMAN LIFE THROUGH THE MINUCII AUGURINI DENARII .....	93
<i>Gisele Oliveira Ayres Barbosa</i>	
POLYPHONY IN THE <i>AETNA</i> , ROMAN DIDACTIC POEM .....	106
<i>Matheus Trevizam</i>	
“GUIDE, O BLESSED ONE, THE SWEET-VOICED WINE” (GA. 9.403): DIONYSUS AND THE WINE IN THE DESCRIPTIVE EPIGRAMS OF THE <i>GREEK ANTHOLOGY</i> .....	122
<i>Elbia Haydée Difabio</i>	
<i>WHEN THE GODS VISITED THE “SERTÔES”</i> : CLASSICAL ANTIQUITY IN THE CORDÉIS OF JOÃO MARTINS DE ATAÍDE .....	140
<i>Airan dos Santos Borges de Oliveira</i>	
AN UNIVERSIITY BEYOND CAMPUS: NEW TEACHING METHODS .....	169
<i>Ivan Esperança Rocha</i>	
REVIEWS	
POLO, F. P.; RODRÍGUEZ, J. R.; SIMÓN, F. M. (Eds.). <i>Xenofobia y racismo en el Mundo Antiguo</i> . Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions, 2019. 266 p. ....	182
<i>Renata Cardoso de Sousa</i>	
<b>PROFILE MAGAZINE</b> .....	184
<b>PUBLICATION STANDARDS</b> .....	184

## EDITORIAL

Em meio a um momento tão singular e difícil no mundo, devido à pandemia da Covid-19, o Laboratório de História Antiga (Lhia) da UFRJ apresenta o primeiro número da revista *Phoînix* de 2020 buscando resistir às adversidades, se solidarizar com todos os esforços de combate ao vírus e desejar que retornemos à normalidade em breve. Vale ressaltar que as epidemias e as pestes não são exclusividades do mundo contemporâneo. Apesar de nenhum artigo publicado neste número tratar de tal assunto, vale destacar que o mundo antigo vivenciou várias situações similares à atual. Como forma de marcar os seus 25 anos, recomendamos um retorno ao primeiro número da *Phoînix*, lançado em 1995, pois nele a peste ateniense de 430 a.C., sob a perspectiva de Tucídides, um contemporâneo de tal calamidade, é objeto de análise do texto de Helena M. Mollo. Talvez as experiências da Antiguidade possam ser importantes para enfrentarmos a nossa contemporaneidade.

O primeiro artigo deste número aborda o Egito antigo. Utilizando como documentação os *Textos dos sarcófagos*, Catarina Apolinário de Almeida enfoca a serpente monstruosa Apep, que diariamente ameaça o nascimento solar, como fundamental para a compreensão da problemática mitológica do caos no antigo Egito. A autora procura compreender, especificamente, de que forma a percepção dessa serpente na mundividência cósmico-mitológica egípcia a torna símbolo de inimigo na literatura funerária.

Centrando-se em um recorte sobre o mundo grego, temos os artigos de Bruna Moraes da Silva, que analisa os discursos referentes ao portar-se guerreiro presentes nas epopeias de Homero; de Camila Alves Jourdan, que busca entender a dinâmica do mundo marinho em sua concepção pelos helenos, a partir da perspectiva de conectividade, sobretudo no que se refere ao imaginário; e, ainda, o de David Pritchard, que se dedica ao estudo da posição dos marinheiros na Atenas democrática. O autor defende que um cidadão encontrava seu dever marcial servindo tanto como marinheiro quanto como um *hóplita*, o que difere da visão negativa dos marinheiros que os cidadãos da elite sustentaram no período arcaico.

Os dois próximos artigos abordam a sociedade romana antiga. Gisele Ayres Barbosa propõe, em seu texto, estabelecer olhares sobre a vida pública romana na segunda metade do século II a.C., a partir da análise das imagens dos reversos dos denários cunhados por Caio e Tibério Minúcio Augurino, com ênfase no poder da aristocracia, seus atributos e representações. Já Matheus Trevizam comenta o aspecto da “polifonia” em “Aetna”, poema didático escrito no início do período imperial romano.

A *Antologia palatina*, que abrange um recorte cronológico mais ampliado, é a documentação analisada por Elbia H. Difabio. Ela centra a sua análise em Dioniso e o vinho, buscando indagar as motivações e as referências ao deus, com um triplo objetivo: examinar a natureza representativa plástica de seus atributos e representatividades; estimar os elementos primordiais que a imaginação coletiva retinha; e justificar a relação multivalente homem-divindade nesses documentos poéticos.

O próximo artigo, de Airan dos Santos Borges de Oliveira, estuda a recepção dos clássicos na obra atribuída a João Martins de Ataíde (1880-1959), sobretudo no cordel *Peleja de Manoel Raymundo com Manoel Campina*, de 1941.

Encerrando o presente número, o artigo de Ivan Esperança Rocha discute a ampliação do espaço de aprendizagem na Universidade, levando em consideração a disponibilidade e utilização de novas tecnologias de ensino a distância, com impacto na área de História da Antiguidade.

Por fim, neste momento tão conturbado de nossas vidas, convidamos os estudiosos do mundo antigo, bem como o público em geral, para uma leitura proveitosa e propositiva dos artigos que compõem este número da *Phoînix*, rememorando, assim, os 25 anos da revista.

*Os Editores*

## O OBSTÁCULO COMO SEGUNDA MORTE NOS TEXTOS DOS SARCÓFAGOS: CASO DE APEP COMO PERSONIFICAÇÃO DE INIMIGO\*

Catarina Apolinário de Almeida\*\*

**Resumo:** *Apep é a serpente que diariamente ameaça o nascer do sol e, conseqüentemente, em contexto funerário, o renascimento do morto, que, ao integrar a comitiva da Barca Solar, assim alcança o ciclo cósmico que lhe garante a eternidade. O primeiro registo conhecido dessa criatura surge no Primeiro Período Intermediário, e nos Textos dos Sarcófagos do Império Médio dá-se um importante desenvolvimento simbólico. No presente artigo será analisado o papel e simbologia de Apep nesse corpus textual, com o objectivo de identificar as principais linhas que subjazem à sua conceptualização desde os estádios mais iniciais. Procurar-se-á compreender, especificamente, como na dimensão cósmico-mitológica egípcia se torna símbolo de inimigo.*

**Palavras-chave:** *Antigo Egipto; Textos dos Sarcófagos; Apep; segunda morte; inimigo.*

### THE OBSTACLE AS SECOND DEATH IN THE COFFIN TEXTS: APEP AS AN EMBODIMENT OF THE ENEMY

**Abstract:** *Apep is the serpent that daily threatens the sunrise and, consequently, in a funerary context, the rebirth of the dead who, as entourage of Solar Boat, thus attains the cosmic cycle and eternity. The first known record of this creature was found during the First Intermediate Period and, in the Middle Kingdom's Coffin Texts there is an important symbolic development. In this paper it will be analyzed the role and symbology of Apep in this textual corpus, aiming to pinpoint the main lines that underlie its conceptualization from the earlier stages on. It seeks to understand specifically how it becomes a symbol of enemy in the Egyptian cosmic-mythological.*

**Keywords:** *Ancient Egypt; Coffin Texts; Apep; second death; enemy.*

---

\* Recebido em: 14/12/2019 e aprovado em 13/02/2020.

\*\* Investigadora do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3299-3353>.

O tema de Apep, ou Apópi, a serpente monstruosa que diariamente ameaça o nascimento solar, é fundamental para a compreensão da problemática mitológica do caos no antigo Egípcio. Dado que se trata de um motivo mitológico que transparece essencialmente na literatura funerária, centraremos a nossa análise nos *Textos dos Sarcófagos* do Império Médio, visto que é nesse conjunto de textos que encontramos as mais antigas referências a essa criatura. Nesse sentido, iniciaremos o presente artigo com a caracterização sucinta dos *Textos dos Sarcófagos*, seguida da análise do papel e da simbologia de Apep nesse *corpus* textual, com o objectivo de reflectir sobre as principais linhas que subjazem à sua concepção desde os estádios mais iniciais, procurando compreender, especificamente, de que forma a sua percepção na mundividência cósmico-mitológica egípcia a torna símbolo de inimigo na literatura funerária.

De facto, a primeira menção é do Primeiro Período Intermediário, ou Período das Regiões, e encontra-se no túmulo de Ankhtifi, em Moalla. A ausência de Apep em fontes anteriores ao Império Médio pode relacionar-se com a questão do *decorum* (BAINES, 1990) das restritas fontes da cultura de elite que sobreviveram do Império Antigo. As referências ao Além na Literatura funerária anterior, os chamados *Textos das Pirâmides*, são escassas, sendo aí sugerida uma concepção de Além essencialmente celestial. As mudanças durante o Primeiro Período Intermediário terão tido impacto importante nas concepções religiosas e no próprio sistema de *decorum*, sendo possível que essa figura tenha sido incluída nos textos da cultura de elite durante esse período (MORENZ, 2004, p. 202).

## **1. Os *Textos dos Sarcófagos* e os perigos na Duat: Apep como obstáculo cósmico**

A designação moderna de *Textos dos Sarcófagos* é atribuída a um grupo de fórmulas e recitações, de natureza mágico-ritual, usado como equipamento funerário durante o Império Médio (dinastias XI-XIII; c. 2055-1650 a.C.). Essas fórmulas encontram-se pintadas sobretudo em sarcófagos de madeira de privados da elite (especialmente nas necrópoles do Médio Egípcio), apesar de haver alguns registos em paredes tumulares e outros objetos funerários, como vasos de vísceras e estelas ou papiros (HORNUNG, 1999, p. 11). São textos compostos em egípcio hieroglífico médio cursivo, ainda que haja alguns exemplos em hierático. Há cerca de 1185 fórmulas

(DE BUCK, 1935-1961), mas estas não eram usadas todas simultaneamente, sendo o seu arranjo bastante variável. Nessa medida, encontramos algumas com várias atestações, enquanto outras dispõem apenas de uma.

Algumas fórmulas ostentam títulos que definem a sua função e algumas incluem mesmo instruções de uso. Há até algumas, como a *TS335*, que apresentam glosas explicativas das passagens mais obscuras. Algumas são monólogos de divindades, com as quais o morto se identifica (geralmente, iniciam com a fórmula “Eu sou...”), outras são diálogos entre divindades, operando numa lógica de, segundo Assmann, “interpretação sacramental” (ASSMANN, 2001, p. 99-101). Escassas têm vinhetas (imagens), entre as quais se destacam os mapas desenhados no fundo dos sarcófagos e que são parte integrante de uma secção dos *Textos dos Sarcófagos* designada de *Livro dos Dois Caminhos* (LESKO, 1971; 1972; HORNUNG, 1999, p. 11).

Mesmo não sendo narrativos, esses textos fornecem dados muito relevantes para a reconstituição da mundividência egípcia. Alguns dos principais temas são a Criação, a Enéade Heliopolitana com Atum-Ré, Chu e Tefnut em destaque, e as transformações do morto.

Um outro tema muito desenvolvido é o dos perigos enfrentados pelo morto (PINCH, 2002, p. 13-15) durante a sua transição para o Além, onde tanto poderá atravessar o céu como deus-sol Ré, integrando a tripulação da barca solar, quanto trilhar o Mundo Subterrâneo como Osíris. Ambas as versões do destino final do morto, que não surgem exatamente como alternativas, mas possibilidades simultâneas e, frequentemente, amalgamadas, resumiam imagens que simbolizam o triunfo sobre a morte e a deterioração, propondo um entendimento do Além, e da vida eterna, alicerçado na ideia de que o morto, na sua manifestação plena, e se reunir as condições necessárias, ou seja, se for um indivíduo puro, provido dos preparativos rituais necessários e de oferendas, será capaz de ver os deuses e viver entre eles.

Assim como o destino final do morto não é linear, também os perigos que ele enfrenta são protagonizados por diferentes elementos e entidades. Numa perspectiva osíriaca que privilegia uma noção essencialmente ctónica da transição, esses perigos vão desde obstáculos topográficos, como caminhos confusos, escuridão e lagos ou círculos de fogo, a encontros com os guardiões das portas do Além, da Duat, perante os quais o morto tem que garantir a passagem, socorrendo-se de apelos como “Façam-me o caminho, preparem-me o caminho” – leia-se, “deixem-me passar” –, seguidos de justificação de idoneidade.

Numa perspectiva solar, em que o caminho se identifica fundamentalmente com a viagem da barca solar que cumpre o seu périplo diário, é Apep o principal obstáculo, o grande perigo para Ré, o seu arqui-inimigo:

TS80 (B1C)

II37

f)  $jw\bar{t}=j \ \bar{s}m(w)=j$

*Eu vou e venho.*

g)  $w\bar{p}=j \ w\bar{z}.t \ n \ r^c \ s\bar{k}d=f \ r \ \bar{z}h.t \ jmnt.t$

*Eu abro o caminho para Ré quando ele navega no Horizonte Ocidental.*

h)  $N \ wj \ r \ \bar{s}r.t=f^c \ .wy=j \ h\bar{r}=f$

*N, eu estou na sua narina (e) os meus braços carregam-no*

i)  $n\bar{h}m=j \ sw \ m^c \ ^c\bar{z}pp$

*(para) que o possa proteger de Apep,*

II38

a)  $s\bar{d}\bar{z}=f \ r \ \bar{z}h.t \ jmnt.t$

*quando ele viaja para o Horizonte ocidental.*

b)  $sw\bar{z}d=j \ b^c n.t \ jm(y).t \ mskt.t \ jm(y).t \ m^c nd.t \ m \ nf.wt=j$

*Eu faço prosperar o pescoço que está na Barca da Noite (e) que está na Barca do Dia pelos meus sopros*

c)  $pr(=w) \ mjn \ m \ jmnt.t \ m \ j^c bt.t \ m \ h.t \ n(y).t \ nw.t$

*saidos hoje do Ocidente (e) do Oriente no corpo de Nut.*

d)  $m\bar{s}w=j \ r^c \ nb.$

*Eu nasço a cada dia.*

Para os antigos egípcios, a realidade cósmica não era essencialmente espacial e material, mas temporal e performativa, sendo o seu símbolo mais evidente o ciclo solar que ecoa o momento mítico da criação, da primeira alvorada, a “primeira vez” em que raiou o sol, reatualizada diariamente. De acordo com a concepção cosmológica aludida na fórmula, o Sol nasce da deusa celeste Nut, de manhã, regenerado, a Oriente, e é engolido pela mesma deusa no ocaso, a Ocidente, percorrendo durante a noite o seu corpo estrelado. É durante essa viagem noturna que o recontro com o monstro Apep se dá. Este é aqui apresentado como o inimigo de Ré, por excelência.

## 2. Apep: a serpente ruidosa ininteligível

A sua grafia,  $\square \square \overline{\text{U}}\Omega$  (GARDINER I14), corroborada por imagens posteriores do Império Novo, indica uma natureza ofídica. Trata-se provavelmente de uma serpente de água, ou melhor, das caóticas águas primordiais do Nun que foram o seu berço e são a sua residência, como é sugerido pelo seu epíteto de “Banco de Areia”, o primeiro de todos a ele associado em Moalla (PINCH, 2002, p. 107) e tornado mais evidente em passagens como a da fórmula seguinte:

*TS1094 (B1B0) [Livro dos Dois Caminhos]:*

*VII374*

*a) mk N pn j=y hr=k m šmsw=k pj jn grh m-m jr(w).w htp.t*

*Vejam este N, vindo até ti neste cortejo que é teu destinado à noite, entre ‘Aqueles que prepararam as oferendas’.*

*b) jw N pn hz=y m wjz r<sup>c</sup>*

*Este N desceu para a barca de Ré (...)*

*376*

*a) sdm.n=f mdw hjw hr(y) w<sup>c</sup>r.t wr.t mht(y).t dwn.t*

*depois de ele ter ouvido a voz do monstro que está sobre a grande planície norte dos domínios estrangeiros.*

*b) jn N pn nhm r<sup>c</sup> m <sup>c</sup> nšn n(y) <sup>c</sup>zpp*

*Foi este N que salvou Ré da tempestade (=fúria) de Apep*

*377*

*a) n hr=f m jnt.t=f*

*(porque) ele não caiu na sua [de Apep] amarra.*

*b) jn N pn šd hrw*

*Foi este N que cessou o tumulto.*

É, como se depreende, um ser particularmente barulhento que vive na escuridão. A questão do ruído parece também refletir-se no seu nome. Uma teorização recente (MORENZ, 2004, p. 202-203) sugere a possibilidade de Apep ser uma palavra compósita, consistindo de dois elementos: <sup>c</sup>z “grande” e pp “rugido, tagarelar, balbuciar”, uma espécie de onomatopaica que procura transmitir o som inarticulado desse monstro. A combinação da paragem glotal fonética com o *ayin*, usada para caracterizar línguas estran-

geiras, reforça essa noção, colocando a possibilidade de o nome significar “aquele que gagueja ou balbuceia mais”. Sendo que a ordem depende da comunicação, a anticomunicativa Apep personaliza a sua antítese.

Outra possibilidade, unicamente referenciada no Templo de Esna (HORNUNG, 1982, p. 158), é a de que esse “balbuciar” ou “expectorar” remete para o acto de cuspir da saliva da deusa Neit nas águas primordiais do Nun, no momento da criação, que terá dado origem a essa criatura (SALES, 1999, p. 401). Gostaríamos, contudo, de sublinhar a importância da associação de Apep ao ruído, no sentido de que o balbuciar barulhento e ininteligível pode ser entendido como uma marca de marginalidade da grande serpente. A incomunicabilidade radicaria então na percepção da serpente como uma configuração simbólica análoga à do estrangeiro, que ecoa a própria ideia grega de “bárbaro” e que evoca Babel.

A noção egípcia de cosmos coloca o povo egípcio e os estrangeiros numa luta perpétua pelo equilíbrio e pela manutenção da ordem. O rei, com o qual o morto se identifica na literatura funerária, tem consignado o papel de campeão da harmonia, e os “outros” estrangeiros são os que causam distúrbios e a ameaçam, surgindo, assim, como agentes da desordem (VALBELLE, 1990, p. 45 e 47). As fronteiras do Egito, tal como as fronteiras da Duat, devem ser protegidas desses agentes, sendo nos espaços liminares, mais vulneráveis pela potencial permeabilidade, que a luta se encrespa. O domínio de Apep é, precisamente, o da fronteira entre o transitório e o contínuo, a mesma fronteira que separa a ordem do caos e o existente do não-existente. Nessa linha, retoma, na nossa perspectiva, a funcionalidade mágica dos grupos AAA das fórmulas e serpentes dos *Textos das Pirâmides* (STEINER, 2011, p. ix-x), ao mesmo tempo que se aproxima do processo de identificação de Set como burro que zurra, *hiw*, nos *Textos dos Sarcófagos* (WARD, 1978, p. 23-24). Ou seja, na nossa perspectiva, não se trata meramente de um ruído cuja magnitude é medida pelo volume sonoro, mas pela ininteligibilidade, que não procura uma caracterização fisionômica, mas da sua natureza. O ruído sublinha a sua essência excêntrica, anticósmica, enquadrando essa criatura numa percepção egípcia mais abrangente de inimigos “barulhentos” que se desenvolve durante o Império Médio, na linha proposta por Rizzo (2008, p. 45):

*Cette image de l'ennemi – “bruyant” par nature – formerait, dans la phraséologie pharaonique, une sorte de négatif de celle de l'homme*

*auditor pour qui l'écoute attentive constitue une vertu cardinale. Ces figures antithétiques semblent refléter un prototype d'oppositor issu du monde des dieux dans lequel Seth, le "bruyant" (hrw), le "forte n gueule" (Sd-xrw)s'opposerait à l'image du «maître du silence», personnifiée par Osiris, ou encore Amon.*

De facto, como constatamos ainda na passagem TS1094 - VII376a, Apep encontra-se associado aos domínios estrangeiros, sinónimo do inimigo no antigo Egipto e, enquanto criatura hostil, uma outra característica temível é o seu "olho malévolos" (BORGHOUTS, 1973, p. 120). É associado ainda a fenómenos extraordinários e especialmente perigosos no contexto da ordem cósmica. Na fórmula TS1069 [Livro dos Dois Caminhos], lemos a esse propósito:

VII322 (B2L)

f) N ʕšz jr(w) hrw p.t N ʕšz jr(w) hrw p.t

*N é o lagarto que criou o estrondo do céu,*

g) sʕr(w) mʕt n rʕ dr(w) pḥty ʕzpp

*que apresentou Maet a Ré, que repeliu a violência(=ataque com força física) de Apep,*

h) wbz(w) hjz ḥsf(w) nšn

*que abriu o firmamento, que expulsou a tempestade*

i) sʕnh(w) js.t rʕ

*(e) que faz viver a tripulação de Ré.*

Sendo antítese de Ré, é antítese da ordem. A perturbação da viagem solar levaria a uma desordem do ciclo cósmico e de *maet*. As estrondosas tempestades e os eclipses eram encarados como episódios dessa eterna luta, correspondendo a momentos transitórios, marcados pelo escurecer, durante os quais a peleja pendia para o lado de Apep (SALES, 1999, p. 103): os inevitáveis amainar da intempérie e descortinar do sol sinalizavam e garantiam o triunfo de Ré e a manutenção de *maet*:

TS681 (B1B0)

VI308

i) rwḏ Ø kʕsw mʕt

*Que se estenda a corda de Maet*

j) ʕzpp ph.n sw N  
(porque) quanto a Apep, N agrediu-o.

TS957 (P.Gard.III)

VIII 72

k) [hpr m mʕ.t]

TRANSFORMAR-SE EM MAET.

(...) VIII 74

e) jwn jr.ty=k

Abre os teus dois olhos

f) jwn=f ʕz.wy hr=j

(para que) ele abra os dois batentes da porta diante de mim

g) tm snd=j

(e) que o meu medo cesse!

h) ʕzpp nwd(=w)

Estando Apep vacilante,

i) n s[pw=k] mʕz mʕ.t rʕ

[tu] não verás [nunca] Maet (nem) Ré.

j) tm(w) snd=k rʕ

Que cesse o teu medo, Ré,

k) hup(w) hr htp(w) mʕ.t

(para que) Hórus fique satisfeito (e) que Maet fique satisfeita.

### 3. Repelir Apep, neutralizar o inimigo

Assim, fazer *maet*, ou seja, manter a ordem, implica repelir Apep, o caos. Para que os deuses (incluindo os mortos bem-aventurados, *akhu*) do Além, do Ocidente, rejubilem e para que o morto possa viajar com segurança e “ser encontrado por Ré”, Apep, “O Grande Rebelde”, tem que ser repellido, queimado e neutralizado, inclusive ritualmente (PINCH, 2002, p. 108).

TS414 (BL)

V244 a) hsf ʕzpp m wjz n(y) rʕ

REPELIR APEP DA BARCA DE RÉ.

(...)

246 a) j snw.t jptw n(y).t r<sup>c</sup> jm(y)-wr.t <sup>c</sup>z wzd.t <sup>c</sup>z.t t3-wr <sup>c</sup>z wr.t <sup>c</sup>z(.t)  
*Oh este séquito de Ré no grande estibordo da grande proa (e) no grande bombordo da grande barca-uret,*

b) m3 wj m w<sup>c</sup> w<sup>c</sup>=y

*observem-me enquanto o 'Único singular'.*

c) jw mdw.n n=j r<sup>c</sup>

*Ré falou para mim*

d) jw hsf.n=j sbj

*(e) eu expulsei o Rebelde,*

e) jw sdy.n=j <sup>c</sup>zpp

*eu tornei Apep impotente*

247

a) jw nhm.n=j prr h3.t m p.t m hnw tph.t sbj

*(e) eu ajudei quando o fogo jorrou do céu do interior da caverna do Rebelde,*

b) dd.n=f sbj(w)=f r r<sup>c</sup>

*(porque) eu tinha dito que ele se rebelaria contra Ré*

c) dd.n=f jr(w)=f <sup>c</sup>w3 r=f

*(e) eu disse que ele cometeria um assalto contra ele.*

d) h3(j) rf r<sup>c</sup> m nfrw

*Que Ré desça então na barca-neferu*

e) n<sup>c</sup>(w)=f hr(y) h.t-wt.t

*(para que) ele possa navegar sob a iaret-khet-utet*

f) h<sup>c</sup>(w) jm(y).w ns.wt jmn.t

*(e) que 'Aqueles que estão nos tronos do Ocidente' possam aclamar.*

248

a) hp m htp r3

*Viaja em paz, Ré.*

b) gm(w)=k wj

*Possas tu encontrar-me.*

Novamente aqui se reitera, através do epíteto de “Rebelde”, o carácter liminar, disruptivo e anticósmico da serpente e a sua identificação com o inimigo. Essa conceção mitológica traduzia-se nos templos, e sobretudo

durante procissões e festas lunares (HANSEN, 2001, p. 297), nos rituais de execração, durante os quais eram perfurados, esquartejados, cuspidos e queimados desenhos ou modelos de cera dessa criatura (WILKINSON, 2003, p. 223).

No *Livro de Abater Apep* (Papiro Bremmer-Rhind BM10188, Tebas, c. 312 a.C. - Período Ptolomaico), são convocadas as mais temíveis divindades para combater e destruir os diversos aspetos do seu Ser, como o corpo (*khet*), o nome (*ren*), a sombra (*chut*) e a sua magia (*heka*) (CARRIER, 2015, p. 47).

O monstro virá a ser depois representado em vários túmulos do Império Novo, e na vinheta do Capítulo 17 do *Livro dos Mortos*, esquartejado por Set na proa da Barca ou decapitado por Ré, em hipóstase de gato *icnêumon*, sob a árvore *iched* “na noite de fazer guerra e de repelir os rebeldes”, representando o triunfo de Ré e da ordem de *maet* sobre o caos simbolizado por Apep. Mas já nos *Textos dos Sarcófagos* a interligação com o ritual de faz sentir:

*TS1100 VII*

417

b) *N tn ḥsf(w) nbḏ.w jwṯ(y.w) ḥsf=sn*

É esta N que rechaça os Destruidores que não foram repelidos.

c) *m ḥzḡ ḥr=j*

Não venhas sobre mim,

418

a) *dwn(w) ḥzṯ[.t] rs ḥr*

“Tu que esticas o arco”, “Tu de rosto vigilante!”

b) *jm(j) ḥpr=f ḥctj m ḥnmm.t hrw ḏsr nṯr*

Que se não aconteça a cegueira para o Homem, no dia sagrado do deus.

c) *jr jw.t=k*

Se tu vens

419

a) *m ḥfẓ.t nb(.t)*

como uma qualquer serpente,

b) *m(w)t(w)-kẓ ṛ*

*Ré morrerá*

c) *sft-kz=t(w) ʿzpp*

(e) *Apep será sacrificado.*

d) *jrj(j) h.t jm=f m-hnw nm.t hw*

*Que o ritual seja feito com ele no interior do Matadouro do Protector  
(?).*

Parece ser uma força essencialmente destrutiva, uma espécie de aniquilador absoluto, de agregador dos poderes da escuridão, da dissolução e da não-existência (WILKINSON, 2003, p. 221). De facto, não era uma divindade e nunca foi representado em estátuas ou recebeu culto próprio, nunca apresentando o determinativo de divino  (GARDINER R8) ou  (GARDINER A40).

Apep nunca morre, apesar de aprisionado, perfurado e esquarterado. Apep não tem princípio nem fim, pertence à homogeneidade inalterável do não-criado, e, nessa medida, é indestrutível. Não se trata da eternidade partilhada por deuses e mortos bem-aventurados, *akhu*, que repousa no alternar de morte e ressurreição e que se repercute num ciclo de renovação constante, mas da perenidade imutável do não-existente (HORNUNG, 1982, p. 158-160).

Apep é aquele que liderava as forças rebeldes, o opositor do sol e da ordem que sintetiza simbolicamente todas as forças caóticas inimigas, traduzidas em derrota pelo determinativo  (A14). O “inimigo” é o protótipo de tudo o que se opõe ao movimento e raiar do sol, ao renascimento (do sol e do morto), identificando-se com todo obstáculo que é obscuro e que o trava (ASSMANN, 1989, p. 104). Personifica *isefet*, a força entrópica da desordem que se opõe à ordem de *maet*, condensando na esfera cósmica a tendência para a desintegração que Lamentações como Neferti, com referência explícita ao ocultar do sol como elemento de desordem, descrevem numa esfera social. Ou seja, o processo cósmico, o ciclo solar, não pode por si só continuar; precisa de ser ativado e mantido, tal como a ordem social não persiste por si, mas precisa de um governo forte para se sustentar. Como resume Assmann (1996, p. 189):

*The purpose of the state is the aversion of “chaos”, and this chaos is represented as the quintessence of all evil. But this idea of chaos should not be confused with cosmogonic chaos, the primal state of*

*the fore-world from which sprang the order of creation. Cosmogonic chaos is amorphous primal matter devoid of any connotations of evil or imperfection (such as those that resonate in the biblical tohu-bohu). The chaos that the Middle Kingdom pits itself against is not cosmogonic, but “cratogonic”: the opposite of chaos is not the birth of a world but the establishment of a rule. [...] The creator, in the form of the sun god and wearing the deadly insignia of kingship, contests evil. The sun god disseminates light – that is, justice, the life-giving force that guarantees order and “meaning” against the ubiquitous threat of evil, embodied in the form of a monstrous water serpent.*

Bickel (1996, p. 227-228) adianta mesmo que Apep não é mencionado em contexto cosmogónico, estando apenas presente desde que o universo encontra o seu ritmo de funcionamento regular, pelo que a sua acção destrutiva se desenvolve e é motor da luta incessante pela vitória, afirmação e reactualização da ordem. Nesse sentido, Apep representa, em última análise, a fragilidade e vulnerabilidade dessa ordem que é preciso combater como a um inimigo.

A noção de renascimento aqui subjacente consubstancia-se no morto que vai “sair à luz”. Ao constituir o maior obstáculo à transição da barca solar, e, conseqüentemente, do morto que nela embarca, Apep é personificação privilegiada da noção de “morte enquanto inimigo” (ZANDEE, 1960) e é o obstáculo que o morto tem que enfrentar com, e como, Ré para permanecer a seu lado:

*TS752 VI381*

*a) j nṯr.w j[r(y)].w ʕz.w n(y).w [...].w r3.w*

*Oh deuses [encarre]gados das portas [...] gansos-ro,*

*b) s3z(w).w sb3 pw n(y) pr.t r p.t*

*que guardam esta porta da subida para o céu,*

*c) wn.w n=j ṯp(r)(y)=j t3w.w ḥr(y).w-jb n(y).w mw.w*

*abram para mim (para que) eu possa respirar o ar que está no meio das águas*

*d) d3(w) wj3 wj m ḥ3.t=f*

*(e) que a barca faça a travessia comigo à sua proa.*

*e) N jr(y) smj.w m dp.t nṯr(y).t*

*N é o responsável pelo aparelhamento da barca divina.*

f) *jw=j hn=j jw=j rh=kw jth*

*Eu remo (porque) eu sei estender (o cordame).*

g) *jw ns.t=j m wjz*

*O meu trono está na barca.*

h) *jw=j hmw=kw m r3-<sup>c</sup> hrp srk.t-ht.(w)t*

*Eu sou perito na arte de comandar “Aquele que faz respirar as gargantas”.*

i) *jh shty=j <sup>c</sup>zpp*

*Portanto, eu repelirei Apep*

j) *jw=j hr dz.t hr.t*

*enquanto atravesso o firmamento.*

k) *n jdn(w)=t(w)=j m jtr.w hr(y).w*

*Eu não serei substituído sobre os rios superiores*

l) *jw=j rh=kw nmj n(y) htp*

*(porque) eu conheço o sustento de Hotep.*

[...]

p) *r3 n(y) <sup>c</sup>k r jmn.t m šmsw n(y) r<sup>c</sup> r<sup>c</sup> nb*

*FÓRMULA PARA ENTRAR NO OCIDENTE NA COMITIVA DE RÉ A CADA DIA.*

Só o morto preparado, ou seja, armado com magia e o conhecimento necessários sobre o Além, podia ultrapassar esse perigo e vencer o caos:

*TS 1089 (sarcófago B4B0-fem.)*

*VII 367 a) d jn(w).t n=k N tn dhwtj*

*Permite que esta N te seja trazida, Tot*

b) *N tn wn(w) dwz.t*

*(porque) esta N abriu a Duat!*

c) *R<sup>c</sup> stš tp=k*

*Ré levanta a tua cabeça*

d) *skd(w) N tn m wjz=k*

*Para que esta N navegue na tua barca.*

*368 a) jr w3.t=k m p.t*

*Faz o teu caminho no céu*

b) *h3(w).t n.t skdd(w).t=k jm=s m grh*

*Cujas águas descem (e) nas quais tu navegas na noite!*

[...]

b) *N tn rh(w) hsf 3pp hrw[=f]*

*Esta N conhece como repelir Apep (para que) que [ele] recue!*

O morto que tripula a barca solar não só venceu os obstáculos e inimigos que se interpuseram no seu caminho, como continua a contribuir ativamente para o esforço de rechaçar Apep, impedindo-o de abrir uma brecha isefética na ordem estabelecida.

É o sangue de Apep, derramado durante o combate, que mancha o céu do amanhecer (ACÚRSIO, 2001, p. 85) e que marca o irromper de Ré vitorioso do útero de Nut para mais um dia e do morto, que “sai à luz” para a eternidade. Aqui se entronca a interessante teorização de Ann Macy Roth (1992, p. 139-140), que desenvolve, a propósito de um instrumento usado no ritual de Abertura da Boca, também ele englobado no mesmo contexto simbólico de renascimento do morto, a ideia de que o cordão umbilical pode ser relacionado com Apep, na medida em que para o ser potencial se tornar efetivo e existente, tem que vencer o não-existente indiferenciado (o caos homogêneo incriado) que Apep representa. No nascimento, essa diferenciação é conseguida pelo cortar do cordão umbilical que prende o recém-nascido às águas criadoras do útero, tornando-o um ser diferenciado e específico. O processo de esquartejar Apep parece mimetizar, em contexto de (re)nascimento (do sol ou do morto, são equivalentes), o nascimento de uma criança, que, por sua vez, remete para toda a conceptualização cosmogônica.

#### **4. Conclusão: vencer Apep como renascer eterno**

À semelhança do deus solar, que viaja durante a noite no seio de Nut para renascer revigorado na manhã seguinte, também o morto para renascer enquanto *akh*, isto é, um ser eterno que integra a comunidade divina do Além, tem que cumprir a transição, recheada de perigos, e enfrentar Apep. O rebelde inimigo, incompreensível e temível como um estrangeiro, cujo repelir é garante da manutenção da fronteira entre o caos e o cosmos.

Tal como o deus solar criador emergiu das escuras águas do caos na inauguração do cosmos, constituindo o arquétipo do ciclo solar que repro-

duz a luta cósmica quotidiana para a manutenção desse cosmos, também o morto submerge no caótico, mas fecundo, estado da morte para emergir vitorioso como ser eterno transfigurado. A interrupção da transição em ambos os casos (sol e morto) significaria o fim da vida: não derrubar Apep implicaria para o morto a exclusão da comunidade divina do Além e a “Segunda Morte” (*mwt m whm*), a destruição absoluta, sem hipótese de renascimento para a vida eterna. A derrota de Apep é, assim, símbolo maior da vitória diária da ordem sobre a desordem, da vida sobre a morte.

### **Documentação escrita**

ALLEN, J. P. *The Egyptian Coffin Texts*. Middle Kingdom Copies of Pyramid Texts. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2006. V. 8.

CARRIER, Cl. *Textes des Sarcophages du Moyen Empire Égyptien*. Mônaco: Éditions du Rocher, 2004. 3 v.

\_\_\_\_\_. *Le Papyrus Bremner-Rhind*. Le Livre du renversement d’Apopis. Paris: MdV Editeur, 2015. T. II.

DE BUCK, A. *The Egyptian Coffin Texts*. Chicago: The University of Chicago Press, 1935-1936. 7 v.

FAULKNER, R. O. *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Spells 1-1185 & Indexes. Oxford: Aris & Phillips, 1973.

### **Referências bibliográficas**

ACÚRSIO, M. K. Apopi. In: *Dicionário do Antigo Egipto*. Editado por Luís Manuel de Araújo. Lisboa: Editorial Caminho, 2001, p. 85.

ASSMAN, J. *The search for god in Ancient Egypt*. New York and London: Cornell University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *The mind of Egypt*. History and meaning in the time of the pharaohs. Cambridge and London: Harvard University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Maât*. L’Égypte pharaonique et l’idée de justice sociale. Paris: Julliard, 1989.

BAINES, J. Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions. *JARCE*, Cairo, v. XXVII, p. 1-23, 1990.

BICKEL, S. *La cosmogonie égyptienne*. Avant le Nouvel Empire. Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1994.

- BORGHOUTS, J. F. The evil eye of Apophis. *JEA*, Londres, v. 59, p. 114-150, 1973.
- CLARK, R. T. R. *Myth and Symbol in Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 1978.
- FAULKNER, R. O. The Bremner-Rhind Papyrus III: D. The Book of Overthrowing Apep. *JEA*, Londres, v. 23, n. 2, p. 166-185, 1937.
- FRANCO, I. *Rites et croyances d'éternité*. Paris: Éditions Pygmalion/Gérard Watelet, 1993.
- HANSEN, N. B. S. In: REDFORD D. B. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 296-299. V. 3.
- HORNUNG, Erik. *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. New York and London: Cornell University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Conceptions of God in Ancient Egypt*. The one and many. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1982.
- LESKO, L. Some observations on the Book of Two Ways. *Journal of the American Oriental Society*, Ann Arbor, v. 91, n. 1, p. 30-43, 1971.
- \_\_\_\_\_. *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*. Berkeley: University of California Publications, 1972.
- MORENZ, L. D. Apophis: On the origin, name, and nature of an Ancient Egyptian anti-god. *JNES*, Chicago, v. 63, n. 3, p. 201-205, 2004.
- PINCH, G. *Egyptian mythology*. A guide to the gods, goddesses, and traditions of Ancient Egypt. Oxford University Press, 2002.
- RITNER, R. K. *The mechanics of Ancient Egyptian practice*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1993.
- RIZZO, J. Qui sont les ennemis xrwy? In: MÉNARD, H.; SAUZEAU, P; THOMAS, J.-F. (coords.). *Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité*. Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée, 2008, p. 43-59.
- ROTH, A. M. The psš-kf and the 'Opening of the Mouth' Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth. *JEA*, Londres, v. 78, p. 113-147, 1992.
- SALES, J. C. *As divindades egípcias*. Uma chave para a compreensão do Egípcio antigo. Lisboa: Editorial Estampa, 1999.
- SPENCER, A. J. *Death in Ancient Egypt*. London: Penguin Books, 1982.
- SMITH, M. *Traversing eternity*: Texts for the afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- STEINER, R. *Early Northwest Semitic serpent spells in the Pyramid Texts*. Indiana: Eisenbrauns, 2011.

TAYLOR, J. H. *Death and the afterlife in Ancient Egypt*. Chicago: The Chicago University Press, 2001.

VALBELLE, D. *Les neuf arcs*. L'égyptien et les étrangers de la préhistoire à la conquête d'Alexandre. Paris: Armand Colin, 1990.

WARD, W. A. The Hiw-Ass, the Hiw-Serpent, and the God Seth. *JNES*, Chicago, v. 37, n. 1, p. 23-24, 1978.

WILKINSON, R. H. *The complete gods and goddesses of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2003.

ZANDEE, J. *Death as an enemy: According to Ancient Egyptian conceptions*. Leiden: Brill, 1960.

## Notas

---

<sup>1</sup> Entretanto, alguns outros sarcófagos e respectivas fórmulas foram sendo publicados. O trabalho de De Buck também não inclui os *Textos das Pirâmides*, que ainda apareciam nos sarcófagos do Império Médio misturados com os novos *Textos dos Sarcófagos*. Essa lacuna foi colmatada pela edição de um volume complementar (ALLEN, 2006), no qual constam os *Textos das Pirâmides* ignorados por De Buck.

<sup>2</sup> Assmann desenvolve esta inter-relação entre nomear ritual e transformação no quadro de constelações míticas: as palavras rituais sagradas introduzem o morto no quadro de constelações, transfigurando-o de modo a que os seus atos se traduzam no universo de significação divino assim atualizado, que, ao integrá-lo, capacita-o para agir de acordo com o papel que assume nessa constelação de referência e de pertença. A sua teorização de interpretação sacramental distingue e interliga dois níveis de representação de sentido: o verbal e o da representação iconográfica. O autor designa essa articulação de “ícone”, concepção pictórica ou ilustração artística de processos e ações divinos que se expressam de forma concreta em textos e imagens (ASSMANN, 2001, p. 107): “Icon: this is the name we have given to the form in which an occurrence in visible reality – in the cult or in the cosmos – is identified as an event in the divine realm according to the principle of sacramental interpretation. This event is represented as an interaction of deities acting in the framework of typical and established roles and constelations” (ASSMANN, 2001, p. 111).

<sup>3</sup> Devemos integrar no contexto mais abrangente do Próximo Oriente, que desenvolveu figuras cósmico-mitológicas como Leviathan ou Tiamat, em que a imagem da serpente que simboliza água e fogo é muito comum, imagem que se perpetua em épocas posteriores essencialmente na figura do dragão, que tem como uma das características mais temidas, além do cuspir do fogo, a de aprisionar a água (MORRENZ, 2004, p. 202-203).

<sup>4</sup> Não é difícil imaginar a afinidade com os bancos de areia escondidos que constantemente ameaçavam as barcas no Nilo.

<sup>5</sup> Não podemos deixar de mencionar uma outra instância na qual o ruído surge também como perturbação para o deus solar: o episódio da destruição da Humanidade, no Mito da Vaca Celeste.

<sup>6</sup> De acordo com síntese de Valbelle (1990, p. 45-46): “Qu’elle soit religieuse, funéraire ou magique, elle [la littérature] reflète les thèmes majeures de l’idéologie pharaonique où le roi, le peuple égyptien et les étrangers jouent chacun un rôle immuable dans le drame historique qui a pour sujet unique le maintien de l’équilibre du monde, au prix d’une lutte perpétuelle et sans merci. Dans cette distribution, le souverain est toujours le champion de l’harmonie universelle, les autres – Égyptiens ou étrangers – les fauteurs de troubles. Quelques fois les dieux prennent la place des uns et des autres. Le vocabulaire est déjà fort révélateur. Tandis que l’Égypte est la “(terre) noire” (*kmt*), le reste n’est que «(terre) rouge» (*dšrt*) ou «désert montagneux» (*hꜣst*) et les “étrangers” (*hꜣstyw*) des habitants de ce désert ingrat”. Mas essa referência estende-se aos caminhos inóspitos do Além, onde o deserto é quadro de referência à progressão do morto na zona incerta e hostil, pejada de criaturas selvagens e perigosas, que tem que ser atravessada para que ele possa alcançar o seu destino celeste (FRANCO, 1993, p. 233-234).

<sup>7</sup> O carácter malévolo do olho encontra-se presente em demónios, deuses e homens, com potencialidades variáveis. O de Set é o mais temido, mas o “olho” de Hórus e Amon pode também ter muito poder destrutivo. De facto, é uma das armas mais importantes dos demónios. Esse perigo podia ser combatido por meios mágicos que o evitam ou o contrariam, mas esta última modalidade só podia ser empreendida por alguém de poder equivalente (BORGHOUTS, 1973, p. 120).

<sup>8</sup> Tem muitos epítetos, cerca de trinta (ACÚRSIO, 2001, p. 85).

<sup>9</sup> Inclui os “Lamentos de Ísis e Néftis”, cols. 1-17, o “Ritual para trazer Sokar”, cols 18-21, o *Livro de Abater Apep*, cols 22-32 e os “Nomes de Apep”, cols 32-33 (BM-EA10188,1).

<sup>10</sup> Cols. XXXI-XXXII.

<sup>11</sup> Este deus será o sol e toda a frase parece ser no sentido de pedir que o céu seja mantido claro e límpido, sem nuvens. O termo *dšr*, nesse caso, parece jogar com os significados “sagrado” e “limpar, desimpedir”, à semelhança da passagem TS I, 223a (FAULKNER, 1973, p. 157).

<sup>12</sup> Talvez no *Livro das Cavernas* (Túmulo Ramsés IX. XX Dinastia. Vale dos Reis), que incide sobre a aniquilação dos inimigos solares, e no *Livro da Terra* (Túmulo de Ramsés VI. XX Dinastia), que foca essencialmente o nascimento do sol e das suas transformações nocturnas (FRANCO, 1993, p. 118-119) os poderes regenerativos

do caos que ele representa sejam mais enfatizados (ACÚRSIO, 2001, p. 85), sendo que, nas passagens *TS1053 VII305-306* e *TS1145 VII494-495*, parece ser, tal como os guardiões das portas, um garante da segurança do morto, protegendo-o dos indignos que o atacam, logo que este consiga transpô-lo.

<sup>13</sup> É significativo que o principal propósito dos textos do *Livro de Abater Apep* seja o da protecção mágica do deus solar na sua jornada diária através do céu perante os ataques de Apep, mas que, pelo menos secundariamente, se destine também à protecção do faraó, o representante da divindade solar, dos seus inimigos, mortos ou vivos. Assim o expressa o seu título geral “The Book of the felling of Apep the foe of Re and the foe of King Onnophris, justified which is performed daily in the temple of Amen-Re, Lord of the Thrones of the Two Lands, who dwells in Karnak” (FAULKNER, 1937, p. 166).

## O PORTAR-SE GUERREIRO ENTRE TEXTO E CONTEXTO: HOMERO E A IDEOLOGIA ARISTOCRÁTICA\*

Bruna Moraes da Silva\*\*

**Resumo:** *No presente artigo, analisamos os discursos referentes ao portar-se guerreiro presentes nas epopeias de Homero – Iliada e Odisseia –, de modo a evidenciar como a construção do éthos daqueles que iam à guerra estava intimamente conectada ao contexto das obras investigadas, especialmente no que compete às formações ideológicas das quais faziam parte. Defenderemos, igualmente, que apesar de o poeta dar maior destaque às características individuais do guerreiro, ele não deixa de destacar a defesa da coletividade, o que salienta a sua posição em um processo discursivo mais amplo.*

**Palavras-chave:** *discurso; Homero; guerreiro; contexto; ideologia.*

### THE WARRIOR BEHAVIOR BETWEEN TEXT AND CONTEXT: HOMER AND THE ARISTOCRATIC IDEOLOGY

**Abstract:** *In the present article, we analyze the discourses referring to the warriors behavior present in Homer's epics - Iliad and Odyssey - in order to show how the construction of the ethos of those who went to war was closely connected to context of the investigated works, especially in which belongs to the ideological formations of which they were part. We will also argue that although the poet gives greater prominence to the individual characteristics of the warrior, he still emphasizes the defense of the community, which highlights his position in a broader discursive process.*

**Keywords:** *discourse; Homer; warrior; context; ideology.*

---

\* Recebido em: 07/01/2020 e aprovado em 28/02/2020.

\*\* Doutora pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ e membro colaboradora do Laboratório de História Antiga da UFRJ. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2947-7526>.

Os discursos concebidos por Homero destacaram-se na Antiguidade por seu papel social, relacionados à formação educativa grega. As diversas representações expostas em suas obras – *Iliada* e *Odisseia* – mantinham conexões, implícitas ou explícitas, com as crenças, costumes, práticas e normas da sociedade do período, demonstrando-nos a capacidade de ratificar, retificar ou alterar ideologias existentes no nível cognitivo. Os valores acerca do portar-se guerreiro não estavam alheios a isso: eles se encontravam intrinsecamente relacionados ao campo político-ideológico existente, no qual Homero se inseria, afirmativa esta que defenderemos ao longo deste artigo.

A partir do conceito de formação discursiva, isto é, daquilo que “numa formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada – determina o que pode e deve ser dito” (ORLANDI, 2012, p. 21 e 43), iremos delinear como a ideologia do contexto determinava o que *podia* e *devia* ser dito. Essas formações discursivas podem ou não fazer parte de um *processo discursivo*, que igualmente se refere às condições de produção e de funcionamento de um discurso (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2012, p. 405), mas sob um contexto mais amplo, também relacionado a uma certa ideologia.

Em vista disso, sustentamos que Homero estava sujeito às regras políticas estabelecidas pela comunidade em que vivia e as transmitia através de suas obras. Conforme destacado por Balot (2006, p. 7), “toda a literatura política grega é normativa no sentido de que os autores (ou, no caso da poesia grega antiga, poetas e bardos tradicionais) moldaram seu material para fornecer uma análise ética e uma avaliação política”. Ressaltamos, contudo, que a literatura grega não estava “a serviço” de uma “propaganda ideológica”, nem reduzia as questões políticas a uma mera narrativa ficcional. Além de haver a liberdade criativa do autor, ele não deixava de imprimir em suas obras suas próprias visões de mundo, suas concordâncias ou críticas com o sistema político em que vivia.

Portanto, veremos que os ideais políticos aristocráticos do contexto arcaico de Homero estavam muito presentes em seus guerreiros. Isso posto, desenvolvemos uma hipótese central a ser aqui defendida: Homero, ao destacar um *éthos* guerreiro dos *áristoi*, evidenciava um apelo à glória *individual*, dando destaque ao herói, ainda que o coletivo não fosse deixado de lado.

Para realizar tal análise, definimos três subitens para este artigo: o primeiro, destinado a uma sucinta explicação sobre o conceito de política e a

sua relação com a guerra, apresentando como Homero expõe esses tópicos em suas obras; o segundo, voltado especificamente ao contexto de Homero e sua política aristocrática; e o terceiro, dedicado ao debate sobre as definições de individual e coletivo, e como elas se relacionam com o cenário político-guerreiro do período analisado e com a documentação investigada.

## Entre política e guerra

Falar de política, *tà politiká*, na Grécia antiga é nos remetermos a uma prática que já demonstra suas raízes na Antiguidade. Pela sua etimologia, verificamos que o termo faz referência aos “assuntos da *pólis*”, “assuntos públicos”, “administração da *pólis*” (BAILLY, 2000, p. 1587; CHANTRAINE, 1968, p. 926), demonstrando, conforme assertiva de Cartledge (2009, p. 14), que “ideologicamente, miticamente e simbolicamente são os gregos, também, que funcionam como ‘nossos’ ancestrais neste campo”.

Destarte, discorrer sobre essa “arte de governar” é se remeter a instituições conectadas a funções específicas, a um campo de organização social, no qual regras são criadas e implementadas (HAMMER, 2009, p. 32-3), em que a teoria se mistura à prática. Diferentemente da noção mais hermética que temos de política nos dias atuais – pela qual reduzimos o conceito a questões de poder de um determinado Estado –, buscando definições acerca do termo na Antiguidade, podemos verificar que consiste em uma atividade, uma prática de organizar, lidar, comandar e fazer cumprir, mas também a maneira de pensar, falar, arguir e persuadir (SISSA, 2009, p. 101). Isto é, a política ia além do nível institucional, de estruturas estáticas, e se fazia presente nos diversos exercícios do cotidiano grego através de processos sociais.

A política entre os gregos era, assim, também parte de sua cultura, desenvolvida não apenas pelas instituições existentes na sociedade, mas por todos que com ela se encontravam envolvidos, conectando-se estreitamente com suas relações de poder. Ainda que em relação a Homero alguns autores definam suas obras como pré-políticas – justamente pelo fato de o poeta não representar organizações sólidas, abstendo-se de esclarecer noções de cidadania e sistemas de governança –, nelas podemos verificar funções sociais, grupos e sujeitos engajados em tomar decisões, questionar e legitimar cargos de liderança, relações ao nível público, obrigações e responsabilidades dos que faziam parte da comunidade (HAMMER, 1998, p. 3 e 9).

Em meio à prática política grega, a guerra era um dos principais tópicos de debate. Apesar do sentimento de horror em relação a ela, via-se sua necessidade e até mesmo a virtude de praticá-la. De acordo com Balot (2006, p. 4), “as ‘emoções da autoavaliação’, especialmente as de honra e a vergonha, eram uma parte crítica da vida política grega”. Ademais, a autoridade das palavras estava conectada aos guerreiros e seus líderes: a declaração de guerra, os debates sobre tréguas para reaver o corpo dos falecidos, entre outros, eram regras do modo de guerrear que se incluíam na política do mundo grego (SISSA, 2009, p. 107; BALOT, 2009, p. 145). A conduta durante a guerra, tal como seus objetivos e expectativas, estava submetida a específicos sistemas de valores da sociedade.

Assim, além da busca de riquezas como causa fundamental dos conflitos bélicos, estes não deixavam de ter suas motivações políticas e seus antagonismos internos. Igualmente, conforme Jonathan Hall (2007, p. 88) destaca, a guerra pode ser considerada na Antiguidade grega como “a mais extrema e sangrenta” manifestação do espírito agonístico dessa sociedade.

A Guerra de Troia, por exemplo, cenário da *Iliada*, põe em destaque o combate entre aqueus e troianos, unidos aos seus respectivos aliados. A demanda por iniciá-la (o rapto de Helena por Páris), que à primeira vista nos parece fruto de um conflito interno, de uma motivação pessoal, irá movimentar diversos grupos de guerreiros das mais diferentes regiões. O príncipe troiano não apenas fere a honra do rei de Esparta, como rompe com um dos mais importantes códigos de conduta, uma norma destinada ao corpo social que fazia parte dos códigos políticos de todo o Mediterrâneo: a hospitalidade (*xenia*).

Decerto que não podemos afirmar, até os dias atuais, que esse conflito realmente tenha ocorrido tal como narrado por Homero e, ainda mais, por essa motivação. Todavia, o que sabemos é que Troia existiu e que, muito possivelmente, vivenciou diversos conflitos, especialmente por motivos comerciais, como o desejo de pilhagem e a busca de novas rotas comerciais e riquezas, pois a região recebia grande fluxo de bronze. Nas próprias obras homéricas, ainda que vejamos a causa da guerra conectada a uma causa pessoal (o mencionado rapto de Helena), não deixa de ser citada, ao longo dos versos épicos, uma instabilidade política muito grande, especialmente do lado troiano, que vê seu palácio, suas riquezas e seu poder real ameaçados. Desse modo, podemos constatar que a guerra não movimenta apenas guerreiros, mas todo um aparelho burocrático e de liderança por trás deles.

Além disso, apesar de o combate em Troia supostamente ter durado dez anos, a guerra não era vista, seja nas epopeias, seja no cotidiano grego, como algo “normal”, um estado natural dessa sociedade. Entre todos os epítetos aplicados a ela nas obras homéricas, aqueles que se relacionam ao sofrimento se destacam, ainda que haja passagens que relatem sua necessidade e a coragem dos guerreiros ao travá-la, demonstrando que ganhar aquela disputa era importante e como o medo deveria ser sobrepujado. Utilizando-nos das palavras de Redfield (1994, p. xii), a guerra era vista tanto como terrível “quanto necessária para a felicidade”.

Através das descrições da *Iliada* (II, vv. 453-5) sobre a guerra, por exemplo, testemunhamos Athená incitando os aqueus ao combate, visto que estes desejam voltar para os seus lares. Para interromper tal ato, a deusa busca com que a guerra pareça “um amavio mais doce/ do que voltar à pátria em côncavos navios”. Na *Odisseia* (V, vv. 222-225), o conflito contra os troianos também é lembrado com padecer. Odisseu destaca que levava “no ânimo a paciência”, visto tantos reveses que padeceu, “tantas angústias nas ôndulas, na guerra”.

A análise das obras de nosso *corpus* documental evidencia questões para além das representações sociais do portar-se guerreiro. Deixando de *navegar* apenas sob suas superfícies linguísticas, imergindo em suas discursividades político-ideológicas, nos tornamos aptos a ouvir naquilo que o sujeito diz o que ele não diz, mas que está presente nos sentidos de suas palavras (ORLANDI, 2012, p. 59). Assim, não há como se compreender um discurso fora de um contexto. Relacionando-os dialeticamente, somos capazes de atribuir sentidos aos enunciados, como faremos a partir de agora.

## **A política aristocrática em Homero**

A chamada sociedade homérica não pode ser correlacionada a um período específico da Antiguidade grega, possuindo uma coerência interna própria. Ainda que defendamos que a criação dessas obras se deu no século VIII a.C., é inegável que Homero realizou uma compilação de diferentes contextos para construí-las. Por conseguinte, é decerto complexo definir um sistema político específico para suas epopeias, ainda que possamos identificar certos modelos precedentes à era do aedo e também contíguos a esta. Isso posto, defendemos que os épicos homéricos podem ser pensados politicamente em dois níveis que se conectam: 1) no seu contexto imedia-

to, do qual ele canta; 2) no contexto que a ele antecede, que faz parte de seu passado histórico e que é familiar à sua audiência.

Sabemos, através da narrativa da *Iliada*, que o tempo narrado pelo aedo é o da Guerra de Troia, ocorrida no período conhecido como Idade do Bronze, também denominado como estrutura palaciana ou sociedade micênica, em que o palácio representava o poder político, econômico, religioso e militar. Estabelecendo um sistema rigoroso de controle sobre um território extenso (VERNANT, 1992, p. 24), esta organização contava com uma burocracia organizada, marcada pela presença dos escribas e funcionários reais, conteúdo histórico que chegou até nós sobretudo através dos tabletes em Linear B.

Definido como uma *aristokratía* – termo originário da mesma raiz de *areté*, um atributo próprio da nobreza, expressão de força e destreza dos guerreiros –, o sistema político dos palácios demonstrava um governo no qual poucos estão no poder. A aristocracia era fundamentada no consentimento popular, na lei e na hereditariedade. Detinha poder sobre assuntos rurais, urbanos e negócios estrangeiros.

Ser membro desse corpo político, isto é, ser aristocrata, era compartilhar uma cultura e valores sustentados de geração a geração (STARR, 1992, p. 4), sendo a genealogia um dos fatores primordiais. Formando um grupo coeso e privilegiado, ele não foi representado nas obras de Homero sem pretensão. A escolha de personagens que faziam parte dessa elite pode ser interpretada como a ressonância do contexto vivido pelo aedo, visto que a aristocracia estava sendo posta em xeque pelo novo modelo político que iria surgir, e do qual falaremos: a *pólis*. Ainda que os *áristoi* não houvessem perdido totalmente o seu poder, sendo possível verificar como muitas *póleis* foram inicialmente governadas por reis (CARLIER, 2008, p. 60), vemos o início da desestabilização dessa camada social. Isso porque a abolição dos privilégios e distinções começam a ser destacadas como a nova ideologia, demonstrando como os poemas são a expressão particular de um ponto de vista aristocrático que tendia ao colapso, com as mudanças estruturais que caracterizavam o século VIII (MORRIS, 2003, p. 45). Era então necessário destacar a ética guerreira, a fim de legitimar sua posição, assim como elevar seus heróis a uma exaltação aproximada aos cultos existentes em sua época.

Os mais importantes aristocratas desse período micênico ao qual Homero se refere eram os chefes dos palácios, os *ánakes* (MOSSÉ, 1984, p. 25-6), termo conectado à pessoa que cumpria a função de *anásein* (*anásein*

*sein*), ou seja, de governador ou monarca, o senhor, mestre, chefe supremo e soberano (CHANTRAINE, 1968, p. 84; BAILLY, 2000, p. 132). O *ánax*, igualmente, representava o nível mais elevado de uma hierarquia político-administrativa, estando a cargo de diversas funções.

Os povoados (*dêmoi*) eram controlados por hierarquias locais, nas quais o *basileús* exercia o papel de líder, ainda estando sob o controle do *ánax*. Reconhecido como rei ou chefe, soberano que reina sobre um *oikos* em determinada região (MOSSÉ, 1984, p. 29), o *basileús* chegava ao poder através do consenso e da hereditariedade. Assim como o *ánax*, sua etimologia também se conectava ao ato de governar, ainda que fosse um chefe “menos importante” (CHANTRAINE, 1968, p. 166; BAILLY, 2000, p. 351). Grandes detentores de terras, eles demonstravam sua proeza na guerra e eram destacados pela honra pessoal, devendo perpetuar suas virtudes aristocráticas de geração em geração. A realeza igualmente poderia exercer poder de vida e morte em guerra, sendo o *basileús* representado como o grande regulador (HOMERO. *Odisseia* I, v. 391-3).

Na *Iliada*, o líder que mais se destaca é Agamêmnon, que comanda a coalizão de aqueus para o ataque a Troia. Ele é descrito como o “chefe de homens” (*ánax andrôn*) (II, v. 402, V, v. 38, VI, v. 33), “o portador do cetro, /credor da hora maior” (I, vv. 279-280) e “o rei poderoso” (II, vv. 576-7). Todavia, essa liderança é questionada, especialmente por Aquiles, personagem sobre quem a *Iliada* inicia seus versos, por estar em discórdia com o *basileús* de Micenas. O Peleide o chama de “devora-Povo (*demofóbos*)!”, de “rei de nada” (I, v. 231), dizendo que não irá obedecê-lo (I, v. 296), ao passo que o Atreide diz que Aquiles, que rege os mirmidões, “quer estar cima de outros” (I, v. 287), sendo descrito como o rei (*basiléōn*) que ele mais detesta (I, v. 176). O filho de Tétis, ao questionar a autoridade de Agamêmnon, destaca os confrontos entre líderes que começavam a despontar no início do período arcaico.

Não obstante, esses e outros membros que faziam referência à sociedade micênica – não apenas no âmbito econômico, mas também político e cultural – não evidenciaram apenas características dessa época histórica. Como é possível verificar especialmente através das descobertas arqueológicas, o período palaciano evidencia sua fragmentação por volta de 1200 a.C., dando início à era conhecida como destruturação palaciana, na qual os grandes palácios foram substituídos por unidades político-geográficas menores.

O termo e o posto de *ánax* desaparecem, e a política passa a ser marcada pelo poder da aristocracia local, da *basiléia*, formada por uma “categoria social de iguais, capazes e aptos a exercerem o poder político” e localizada no topo da hierarquia social. O *basileús* passa a se basear não em regras formais, mas em seu destaque pessoal, ao se mostrar útil para seus seguidores, buscando, através de habilidades persuasivas, alcançar, junto a esses níveis estreitos, lealdade pessoal (STARR, 1986, p. 18). É devido a esse fato que irá se destacar a citada disputa de poder entre líderes e a crise na soberania palaciana (THEML, 1998, p. 25; MORRIS, 2003, p. 11).

O avanço dessas disputas desenvolve um novo modelo político a partir do século VIII a.C., no qual localizamos Homero, que já estava sendo gestado desde a desestruturação palaciana: o modelo da *pólis*, uma comunidade política que compartilha religião, leis, costumes administrativos e é controlada por um grupo de cidadãos (BALOT, 2006, p. 2).

O centro de poder deixa de se localizar nos palácios, e agora se concentra na *ásty*, o espaço urbano. O aumento populacional e das migrações, o aparecimento do alfabeto e da escrita fonética e a fundação de *apoikíai* no Mediterrâneo e Mar Negro, por exemplo, se destacam na nova sociedade que estava surgindo. Norberto Guarinello (2013, p. 78) reitera, em sua obra *A História Antiga*, que a *pólis* surge num contexto de um mar já conectado, ampliando as conexões e trocas entre regiões, com o conseqüente aumento da riqueza e da produtividade. Dessa maneira, o autor ressalta que “terra, trabalho e comércio foram os fundamentos por trás do surgimento da *pólis*” e que o território foi se fechando à medida que a propriedade comunitária e, posteriormente, as privadas foram surgindo, assim como a defesa das regiões.

Além disso, a atividade política passava a ser centrada nos cidadãos, face a face, discutidas através do *agôn*. Vernant (1992, p. 34), igualmente, ressalta como marca da *pólis* a preeminência da palavra sobre todos os outros meios de poder, sendo o instrumento político por excelência dessa instituição. A publicidade das ações era outra característica marcante da *pólis*. Tudo está sob o olhar de todos. As decisões políticas, religiosas e sociais concentravam-se na *agorá*.

Isso posto, defendemos que essas e outras características da *pólis* podem ser encontradas, ainda que embrionariamente, nas obras homéricas. Mesmo que o termo seja utilizado em suas obras por 250 vezes (LÉVY, 1983, p. 55), ele é muito abrangente, não tendo diretamente uma significa-

ção política. Ainda assim, as instituições políticas que surgem com a *pólis*, como as assembleias, estão presentes nas epopeias. Já no Canto I da *Iliada* (v. 54), por exemplo, vemos Aquiles convidar “o povo à *agorá*”, a fim de debaterem sobre a guerra, o que se repete em diversas passagens da obra, chegando a *agorá* a ser vinculada a um local que dá glória (*kydiáneiran*) (*Iliada* I, v. 490). Heitor, igualmente, convoca “a assembleia (*agorên*) dos troianos” para ouvir seu discurso (*Iliada* I, vv. 489-492), ao passo que estes mesmos começam a se reunir na *agorá* (*agorên*) quando descobrem que o Pélide voltara ao combate, a fim de decidirem se retornariam à *pólis* (*pollòn*) (*Iliada* XVIII, vv. 245-253).

Contudo, no mundo político da *Iliada*, ainda estava faltando uma organização claramente ordenada e que as decisões finais fossem tomadas pela totalidade de cidadãos e não pelos líderes que mais se destacavam, como vemos ocorrer (STARR, 1986, p. 20 e 23). No canto II da *Iliada* (v. 96), notabiliza-se que na assembleia se faz o “caos circum-sonante”, sendo necessário pedir que os participantes se calem para dar procedimento ao debate. Ao fim, “a turba toma assento à força/quase” (vv. 99-100). Ademais, muitas vezes a assembleia é realizada por pura convenção, visto que o caráter das decisões nelas tomadas é facultativo, demonstrando sua pouca eficácia. Nelas, os líderes podiam comunicar as decisões e, ainda que fossem interpelados, nem sempre acatavam as críticas.

Ainda assim, outras características evidenciam os sinais de uma *pólis* em consolidação, como a da proeminência da palavra. Agamêmnon, por exemplo, ao se dirigir a Diomedes, filho de Tideu, profere que ele não era tão bravo quanto o pai, mas que “na *agorá* (*agorê*), excele” (*Iliada* IV, vv. 399-400). Na *Odisseia* (I, vv. 385-6), vemos Antínoo falar sobre Telêmaco que algum dos deuses o fizera um “verdadeiro agorarca (*agoreyéin*), falante desabrido na *agorá*”, fato que se destaca quando o filho de Odisseu convoca o povo e a ele profere palavras (*Odisseia* II, v. 41).

Nessa epopeia, podemos ver sinais mais claros da *pólis* em consolidação. Uma das perguntas mais usuais, vista em seus versos, é “qual é a sua *pólis* e quem são seus pais?”, destacando como o termo está associado à terra natal. O debate público, apesar de posto em destaque, é marcado por inconstâncias. Ítaca, por exemplo, fica por vinte anos – período em que Odisseu se encontrava em guerra e no seu retorno para o lar – sem realizar uma assembleia.

Mais um ponto de destaque na *Odisseia*, no que diz respeito à sua relação com o contexto do século VIII a.C., é a citada expansão para o mar. Através dos estudos históricos, verifica-se como é que, a partir desse período, as redes de relações no Mediterrâneo são ampliadas e os gregos dão início à conquista de diversas regiões. Dentre as possíveis motivações para esses movimentos, estavam a necessidade de comércio e de terras, o escoamento populacional devido ao crescimento demográfico, as migrações causadas por guerras civis e a urgência de certos produtos, especialmente cereais – como o trigo – e metais – como o estanho.

Esse fato se relaciona com as viagens de Odisseu, pelas quais podemos constatar a impossibilidade de um Mundo Antigo desconectado, assim como a de desconhecimento do Mediterrâneo. Através de seu *nóstos*, o herói demonstraria indícios de viagens e reconhecimento por parte dos helenos desse mar, que chegou a ser denominado por Irad Malkin (1998, p. 3) de protocolonizador. O *polýmetis*, conhecedor de várias técnicas e artimanhas, estimularia os helenos a serem desbravadores, curiosos e astutos (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 30), sendo um exemplo a ser seguido pelos aristocratas e comerciantes que entravam em contato com o canto do aedo. Através deste, destacavam-se locais ideais para a colonização e a presença de comerciantes e piratas, evidenciando-se um mar de perigos, mas também “de ligação entre povos”. Desse modo, é por meio dessas ligações que Odisseu também nos proporcionou a análise de relações étnicas entre gregos e não gregos (MALKIN, 1998, p. 1 e 6), destacando o apelo às normas políticas do ambiente *poliade*. Aqueles que não as seguiam eram vistos como o *Outro*, a alteridade que deveria ser criticada e combatida. O maior exemplo desse fato é o episódio da ilha dos ciclopes (*Odisseia* IX, v. 112 e 189), no qual estes seres monstruosos são descritos como desconhecedores dos “concílios na *agorá* e as normas”, sendo “sem lei” (*athemistía*), uma disparidade em relação ao “homem comedor de pão”.

Em virtude do apresentado, podemos verificar como as passagens das épicas de Homero representam uma amálgama de diferentes períodos e conjunturas políticas. Ainda que a estrutura palaciana seja destacada em suas obras, defendemos, tal como Stephen Scully (1990, p. 14-5), que há “um sentido na *pólis* homérica de uma comunidade política ou de um princípio construtivo de *nómos*, normas sagradas e profanas, escritas e não escritas, que refletem a intensa unidade política e espiritual da *pólis*”.

Em virtude disso, no que compete às motivações guerreiras, verificamos que os contextos político-ideológicos presentes nas obras de Homero as afetam diretamente, como veremos a seguir.

## **Pelo individual ou pelo coletivo?**

Através da análise da conjuntura das obras homéricas, foi possível verificar que o contexto político descrito por Homero ainda é o de uma *pólis* em emergência. Em vista disso, os ideais de *individualidade* e *coletividade* se fazem presentes em suas obras, relacionando-se aos impulsos guerreiros.

Analisando primeiramente o termo *indivíduo*, vemos que ele carrega em si uma bagagem cultural e semântica extensa. É certo que ele era inexistente no período por nós estudado, tendo surgido apenas nas sociedades medievais e se fortalecido junto à noção de *individualidade* no Renascimento. A partir dessa época, conforme ressalta Norbert Elias (2004, p. 54-56), ele passa a ser compreendido como uma peculiaridade das funções psíquicas do homem, uma qualidade estrutural de sua autorregulação em relação a outras pessoas e coisas. Do mesmo modo, a *individualidade* expressaria a maneira e as medidas especiais pelas quais a qualidade estrutural do controle psíquico de uma pessoa difere do de outra.

Destarte, ainda que saibamos que esse conceito não existia no período por nós estudado, isso não quer dizer que sua essência estivesse ausente. O indivíduo como ser biológico sempre existiu. Segundo Neyde Theml (1998, p. 20 e 109), desde o período arcaico ele aparece nos textos no momento em que se anuncia em primeira pessoa, que detém um nome próprio. A existência do indivíduo possibilitava, igualmente, o reconhecimento do outro, da alteridade e de si próprio, fatores que podem ser vistos na poesia homérica.

Nas obras do aedo, cada herói era reconhecido pelo seu nome, por seus epítetos e por suas características específicas. Nenhum personagem era, assim, igual a outro. Cada um tinha sua própria individualidade, sua *areté* específica. Aquiles, por exemplo, é o de “pés velozes” (*pódas ôkýs*); Agamêmnon, o “chefe de homens” (*ánax andrôn*); e Odisseu, “o de muitos ardis” (*polýmetis*). Ainda assim, esses sujeitos serão mais reconhecidos por suas glórias pessoais que pelos seus papéis em meio à comunidade.

Investigando as relações dos indivíduos com a coletividade, partimos novamente dos pressupostos de Norbert Elias (2004, p. 9, 22 e 28), de-

fundendo que a sociedade, independentemente do tempo ou espaço em que se encontre, é um conjunto de indivíduos interligados por uma rede de relações e interdependências. Isso posto, para compreender esses conceitos, faz-se necessário não pensá-los de maneira isolada, como um “eu destituído de um nós”. Ainda que o modo de agir do indivíduo dependa da sociedade, ele não é um ser passivo. Quando o ser humano entra em contato com outro, mudanças sempre ocorrem. O indivíduo vai sendo reelaborado ao longo do tempo, ao longo de suas relações, sendo isso designado de *fenômeno reticular*, noção desenvolvida por Elias.

A partir desses pressupostos, passaremos a analisar como esses conceitos se relacionam especificamente com o nosso objeto de estudo. Ao investigarmos a maneira de se guerrear descrita por Homero, verificamos que há dificuldade de se chegar a um consenso sobre essa temática, especialmente pelo fato de as próprias epopeias não nos apresentarem uma visão mais hermética da batalha, uma organização estratégica clara. Não obstante, há uma tendência em meio à historiografia, principalmente devido à preponderância de grupos e sujeitos participantes da aristocracia nas obras homéricas, de se afirmar que as batalhas nelas narradas eram decididas através de combates singulares, nos quais o foco era a glória *individual* do guerreiro (WESS, 1988, p. 1; SAGE, 2003, p. 3).

Porém, analisando as epopeias em sua superfície linguística, verifica-se como essa visão é reducionista: as batalhas em conjunto não eram excluídas da narrativa épica e, inclusive, eram essenciais em muitos dos conflitos, não sendo possível afirmar a presença apenas do *individual* em Homero e a ausência das motivações do *coletivo*. Ademais, devemos levar em conta que o aedo, como poeta, descrevia suas batalhas da maneira que fosse mais interessante e pertinente à narrativa. Dessa forma, partimos de duas prerrogativas: 1) as batalhas coletivas se fazem presentes na épica homérica e são, muitas vezes, decisivas para o curso da guerra; 2) muitas das batalhas singulares narradas faziam parte de um recurso discursivo de Homero, para evidenciar as principais personagens das suas obras.

É inegável que a maior parte das narrativas de batalha da *Ilíada* se dedica a demonstrar os *prômakoi*, aqueles que lutam nas primeiras linhas da batalha. Homero detalha os movimentos, os ataques e ferimentos causados nas batalhas, sendo muitas descrições detentoras de conteúdos semelhantes e até mesmo de repetição de fórmulas, o que fazia parte da *techné* narrativa do aedo. Do mesmo modo, ele destaca a genealogia do guerreiro e sua importância na sociedade.

Esse destaque ao individual pode ser visto, sobretudo, do lado aqueu. A própria Guerra de Troia não foi realizada para a proteção de uma coletividade, de uma *patris* ou povo específico, mas sim pela honra de Menelau, ao ter sua esposa levada pelo troiano Páris. Contudo, vemos que há o apelo para o coletivo no momento em que os *basiléōs* são chamados para defender essa honra: de Micenas, Esparta, Ítaca, entre mirmidões, beócios e aulidenses, e mais uma dezena de povos, os guerreiros se apresentaram, como demonstra o catálogo das naus (*Odisseia* II, vv. 484-806).

Ainda assim, vemos que, no campo de batalha, os aqueus lutam para defender seus corpos, isto é, eles estão em solo inimigo, longe de suas famílias, batalhando longe de sua terra e tendo que defendê-la da invasão inimiga, como os troianos o têm. Desse modo, a glória pessoal é a que mais se destaca nesse momento: por se tratar de uma sociedade marcada pela ideologia *agonística*, a competição entre indivíduos era proeminente, e o sucesso militar era a base para o destaque de um aristocrata.

Aquiles é o herói que mais destaca essa *individualidade* do guerreiro. A própria *Iliada* se inicia com sua saída da guerra, após ter sua honra ferida por Agamêmnon (I, vv. 152-160). Ele é descrito como “símile divino” (*Iliada* I, v.131), “o maior de todos, / que os Argivos governa e os Aqueus obedecem”, em oposição ao “fraco rei” Agamêmnon (I, vv. 78-80). Todavia, apesar de todas as suas qualidades, uma das características que mais se conectará ao guerreiro é a sua *hýbris* e sua *átē* (perdição). Por motivos pessoais, ele decide deixar o campo de batalha, e também por motivos pessoais ele igualmente opta por voltar. Do mesmo modo, é por ele escolhido morrer jovem, a fim de que fosse rememorado, valorizando, assim, sua glória pessoal.

Em relação ao coletivo, é Heitor que irá demonstrar mais marcadamente esse aspecto na guerra. Ele é aquele que irá lutar pela sua *patris*. Honrá-la era não apenas um dever pessoal, mas detinha uma conotação política muito forte, abrangendo a lealdade familiar, mas também a unidade política da qual aquele sujeito fazia parte, com a qual se identificava e pela qual deveria lutar. Heitor, desse modo, representa a guerra defensiva: ele tem que proteger sua Troia, sendo mais natural que o imperativo de lutar e morrer pela pátria (*peripátrēs*) apareça nos discursos dos troianos e não dos gregos.

No entanto, o herói demonstra igualmente um conflito interno. Ao mesmo tempo que ele deve lutar para proteger sua *patris*, ele também recebe os

apelos de sua esposa e de sua mãe, que simbolizam seu *oikos*, para que ele deixe a guerra de lado (HOMERO. *Iliada* V, vv. 440-7).

Ademais, na *Iliada*, não é apenas Heitor que faz referência à *patris*, mas também guerreiros aqueus, através de termos como “pátria querida” (II, v. 140; III, v. 244; IX, v. 27) e “cara terra pátria” (II, v. 158, IX, v. 414). Muitas outras passagens demonstram a saudade da terra natal e o receio de morrer longe dela.

O coletivo em Homero também pode ser visto no momento do combate, especialmente pelo uso do termo *falange*, definido como linha de batalha (CHANTRAINE, 1968, p. 1173-1174; BAILY, 2000, p. 2051) e utilizado, na maioria das vezes nas epopeias, no plural, para designar pequenos e grandes grupos de guerreiros, como se fora uma unidade de qualquer tipo de tropa, independentemente de seu formato. Ainda que fossem uma organização fluida em seu período, em relação ao que se tornarão posteriormente (WHEELER, 2008, p. 193-4), as massas de guerreiros também serviam para proteger um herói em específico que está batalhando, salvaguardar o corpo de um guerreiro morto e formar um obstáculo para os inimigos.

Dessa forma, o que podemos perceber, através dessas passagens, é a tensão existente no contexto histórico que Homero narra, aqui já explicitada: entre a aristocracia buscando reafirmar sua posição política e *status* e a ascensão da *pólis*, em que a comunidade passará a se destacar sobre o indivíduo. Afirmamos, assim, que a *Iliada* e a *Odisseia* evidenciaram um modo de guerrear em transição: do modelo aristocrático para o *poliade*, *hoplítico*. Já com essa formação consolidada, a guerra, até então exclusividade da aristocracia, torna-se acessível a um grupo mais amplo, que tem como principal característica o *éthos* cooperativo dos guerreiros, que acaba por se tornar o *éthos* da *pólis*. Encontra-se uma resposta à necessidade de uma comunidade, que cada vez mais abria espaço para o *tò koinón*, o comum, o coletivo. A guerra aristocrática teve de ser adaptada aos novos ideais comunitários.

## Conclusão

Através do exposto neste artigo, não objetivamos realizar pura e simplesmente um apanhado contextual das obras que analisamos. Buscamos deixar claro como é de suma importância relacionar o discurso a sua exterioridade, denotando as maneiras pelas quais o contexto da época foi capaz de afetar a forma pela qual Homero construiu seu discurso.

Pondo em pauta a conjuntura política na qual esse poeta se encontrava, relacionamos suas obras ao início do período arcaico, em que verificamos uma aristocracia – público ao qual o aedo mormente se destinava – ameaçada no seu papel de liderança, mas igualmente mudanças na sociedade, originadas pelo nascimento da *pólis*. Portanto, não é sem razão que os aristocratas necessitavam reafirmar sua posição social, sua identidade em meio às mudanças políticas que ocorriam, sendo as epopeias homéricas parte desse processo, ao colocarem em pauta o *modus vivendi* desse grupo. Como evidenciado por Mirto (2012, p. 119), o destaque à ética guerreira dessa camada social não se perfaz apenas como uma nostalgia de um passado remoto, mas como um esforço, no século VIII a.C., de legitimar essas elites comprometidas.

Diante dessa relação dialética entre texto e contexto, defendemos ser inviável afirmar a dicotomia individual/coletivo em nossa documentação. Ainda que Homero dê maior destaque ao sujeito, ao herói que luta pela sua glória, foi possível verificar o combate pela *patris* e também a formação de guerreiros unidos para enfrentar o inimigo.

## Documentação escrita

HOMERO. *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002/2003.

\_\_\_\_\_. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2012.

## Referências bibliográficas

BAILLY, A. *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec/Français*. Paris: Hachette, 2000.

BALOT, R. K. *Greek political thought*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

\_\_\_\_\_. *A companion to Greek and Roman political thought*. Nova Jersey: Wiley-Blackwell, 2009.

CARRIER, P. *Homero*. Lisboa: Publicações Europa-América, 2008.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1968. T. I.

CARTLEDGE, P. *Ancient Greek political thought in practice*. Nova York: Cambridge University Press, 2009.

DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P. *Métis: as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus, 2008.

- ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- GUARINELLO, N. L. *A História Antiga*. São Paulo: Editora Contexto, 2014.
- HALL, J. M. International relations. In: SABIN, P.; WEES, H. V.; WHITBY, M. *The Cambridge history of Greek and Roman warfare*. Greece, the Hellenistic world and the rise of Rome. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. V. 1.
- HAMMER, D. What is politics in the Ancient world? In: BALOT, R. *A companion to Greek and Roman political thought*. Nova Jersey: Wiley-Blackwell, 2009.
- \_\_\_\_\_. The politics of the “Iliad”. *The Classical Journal*, v. 94, n. 1, p. 1-30, 1998.
- HANSEN, M. H. *Polis: an introduction to the Ancient Greek city-state*. New York: Oxford University Press, 2006.
- LÉVY, E. Astu et polis dans l’Iliade. *Ktema*, v. 8, p. 55-73, 1983.
- MAINGUENEAU, D. *Gênese dos discursos*. São Paulo: Parábola, 2008.
- MALKIN, I. *The returns of Odysseus: colonization and ethnicity*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- MIRTO, M. S. *Death in the Greek world: from Homer to the Classical age*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2012.
- MORRIS, I. *Burial and ancient society: the rise of the Greek city-state*. Cambridge: The Cambridge University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Burial and ancient society: the rise of the Greek city-state*. Cambridge: The Cambridge University Press, 2003.
- MOSSÉ, Cl. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- ORLANDI, E. P. *Análise de discurso: princípios & procedimentos*. São Paulo: Pontes Editores, 2012.
- REDFIELD, J. M. *Nature and culture in the Iliad: the tragedy of Hector*. Durham/Londres: Duke University Press, 1994.
- SAGE, M. M. *Warfare in Ancient Greece*. New York: Taylor & Francis e-Library, 2003.
- SCULLY, S. *Homer and the sacred city*. Londres: Cornell University Press, 1990.
- SEBILLOTE-CUCHET, V. *Libérez la patrie! Patriotisme et politique en Grèce ancienne*. Paris: Editions Belin, 2006.
- SISSA, G. Gendered politics, or the self-praise of andres agathoi. In: *A companion to Greek and Roman political thought*. Nova Jersey: Wiley-Blackwell, 2009.
- STARR, C. G. *Individual and community*. The rise of the polis. 800 – 500 B.C. Nova York: Oxford University Press, 1986.

\_\_\_\_\_. *The aristocratic temper of Greek civilization*. Nova York: Oxford University Press, 1992.

THEML, N. *Público e privado na Grécia do VIII ao IV séc.*: o modelo ateniense. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

WESS, H. V. Kings in combat: battles and heroes in the *Iliad*. *The Classical Quarterly*, v. 38, n. 1, p. 1-24, 1988.

WHEELER, E. B. Land battle. In: SABIN, P.; WESS, H. V.; WHITBY, M. *History of war in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge Histories Online @ Cambridge University Press, 2008.

## **Notas**

---

<sup>1</sup> Temos ciência do longo debate contido na chamada *Questão Homérica* acerca da incerteza em relação à datação das obras de Homero. Ainda assim, nos posicionamos junto a autores como James Redfield (1975), Irad Malkin (1998) e Ian Morris, que localizam as epopeias no século VIII, visto que defendemos haver muitos traços em comum entre o mundo da *Iliada* e da *Odisseia* e o do contexto do início do período arcaico, como o comércio marítimo, a prefiguração da *pólis*, a colonização e o papel das assembleias. Todavia, como esclareceremos ainda neste artigo, é evidente que o aedo faz presente em suas obras elementos de períodos a ele antecedentes, como o palaciano.

<sup>2</sup> Hansen (2006) estabelece quatro sentidos que a palavra apresenta na documentação: 1) cidadela ou acrópolis; 2) assentamento com um centro urbano; 3) território; 4) comunidade política. Do mesmo modo, Homero não apresenta uma sociedade política única, mas diferentes unidades políticas territoriais, como a Micenas de Agamêmnon ou a Esparta de Menelau.

<sup>3</sup> A palavra *nóstos*, derivada do verbo *néomai*, significa retorno, aqui evidenciando a volta de *Odisseu* para seu lar (CHANTRAINE, 1968, p. 744-5). Ademais, segundo Malkin (1998, p. 1-3), o termo *nostoi* designa os heróis que voltaram da Guerra de Troia e, por muitas vezes, fundaram diversas cidades.

<sup>4</sup> Além do protagonista da obra, há também indícios de que Nausítoos, rei dos Feácios, seria um *oikistés*, um fundador (HOMERO. *Odisseia* VI, vv. 2-9).

<sup>5</sup> Vocábulo que se relaciona à terra dos antepassados, dos pais (*gê patres*), lugar de origem e pertencimento a um local específico, seja por vínculos de sangue ou geográficos (SEBILLOTE-CUCHET, 2007, p. 13).

## AS FRONTEIRAS DO MAR HELENO: O MUNDO DOS DEUSES, DOS HOMENS E DOS MORTOS\*

Camila Alves Jourdan\*\*

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo compreender a dinâmica do mundo marinho em sua concepção pelos helenos a partir da perspectiva de conectividade, sobretudo no que se refere ao imaginário. Nesse sentido, o Mediterrâneo é tornado um espaço capaz de relacionar o mundo dos vivos, dos mortos e dos imortais. Nesse local de fronteiras geográficas e imaginárias, entre os períodos arcaico e clássico, os gregos exploram o espaço marinho através de seu domínio marítimo.

**Palavras-chave:** Grécia; Mediterrâneo; morte; conexão; deuses.

### LES FRONTIÈRES DE LA MER HELLÉNIQUE: LE MONDE DES DIEUX, DES HOMMES E DES MORTS

**Résumé:** Cet article vise à comprendre la dynamique du monde marin dans sa conception par les Hellènes du point de vue de la connectivité, surtout dans l'imaginaire. En ce sens, la Méditerranée est un espace capable de relier le monde des vivants, des morts et des immortels. Dans ce lieu de frontières géographiques et imaginaires, entre les périodes archaïque et classique, les Grecs explorent l'espace marin à travers son domaine maritime.

**Mots-clés:** Grèce; Méditerranéen; la mort; connexion; dieux.

As imagens sobre o mar que nos foram legadas pelos helenos nos permitem tomá-lo como um espaço mediador, seja entre diferentes povos que se integram na bacia do Mediterrâneo, entre os homens e suas divindades ou entre diferentes mundos inter-relacionados, conectados pelo mar e

---

\* Recebido em: 04/06/2019 e aprovado em: 15/12/2019.

\*\* Professora substituta de História Antiga do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IH-UFRJ). Membro do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade da Universidade Federal Fluminense (Nereida-UFF). ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3493-5800>.

presentes nas mitologias e narrativas gregas. Dessa forma, o mar “separa os mundos visível e invisível e marca a diferença entre homens, deuses e mortos. Como espaço intermediário, o mar integra elementos de todas as áreas que separa” (BEAULIEU, 2016, p. 16). As representações forjadas pelos helenos perpassam as ambivalências. Os imaginários desenvolvidos sobre o ambiente aquático constantemente estão tensionados e em disputas, e qualquer tentativa de abrangência de todas as suas variantes é ineficaz e por demais generalizante. É nesse sentido que delimitamos sua abordagem como um ambiente transicional entre distintos ambientes; o mar é, portanto, fronteira que separa e une diferentes aspectos da vivência grega. Dessa forma, com as redes de contatos no Mediterrâneo e a pluralidade das ideias helênicas na concepção do mar, ele é tornado um *tópos* de excelência para as transições entre realidades visíveis e invisíveis; entre o mundo dos deuses e dos homens; entre os vivos, os imortais e os mortos.

O mar ocupou importante lugar na vida dos helenos, de forma direta e indireta. Ele se faz e é feito presente em toda a paisagem grega, raramente ficando fora de vista. Para os helenos nas regiões mais montanhosas, para aqueles nas planícies, para os insulares e para aqueles nas regiões costeiras, “o mar é mais do que uma realidade geográfica, é um modo de vida” (BEAULIEU, 2016, p. 1). T tamanha era essa relevância que as representações que construíram enfatizavam, muitas vezes, as suas relações com esse espaço geográfico, imprimindo-lhe sentidos e significados. O ambiente marinho, para os gregos, era meio de transporte e forma de sustento, mas também essencial para a efetivação da guerra, trocas comerciais e políticas e notícias, ou seja, o mar era parte da vida cotidiana de muitos helenos (ARNAUD, 2005; BARCELÓ, 2008; BOARDMAN, 1986; BRESSON, 2008; CORVISIER, 2008; CECCARELLI, 1985; ÉTIENNE, 2010; HASS, 1985; JÍMENEZ, 2011; KOWALSKI, 2012; MALKIN, 2011; NOUREUX, 2001; POMEY, 1997). Mas a superfície aquosa também estava presente no imaginário e na religiosidade de quase todos os helenos dispersos pela bacia do Mediterrâneo (DARAKI, 1982; RECIO, 2010). Dessa forma, esse mar, que ultrapassa as fronteiras físico-geográficas do mar Mediterrâneo, avança para o mar Negro, podendo se conectar com o Delta do Nilo, com o mar Vermelho e ultrapassar o Estreito de Gibraltar, é parte importante do dia a dia dos helenos, pois, além de caminho para trocas e para a comunicação com diferentes povos e produtos, ele provê sustento. Um conjunto de criaturas se abriga e se esconde em suas profundezas: algumas familia-

res, como a diversidade de peixes, polvos, focas e crustáceos, e outras, da imaginação desses helenos, tais como as nereidas e os monstros marinhos (BOUDIN, 2008; VIEIRA, 2008). Se com a navegação e com as viagens marítimas os helenos são levados às regiões que se avizinham, o imaginário mítico também permeia essa realidade, com a narração de navegantes que cruzaram todo o mar e ultrapassaram seu horizonte, como Odisseu e Hércules. Nesse caminho que ultrapassa o mar conhecido, encontram visões terríveis da morte ou ilhas paradisíacas em que habitam os deuses. O conjunto que nos permite compreender as *representações sociais* é forjado a partir deste diálogo experimentado e vivenciado pelos helenos: o mar das características reais – da prática cotidiana, da navegação e da alimentação – com o mar das características imaginárias – um local onde habitam deuses e monstros, um caminho para os mundos dos deuses e dos mortos (BEAULIEU, 2016, p. 21). Portanto, o mar funciona como ponto em que se comunicam o mundo visível e o mundo invisível.

Na tradição da *Teogonia* hesíodica, o mundo visível é delimitado pelo titã Oceano, um rio que circunda o mundo, separando-o do mundo invisível – dos deuses e dos mortos. Ele é um gerador dos deuses, de acordo com a proposição de Homero na *Iliada*: “Irei visitar os limites da terra provedora de dons / e o Oceano, origem dos deuses, e a madre Tétis” (HOMERO. *Iliada* XIV, vv. 200-201). Se Πόντος e πόντος são partes do conjunto de vocábulos utilizados para referir-se ao mar, sobretudo no que concerne ao Mediterrâneo, no qual os homens navegam com ou sem a intervenção divina, Ωκεανός, ao contrário, é o espaço marítimo em que sempre é necessária uma orientação divina. Na documentação textual, o imaginário “que prevalece sobre o Oceano Exterior é ‘o caráter sagrado e proibido’. Em geral, as viagens marítimas involuntárias em que o protagonista é levado para um local distante são muitas vezes vistas como divinamente guiadas” (BEAULIEU, 2016, p. 3). Dessa maneira, como afirma Marie-Claire Beaulieu, não se atravessa o Oceano por simples meios mortais, uma vez que tal ideia corrobora com a proibitiva de navegação nesse mar. No imaginário grego, são dois os titãs que personificam os mares: Πόντος como o “mar interior”, e Ωκεανός como o “mar exterior” (BAILLY, 2000, p. 1605; CHANTRAI-NE, 2009, p. 894). Assim, tal era a inter-relação entre a vida cotidiana dos helenos e os aspectos da religiosidade que até mesmo a prática da navegação não escapava a esse prisma, e navegar no oceano exterior não era uma exceção a isso. Como bem delimita François Hartog,

*Esse espaço plenamente humano [“terra doadora de trigo”] está estreitamente circunscrito. Não são mais que modestos cantões, que separam, vastas extensões selvagens, ligados e separados pelo mar. Domínio de Posídon, o mar “estéril” é um espaço familiar e perigoso, onde ninguém jamais se aventura com prazer. Acima da ‘terra dos cereais’ desdobra-se o céu, às vezes dito de bronze, morada dos imortais, enquanto abaixo se abrem a casa do Hades e o país dos mortos. Globalmente, a Terra se apresenta como um disco chato, ao qual envolve o rio Oceano, origem de todos os mares e de todas as águas. (HARTOG, 2014, p. 37)*

O Oceano representa a fertilidade, vinculada a atributos dos deuses imortais. É nesse aspecto que, dentro do sentido de ambivalência, as águas do Oceano representam tanto a mortalidade quanto a imortalidade, pois a água salgada do mar se encontra circundada pela fertilidade da água doce, que internamente é sustentáculo da vida biológica que se desenvolve na terra, e externamente serve para sustentar a vida eterna e sobrenatural das divindades que estão além do Oceano. Nesse mesmo sentido, a água estéril do Mar se relaciona com a própria posição ocupada pela morte, ficando entre os mundos da mortalidade de uma vida perene dos homens e da imortalidade assegurada pelos deuses e, em certa medida, pelos que já estão mortos. Temos, então, os mares interior e exterior como espaços transicionais e de comunicação entre diferentes estados da existência, sendo que o mar os integra e os separa ao mesmo tempo, atribuindo-lhes a característica do poder tanto de sustentar quanto de extinguir a vida (BEAULIEU, 2016, p. 36). As águas do Oceano e do Pontos que se comunicam possibilitam esse jogo de aproximação e distanciamento entre distintas realidades. Heróis são aqueles que conseguiram cruzar o Mar e o Oceano e, sobrevivendo, alcançaram a glória heroica: da imortalidade para Hércules, e do retorno ao lar para Odisseu – que se opõe à constante oferta de imortalidade feita por Calypso.

Conexão e comunicação são dois fortes caracterizadores para o meio marinho, seja através do campo teórico da *mediterraneanização*, seja por *πόντος* ser tomado como um caminho. As águas que circundam a terra no Oceano, as águas que estão na ampla bacia do Mediterrâneo e os mares a ele correlacionados, as águas dos inúmeros rios que afluem da terra para esses mares, compõem uma rede de conexões, inclusive entre os mundos

de mortais, deuses e mortos. Quando analisamos os versos 337 a 370 da *Teogonia*, vemos que Hesíodo narra as gerações de rios que nascem de Tétis e Oceano, enumerando um amplo conjunto e finalizando com “De todos é difícil a um mortal dizer o nome, / a cada um conhece quem habita à sua beira” (HESÍODO. *Teogonia*, vv. 368 – 370). A quantidade de rios que se conectam ao mar é grande no que concerne à própria compreensão deste no campo mítico-religioso, ou seja, dos que se unem ao Pontos e ao Oceano, rios, inclusive, que são conectados ao mundo dos mortos, como o Estige. Dessa forma, a rede hidrológica conecta todas as partes do mundo, daquele que é o mundo invisível dos deuses e dos mortos que estão além do Oceano – no qual transitam pelo mundo inferior – e do que é o mundo visível – dos rios que correm pela superfície da terra. E nessa rede, o mar mantém a posição central, uma vez que recebe a água que afluí dos rios e das nascentes que estão na terra e as coloca de volta no oceano externo (BEAULIEU, 2016, p. 30).

Tal conectividade dessa rede hídrica é evidenciada por Ésquilo nos versos 431-435 da obra teatral *Prometeu acorrentado*, na qual a dor que diversos habitantes da terra sentem por Prometeu é de proporções cósmicas, ao ponto de Ésquilo usar a rede hidrológica para mostrar sua irradiação de caráter universal. Nesses versos, vemos que o Coro narra, após dissertar sobre o sofrimento de diversos povos, a dor que irradia além desses povos para a natureza marinha: “Soltam gemidos surdos as vagas marinhas, / Um sobre outras caindo./ Geme o fundo do mar./ Sob a terra, o Hades sombrio/ Surdamente murmura / E as ondas dos rios/ De límpida corrente / Gemem tua dor lamentável!” (ÉSKUÍLO. *Prometeu acorrentado*, vv. 431-435). A irradiação de dor e sofrimento segue a conexão entre as águas dos rios e do mar, incluindo aquelas que perpassam o mundo dos mortos. A água, com os mares e seus rios, é o elemento conector entre os domínios de Zeus, de Poseidon e de Hades. Ainda nessa passagem, mais um diálogo pode ser promovido na relação das águas do mar e dos rios com a morte e a eternidade, já que a própria imagem de uma rede hidrológica remete-se à situação de Prometeu, que está eternamente entre a vida e a morte, sendo tal proposição reforçada pela localização onde Prometeu é torturado. Ao estar no limite do mundo, a posição do titã se torna também intermediária entre a vida, a morte e a imortalidade (BEAULIEU, 2016, p. 31).

Maria Daraki, ao seguir tais interpretações do mar como um caminho conector entre diferentes estados da existência, acentua que as águas, es-

pecialmente as do mar e de certos lagos e pântanos, quando inseridas em contextos dionisíacos, são vias de passagem em mão dupla entre o mundo dos vivos e dos mortos (DARAKI, 1982, p. 3), servindo de transição entre esses espaços. Mas quando nos atentamos para a documentação textual, essa relação entre mar e mundo dos mortos ultrapassa as questões referentes ao culto a Dioniso. Corroborando com essa visão, Beaulieu aponta que o mar, que serve como divisor e separador de cidades e continentes, é também essa via que permite e possibilita a conexão, mesmo que através da barreira da mortalidade e imortalidade. Sendo, então, um espaço para comunicação e troca, o mar, assim como conecta diferentes povos e cidades, também tem a capacidade de conectar os vivos e os mortos (BEALIEU, 2016; CORVISIER, 2008; MALKIN, 1998). A capacidade do mar de conectar e relacionar aparece em Teógnis, a partir de uma comparação entre a morte, a eternidade e o mar. O poeta, ao enaltecer Cirno, lhe diz

*E quando, sob as regiões subterrâneas da terra sombria, chegares às moradas lamentosas do Hades, jamais, nem mesmo morto, perderás tua glória, mas, possuidor sempre de um nome imortal, serás reconhecido pelos homens, Cirno, percorrendo a Hélade e as ilhas, cruzando o piscoso mar estéril, não montado no dorso dos corcéis; conduzir-te-ão os luzentes dons das Musas, coroadas de violetas; a todos aqueles que disso se ocupam e aos vindouros terá motivo de canto, enquanto existirem a terra e o sol. (TEÓGNIS. Theognidea, vv. 244 – 252)*

Essa descrição de a eternidade de Cirno se dar após a sua morte, ao percorrer as distâncias do mar, mais uma vez reforça nossa compreensão de que o mar, no imaginário helênico, interliga os espaços do mortal, do imortal e dos mortos. A eternidade com a qual Cirno será agraciado é a de permanecer nos cantos produzidos pelos poetas e ressoados por outros homens em todos os lugares entre os vivos, mesmo após sua morte: pela eternidade, ser lembrado e cantado. Para além da comunicação espacial promovida pelo mar, há também a comunicação temporal, como afirma Beaulieu: “O mar permite, assim, a comunicação no espaço e no tempo, conectando os homens através da morte e no tempo eterno” (BEAULIEU, 2016, p. 26).

Essa relação entre o mar e a morte é anterior ao poeta Teógnis, pois vemos claramente em Hesíodo tal aproximação no que se remete à “geografia dos confins”. Apresenta que “Aí, da terra trevosa e do Tártaro nevoento e

do mar infecundo e do Céu constelado, de todos, estão contíguos as fontes e confins” (HESÍODO. *Teogonia*, vv. 736 – 738), isto é, há um ponto no qual os elementos da terra, do mar, do céu encontram-se com o mundo subterrâneo de Hades, tal como uma existência geográfica dessa espacialidade – a distância até essa conjunção é enorme, dada em versos anteriores por Hesíodo. Por essa razão, o áqueo tem papel central na intermediação entre os mundos que compõem o imaginário helênico, pois o meio aquático está entre a terra, o submundo e o Olimpo, agindo como um mediador entre os mundos dos vivos, dos mortos e dos deuses.

A distância geográfica a ser percorrida representa ir além da navegação do Mediterrâneo e dos mares que se interligam a ele, significa ultrapassar o Oceano circundante para se aproximar de uma interseção entre os imortais e os mortos. No que se refere às mitologias e às crenças gregas, há uma disputa quanto às entradas do Hades, que, pela visão comum, é o submundo: um abismo profundo, além da superfície aquosa, margeando o próprio Oceano. Essa concepção é possível ao tomarmos a figura de Odisseu, que, para encontrar e consultar o vidente Tirésias que está morto, precisa navegar dias para oeste, até conseguir chegar à entrada do Hades. Todavia, como afirma Beaulieu, existem outras entradas para o mundo inferior, comumente em cavernas ou fendas na terra, mas ainda assim localizadas próximas ao mar, tais como no Cabo Tênar, no Peloponeso, e em Herakleia, no mar Negro (BEAULIEU, 2016, p. 2).

A ideia de os domínios além do Oceano serem de difícil acesso aos mortais, uma vez que são espaços do sagrado, dos deuses ou dos mortos, aparece em uma *Ode Olímpica*, de Píndaro, em que ele escreve na exaltação de Theron de Acragas:

*Se a água é melhor e o ouro é o mais honrado de todos os bens, agora Theron alcança o ponto mais distante por sua própria excelência nativa; ele toca os pilares de Hércules. Para além disso [o estreito de Gibraltar] o sábio não pode pisar; nem os não qualificados podem pisar para além disso. Não vou persegui-lo; eu seria um tolo. (PÍNDARO. Ode Olímpica, 3. 42-45)*

Ao conquistar a vitória na corrida de bigas, Theron alcança seu apogeu e, portanto, alcança as colunas de Hércules; mas o aviso do poeta é enfático, ao dizer que nenhum sábio deveria transpô-las. Dessa maneira, para

um mortal a vitória representa o alcance de um ponto geográfico distante e, ao mesmo tempo, recoberto por uma áurea sobrenatural. Em Eurípidés, essa ideia é complementada no imaginário, quando o tragediógrafo afirma, através do Coro da tragédia *Hipólito*, que

*Descortinara a orla das maçãs / que aquinhoam as sonoras Hespérides, / onde o regente do mar violeta / não mais conduz / o nauta rota adentro / fixando o termo sacro do céu urânio / sustido por Atlas. / Jorram mananciais ambrosíacos rentes ao tálamo do Cronida, / onde a leiva diva, doadora de opulência, / viceja, aos numes, a Ventura.* (EURÍPIDES. *Hipólito*, vv. 742-751)

As terras das Hespérides estão localizadas no extremo ocidental do mundo, em território compartilhado com os deuses, para além das colunas hercúleas, onde Poseidon não cria uma rota para os marinheiros, isto é, um território que não deve ser encontrado por mortais. Nessa terra de magnânimas maravilhas, os deuses se rejubilam em um espaço que é sagrado e fora de alcance dos homens. Em ambas as passagens, é reforçada a ideia de que navegar para além da linha do horizonte, ultrapassando os Pilares de Hércules, é adentrar em um território divino e, assim, inadequado para os mortais. Mas não tão somente para o extremo ocidente há o espaço dos deuses e dos mortos, pois o Oceano circunda toda a terra. Na *Argonáutica*, os argonautas conseguem transpassar as Simplegades, par violento de rochedos que se movem e destroem os navios próximos ao estreito do Bósforo, e chegam ao mar Negro (Ponto Euxino), “que representa o território dos mortos e dos deuses” (BEAULIEU, 2016, p. 46). Assim, em uma das ilhas no mar Negro, Leuka, situada na entrada do Danúbio, é habitada por fantasmas. Como vemos na *Odisseia*, “Transposta a correnteza oceânica e a rocha / Branca, transposto o limiar do Sol, alcançam, afinal, / a campina asfodélia, logradouro de ânimas- / psiques, dos ícones dos perecidos” (HOMERO. *Odisseia* XXIV, vv. 11-14), é ponto fundamental para a passagem dos mortos, que, ao serem levados por Hermes, ultrapassam o Oceano e a terra de Hélio, indo muito além dos domínios mortais. E se nos voltarmos para a *Argonáutica*, veremos que o objetivo final dos argonautas era alcançar a Cólquida, um território sob o governo de Acetes, filho de Hélio. Os argonautas navegam em direção a um mundo que beira e dialoga com o mundo intangível dos mortos e dos deuses, assim como Hermes conduz as almas dos pretendentes para além dessa região e adentra, definitivamente, o mundo dos mortos.

Tal como transpassar as Colunas de Hércules, local onde os deuses permanecem e também um espaço de acesso ao submundo, navegar e ultrapassar o Ponto Euxino conduz igualmente os homens aos espaços de deuses e dos mortos. O Oceano, que a tudo circunda, separa e une os mortais, os deuses e os mortos, ainda que os mortais não devam navegar nesses territórios, ultrapassando-os, sem conquistarem a imortalidade ou já estarem mortos. Os mortos cruzam a fronteira que separa o mundo tangível e visível do mundo intangível e invisível, transpassando o Oceano e alcançando novos espaços. A própria forma do Oceano, ao circundar toda a terra em que habitam os mortais, envolvendo-os e separando-os dos deuses e dos mortos, evidencia a impossibilidade de escapar a essa passagem. Um mortal, ao transpor o Oceano, é uma alma a caminho do Hades ou conquista a imortalidade. Odisseu é uma exceção, pois mantém-se mortal e vivo. Nessa travessia, Hércules conquista a imortalidade e a ascensão ao Olimpo ao ultrapassar essa espacialidade (BEAULIEU, 2016, p. 45).

Portanto, como vimos, navegar entre os mares representava, no imaginário grego, o trânsito entre os mundos de diferentes domínios da existência. E, nesse cenário, o papel dado às águas pelos helenos adquiria importante função. René Ginouvès enfatiza a natureza ambivalente da água como um elemento puro, sustentador da vida e símbolo da morte. A água salgada do mar é, por excelência, um dos elementos que desfazem as poluições (GINOUVÈS, 1962). A importância dessa ideia pode ser vista em uma lei da *pólis* de Ceos, no V século a.C., que prescreve que a casa atingida por uma poluição causada por uma morte recente deve ser aspergida com água salgada (DURAND, 1986, p. 68); ou no festival ateniense da Bouphonia, em que a faca (*machaira*) utilizada no boi sacrificial e culpabilizada por essa morte deveria ser jogada no mar, para que pudesse dispersar a poluição de um crime de sangue; mesmo ainda no ritual da *pólis* de Lêucades, em que um criminoso condenado é tomado como bode expiatório e incriminado por toda a poluição da cidade, sendo jogado de um penhasco junto ao mar para purificar a comunidade e afastando o mal (BEAULIEU, 2016, p. 33). Quando a poluição é de grande importância e envolve morte, sangue ou uma comunidade inteira, a limpeza que põe fim a ela é realizada com água salgada, pois esta, com sua esterilidade proveniente do mar, promove a pureza. Além dessa capacidade de purificação, a imensidão do mar faz com se disperse essa poluição, pois perdem-se corpos e objetos para sempre nas profundezas (LINDENLAUF, 2003, p. 416-433).

Essa potencialidade da água salgada como elemento purificador é vislumbrada na tragédia euripídiana *Hécuba*, no momento em que a personagem principal se dirige à serva que a auxilia na limpeza do corpo da filha morta Polixena: “E tu, serva antiga, tendo tomado o vaso, / depois de mergulhar traze para cá da água marinha, / para que, com a última água lustral, minha filha / noiva sem noivado, / virgem sem virgindade, / eu banhe e ponha à vista – como ela merece?” (EURÍPIDES. *Hécuba*, vv. 609-614). Essa passagem fomenta a imagem de associar a esterilidade do mar com a eterna esterilidade do corpo da jovem Polixena, que se torna a noiva virginal de Hades. A água é, portanto, um agente de destruição e renovação, que prepara corpos e limpa a poluição até mesmo de uma *pólis*. Assim, os gregos caracterizam o mar como fértil e estéril, como um caminho sem direção, como uma força letal que pode, não obstante, levar à vida imortal e mesmo servir de caminho para a morte ou ser o perigo iminente para os navegadores.

A relação entre o mar, o espaço do morto e o espaço dos imortais pode ser muito bem identificada ao perscrutarmos a navegação feita por Odisseu. No campo geográfico, o herói percorre a bacia mediterrânica do oriente troiano até o ocidente das colunas de Hércules e retorna para Ítaca. Nesse longo caminho, narrado pela *Odisseia*, são, sobretudo, as experiências vivenciadas pelo ardiloso herói que lhe permitem adquirir conhecimento para retornar a Ítaca e, ainda assim, assassinar os pretendentes de sua esposa. Odisseu realiza uma jornada na direção oposta àquela traçada por Hércules – que atravessa o Oceano como parte de seu processo de alcançar a imortalidade –, através da qual é levado até a borda do Mediterrâneo, passando pelo reino de Hades e retornando ao mundo mortal humano. Nessa narrativa, o herói conhece terras imensas e incrivelmente distantes, visitando e conhecendo novos povos e costumes, tal como os Cícones, os Loutrófagos, os Ciclopes, e vivenciando constantemente o mundo dos imortais, com Calypso e Circe. Levado pelos ventos, Odisseu alcança a terra dos Lestrigões, onde os pontos do Dia e da Noite se cruzam. Sua jornada de uma década vai muito além do reconhecimento do Mediterrâneo; Odisseu vivencia uma jornada de proporções cósmicas, uma vez que visita diversas esferas dos mundos dos mortais, dos imortais e dos mortos. O herói, tido como um possível morto para os itácios, de fato luta pelo seu retorno à vida mortal, e, para tanto, precisa se aproximar da imortalidade e dos mortos. Da mesma forma que Odisseu na *Odisseia*, está distante e, por isso, considera-

do provavelmente morto e assim tomado pelos pretendentes de sua esposa, que, em sua própria casa, o aguarda. Penélope, que representa claramente a figura feminina da contínua espera pelo retorno do guerreiro, continua no aguardo incerto, sem garantias de retorno do esposo (ALEXOPOULO, 2003, p. 2). Para o filho, a espera pelo pai é de longe ainda mais incerta e, por vezes, afirma acreditar na morte do pai, tal como vemos em sua conversa com Menelau, na qual afirma: “Atreide, / estirpe do Cronida, minha dor se agrava, / pois nem sendo quem foi, ele escapou da morte / lutuosa” (HOMERO. *Odisseia* IV, vv. 290-293).

Odisseu está, para sua esposa e filho, no mundo invisível, pois, para eles, o herói poderia estar morto. Distanciado e apartado, sem saber que seu palácio e seus bens são usurpados pelos pretendentes, Odisseu está à margem, está *socialmente* morto. Como bem ressalta Beaulieu, a presença da névoa é uma constância ao longo da *Odisseia*. Esta representa, inclusive, a neblina que envolve constantemente o herói ao longo de sua jornada. Tal como a névoa que vai se dissipando e permitindo a visibilidade do herói, a neblina que envolve Odisseu vai se desfazendo, até, graças à intervenção de Athená, as duas últimas, que ocorrem já em Ítaca – quando a ilha está com névoa, o herói não reconhece seu lar e a deusa o disfarça diante dos pretendentes. Quando Odisseu finalmente se revela no palácio, toda a névoa se dissipa, e ele, finalmente, é reintegrado ao mundo dos vivos, retomando seu lugar na ordem social enquanto rei. Com a morte dos pretendentes e a retomada de sua posição como *basileu*, dá-se simbolicamente seu retorno à vida, sua reinserção social. Dessa forma, a *Odisseia* representa o retorno progressivo de Odisseu do mundo invisível ao visível – onde a névoa auxilia na configuração da imagem de tornar visível o que antes era invisível. Para que esse retorno se completasse, foi necessário que o ardiloso herói atravessasse os escuros véus que separam o mundo dos vivos dos mundos dos mortos e dos deuses; somente após isso conseguiu retornar a Ítaca (BEAULIEU, 2016, p. 54). Dentro do contexto de *nostos* (retorno), a *Odisseia*, estruturada em torno do regresso desse herói da guerra de Troia, é desenvolvida de modo a reivindicar os valores de retorno ao lar e aos prazeres dos quais os mortais dispõem durante a vida (ALEXOPOULO, 2003, p. 5).

Odisseu vai ao Hades através de uma longa navegação para oeste do Mediterrâneo, entra nesse domínio dos mortos e conversa com eles enquanto busca o adivinho Tirésias; estando próximo aos Pilares de Hércules, ele vive com Calypso, que lhe oferece a imortalidade. Enquanto se afasta

do mundo dos mortais, ele se aproxima da morte e da imortalidade, passando esses domínios. Mas, diferente de Hércules que se torna imortal, Odisseu adquire conhecimento divino que reside além do mar – e vale lembrar que o contato entre os saberes divinos e a morte também ocorre quando se encontra com as sereias. De fato, o herói visitou um grande número de terras, homens e monstrosidades, mas mais importante ainda é que ele viu os confins do mar até encontrar o Oceano e o Hades, tendo até mesmo se aproximado da possibilidade de imortalidade. Concordamos que “Odisseu retorna a Ítaca com conhecimento do que está além do mar, em termos não só de geografia e etnografia, mas também cosmologia” (BEAULIEU, 2016, p. 57).

## Conclusões

Pensar em um Mediterrâneo integrado, que se constrói e reconstrói nas relações entre os povos que habitam ao seu redor, é buscar compreender esse mar como os helenos o entendiam: repleto de conexões. As representações construídas nas tentativas de poetas, tragediógrafos, comediógrafos, historiadores e filósofos para compreender e definir esse mar só ressaltam ainda mais a pluralidade com que o concebiam.

O historiador/geógrafo Hecateu diz que o Mediterrâneo é “o nosso mar”, o mar dos gregos, no qual eles empreendem suas rotas de trocas, importantes na própria construção de contatos e de representações tecidas sobre o mundo marítimo. É nesse sentido que a discussão de *mediterraneização* nos auxilia a trazer o Mediterrâneo para o centro, mas não como um plano de fundo central no qual se desenvolveram as ações, e sim como o próprio Mediterrâneo e suas dinâmicas agem e se refletem nas impressões textualizadas pelos helenos.

Nessa construção entre os helenos e Mediterrâneo no processo de dominação do mar, notamos que o meio aquoso é apresentado como um ambiente inóspito, instável, de rápidas mudanças, do perigo constante. O próprio imaginário grego sobre as relações do mar com a morte é profícuo. Não somente é um espaço que pode gerar a morte, mas que também está em seus limites, bordeando o mundo além, de deuses e dos mortos. As águas dos rios que correm para o Mediterrâneo se conectam com as do Oceano, o qual circunda a terra e escorre pelos rios do submundo que revolvem novamente, afluindo do solo para os rios dos

mortais, em uma conectividade hidrológica que circula entre o mundo dos mortais, dos deuses e dos mortos. Conceber essas conexões é, também, estar pensando na *mediterraneização* nas esferas do imaginário e das experiências cotidianas.

É sempre importante relembrar que o mar Mediterrâneo, ao mesmo tempo que separa, também conecta.

## Documentação escrita

APOLÔNIO DE RODES. *Argonautica*. Trad. George W. Mooney, 1912. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0227>. Acesso em: 06 jan. 2018.

ÉSQUILO. *Prometeu agrilhado*. Trad. Ana Paula Quntela Sottomayor. Lisboa: Edições 70, 2008.

EURÍPIDES. *Hipólito*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2015.

\_\_\_\_\_. *Hécuba*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia, 2005.

\_\_\_\_\_. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2012.

PÍNDARO. *Odes*. Trad. Diane Arnsion Svarlien, 1990. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0162>. Acesso em: 23 out. 2017.

TEÓGNIS. *Theogonia*. Trad. Glória Braga Onelley. Niterói: Editora da UFF; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

## Dicionários

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque – Histoire de mots*. Librairie Klincksieck, 2009.

## Referências bibliográficas

ALEXOPOULOU, M. *The homecoming pattern in Greek tragedy*. Tese (Doutorado em Filosofia), University of Glasgow, Glasgow, 2003. Disponível em: <http://theses.gla.ac.uk/7013>. Acesso em: 23 set. 2017.

ARNAUD, P. *Les routes de la navigation antique: itinéraires en Méditerranée*. Paris: Éditions Errance, 2005.

AUGÉ, M. *O sentido dos Outros*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

BARCELÓ, Pedro. Poder terrestre, poder marítimo: la politización del mar en la Grecia clásica y helenística. *Potestas: Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica*, Castellón, v. 1, n. 1, 2008. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/letrasclassicas/article/view/82646/8560>. Acesso em: 16 jul. 2016.

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

BOARDMAN, J. *Los griegos en ultramar: comercio y expansión colonial antes de la era clásica*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

BOUDIN, Fr. *Monstres et monstruosité em Grèce Ancienne d'après les textes et l'iconographie de vases (VIII s. – IV s. av. J.-C.)*. Etude de Vocabulaire et de quelques Hybrides. Tese (Doutorado em História), Université de Rouen, Rouen, 2008. V.1-2.

BRESSON, A. *L'économie de La Grèce des cités I: les structures et la production*. Paris: Armand Colin, 2008.

CARDOSO, C. F. S.; MALERBA, J. *Representações*. Contribuições a um debate transdisciplinar. Campinas: Papirus, 2000.

CECCARELLI, P. Sans thalassocratie, pas de démocratie? Le rapport entre thalassocratie et démocratie à Athènes dans la discussion du Ve et IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 42, n. 4 (4<sup>st</sup> Qtr., 1993), p. 444-470, 1993. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4436305>. Acesso em: 8 mai. 2013.

CORVISIER, J.N. *Les Grecs et la mer*. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

DARAKI, M. La mer dionysiaque. *Revue de l'histoire des religions*, t. 199, n. 1, 1982.

DURAND, J.-L. *Sacrifice et Labour em Grèce Ancienne: essai d'anthropologie religieuse*. Paris: La Découverte, 1986.

ÉTIENNE, R. *La Méditerranée au VII<sup>e</sup> Siècle av. J.C.* (essais d'analyses archéologiques). Paris: De Boccard, 2010.

GOMES, E. T. A. Natureza e cultura – representações na paisagem. In: CÔRREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Paisagem, imaginário e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 118-132.

HARRIS, W.V. Preface. In: HARRIS, W. V. (ed.). *Rethinking the Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HARTOG, Fr. *Memória de Ulisses – Narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HASS, C. J. Athenian Naval Power before Themistocles. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 34, n. 1, p. 29-46 (1st Qtr., 1985). Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4435909>. Acesso em: 12 ago. 2013.

JÍMENEZ, A. P. La talasocracia de las estrellas em Grecia: vivir y morir em el mar mirando al cielo. In: YANGUAS, J. S.; ARIÑO, B. (orgs.). *Los griegos y el mar*. Vitoria-Gasteiz: Unversidade del País Vasco/Euskal Herriko, 2011.

JODELET, D. Representações sociais: um domínio em expansão. In: *As representações sociais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

JOURDAN, C. A. *Métis: do reconhecimento do mar Mediterrâneo ao domínio do mar Egeu*. Curitiba: Prismas, 2017.

KOWALSKI, J.-M. *Navigation et géographie dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris: Picard, 2012.

LINDENLAUF, A. The Sea as a Place of No Return in Ancient Greece. *World Archaeology*, v. 35, n. 3, Seascapes (Dec.), p. 416-433, dez. 2003. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4128318>. Acesso em: 14 ago. 2014.

MALKIN, I. *A Small Greek World – Network in the ancient Mediterranean*. New York: Oxford University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *The returns of Odysseus – Colonization and ethnicity*. London: University of California Press, 1998.

NOUREUX, J. Essai de reconstitution des routes maritimes en Méditerranée orientale d'après les données météo-océanographiques modernes. In: BRUN, J.-P.; JOCKEY, Ph. (eds.). *Techniques et Sociétés em Méditerranée*. Hommage à Marie-Claire Amouretti. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.

POMEY, P. *La navigation de l'Antiquité*. Aix-em-Provence: Édisud, 1997.

RECIO, M. R. Los dioses de los navegantes. In: NUÑO, A.A. *El viaje e sus riesgos*. Los peligros de viajar en el mundo greco-romano. Madrid: Cima Press, 2010.

SALGEIRO, T. B. Paisagem e Geografia. *Finisterra*, v. XXXVI, n. 72, 2001.

VIEIRA, A. L. B. *O mar, os pescadores e seus deuses – Religiosidade e astúcia na Grécia Antiga*. São Luís: Café & Lápis; Editora UEMA, 2011

\_\_\_\_\_. *Os pescadores atenienses: a métis da ambivalência na Atenas do período clássico*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

\_\_\_\_\_. Entre a 'métis' da pesca e a honra da caça. *Phoînix*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, 2008.

<sup>1</sup> O debate acerca do conceito de ambivalência é proposto em Marc Augé (1999). A aplicabilidade e análise documental que tomam esse conceito são abordados em Ana Livia Bomfim Vieira (2011) e em Jourdan (2017).

<sup>2</sup> Compreendemos essa forma de conceber a relação entre o humano e a geografia a partir do conceito de paisagem desenvolvido na geografia humana, na qual a formulação de uma *paisagem* é oriunda da relação entre os grupos humanos ou do indivíduo na relação fenomenológica entre o *eu* e o *meio*, concebendo, assim, as *paisagens* como refletoras de crenças e valores sociais, que traduzem sentimentos e valores diante do ambiente. Assim, a *paisagem* “é uma auto-biografia colectiva e inconsciente que reflecte gostos, valores, aspirações e medos” (GOMES, 2001, p. 121). A partir da análise da semiótica é possível, então, descodificar os sentidos e as relações que são atribuídos pelos homens a um determinado espaço geográfico. A documentação, textual e imagética, permite procurar “as relações entre o inconsciente da memória coletiva e o imaginário na escolha de localizações, na identificação dos territórios do medo ou da admiração, tal como investimento na descodificação dos sentidos imbuídos pelas sociedades ao espaço”. Nessa linha interpretativa, podemos destacar autores como Yi-Fu Tuan e Donald W. Meinig (SALGEIRO, 2001, p. 37-53).

<sup>3</sup> O conceito de “representações sociais” nos apresenta as diferentes esferas que compõem a sociedade, como a religiosa, a política, a cultural ou social, por exemplo. Pretendemos utilizá-lo para tratar das questões psicossociais que formam a realidade compartilhada pelos helenos (JODELET, 2001, p. 17). Desse modo, a realidade grega está repleta de significações empregadas por seus membros sociais, na busca de tornar compreensível tal realidade, construindo, com sua vivência cotidiana, um amplo repertório de mensagens (JODELET, 2001, p. 21). Assim, “as representações sociais estariam situadas a jusante das representações mentais organizadoras dos esquemas cognitivos (ou seja, as representações mentais constituem a matéria-prima das representações sociais). Por sua vez, as representações sociais situar-se-iam a montante dos estereótipos, superstições, crenças, mitos, contos, ideologias etc., dos quais são peças constitutivas” (CARDOSO; MALERBA, 2000, p. 25).

<sup>4</sup> As águas do oceano exterior, personificado pelo Oceano, purificam os deuses, reforçando seus atributos luminosos, como no caso de Selene, que se banha no oceano antes de ascender ao céu. As águas doces do Oceano vinculam-se com a imortalidade. Para maiores explicações, cf. BEAULIEU, Marie-Claire (2016, p. 35-36).

<sup>5</sup> Como aponta Ana Livia Bomfim Vieira sobre o conceito de ambivalência de Marc Augé, este “qualificaria uma pessoa ou um grupo social, mas esta atitude conformaria em si características ou julgamentos contrários porém não excludentes” (VIEIRA, 2005, p. 9).

<sup>6</sup> No que tange à diferenciação entre Πόντος e πόντος, o primeiro é a personificação do mar, filho de Gaia, ou o Ponto, no Mar Negro, e é referido tanto no período arcaico quanto no clássico; o segundo significa “mar, particularmente o alto-mar, mar aberto” (BAILLY, 2000, p. 1605), ou mesmo considerado em princípio como uma via de passagem, de modo dificultoso, e que está, sobretudo, presente na poesia, sendo mais raro na prosa (CHANTRAINE, 2009, p. 894).

<sup>7</sup> O debate teórico de *mediterraneização* propõe-se a analisar a integração mediterrânica, colocando esse mar no centro das atenções dos pesquisadores da Antiguidade, bem como as trocas e contatos promovidos por sua navegabilidade. A questão-chave para uma história do Mediterrâneo, segundo Harris, está na ideia de “conectividade”; como ele mesmo argumenta, a essência de uma explicação histórica do Mediterrâneo são as conexões travadas e a análise desses potenciais concretizados em uma determinada época e de uma para outra (HARRIS, 2005, p. 96). Nossa proposição é extrapolar a conexão física e aplicarmos tais discussões ao âmbito imaginário, ou seja, pretendemos compreender a *conectividade* mediterrânica a partir das relações entre as águas que constantemente retornam ao Mediterrâneo.

<sup>8</sup> A partir deste momento, ao usarmos o termo mar, estaremos nos referindo tanto ao mar interno, Πόντος/πόντος, quanto ao mar externo. Quando necessário, faremos as indicações para a diferenciação e especificidade entre eles.

<sup>9</sup> Como reforça Daraki, em certas condições rituais específicas, o vinho adquire essa mesma função de transição e mudança de estados. Assim, o deus Dioniso, o “úmido” (*Hyès*) e o “mestre do elemento líquido” (*Kyrios hygras physeôs*), reina em um caminho de passagens, atravessando constantemente a barreira, o que é impedido a outros deuses (DARAKI, 1962, p. 3-22).

<sup>10</sup> “Nove noites e dias uma bigorna de bronze cai do céu e só no décimo dia atinge a terra e, caindo da terra, o Tártaro nevoento. E nove noites e dias uma bigorna de bronze cai da terra e só no décimo dia atinge o Tártaro” (HESÍODO. *Teogonia*, vv. 722-725).

<sup>11</sup> Ginouvès, no livro *Balaneutikè - Recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque* (Bibliothèque des Écoles Françaises et de Rome, n. 200, 1962), analisa a água como elemento purificador, não somente para o banho. Em seu estudo, aponta a relevância desse elemento em práticas do cotidiano e de ritos, inclusive dos mistérios Eleusinos. A água se faz presente em diversas situações, nos ritos de morte inclusive. Dessa maneira, ela aparece tanto para a limpeza e purificação do corpo do defunto, quanto para a passagem da *psykhè* para o Hades, pelo rio Aqueronte (e outros presentes no mundo inferior).

<sup>12</sup> A água doce também é utilizada como um agente de limpeza purificador; no entanto seus usos são mais gerais do que aqueles efetivados pela água salgada. No que tange à questão da morte, a preparação dos corpos dos mortos é realizada com a água doce, mas “a água salgada é usada para enfatizar a necessidade de purifica-

ção absoluta, especialmente em relação à morte, como uma sobredeterminação da purificação por água doce” (BEAULIEU, 2016, p. 33).

<sup>13</sup> Sobre a narrativa de retorno de Odisseu e a constante presença de névoa, cf. Marie-Claire Beaulieu (2016, p. 54-55).

## A POSIÇÃO DOS MARINHEIROS NA ATENAS DEMOCRÁTICA\*

David Pritchard\*\*

**Resumo:** *Os marinheiros eram louvados como os hóplitas na Atenas democrática. Aos olhos do dêmos, lutar no mar era não menos vantajoso do que lutar na terra. Eles acreditavam que um cidadão encontrava seu dever marcial servindo tanto como marinheiro quanto como um hóplita. Os cidadãos que não pertenciam à elite insistiam que os atenienses que lutavam batalhas navais deveriam ser igualmente reconhecidos pela sua coragem. Tudo isso diferia da visão negativa dos marinheiros que os cidadãos da elite sustentaram no período arcaico. Na esfera militar, o dêmos redefiniu, então, os valores aristocráticos tradicionais.*

**Palavras-chave:** *democracia ateniense; Atenas clássica; História Militar; marinheiros; hóplitas.*

### THE STANDING OF SAILORS IN DEMOCRATIC ATHENS

**Abstract:** *Sailors were praised as much as hoplites in democratic Athens. In the eyes of the dêmos fighting at sea was no less of a benefit than doing so on land. They believed that a citizen equally met his martial duty by serving as a sailor or a hoplite. Non-elite citizens insisted that Athenians fighting sea battles be equally recognised for their courage. All this differed from the negative view of sailors that elite citizens had held in archaic times. In the military realm the dêmos had thus successfully redefined traditional aristocratic values.*

**Keywords:** *Athenian democracy; classical Athens; military history; sailors; hoplites.*

---

\* Recebido em: 02/02/2020 e aprovado em: 04/04/2020. Originalmente publicado na revista *Dialogues d'histoire ancienne* (v. 44, n. 2, p. 231-253, 2018). Traduzido pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Renata Cardoso de Sousa. Agradecemos ao Prof. Dr. Antonio Gonzales da Université de Franche-Comté, diretor da revista, pela permissão de publicar a tradução deste artigo.

\*\* Professor associado de História Grega na University of Queensland (Austrália). Pesquisador do Institut d'études avancées da Université de Lyon (França). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1405-6852>.

## 1. Introdução

Os historiadores antigos argumentam regularmente que o *dêmos* (povo) ateniense tinha os marinheiros em muito menor estima do que os hólitas. Eles citam, para sustentar isso, a Oração Fúnebre de Péricles. Certamente esse famoso discurso dizia muito sobre os corajosos hólitas, mas praticamente nada sobre os marinheiros. No entanto, também está claro que esse não era um exemplo típico do gênero. As orações fúnebres geralmente davam uma descrição abrangente da história militar ateniense. Em 431-430 a.C., Péricles decidiu pular tal relato por causa das dificuldades políticas que ele enfrentou. Ao ensaiar a história militar, as orações fúnebres sempre mencionaram batalhas navais e reconheceram os marinheiros como corajosos. A Comédia Antiga e outros gêneros de oratória pública retratavam os marinheiros nos mesmos termos positivos. Eles mostravam uma coragem não menor que a dos hólitas e ambos os grupos beneficiavam igualmente a *pólis*. Todos esses gêneros não-elitistas assumiam que um cidadão cumpria seu dever marcial servindo tanto como marinheiro quanto como hólita. Eles usavam uma nova definição de coragem em que ambos os grupos de combatentes poderiam facilmente se encaixar.

Na tragédia, em vez disso, personagens e coros usavam extensivamente o hólita como modelo. Na poesia épica, os heróis falavam no mesmo idioma hólítico. Ao copiar esse idioma, os poetas trágicos estavam situando suas peças na distante Idade dos Heróis de modo mais convincente. Apesar disso, a tragédia ainda reconhecia Atenas como uma potência marítima majoritária e podia retratar os marinheiros como corajosos. Na Atenas democrática, os oradores e dramaturgos tinham que incluir o ponto de vista dos cidadãos que não pertenciam à elite. Suas obras consideravam, sem dúvida, que o *dêmos* estimava os marinheiros tanto quanto os hólitas.

## 2. Um paradoxo impressionante

Tipicamente, historiadores da Atenas clássica argumentam que os marinheiros eram menos proeminentes do que os hólitas culturalmente. Isso poderia ser um paradoxo, porque o poderio militar dessa cidade-Estado primeiramente veio de uma marinha enorme (p. ex. CARTLEDGE, 1998, p. 64-65; STRAUSS, 1996, p. 313-314, 320; STRAUSS, 2000, p. 261-262). Esse paradoxo é usualmente atribuído às posições mais baixas do

pessoal da marinha. A visão comum é a de que o *dêmos* ateniense via os marinheiros como inferiores aos hólitas (p. ex., BOURRIOT, 1972, p. 25-27, 30; CARTLEDGE, 1998, p. 64-65; CHRIST, 2006, p. 2, n. 2; CROWLEY, 2012, p. 100-104; LORAUX, 1995, p. 27 e 254, n. 34; RAAFLAUB, 1994, p. 138-139, 141-142; 1996, p. 154-159; SPENCE, 1993, p. 164-169; STRAUSS, 1996, p. 321-322; VAN WEES, 2004, p. 47, 200-201, 211). Como resultado – é argumentado –, os atenienses preferiam usar esse soldado da infantaria pesada como um modelo no discurso público (p. ex., BOURRIOT, 1972, p. 30; CHRIST, 2006, p. 2; CROWLEY, 2012, p. 104; 2014, p. 112; HANSON, 1996, p. 296; ROUBINEAU, 2015, p. 53-54; TRUNDLE, 2010, p. 141).

Os oradores públicos e dramaturgos regularmente refletiam sobre a relação que grupos sociais diferentes tinham com a guerra. Ao fazê-lo, alguns deles de fato focavam no hólita. O uso discursivo desse soldado podia conduzir à definição de *aretê* (coragem) em termos do que os hólitas tinham que fazer pela vitória. Certamente a coragem era também definida pelos poetas trágicos. Para eles, um homem corajoso tinha que permanecer (*ménō*) “pela sua lança” (EURÍPIDES. *Electra*, vv. 388-390) ou “do lado do seu escudo” (*As fenícias*, v. 1003). Enquanto os covardes fugiam (p. ex., EURÍPIDES. *Héracles*, vv.158-161), os homens corajosos não “fugiam da lança” (ÉSQUILO. *Os persas*, v. 1025), e sim aceitavam o risco “do ferimento repentino da lança” (EURÍPIDES. *Héracles*, vv. 162-164). Essa firmeza era a precondição para ganhar uma batalha campal (PRITCHARD, 2010, p. 17-19). Nas fileiras da frente, os hólitas ficavam confortáveis por saber que outros podiam vê-los. Com uma massa de hólitas atrás deles, eles não podiam fugir facilmente.

A fim de ser vitorioso, cada hólita da fileira da frente também tinha que manter o ataque até que seu par opositor caísse ou fugisse (PRITCHARD, 2013, p. 183-184). Assim, a tragédia fez das “grandes façanhas” uma requisição secundária para um homem ser corajoso (p. ex., SÓFOCLES. *Ajax*, vv. 424-440, 443, 468, 1239-1240, 1300; *Antígona*, vv. 194-197). Obviamente, o jeito como esses marinheiros lutavam era realmente diferente (PRITCHARD, 2013, p. 207-208). Nas batalhas no mar, eles não podiam agir individualmente porque o navio deles era uma arma coletiva (p. ex., XENOFONTE. *Econômico*, VIII, 8). Significativamente, eles empregavam a retirada como tática (p. ex., HERÓDOTO. IX, 11; TUCÍDIDES. I, 49, 5; 50, 3; II, 84, 4; 90, 5-6; 91, 1-92, 2; VIII, 104-105). Consequentemente,

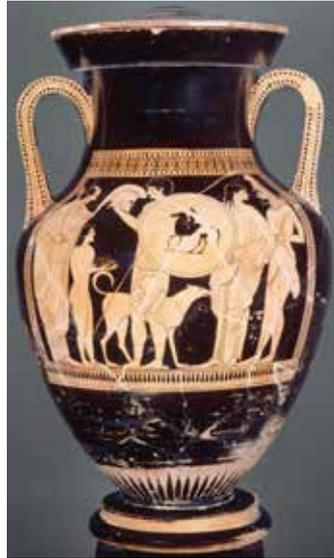
os marinheiros não podiam encontrar uma definição de *areté* estritamente baseada no hóplita. É frequentemente argumentado que isso resultava no *dêmos* questionando sua disposição à coragem (ARRINGTON, 2015, p. 103-104; CARTLEDGE, 1998, p. 63; CROWLEY, 2012, p. 103; SPENCE, 1993, p. 167-169).

O estudo clássico da posição dos marinheiros na Grécia antiga foi feito por F. Bourriot. O autor (1972, p. 11-19) coloca em dúvida se posicionar os marinheiros abaixo dos soldados era mesmo comum antes da Atenas democrática. Na poesia épica, a elite de infantaria pesada claramente era o modelo masculino (REDFIELD, 1975, p. 109-111). Frequentemente Homero representava a relação entre cada grupo social e a guerra retratando como esse soldado interagia com seu pai ou esposa (p. ex., HOMERO. *Iliada* IV, vv. 310-325; V, vv. 470-492, vv. 682-688; VI, vv. 440-494; VII, vv. 79-81). Nos seus poemas, a *areté* consistia no que a sociedade esperava que tais figuras da elite fizessem em batalhas campais (LORAUX, 1995, p. 75-87; PAYEN, 2018, p. 52-55). Apenas eles eram retratados lutando corajosamente (p. ex., HOMERO. *Iliada* II, vv. 200-202; V, vv. 529-533; VI, vv. 112, 265, 522; XI, v. 287; XII, vv. 310-328; XIX, v. 35; *Odisseia* XII, v. 211; BALOT, 2014, p. 179-180, 198-203; PRITCHARD, 2013, p. 198-200; RAAFLAUB, 1996, p. 146). Certamente, eles nunca lutaram batalhas navais (MORRISON; WILLIAMS, 1968, p. 43-66). “Os gregos”, escreveu Bourriot (1972, p. 12), “que desembarcaram em Troia não tinham encontrado nenhuma esquadra que tentou se opor à sua armada nem afundar seus navios pesadamente carregados”. Homero não pensou de modo favorável em qualquer marinheiro que não pertencesse à elite nesses navios, porque ele os retratou regularmente demonstrando covardia ou outras deficiências morais (p. ex., HOMERO. *Odisseia* I, v. 304; IV, v. 374; X, vv. 34-47, 78-79, 198-202, 266-274, 453-454, 485-486, 566-568; XII, vv. 201-205, 223-225; BOURRIOT, 1972, p. 19, n. 42).

Os soldados da infantaria pesada também serviam como modelo na cerâmica da Atenas do século VI a.C. (CARTLEDGE, 1998, p. 62-63; LIS-SARAGUE, 1989, p. 44-45, 48; 1990, p. 138, 234-237; ROUBINEAU, 2015, p. 51-53). Os atenienses que compravam as cerâmicas claramente queriam pensar na guerra nos mesmos termos centrados no hóplita. Um bom exemplo é a pintura comum da adivinhação antes da partida do soldado (**Figura 1**) (LISSARAGUE, 1990, p. 55-69). Nessa cena, o hóplita estuda mais de perto as vísceras, porque ele é o único que está prestes a

arriscar sua vida na guerra. O velho, que está perto dele, pode não mais ser um hóplita. Mas ele foi um dia e, então, pode dar conselhos ao jovem. Quando uma parente feminina é retratada, ela se mantém passiva. Ela deixa a discussão sobre a guerra para os homens que fazem a guerra.

**Figura 1**



Hóplita procura por portento sobre sua partida nos órgãos de um animal sacrificado, enquanto seu pai, sua esposa e um arqueiro cita observam. Ânfora ática de figuras vermelhas (ca. 500 a.C.), atribuída ao pintor de Nikoxenos. Paris, Museu do Louvre, inv. G46, ©RMN, Grand Palais (Museu do Louvre). Fotógrafo: Hervé Lewandowski.

Na Atenas clássica, os marinheiros tinham a oportunidade de mudar sua posição tradicional nos seus serviços militares. Sob a democracia ateniense, os principais fóruns para desenvolver a cultura popular que o *dêmos* compartilhava eram o teatro, a assembleia e os tribunais. Os dramaturgos, os políticos e os litigantes poderiam ser da elite (PRITCHARD, 2013, p. 9-18). Mas as audiências eram predominantemente de cidadãos não oriundos da elite. Formalmente, dez juizes votavam em quem venceria os *agônes* (“competições”) dramáticos (CSAPO; SLATER, 1994, p. 157-

165). Mas eles pegavam a deixa das reações barulhentas que os milhares de frequentadores do teatro faziam a cada peça (p. ex., DEMÓSTENES. XVIII, 265; XIX, 33; XXI, 226; PLATÃO. *República*, 492a; *Leis*, 659a; ROBSON, 2016, p. 78-79; WALLACE, 1997, p. 98-106). Isso significava que os dramaturgos precisavam reproduzir as percepções do público que não era da elite (p. ex. ARISTÓTELES. *Poética*, 1453a; *Política*, 1341b10-20; PLATÃO. *Leis*, 659a-c, 700a-1b).

Os políticos e os litigantes estavam sob maior pressão ainda para articular esse ponto de vista não-elitista, porque os resultados de seus debates e julgamentos se resumiam aos reais votos de suas audiências (p. ex., ARISTÓTELES. *Retórica*, I, 9, 30-31; II, 21, 15-16; II, 22, 3; PLATÃO. *República*, 493d). Em 432-431, apenas um terço dos atenienses lutou na infantaria (PRITCHARD, 2019, p. 36-38, 101). Os outros dois terços serviam regularmente na marinha. Consequentemente, deveria ter um número grande de marinheiros no teatro, na assembleia e nos tribunais. Seria um paradoxo impressionante se tais membros da audiência não pudessem “estampar suas imagens na cultura pública ateniense” (STRAUSS, 1996, p. 321). Isso confirmaria o argumento comum de que o *dêmos* nunca redefiniu os valores aristocráticos que eles tinham herdado (p. ex., COIN-LONGUERAY, 2014, p. 57; JACQUEMIN, 2013, p. 10, 13; LORAUX, 1986, p. 217; RAAFLAUB, 1996, p. 158). Isso corroboraria a afirmação ousada de N. Loraux (1986, p. 334) de que “a democracia nunca adquiriu uma linguagem própria”.

Os marinheiros descreditados na democracia ateniense podem ser a visão predominante. Mas essa visão sempre enfrentou desafios. Setenta anos atrás, V. Ehrenberg (1951, p. 300-301) argumentou que, na sequência das Guerras Greco-Pérsicas, “a marinha reivindicou para si valor e virtude militares”. Para Ehrenberg, os atenienses, portanto, apreciaram “a virtude militar” dos seus marinheiros. Mais recentemente, J. Roisman (2005, p. 106-109) escreveu que, para os oradores do quarto século, o *hóplita* era um modelo importante. Mas Roisman (2005, p. 127, n. 69) adverte que o “*corpus* oratório não nos dá evidências para a classificação inferior do remo em comparação com o *hóplita* ou o serviço de cavalaria”. Balot (2014, p. 179-199), entre outros (OBER, 2010, p. 81; PRITCHARD, 1998, p. 53-56), tem argumentado, de maneira parecida, que os atenienses do período clássico viam os marinheiros como tão corajosos quanto os *hóplitas*.

### 3. A oração fúnebre

A oração fúnebre é de importância vital para o estudo da classificação dos marinheiros. Admitidamente, os oradores fúnebres não competiam pelo apoio dos membros da audiência. O contexto de suas performances era, portanto, diferente daquele dos dramaturgos e do que os oradores públicos encaravam (BLANSHARD, 2010, p. 205-207). Contudo, o conselho democrático ainda escolhia oradores funerários entre os mais importantes políticos (p. ex., DEMÓSTENES. 18.285; ISÓCRATES. 4.74; PLATÃO. *Menexeno*, 234b, 235c; TUCÍDIDES. II, 34, 6; HESK, 2013, p. 61). Eles eram requisitados para fazer o elogio que correspondesse às expectativas de uma multidão (p. ex., DEMÓSTENES. LX, 1; TUCÍDIDES. II, 34, 6-7; 35, 2-3; 36, 1; 46, 1; GRETHLEIN, 2010, p. 226). Tais limitações provavelmente encorajaram a articular nada menos do que o ponto de vista não-elitista. Paralelos entre seus discursos e os gêneros que faziam parte dos *agônes* democráticos confirmam que eles lançavam mão disso. É um lugar-comum da oração fúnebre focar nos mortos de guerra que estavam sendo enterrados (p. ex., LÍSIAS. II, 1-2; PLATÃO. *Menexeno*, 236d-e; TUCÍDIDES. II, 35, 1-2). Os lamentadores, contudo, claramente esperavam que os elogios do gênero fossem muito além deles (p. ex., CAREY, 2007, p. 242; GRETHLEIN, 2010, p. 224; LORAUX, 1986, p. 2, 37, 52). O Sócrates de Platão percebe, corretamente, como os oradores “elogiavam a *pólis* de todas as maneiras, aqueles que morreram na guerra, nossos ancestrais e ainda todos aqueles que foram antes de nós e que ainda estão vivos” (PLATÃO. *Menexeno*, 234c-5b; LORAUX, 1986, p. 264-266). De fato, as orações fúnebres ofereciam o relato mais completo de história militar que as pessoas que não pertenciam à elite ateniense já tinham escutado (PRITCHARD, 1996, p. 138; 2010, p. 40). Se, então, o *dêmos* preferisse dar menos elogio aos marinheiros do que aos *hóplitas*, nós esperaríamos achar uma evidência clara nesse gênero.

No seu grandioso estudo da oração fúnebre, Loraux reivindicou ter encontrado essa evidência. Para Loraux (1986, p. 37, 151, 212, 278; 2018, p. 87), essa oração ocultava a marinha e sempre usava o *hóplita* como modelo de *areté*. Aqueles que acreditam na baixa classificação dos marinheiros têm se apropriado naturalmente de seus posicionamentos (p. ex., CARTLEDGE, 1998, p. 62; STRAUSS, 1996, p. 313-314, 321; 2000, p. 262, 264; cf. RAAFLAUB, 1996, p. 156, 158). A oração fúnebre de 431-430 parece

sustentar ambas as posições. Péricles elogiou a *areté* ateniense em Tucídides (II, 39). Esse livro apresentou uma longa lista de razões pelas quais os atenienses eram mais corajosos do que os espartanos. Uma razão era que eles confiavam, não nas “preparações e trapaças” espartanas, mas numa coragem inata (TUCÍDIDES. II, 39, 1). Isso ocultava a cuidadosa “preparação” antes da partida de uma frota (p. ex., ARISTÓFANES. *Acarnenses*, vv. 189-190, 530-554; DEMÓSTENES. IV, 35-37). Uma outra razão passava o treinamento dos hólitas espartanos. Mesmo que, disse Péricles, os atenienses não fizessem qualquer coisa que seja, eles não eram menos corajosos (TUCÍDIDES. II, 39,4). Aqui, Péricles falhou em mencionar o treino regular que os marinheiros atenienses empreendiam (PLUTARCO. *Vida de Címon*, 11, 2-3; [XENOFONTE]. *Constituição dos Atenienses*, I, 19-20; TUCÍDIDES. I, 80; 142, 6-9; II, 84-86, 89; XENOFONTE. *Memorabilia*, III, 5, 18; MORRISON; COATES; RANKOV, 2000, p. 115-117; PRITCHARD, 1994, p. 129, n. 102). Os hólitas atenienses eram o único ramo das forças armadas que não treinavam. De fato, a lista de Péricles é realmente apenas sobre os hólitas atenienses. Parece que a coragem só podia ser discutida em termos deles.

Por gerações, os estudantes têm lido esse famoso discurso de Péricles. É o mais conhecido dos cinco exemplos sobreviventes do gênero (SHEAR, 2013, p. 511; TODD, 2007, p. 153). Há uma tentação de tomá-lo como uma típica oração fúnebre. Entretanto, era impressionantemente diferente dos dois outros exemplos que têm data mais próxima a essa oração (LORAU, 1986, p. 89; TODD, 2007, p. 150-151, 153-154, 164). Lísias (II, 17-66) e Platão (*Menexeno*, 239c-246a) gastaram mais da metade das suas orações fúnebres catalogando façanhas nas épocas mítica e histórica (FRANGESKOU, 1999, p. 323). Tucídides (II, 36) era tudo o que Péricles falou sobre essas façanhas. No quarto século, esse catálogo era o padrão para elogiar os atenienses (p. ex., ARISTÓTELES. *Retórica*, II, 22, 6; DEMÓSTENES. LX, 10; ISÓCRATES. IV, 74; CAREY, 2007, p. 243; GRETHLEIN, 2010, p. 122-123; LORAU, 1986, p. 155; PRITCHARD, 1996, p. 144). Cada façanha militar revelava o mesmo: os atenienses faziam só guerras e eram sempre corajosos (p. ex., GRETHLEIN, 2010, p. 109, 111, 113, 116; LORAU, 1986, p. 118, 132; MILLS, 1997, p. 50, 62; PRITCHARD, 1996, p. 138).

Heródoto (IX, 27) implica que tais façanhas eram sempre o padrão em 431-430. Na Batalha de Plateia, cinquenta anos antes, um debate aconteceu sobre a *areté* do lado grego (HERÓDOTO. IX, 26-27). O livro de Heró-

doto registra, supostamente, quais provas que os atenienses deram de que eram mais corajosos. Eles falavam de duas façanhas “antigas” e da batalha campal de Maratona (27, 2-5). Três dessas façanhas eram mitos padrões nas orações fúnebres do quarto século (p. ex., LÍSIAS. II, 4-16; PLATÃO. *Menexeno*, 239a-d; PRITCHARD, 1996, p. 144-145). A oração fúnebre, de igual modo, estabeleceu a linha entre façanhas míticas e históricas em Maratona (DEMÓSTENES. LX, 9; LÍSIAS. II, 20; PLATÃO. *Menexeno*, 239b-40c). Os atenienses de Heródoto repetidamente lutavam sozinhos (IX, 27, 2, 5). As orações fúnebres os caracterizavam do mesmo jeito (p. ex., DEMÓSTENES. LX, 10; LÍSIAS. II, 13, 20-26). No debate, a vitória era creditada somente aos atenienses como um coletivo. Tal anonimato era um lugar comum no funeral público (TODD, 2007, p. 150; LORAUX, 1986, p. 52; 2018, p. 75). Portanto, paralelos claros existiam entre esses dois catálogos. Heródoto, que, parece, estava escrevendo na década de 430, desenhou uma tradição epítáfica que já incluía um estoque de catálogos de façanhas (MILLS, 1997, p. 46-47; TODD, 2007, p. 153). Em Tucídides (II, 36), Péricles deu uma desculpa por não falar sobre a criação do império ateniense: ele não queria passar pelos *érga* (“façanhas”), que eram muito bem conhecidos. Outros oradores fúnebres usaram a mesma desculpa para pular as façanhas (DEMÓSTENES. LX, 6; HIPÉRIDES. VI, 4-5; PLATÃO. *Menexeno*, 239b). A oração fúnebre de Péricles, então, evidencia do mesmo modo que esse catálogo era padrão em 431-430 (GRETHLEIN, 2010, p. 122-123; FRANGESKOU, 1999, p. 320, n. 23).

Lísias e Platão mostram quais tipos de *érga* históricos estavam inclusos. Seus catálogos gastavam muito tempo nas batalhas navais e campais (PRITCHARD, 1998, p. 55). De fato, o relato de Lísias (II, 32-43) sobre Salamina era duas vezes mais longo do que o de Maratona (FRANGESKOU, 1999, p. 323-324). Ele fez os atenienses que lutaram essa batalha naval superar todos os outros em *areté* (LÍSIAS. II, 33, 40, 43). Platão (*Menexeno*, 239d, 240e-1a, 241d) elogiou a *areté* de todo ateniense que lutou nas Guerras Greco-Pérsicas. Ele também introduziu *érga* que Péricles poderia ter usado num relato de criação do império. Todos eram sobre campanhas navais: Eurimedonte, Chipre e Egito (PLATÃO. *Menexeno*, 241d-e; cf. LÍSIAS. II, 54-57). Platão (243a-d, 246a) elogiou nada menos que a *areté* dos marinheiros atenienses nas Guerras do Peloponeso e Coríntias. Em ambos os discursos, as vitórias no mar beneficiaram Atenas tanto quanto aquelas campais (p. ex., LÍSIAS. II, 44, 47, 54-60; PLATÃO. *Menexeno*, 240a-2e).

Bourriot (1972, p. 36-37), contudo, de maneira correta, nos lembra da “profundidade do desprezo” que Platão tinha de fato pelos marinheiros (CALAME, 1996, p. 426-427). Platão (*Leis*, 706b-e, 707a-c) os via como geralmente imorais e a marinha na qual eles serviam como uma causa da corrupção moral. Os intelectuais atenienses, claramente, que escreveram apenas para leitores da elite, estavam aptos a manter viva a antiga visão negativa dos marinheiros (p. ex., ISÓCRATES. VIII, 79; XII, 115-116; BA-LOT, 2014, p. 186-187; PRITCHARD, 2018a, p. 97). No seu *Menexeno*, apesar disso, Platão estava parodiando um gênero não-elitista. A paródia funciona somente se ela contém muito daquilo que se está criticando. Dando aos marinheiros *areté*, apesar da baixa consideração com eles, Platão confirmou que esse era um dos lugares-comuns da oração fúnebre.

Esse gênero geralmente não oculta a marinha ateniense. Loraux afirma que a coragem definida em termos hoplíticos não parece mais tão segura. Na sua oração fúnebre, Lísias repetidamente caracterizava os atenienses como corajosos (p. ex., II, 5, 10, 14, 20, 23, 27, 43-44, 62-63). Seu catálogo sempre descrevia o mesmo comportamento em batalha: os atenienses suportavam *kíndynoi* ou perigos (p. ex., LÍSIAS. II, 3, 9, 12, 14-15, 20, 26, 33, 35, 40, 43, 47, 54; ARRINGTON, 2015, p. 107; YOSHITAKE, 2010, p. 375). Para aguentá-los, eles aceitavam o risco da morte (p. ex., 12, 14, 23, 25, 63). Esse catálogo sugere que um homem corajoso simplesmente enfrenta os perigos independentemente dos riscos pessoais. Em vários capítulos, Lísias definiu explicitamente a *areté* desse jeito (p. ex., 12, 15, 20, 23, 25, 47, 63). A mesma definição é encontrada em outras orações fúnebres (p. ex., TUCÍDIDES. II, 39, 1, 4; II, 40, 3-4). Para Hipérides (VI, 15), por exemplo, “aqueles dispostos a correr um risco com seus corpos” exibiam *areté*. Essa era uma simplificação da definição tradicional de coragem nos termos do hóplita. Por que essa nova definição não era mais ligada a esse soldado, os marinheiros podiam se encaixar nisso tão facilmente quanto os hóplitas.

Há duas explicações plausíveis para o fato de a oração fúnebre de 431-430 não ter *érga* marciais. A primeira vê isso unicamente como trabalho de Tucídides. No catálogo das façanhas, simplesmente Atenas nunca mudou: sempre foi a potência principal da Grécia (LORAUX, 1986, p. 132, 144, 292; MILLS, 1997, p. 50, 62). No livro I, Tucídides, indiscutivelmente, questionou essa visão histórica (FOSTER, 2010, p. 8-43; GRETHLEIN, 2010, p. 209, 223-228; LORAUX, 1986, p. 64-65, 142, 291-292). Na época mítica, ele argumentou, outras potências principais existiram (I, 2-18).

Tucídides mostrou como Atenas se tornou a potência principal da Grécia depois das Guerras Greco-Pérsicas (89-117). No livro II, ele então pulou o catálogo porque sua visão do passado era justamente o que ele tinha questionado (PRITCHARD, 1996, p. 148 *pace* SHEAR, 2013, p. 529).

A segunda explicação admite que o discurso era baseado no que Péricles disse em 431-430. Meses antes, o *dêmos* aceitou sua política de abandonar a Ática às vésperas da invasão esperada de Esparta (TUCÍDIDES. II, 13-14). Opor-se a ela seria simplesmente muito perigoso pelo fato de o exército de coalizão espartana ser diversas vezes maior. Quando, contudo, os atenienses viram suas fazendas sendo pilhadas, os hólitas entre eles demandaram que eles fossem liberados para lutar (TUCÍDIDES. II, 21; BOSWORTH, 2000, p. 7; PRITCHARD, 2010, p. 21). Não fazer isso era, agora, estigmatizado como covardia (p. ex., PLUTARCO. *Vida de Péricles*, 33, 6). Péricles, de acordo com Tucídides (II, 22, 1-2), administrou o ódio deles de maneira cuidadosa. Esse gerenciamento cauteloso continuou na sua oração fúnebre. O catálogo incluía um estoque de *érga* pelos quais os atenienses derrotaram invasores que tinham uma força bem mais numerosa (p. ex., LÍSIAS. II, 4-6, 11-17, 20-27). Ensiá-los agora era risco de reacender o ódio contra a política de Péricles. Portanto, Péricles pulou o catálogo e deu uma lista de razões pelas quais os hólitas atenienses ainda podiam se sentir mais corajosos do que os invasores (BOSWORTH, 2000, p. 5-6, 10; HESK, 2013, p. 62; SHEAR, 2013, p. 526).

Qualquer explicação plausível considera a falta de catálogo nesse discurso. Se a visão majoritária é a de que o discurso era unicamente tucídiano, seria fácil escolher o primeiro. Este, contudo, não é o caso, já que os historiadores, agora, estão revisitando a visão de Loraux e considerando que muito desse discurso é basicamente pericleano (p. ex., BOSWORTH, 2000, p. 16; CAREY, 2007, p. 242; FRANGESKOU, 1999, p. 315; HESK, 2013, p. 51; LORAUX, 1986, p. 9, 70, 131, 191-192 *contra* GRETHLEIN, 2010, p. 107). Hoje, eu escolheria a segunda explicação, porque ela elucida mais: ambas as explanações chamam atenção para a falta de catálogo, mas apenas a segunda considera o livro II (39) de Tucídides.

#### **4. A Comédia Antiga**

A Comédia Antiga usava o hólita como modelo de dois modos diferentes. Podemos ver esses usos de forma clara nas fantasias que Aristófanes

escreveu sobre o fim da Guerra do Peloponeso. Em *Acarñenses*, Diceópolis expressa seu cansaço da guerra em termos dos hólitas: a eclosão da guerra é o “choque dos escudos” (v. 539), enquanto seu desejo pela paz é para os atenienses “pendurarem seus escudos” (v. 539). Em *Lisístrata*, Aristófanes fez as mulheres expressarem seu desejo de paz de maneira similar: elas querem que seus maridos parem de usar, contra os outros, “escudos”, “lanças” ou “espadas” (vv. 49-53, 105-106, 556-560). Essa comédia também mostra como o hóplita era empregado no palco como um padrão de definição de papéis de gênero (PRITCHARD, 1998, p. 47-48). Em *Lisístrata*, um magistrado defende que as mulheres da Ática não têm relação com a guerra (vv. 587-588). Lisístrata retruca que elas têm com certeza, porque elas “geram filhos e os mandam para a guerra como hólitas” (ARISTÓFANES. *Lisístrata*, vv. 588-590; cf. *As tesmoforiantes*, vv. 820-829; TUCÍDIDES. II, 44, 3-4; PRITCHARD, 2014, p. 183). Aristófanes fez do hóplita a metonímia para a guerra, sobremaneira n’*A paz* (TAILLARDAT, 1965, p. 367-368). O coro dessa comédia está farto de ir ao Liceu “com lança, com escudo” (vv. 352-357). Os hólitas atenienses frequentemente se reuniam nesse campo de atletismo antes de partir para uma batalha (PRITCHARD, 2018a, p. 91-92). Suas respostas ao fantástico fim da guerra não são menos hoplíticas: seus regozijos eram por serem libertados dos seus escudos, capacetes e das rações que os hólitas tinham que trazer com eles em uma campanha (vv. 312, 335-336, 1127-1129, 1172-1190).

Aristófanes pode ter utilizado o hóplita como modelo para generalizações sobre a guerra e os papéis de gênero. Mas ele nunca escondeu que os atenienses eram, predominantemente, uma potência naval (p. ex., ARISTÓFANES. *Os pássaros*, vv. 108, 143-145, 592-601, 710-711; *Os cavaleiros*, vv. 160-174; *A paz*, vv. 503-507; PRITCHARD, 1998, p. 52). Em *Acarñenses* (vv. 185-202), Aristófanes fez Diceópolis escolher entre diferentes tratados de paz. Ele rejeitou o de cinco anos porque cheirava a breu e à “preparação” dos navios de guerra de modo geral (ARISTÓFANES. *Acarñenses*, vv. 189-190). Depois, ele argumenta que Esparta não era sozinha a culpada pela Guerra do Peloponeso, porque ela estava reagindo a um embargo comercial contra um aliado espartano (vv. 530-540). Os atenienses, pontua Diceópolis, fariam o mesmo; por isso, à menor provocação, eles preparariam trezentas trirremes para zarpar (ARISTÓFANES. *Acarñenses*, vv. 541-545; OKÁL, 1960, p. 103). Em *A paz*, Aristófanes fez Hermes explicar que o estopim da Guerra do Peloponeso foi quando Atenas realizou

tal partida (vv. 625-627). Em *Lisístrata*, as mulheres espartanas temiam que a greve de sexo não parasse a guerra enquanto houvesse trirremes atenienses (vv. 173-174). Portanto, essas comédias antiguerra reconheciam totalmente que Atenas lutava primordialmente por mar. Em sintonia com isso, Aristófanes geralmente retratava a manutenção da marinha ateniense como, sem dúvida, boa. Temístocles é, então, elogiado por ter criado o Pireu (ARISTÓFANES. *Os cavaleiros*, vv. 813-816), enquanto a construção naval regular e a proteção dos estaleiros eram políticas públicas ideais (p. ex. ARISTÓFANES. *Acarnenses*, vv. 920-925; *Os cavaleiros*, vv. 555, 1065-1066, 1350-1355, 1366-1368).

Para Bourriot (1972, p. 29), o *dêmos* era “orgulhoso de seus portos, suas trirremes e seus estaleiros”. Contudo, o autor ainda defende que “essa alta conta não se estendia aos marinheiros”. As comédias de Aristófanes refutam completamente essa última ideia. O *dêmos* repetidamente tinha os marinheiros em tão alta conta quanto os hóplitas (p. ex., *Os cavaleiros*, vv. 781-785). Para Aristófanes, os *kíndynoi*, que cada grupo carregava igualmente, beneficiava o Estado (ARISTÓFANES. *Os cavaleiros*, vv. 565-568; cf. *IG I<sup>3</sup>* 503/4, 1-4). Ele reconhecia a *areté* dos marinheiros da mesma forma que a oração fúnebre fazia. No palco, seus atenienses encontravam seus deveres de lutar pelo Estado tanto servindo como hóplitas quanto como marinheiros. Ao discutir esse dever, Aristófanes não se sentia obrigado a usar o hóplita como padrão.

Aristófanes fez os marinheiros tão corajosos quanto os soldados n’*Os cavaleiros* de 425-424 (BUTERA, 2010, p. 145-146). O coro dessa comédia deseja elogiar (*eulogésthai*) seus pais corajosos, já que “nas batalhas cam-pais e numa frota (*én te nauphárktō stratō*) eles foram sempre vitoriosos e adornaram essa *pólis*”. Aqui, lutar no mar beneficia Atenas tanto quanto lutar na terra. Seus pais sempre ganharam “porque nenhum deles, quando via o inimigo, contava-os” (ARISTÓFANES. *Os cavaleiros*, vv. 569-570). Nas orações fúnebres, os atenienses corajosos desprezavam igualmente o número de inimigos (p. ex., LÍSIAS. II, 24, 37, 40, 63; PLATÃO. *Menexeno*, 240d; ARRINGTON, 2015, p. 107). Em vez disso, o coro continua, “o *thymós* deles estava prontamente em guarda” (v. 570). Os autores atenienses usavam *thymós* como sinônimo de *areté* (p. ex., ÊSQUILO. *Os persas*, v. 394; SÓFOCLES. *Electra*, vv. 26-28; PLATÃO. *República*, 411c; XENOFONTE. *Ciropédia*, IV, 2, 11). Consequentemente, essa passagem está fazendo os marinheiros tão corajosos quanto os soldados. O coro encerrou

seu elogio descrevendo a coragem de seus pais (vv. 571-573). Aqui, Aristófanes evitava uma definição de *areté* baseada no hóplita, assim como os oradores fúnebres faziam. Em contraste a eles, contudo, ele não o fez com uma definição mais simples, mas com uma metáfora esportiva. Os atenienses acreditavam que os atletas precisavam das mesmas virtudes que os combatentes (PRITCHARD, 2013, p. 164-191; 2016, p. 62-65). Assim, eles usavam as ações de um grupo para descrever o outro. “Mas se eles”, o coro conclui, “caíssem de ombros na batalha, eles apagariam essa queda, negariam que eles caíram e retomariam sua luta livre” (vv. 571-573).

Nas *Vespas*, Aristófanes retratou os marinheiros beneficiando a *pólis* tanto quanto os hóplitas (BALOT, 2014, p. 185 e 191; OKÁL, 1960, p. 108). Essa comédia é sobre o esforço de um filho para que seu pai se aposente do serviço de júri. O filho ressalta que seus súditos imperiais não dão nada ao *dêmos*, mesmo que seu serviço no exército e na marinha tivesse criado o império (vv. 667-669). Em vez disso, os políticos obtêm todas as vantagens e os jurados só três óbolos (vv. 862-864). O que piora isso, ele adiciona, é que seu pai “adquiriu” o tributo que pagou ao júri “por suportar muitos *pónoi* (labutas) enquanto remavam, lutando batalhas de infantaria e sitiando” (vv. 684-685). Não há “nenhuma restrição social aqui” (HEATH, 1987, p. 39-40): os *pónoi* dos marinheiros, não menos que os dos hóplitas, criaram o império. Mais tarde, em seu interlúdio, o coro reivindica que seus serviços como hóplitas e marinheiros beneficiaram sobremaneira Atenas (vv. 1075-1100). Para eles, o “mais doloroso” é “se alguém que se esquivou do saque engoliu nosso pagamento, embora ele não tenha, pela sua pátria, pegado num remo, numa lança ou até mesmo um ferimento” (vv. 1117-1119). Aqui, Aristófanes compreende que os atenienses poderiam encontrar seu dever marcial servindo em qualquer ramo das forças armadas.

## 5. Oratória forense e deliberativa

O retrato positivo das questões navais na Comédia Antiga encontra paralelo nos discursos contemporâneos. Os litigantes atenienses sempre tentavam ganhar sobre os jurados que não pertenciam à elite, listando os *agathá* (“benfeitorias”) que eles fizeram pela *pólis*. Quando eles podiam, tais oradores explicavam como eles ou seus antepassados fizeram *agathá* pela marinha (p. ex., ISÓCRATES. XVI, 18, 20-21; LÍSIAS. 18, 5-6). Os políticos, também, deram argumentos parecidos (p. ex., ANDÓCIDES. III,

37, 39-40; LÍSIAS. XIII, 15-16, 46-47). Ambos os grupos nunca perderam a chance de dizer que seus oponentes tinham destruído os estaleiros ou, simplesmente, navios de guerra (LÍSIAS. XII, 38-40, 95, 99; XII, 34, 46-47; XXX, 22). Esses oradores assumiam, como Aristófanês fez, que o *dêmos* via a manutenção da marinha como, sem dúvida, boa. Nos tribunais, os discursos que listam *agathá* invariavelmente mencionavam o serviço militar (PERNOT, 2015, p. 15-16). O *dêmos* fez da trierarquia uma das liturgias que os ricos eram obrigados a realizar (p. ex., LÍSIAS. XXIX, 4; AMIT, 1965, p. 103). Quanto mais ricos eram os litigantes, mais frequentemente eles descreviam o que haviam feito como comandantes de trirremes (p. ex., LÍSIAS. XXI, 6-8; fr. 9c Todd). Um orador, pois, narrou os *érga* que ele realizou como um trierarca depois da derrota final de Atenas em 405-404 (ISÓCRATES. XVIII, 58-62). Como reconhecimento por isso, ele acrescentou, o *dêmos* deu uma recompensa a ele por sua *areté* (65).

Outros discursos jurídicos detalhavam batalhas sem referências às trierarquias. Um defensor pediu para ser absolvido porque ele tinha “lutado muitas batalhas navais pela *pólis* e muitas batalhas campais” (LÍSIAS. VII, 41). Quando não tinha nenhuma batalha campal, os litigantes simplesmente listavam as batalhas navais nas quais eles tinham lutado (p. ex., LÍSIAS. XXI, 6-10, 24-25; XXV, 12-13; cf. ARISTÓFANES. *As rãs*, vv. 693-702). Ao fazer isso, um orador caracterizou o risco que correu em batalhas marinhas como coragem (LÍSIAS. XXI, 24-25). Todas essas listas que representavam batalhas navais não eram menor benefício para a *pólis* do que lutar por terra (KAPELLOS, 2014, p. 45, n. 299). Os litigantes também atacavam os registros de serviços dos seus oponentes. Em um genuíno discurso de acusação contra Andócides, por exemplo, o orador perguntou se seu serviço “como um combatente corajoso” justificou sua absolvição ([LÍSIAS]. VI, 46). Não o fez, o acusador argumentou, porque esse defensor da elite nunca tinha feito uma campanha “nem como cavaleiro, nem como hóplita, trierarca ou marinheiro” ([LÍSIAS]. VI, 46). Aqui se assume que a *areté* não era confinada a hóplitas e que o serviço militar poderia tomar diferentes formas.

A descrição positiva do serviço naval não era limitada aos atenienses da elite. Em um discurso jurídico que Lísias pessoalmente proferiu, ele deu *areté* aos marinheiros atenienses numa batalha de 405-404 (XII, 36). Depois, no século IV, os oradores públicos faziam regularmente o mesmo (p. ex., ÉSQUINES. II, 75; DEMÓSTENES. II, 24; III, 23-26; IV, 3-4;

IX, 36; 40; XIII, 21-35; LICURGO. I, 68-70, 136; BALOT, 2014, p. 194; PRITCHARD, 2015, p. 100; ROISMAN, 2005, p. 127, n. 69). Num discurso de 399-398, o acusador perguntou se o réu, que, incomumente, não pertencia à elite (LÍSIAS. XXX, 27-28), poderia ser absolvido porque “como um homem corajoso, participou de muitas batalhas campais e navais” (26). Ele não podia, prosseguiu o acusador, porque o réu tinha ficado em casa, enquanto os jurados que não eram da elite tinham encarado perigos como marinheiros. Aqui, o acusador assumiu que os marinheiros que não eram da elite mostraram *areté*, a qual ele definiu como simplesmente enfrentando *kíndynoi*. Os litigantes regularmente falavam sobre marinheiros encarando tais perigos em batalhas navais (p.ex., LÍSIAS. XIX, 20; XXI, 7, 11, 24; XXX, 22). Porque isso era o bastante para se encaixar na definição simplificada de coragem, esses oradores implicavam que os marinheiros eram corajosos.

## 6. Tragédia

A tragédia usava o hóplita como norma de quatro modos diferentes. O número absoluto desses usos a diferencia de outros gêneros que não são da elite. Duas delas combinavam com o que a Comédia Antiga fez. A tragédia, de maneira igual, baseou as generalizações sobre a guerra no hóplita (p. ex., EURÍPIDES. *Bacantes*, vv. 303-305; SÓFOCLES. *Filocletes*, vv. 1305-1306). N’*As fenícias*, por exemplo, Eurípides mencionou diversos soldados diferentes (p. ex., EURÍPIDES. *As fenícias*, vv. 111-113, 139-140, 1072-1074, 1095-1096, 1141-1143, 1189-1192.). Apesar disso, seus personagens, quando fazendo generalizações, focavam somente em um deles: o hóplita (p. ex., vv. 281-282, 705, 728, 824, 1099). Jocasta, por sua vez, descreveu o calor da batalha como “tocar a lança”, e a arma do inimigo como “o escudo dos argivos” (vv. 78, 79). Para Etéocles, o rei de Tebas, a batalha era simplesmente “o *agôn* (contenda) da lança” (v. 780). A tragédia, também, fez do hóplita o padrão dos papéis de gênero (p.ex., EURÍPIDES. fr. 266; 282; 298; 360, 23-25 Snell, Kannicht, Radt). Um famoso exemplo é a explicação de Medeia sobre o porquê de as mulheres terem vidas difíceis (EURÍPIDES. *Medeia*, vv. 248-251): “Eles falam que nós, mulheres, vivemos uma vida sem perigos, enquanto eles lutam com a lança. Eles estão seriamente enganados. Eu preferia três vezes ficar de pé ao lado de um escudo do que dar à luz uma vez”.

Além disso, os dois outros usos discursivos nos quais a tragédia usa o hóplita foram únicos. Quando os tragediógrafos descreviam as obrigações militares de um cidadão, eles regularmente focavam nesses soldados (p. ex., SÓFOCLES. *Antígona*, vv. 660-671). Ésquilo, por exemplo, na sua versão do ataque argivo, fez Etéocles explicar que os tebanos tinham que defender suas pátrias porque elas os criaram “como *aspidephórous* habitantes” (ÉSQUILO. *Sete contra Tebas*, vv. 10-20). *Aspidephóros* (portadores de escudo) é um neologismo trágico comum para um hóplita (p. ex., EURÍPIDES. *As bacantes*, vv. 781-784; *As fenícias*, vv. 1095-1096; *As suplicantes*, vv. 390, 580). Esse gênero também definia *areté* em termos do que ele tinha que fazer em batalhas terrestres.

Esses usos trágicos do hóplita não refletiam as características gerais da cultura popular que o *dêmos* compartilhava (pace PRITCHARD, 1998, p. 44-53). O hóplita não era o padrão, simplesmente, na oração fúnebre e em outros gêneros de oratória pública. Os poetas cômicos compartilhavam o palco com a tragédia; frequentemente faziam seus personagens falar como os trágicos e parodiavam tragédias específicas (p. ex., TAPLIN, 1983; WILLI, 2014, p. 180-182). Portanto, seu uso do hóplita como um modelo é, provavelmente, melhor entendido como mais uma de suas apropriações trágicas. Ainda assim, a Comédia Antiga só se apropriava da metade dos usos que a tragédia fazia do hóplita. Esse emprego extensivo como padrão, pois, parece uma característica única da tragédia. Hoje eu entenderia isso como uma parte importante do que P. Easterling descreve como “imprecisão heroica”. Por esse termo, Easterling quer dizer “configuração heroica”, que os tragediógrafos cuidadosamente criaram a fim de “evocar um mundo distintivamente diferente daquele das audiências originais” (EASTERLING, 1997, p. 21). Obter essa configuração corretamente foi de vital importância, porque as tragédias eram geralmente perturbadoras (EASTERLING, 1985, p. 1-2, 5; 1997, p. 23). Sem tal distanciamento, o público do teatro as acharia difíceis de suportar (p. ex., HERÓDOTO. VI, 21; VERNANT, 1988, p. 33-34). A tragédia criou esse mundo heroico, reproduzindo algumas das suas características amplamente imaginadas e evitando anacronismos chocantes.

O *dêmos*, aparentemente, imaginava as batalhas heroicas um pouco diferentes das batalhas campais contemporâneas; porque os poetas trágicos chamavam explicitamente os heróis da elite de “hóplitas” e comandavam exércitos de “hóplitas”, que lutavam essencialmente como nos tempos clássicos. À luz dessa equivalência, o uso trágico do hóplita como mo-

delo simplesmente reproduzia as características majoritárias da descrição de Homero dos heróis de elite. Na poesia épica, os heróis lutavam apenas em batalhas campais e eram as figuras centrais para diferenciação social. A *areté* consistia no que se esperava que eles fizessem em uma batalha. A fim de que o herói trágico, que era agora um hóplita, exibisse essas características épicas, ele, junto com os seus interlocutores, tinha que discutir a guerra, as relações de diferentes grupos com isso e os requerimentos para se ter *areté* apenas em termos hoplíticos (GOULD, 1983, p. 42). Essas discussões frequentemente continham neologismos que eram baseados na “lança” ou “escudo”. Homero usou uns poucos exemplos de tais palavras compostas (p. ex., HOMERO. *Iliada* II, vv. 131, 645, 650, 657, 840; V, vv. 45, 72; IX, v. 43; XI, vv. 334, 368, 401). Mas o fato de os tragediógrafos terem inventado muitas mais sugere que esse idioma hoplítico tinha importante significado para a criação da configuração heroica.

Mesmo assim, o uso discursivo desse soldado pelos poetas trágicos não impedia que eles reconhecessem o poder marítimo de Atenas. Isso combina com o que encontramos na Comédia Antiga. Muitas tragédias se preocupavam com as viagens por mar de e para Troia (PRITCHARD, 1998, p. 54). Essas peças reproduziam fielmente uma outra característica épica: não havia batalhas navais gregas. Contudo, elas ainda descreviam as provações que um marinheiro ateniense contemporâneo passava, marcos pelos quais, navegando, ele passou e as divindades marítimas às quais os atenienses clássicos prestavam culto em prol de sua segurança. Os poetas trágicos fizeram com que a identificação de tudo isso pelo público teatral fosse fácil, chamando os homens de Agamêmnon de *nautikós strátos* ou *nautikón stráteuma* (p. ex., ÉSKUÍLO. *Agamêmnon*, vv. 634, 986-987; EURÍPIDES. *Ifigênia em Áulis*, vv. 914, 1259; SÓFOCLES. *Filoctetes*, vv. 58-59, 561-562; cf. ÉSKUÍLO. *As suplicantes*, v. 764). Ambos os termos eram contemporâneos comuns para designar uma frota. Os tragediógrafos também inventaram novos mitos sobre navios de guerra. Nessas tragédias, os heróis navegavam em *pentékóntoroi* antiquados (p. ex., EURÍPIDES. *Helena*, vv. 1532-1533; *Ifigênia em Táuris*, v. 1124). Mas o pessoal deles era essencialmente o mesmo que o da trirreme ateniense. Os tragediógrafos até implicavam que Atenas sempre fora uma grande potência naval (p. ex., ÉSKUÍLO. *Eumênides*, vv. 9-11; EURÍPIDES. *Hipólito*, vv. 760-762; cf. TUCÍDIDES. I, 93, 3-7). No palco, os atenienses míticos elogiavam seu próprio poder naval (p. ex., SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, vv. 707-719).

Eles eram descritos como um povo que tinha boas habilidades navais (p. ex., *Ajax*, vv. 356-368; cf. vv. 202, 862). Os heróis atenienses comandavam frotas (p. ex., EURÍPIDES. *Ifigênia em Áulis*, vv. 247-249; SÓFOCLES. *Filoctetes*, vv. 561-562; cf. EURÍPIDES. *Hécuba*, vv. 118-124; *As troianas*, v. 31). Os marinheiros atenienses podiam aparecer ao lado deles (SÓFOCLES. *Ajax*, vv. 201-202, 245-250, 349, 972, 902, 1216-1222). A tragédia, assim, refletia o poder naval ateniense contemporâneo em uma variedade ampla de modos indiretos. Os marinheiros atenienses, parece, obtiveram sucesso em se colocar “no círculo mágico de heróis homéricos”.

No seu *Os persas* de 473-472, Ésquilo os elogiou diretamente (BUTERA, 2010, p. 116-134; GRETHLEIN, 2010, p. 88; HALL, 1996, p. 11-13). Essa tragédia histórica restringiu notoriamente a Segunda Guerra Greco-Pérsica à Batalha de Salamina (LATTIMORE, 1943, p. 91-92). Plateia acabou se tornando “uma operação insignificante de limpeza” (ÉSKUULO. *Os persas*, vv. 482-483, 490-491, 803-808, 816-820). As outras batalhas foram completamente ignoradas. Ésquilo caracterizou Salamina como uma vitória naval dos atenienses. Sua narrativa bélica atribuiu esse sucesso à *areté* dos seus marinheiros. Como estavam em menor número, de quatro para um (ÉSKUULO. *Os persas*, vv. 337-343), Xerxes acreditou, inicialmente, que eles “não iam permanecer (*ou ménoin*)”, e sim “iam tentar salvar suas vidas” (vv. 355-360). Embora um homem corajoso, em ambas as definições de *areté*, tivesse que arriscar a sua vida, o *ménō*, aqui, mostra que Ésquilo estava usando a definição baseada no hóplita. O desenrolar da batalha provou que o rei da Pérsia estava errado, porque, em vez de fugir, os atenienses avançaram “com ousadia corajosa” (vv. 384-395). Os marinheiros se esforçaram para encontrar a requisição secundária de sua tradicional definição de coragem: *érga* individuais. Ésquilo se aproximou disso de dois jeitos. O primeiro foi descrevendo como as trirremes individuais “atingiram” seus números opositores (p. ex., ÉSKUULO. *Os persas*, vv. 336, 408-412, 417-418, 561-563, 906-907; HALL, 1996, p. 22). Coletivamente, afinal, os marinheiros realizaram “grandes ações”. O segundo jeito era ampliar os momentos nos quais os marinheiros atenienses agiam individualmente (p. ex., ÉSKUULO. *Os persas*, vv. 424-426; HALL, 1996, p. 19). A tripulação das trirremes fez exatamente isso em Psitaleia (ROSENBLOOM, 2006, p. 72-73). Ésquilo enfatizou como, depois de desembarcar na ilha, eles assassinaram horrivelmente soldados persas numa batalha campal (vv. 447-464).

## 7. Conclusão

Na Atenas democrática, os marinheiros tinham tanta proeminência como os hólitas culturalmente. O *dêmos* reconhecia totalmente que sua *pólis* era uma grande potência naval. Ele julgava que isso era de vital importância para manter suas forças navais, porque Atenas travava principalmente batalhas navais. Na visão do *dêmos*, lutar como um marinheiro beneficiava a *pólis* do mesmo modo que lutar como um hólita. Os atenienses que não pertenciam à elite acreditavam que um cidadão encontrava igualmente seu dever marcial servindo na marinha ou no exército. Eles insistiam que os atenienses que lutavam batalhas navais eram reconhecidos pela sua coragem da mesma maneira. Tradicionalmente, a *areté* tinha sido definida nos termos do que os hólitas tinham que fazer em batalhas campais. O modo como os marinheiros lutavam era realmente diferente. Reconhecendo-os como corajosos, pois, se chocou com o problema de que eles não encontraram uma *areté* estritamente baseada no hólita. Os oradores públicos e dramaturgos se aproximaram disso de duas maneiras. Às vezes, eles enfatizavam aqueles aspectos da batalha naval em que os marinheiros se encaixavam ou, pelo menos, se aproximavam dos critérios tradicionais de coragem (p. ex., TUCÍDIDES. II, 89; BALOT, 2014, p. 194; CARTLEDGE, 1998, p. 64). Ainda mais frequente que isso era o simples uso de uma nova definição de *areté*. Definiam coragem como enfrentar perigos no campo de batalha, apesar dos riscos pessoais. Porque a definição simplificada não era mais atrelada ao hólita, os marinheiros não tinham dificuldade de se encaixar nela. Tudo isso era bem diferente da visão negativa dos marinheiros que os atenienses clássicos herdaram dos seus antepassados arcaicos. No âmbito militar, o *dêmos* teve sucesso, pois, em redefinir os valores aristocráticos tradicionais.

## Referências bibliográficas

AMIT, M. *Athens and the sea: a study in Athenian sea power*. Brussels: Latomus, 1965.

ARRINGTON, N. T. *Ashes, images and memories: the presence of the war dead in fifth-century Athens*. Oxford: OUP, 2015.

BALOT, R. K. *Courage in the democratic polis: ideology and critique in Classical Athens*. Oxford: OUP, 2014.

BLANSHARD, A. J. L. War in the law-court: some Athenian discussions. In:

- PRITCHARD, D. M. (ed.). *War, democracy and culture in Classical Athens*. Cambridge: CUP, 2010, p. 203-224.
- BOSWORTH, A. B. The historical context of Thucydides' Funeral Oration. *JHS*, Londres, v. 120, p. 1-16, 2000.
- BOURRIOT, F. La considération accordée aux marins dans l'antiquité grecque: époque archaïque et classique. *Revue d'histoire économique et sociale*, v. 1, p. 7-41, 1972.
- BUTERA, C. J. "*The land of the fine triremes*": naval identity and polis imaginary in Fifth-Century Athens. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos). Durham (NC), Duke University, 2010.
- CALAME, Cl. *Thésée et l'imaginaire athénien: légende et culte en Grèce antique*. 2. ed. Paris: La Découverte, 1996.
- CANEVARO, M. The popular culture of Athenian institutions: "authorized" popular culture and "unauthorized" elite culture in Classical Athens. In: GRIG, L. (ed.). *Popular culture in the Ancient World*. Cambridge: CUP, 2016, p. 39-65.
- CAREY, C. Epideictic oratory. In: WORTHINGTON, I. (ed.). *A companion to Greek rhetoric*. Malden: Wiley & Blackwell, 2007, p. 236-252.
- CARTLEDGE, P. The machismo of the Athenian empire: or the reign of the *phaulus*. In: FOXHALL, L.; SALMON, J. (eds). *When men were men: masculinity, power and identity in Classical Antiquity*. Londres: Routledge, 1998, p. 54-67.
- CHRIST, M. R. *The bad citizen in Classical Athens*. Cambridge: CUP, 2006.
- COIN-LONGERAY, S. Pénès et *ptôchos*: le pauvre et le mendiant: deux figures de la pauvreté dans la poésie grecque ancienne. In: GALBOIS, E; ROUGIER-BLANC, S. (eds.). *La pauvreté en Grèce ancienne: formes, représentations, enjeux*. Bordeaux: Ausonius, 2014, p. 45-65.
- CROWLEY, J. Beyond the universal soldier: combat trauma in Classical Antiquity. In: MEINECK, P.; KONSTAN, D. (eds.). *Combat trauma and the Ancient Greeks*. New York: Palgrave Macmillan, 2014, p. 105-130.
- \_\_\_\_\_. *The psychology of the Athenian hoplite: the culture of combat in Classical Athens*, Cambridge: CUP, 2012.
- CSAPO, E.; SLATER, W. J. The context of Ancient drama. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.
- EASTERLING, P. E. Constructing the heroic. In: PELLING, C. (ed.). *Greek tragedy and the historian*. Oxford: OUP, 1997, p. 21-37.

- \_\_\_\_\_. Anachronism in Greek tragedy. *JHS*, Londres, v. 105, p. 1-10, 1985.
- EHRENBERG, V. *The people of Aristophanes: a sociology of Attic Old Comedy*. 2. ed. Oxford: Blackwell, 1951.
- FOSTER, E. *Thucydides, Pericles and Periclean imperialism*. Cambridge: CUP, 2010.
- FRANGESKOU, V. Tradition and originality in some Attic Funeral Orations. *CW*, Baltimore, v. 92, n. 4, p. 315-336, 1999.
- GOULD, J. Homeric epic and the tragic moment. In: GRANSDEN, K. W.; MURRAY, P.; WINNIFRITH, T. (eds.). *Aspects of the epic*. Londres: Palgrave Macmillan, 1983, p. 32-45.
- GRETHLEIN, J. *The Greeks and their past: poetry, oratory and history in the fifth-century BCE*. Cambridge: CUP, 2010.
- HALL, E. M. *Aeschylus Persians: edited with translation, introduction and commentary*. Oxford: Aris & Phillips, 1996.
- \_\_\_\_\_. Asia unmanned: images of victory in Classical Athens. In: RICH, J.; SHIPLEY, G. (eds.). *War and society in the Greek world*. Londres-Nova York: Routledge, 1993, p. 108-134.
- HANSEN, M. H. *The Athenian democracy in the age of Demosthenes: structure, principles and ideology*. Trad. J. A. Crook. Cambridge (MA), Oxford: University of Oklahoma Press, 1991.
- HANSON, V. D. Hoplites into democrats: the changing ideology of Athenian infantry. In: HEDRICK, C.; OBER, J. (eds.). *Dēmokratia: a conversation on democracies, ancient and modern*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 289-312.
- HEATH, M. *Political comedy in Aristophanes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- HESK, J. Leadership and individuality in the Athenian Funeral Orations. *BICS*, Oxford, v. 56, n. 1, p. 49-65, 2013.
- JACQUEMIN, A. D'une condition sociale à un statut politique, les ambiguïtés du *thète*. *Ktēma*, Strasbourg, v. 38, p. 7-13, 2013.
- KAPELLOS, A. *Lysias 21: a commentary*. Berlin: De Gruyter, 2014.
- LATTIMORE, R. Aeschylus on the defeat of Xerxes. In: *Classical studies in honour of William Abbott Oldfather*. Urbana: University of Illinois, 1943, p. 82-93.
- LAZENBY, J. The killing zone. In: HANSON, V. D. (ed.). *Hoplites: The Classical Greek battle experience*. Londres: Routledge, 1991, p. 87-109.

- LECH, M. L. The knights' eleven OARS: in praise of Phormio? Aristophanes' *Knights* 546-547. *CJ*, Northfield, v. 105, n. 1, p. 19-26, 2009.
- LISSARRAGUE, F. *L'autre guerrier: archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*. Paris-Rome: École Française de Rome, 1990.
- \_\_\_\_\_. The world of the warrior. In: BÉRARD, Cl. et al. (eds.). *A city of images: iconography and society in Ancient Greece*. Trad. D. Lyons. Princeton: Princeton University Press, 1989, p. 39-52.
- LORAUX, N. The "beautiful death" from Homer to democratic Athens. Trad. D. M. Pritchard. *Arethusa*, Baltimore, v. 51, n. 1, p. 73-89, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Experiences of Tiresias: the feminine and the Greek man*. Trad. P. Wis-sing. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *The invention of Athens: the Funeral Oration in the Classical city*. Trad. A. Sheridan. Cambridge (MA): MIT Press, 1986.
- MILLS, S. Affirming Athenian action: Euripides' portrayal of military activity and the limits of tragic instruction. In: PRITCHARD, D. M. (ed.). *War, democracy and culture in Classical Athens*. Cambridge: CUP, 2010, p. 163-183.
- \_\_\_\_\_. *Theseus, tragedy and the Athenian empire*. Oxford: OUP, 1997.
- COATES, J. F.; MORRISON, J. S.; RANKOV, N. B. *The Athenian trireme: the history and reconstruction of an Ancient Greek warship*. 2. ed. Cambridge: CUP, 2000.
- MORRISON, J. S.; WILLIAMS, R. T. *Greek oared ships, 900-322 B.C.* Cambridge: CUP, 1968.
- OBER, J. Thucydides on Athens' democratic advantage in the Archidamian war. In: PRITCHARD, D. M. (ed.). *War, democracy and culture in Classical Athens*. Cambridge: CUP, 2010, p. 65-87.
- OKÁL, M. Aristophane et l'armée athénienne. *Eirene*, Praga, v. 1, p. 101-124, 1960.
- ORFANOS, C. Le *ploutos* d'Aristophane: un éloge de la pauvreté?. In: GAL-BOIS, E.; ROUGIER-BLANC, S. (eds.). *La pauvreté en Grèce ancienne: formes, représentations, enjeux*. Bordeaux: Ausonius, 2014, p. 213-222.
- PARKER, R. *Athenian religion: a history*. Oxford: OUP, 1996.
- PAYEN, P. *La guerre dans le monde grec: VIII<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècles avant J.-C.* Paris: Armand Colin, 2018.
- PERNOT, L. Les orateurs antiques entre guerre et paix. In: CONTAMINE, Ph.; JOUANNA, J.; ZINK, M. (eds.). *La Grèce et la guerre*. Paris: De Boccard, 2015, p. 13-28.

- PRITCHARD, D. M. *Athenian democracy at war*. Cambridge: CUP, 2019.
- \_\_\_\_\_. From hoplite republic to thetic democracy: the social context of the reforms of Ephialtes. *AH*, North Ryde (NSW), v. 24, n. 2, p. 111-139, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Public spending and democracy in Classical Athens*. Austin: University of Texas Press, 2015.
- \_\_\_\_\_. Sport and democracy in Classical Athens. *Antichthon*, Cambridge, v. 50, p. 50-69, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Sport, democracy and war in Classical Athens*. Cambridge: CUP, 2013.
- \_\_\_\_\_. The position of Attic women in democratic Athens. *G&R*, Cambridge, v. 61, n. 4, p. 174-193, 2014.
- \_\_\_\_\_. The archers of Classical Athens. *G&R*, Cambridge, v. 65, n. 1, p. 86-102, 2018a.
- \_\_\_\_\_. “The fractured imaginary”: popular thinking on military matters in fifth-century Athens. *AH*, North Ryde (NSW), v. 28, n. 1, p. 38-61, 1998.
- \_\_\_\_\_. The horsemen of Classical Athens: some considerations on their recruitment and social background. *Athenaeum*, Londres, v. 106, p. 405-419, 2018b.
- \_\_\_\_\_. The symbiosis between democracy and war: the case of Ancient Athens. In: \_\_\_\_\_. (ed.). *War, democracy and culture in Classical Athens*. Cambridge: CUP, 2010, p. 1-62.
- \_\_\_\_\_. Thucydides and the tradition of the Athenian Funeral Oration. *AH*, North Ryde (NSW), v. 26, n. 2, p. 137-150, 1996.
- PRY, C. The artist as critic? Some notes on the portrayal of Athenian war-making in the plays of Euripides. *C&M*, Copenhagen, v. 66, p. 75-102, 2015.
- RAAFLAUB, K. A. Equalities and inequalities in Athenian democracy. In: HEDRICK, C.; OBER, J. (eds.). *Dēmokratia: a conversation on democracies, ancient and modern*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 139-174.
- \_\_\_\_\_. Democracy, power and imperialism in fifth-century Athens. In: EUBEN, J. P.; OBER, J.; WALLACH, J. R. (eds.). *Athenian political thought and the reconstruction of American democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 103-146.
- REDFIELD, J. M. *Nature and culture in the Iliad: the tragedy of Hector*. Chicago: Duke University Press, 1975.
- ROBSON, J. Humouring the masses: the theatre audience and the highs and lows of Aristophanic comedy. In: GRIG, L. (ed.). *Popular culture in the Ancient World*. Cambridge: CUP, 2016, p. 66-87.

- ROISMAN, J. *The rhetoric of manhood: masculinity in the Attic orators*. Londres-Los Angeles: University of California Press, 2005.
- ROSELLI, D. K. *Theatre of the people: spectators and society in Ancient Athens*. Austin: University of Texas Press, 2011.
- ROSENBLOOM, D. *Aeschylus Persians*. Londres: Bristol Classical Press, 2006.
- ROUBINEAU, J.-M. *Les cités grecques (VI<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.): essai d'histoire sociale*. Paris: PUF, 2015.
- RUZÉ, F.; CHRISTIEN, J. *Sparte: histoire, mythes, géographie*. 2. ed. Paris: Armand Colin, 2017.
- SHEAR, J. L. "Their memories will never grow old": the politics of remembrance in the Athenian Funeral Oration. *CQ*, Cambridge, v. 63, n. 2, p. 511-536, 2013.
- SOMMERSTEIN, A. H. *Aristophanes Knights*: edited with translation and notes. Warminster: Aris & Phillips, 1981.
- SPENCE, I. G. *The cavalry of Classical Greece: a social and military history with particular reference to Athens*. Oxford: OUP, 1993.
- STRAUSS, B. S. Perspectives on the death of fifth-century Athenian seamen. In: VAN WEES, H. (ed.). *War and violence in Ancient Greece*. Londres: Classical Press of Wales, 2000, p. 261-284.
- \_\_\_\_\_. The Athenian trireme, school of democracy. In: HEDRICK, C.; OBER, J. (eds.). *Dēmokratia: a conversation on democracies, ancient and modern*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 313-326.
- TAPLIN, O. Tragedy and trugedy. *CQ*, Cambridge, v. 3, p. 331-333, 1983.
- TAILLARDAT, J. *Les images d'Aristophane*. Paris: Les Belles-Lettres, 1965.
- THIERCY, P. Sport et comédie au V<sup>e</sup> siècle. *Quaderni di Dioniso*, Siracusa, v. 1, p. 144-167, 2003.
- TODD, S. C. *A commentary on Lysias: Speeches 1-11*. Oxford: OUP, 2007.
- TRUNDLE, M. Light troops in Classical Athens. In: PRITCHARD, D. M. (ed.). *War, democracy and culture in Classical Athens*. Cambridge: CUP, 2010, p. 139-160.
- VAN WEES, H. *Greek warfare: myths and realities*. Londres: Bristol Classical Press, 2004.
- VERNANT, J.-P. Tensions and ambiguities in Greek tragedy. In: VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. *Myth and tragedy in Ancient Greece*. Trad. J. Lloyd. New York: Zone Books, 1988, p. 29-49.

WALLACE, R. W. Poet, public and “theatrocracy”: audience performance in Classical Athens. In: EDMUNDS, L.; WALLACE, R. W. (eds.). *Poet, public and performance in Ancient Greece*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997, p. 97-111.

WILLI, A. The language(s) of comedy. In: REVERMANN, M. (ed.). *The Cambridge companion to Greek comedy*. Cambridge: CUP, 2014, p. 168-185.

YOSHITAKE, S. *Aretē* and the achievements of the war dead: the logic of praise in the Athenian Funeral Oration. In: PRITCHARD, D. M. (ed.). *War, democracy and culture in Classical Athens*. Cambridge: CUP, 2010, p. 359-377.

## Notas

---

<sup>1</sup> Este artigo foi escrito em 2018, quando eu fui novamente pesquisador convidado no Institut d’ études avancées da Université de Strasbourg. Foi entregue como um artigo na Université de Strasbourg, Universidade de São Paulo e University of Queensland. Pelos seus comentários, eu fiquei em dívida com P. Ceccarelli, A. D’ Hautcourt, C. Landau, I. Papadopoulou e K. Toohey. O artigo é muito do esforço de sugestões sensíveis dos dois avaliadores anônimos desse periódico [*Dialogues d’histoire ancienne*]. Todas as traduções são minhas.

<sup>2</sup> N. T. Todas as traduções foram feitas diretamente do grego pelo autor.

<sup>3</sup> N.T. *Land battles* no original. Optamos pela tradução do termo como “batalhas campais”.

<sup>4</sup> Para saber mais sobre os frequentadores do teatro, ver, p. ex., Orfanos (2014, p. 216, 218) e Roselli (2011, p. 117-167). Para os frequentadores da assembleia e julgados, ver, p. ex., Canevaro (2016, p. 42-57) e Hansen (1991, p. 127-178, 183-186).

<sup>5</sup> A primeira edição desse livro foi publicada em 1943.

<sup>6</sup> Tragédia para um guerreiro ateniense retratado nos mesmos termos positivos da oração fúnebre (p. ex., MILLS, 2010; PRY, 2015).

<sup>7</sup> Sobre a *agōgē* (“educação”) espartana dos futuros hólitas, ver, p. ex., Ruzé e Christien (2017, p. 112-127).

<sup>8</sup> Sobre o treinamento do corpo de arqueiros, ver, p. ex. [Aristóteles] (Constituição dos Atenienses, 42, 3), Xenofonte (*Helênica*, III, 4, 16) e Pritchard (2018a, p. 91, 97). Sobre os corpos de cavalaria, ver, p. ex., Xenofonte (*Do comando da cavalaria*, I, 5-6, 18, 21; IV, 4; VIII, 1-8) e Pritchard (2018b, p. 409). Sobre a falta de treinamento dos hólitas, ver, p. ex., Pritchard (2013, p. 159-160).

<sup>9</sup> Sobre o valor desse discurso como tal evidência, ver, p. ex., Carey (2007, p. 242) e Shear (2013, p. 512).

<sup>10</sup> O breu era usado para deixar os cascos das trirremes à prova d'água (p. ex. [DE-MÓSTENES]. L, 26; BLANSHARD, 2010, p. 220).

<sup>11</sup> Os autores do período clássico frequentemente empregam o termo *nautikós strátos* (“força naval”) para descrever uma frota (p. ex., ÉSQUILO. *Agamêmnon*, v. 634; HERÓDOTO. III, 17, 19, 44; IV, 87, 89; VI, 31, 62; TUCÍDIDES. VII, 70-71). Eles às vezes contrastavam tal *nautikós strátos* com as forças terrestres (p. ex., HERÓDOTO. III, 17; IV, 167, 203; VI, 45; VII, 58; VIII, 60; TUCÍDIDES. VI, 97-100). Esse contraste mostra que a expressão não se referia a uma infantaria que estava sendo transportada por um navio. Nesses versos, Aristófanes usava, em vez disso, *nauphárktos strátos* (“força cercada por navios”). *Nauphárktos* é típica da poesia (LECH, 2009, p. 21; SOMMERSTEIN, 1981, p. 175). Ésquilo usou esse adjetivo para se referir às frotas que lutaram em Salamina (*Os persas*, vv. 950-902, 1029). Eurípidés empregou *nauphárktos stráteuma* para descrever uma frota (*Ifigênia em Áulis*, vv. 1259-1260). *Stráteuma* e *strátos* podiam, claro, ser usados alternadamente (p. ex., HERÓDOTO. III, 150). Portanto, *nauphárktos* parece ser um sinônimo trágico para *nautikós*. Tudo isso sugere que *oéen te naupharktō stratō* de Aristófanes (*Os cavaleiros*, v. 567) é melhor traduzido como “numa frota”.

<sup>13</sup> A documentação [Lísias] (VI) pode não ter sido escrita por Lísias, mas o consenso, hoje, é de que era um discurso jurídico legítimo (TODD, 2007, p. 403-408).

<sup>14</sup> Para heróis como “hóplitas”, ver, p. ex., ÉSQUILO. *Sete contra Tebas*, vv. 466-467; EURÍPIDES. *Andrômaca*, vv. 458- 489; *Heráclidas*, vv. 694, 696, 699. Para exércitos de hóplitas, ver, p. ex., EURÍPIDES. *As fenícias*, vv. 584- 585, 1096, 1191; cf. 659, 694-695, 702, 706-712. Eurípidés (*Heráclidas*, vv. 799-866; *As suplicantes*, vv. 650-730) descreveu batalhas campais idênticas às contemporâneas (LAZENBY, 1991, p. 90).

<sup>15</sup> Os exemplos incluem *dorýxenos* (ÉSQUILO. *Agamêmnon*, v. 880; *Coéforas*, v. 562; EURÍPIDES. *Medeia*, v. 687; SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, v. 633), *synaspistês* (SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, v. 379), *aikhmalótos* (ÉSQUILO. *Agamêmnon*, vv. 334, 1440; *Eumênides*, v. 400; EURÍPIDES. *Electra*, v. 1008), *doritmētos* (ÉSQUILO. *Coéforas*, v. 347), *dorysthenês* (v. 160), *doriponos* (ÉSQUILO. *Sete contra Tebas*, v. 169; EURÍPIDES. *Electra*, v. 479), *doryssóos* (ÉSQUILO. *As suplicantes*, v. 182), *dorilēptos* (EURÍPIDES. *Hécuba*, v. 478; SÓFOCLES. *Ájax*, vv. 146, 894) e *doripetês* (EURÍPIDES. *Andrômaca*, v. 653; *As troianas*, v. 1003).

<sup>16</sup> Mas Eurípidés tinha batalhas navais míticas lutadas por bárbaros (*Íon*, v. 1160; *Ifigênia em Táuris*, vv. 1427, 1484-1485); cf. *Helena* (vv. 1530-1533).

<sup>17</sup> Para as provações, ver p. ex., Ésquilo (*Agamêmnon*, vv. 193-195, 555-557, 649-680, 681-698), Eurípidés (*Hécuba*, vv. 35-39, 538-541, 1289-1292; *Ifigênia em Táuris*, vv. 755-758) e Sófocles (*Filoctetes*, vv. 121-129, 301- 304, 542-555, 582-

584, 639-644; cf. Ésquilo (*As suplicantes*, vv. 764-772), Eurípides (*Helena*, vv. 1057-1058). Para os marcos, ver, p. ex., Eurípides (*Hécuba*, vv. 1259-1273) e Tucídides (VIII, 105, 4); cf. Eurípides (*Ifigênia em Táuris*, vv. 241, 393-394, 422-426, 889-890) e Heródoto (IV, 85). Para as divindades marítimas, ver, p. ex., Eurípides (*Helena*, vv. 1581-1589, 1642-1679), Tucídides (II, 84, 5), *IG* (I<sup>3</sup> 133) e Parker (1996, p. 125); cf. Eurípides (*Helena*, vv. 1238-1259).

<sup>18</sup> Ver n. 10 acima.

<sup>19</sup> Os atenienses trocaram seus *pentēkóntoroi* na década de 480 a.C. (PRITCHARD, 2018a, p. 90).

<sup>20</sup> Eurípides pôs nos seus *pentēkóntoroi* um *kybernētēs*, um *keleustēs* e um *aulētēs* (*Ifigênia em Táuris*, vv. 1125-1127, 1405; *Helena*, vv. 1535-1536, 1577-1578, 1610-1611, 1576, 1596; cf. *As troianas*, vv. 122-130). Todos os três eram oficiais triviais, padrão da marinha ateniense (p. ex. [XENOFONTE]. *Constituição dos Atenienses*, I, 2; *IG* I<sup>3</sup> 1032, 35-46, 156-167; VAN WEES, 2004, p. 210-211). Em *Ifigênia em Táuris*, Eurípides também pôs arqueiros a bordo (vv. 1377-1378). Uma trirreme ateniense padrão tinha quatro deles (p. ex. TUCÍDIDES. II, 23, 1-2; PRITCHARD, 2018a, p. 90).

<sup>21</sup> Citação de Mills (1997, p. 9).

<sup>22</sup> Citação de Lattimore (1943, p. 91).

<sup>23</sup> Para a ênfase na dimensão naval, ver, p. ex., Ésquilo (*Os persas*, vv. 353-432, 679-680, 728, 906, 951-955, 962-966, 1011-1012, 1029, 1037, 1075-1076). Sobre ter sido uma vitória ateniense, ver, p. ex., vv. 233-234, 284-285, 472-475, 355-360, 975-976 e Hall (1993, p. 129).

# O REVERSO DA MOEDA: OLHARES SOBRE A VIDA ROMANA ATRAVÉS DOS DENÁRIOS DOS MINÚCIOS AUGURINOS\*

Gisele Oliveira Ayres Barbosa\*\*

**Resumo:** *O presente artigo tem como proposta estabelecer olhares sobre a vida pública romana na segunda metade do século II AEC, a partir da análise das imagens dos reversos dos denários cunhados por Caio e Tibério Minúcio Augurino (Roma, 135 e 134 AEC), com especial ênfase no poder da aristocracia, seus atributos e suas representações. Trabalha com a hipótese de que os pressupostos de Wallace-Hadrill acerca dos elementos constitutivos da autoridade da aristocracia romana podem ser igualmente percebidos através da iconografia numismática, e adota a concepção de Enrico Montanari sobre o caráter religioso do sistema de representação dos romanos.*

**Palavras-chave:** *República romana; aristocracia; denários; Minúcios Augurinos; iconografia numismática.*

## THE COIN REVERSE: LOOKS AT ROMAN LIFE THROUGH THE MINUCII AUGURINI DENARII

**Abstract:** *This article aims to establish looks at the Roman public life in the second half of the II century BCE through the analysis of the images of the denarii's reverses issued by Caius and Tiberius Minucius Augurinus (Rome, 135 and 134 BCE), highlighting the aristocracy's power; their attributes and their representations. It works with the hypothesis that Wallace-Hadrill's assumption about the constitutive elements of the Roman aristocracy's authority may be equally perceived through the numismatic iconography. It also adopts Enrico Montari's concept about the religious characteristic of the romans' representation system.*

**Keywords:** *Roman republic; aristocracy; denarii; Minucii Augurini; numismatic iconography.*

---

\* Recebido em: 06/10/2019 e aprovado em 11/12/2019.

\*\* Doutora em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio).  
E-mail: gisele.ayres@uol.com.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7354-3589>.

## 1. Introdução

Os denários cunhados por Tibério e Caio Minúcio Augurino nos anos de 135 e 134 AEC (**Figura 1** e **Figura 2**) estão seguramente entre as moedas mais estudadas dentro da iconografia numismática republicana romana. As peças encontram-se registradas no catálogo *Roman Republican Coinage* (RRC), de Michael Crawford, sob os números 242/1 e 243/1, e no *Roman Coins and their Values* (RCV), volume I, de David Sear, sob os números 119 e 120, respectivamente. No Brasil, há um exemplar do denário de Tibério Augurino na Coleção de Moedas Romanas da Universidade de São Paulo, identificado sob o nº 18 no catálogo publicado em 2015 por aquela instituição (CMR-USP). O Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro possui, entre as moedas republicanas romanas de sua Coleção de Numismática, publicadas através do *Sylloge Nummorum Romanorum Brasil I*, um exemplar da peça de 135 (SNR I 282) e dois exemplares da peça de 134 (SNR I 284 e 285).

**Fig. 1**



Yale University Art Gallery 2001.87.664, Domínio Público

**Fig. 2**



Yale University Art Gallery 2001.87.665, Domínio Público

Os diversos estudos realizados em geral chamam a atenção para as representações reiteradas de dois cidadãos, ao redor de uma coluna encimada por uma terceira figura, presentes nos reversos das moedas. Duas representações, tão semelhantes entre si e ao mesmo tempo tão distintas de suas contemporâneas, elaboradas em anos sucessivos, por dois monetários de uma mesma *gens*, fogem ao padrão numismático romano do período. As interpretações, além de não serem consensuais, apontam variadas possibilidades de leitura das imagens, considerando ou não o contexto de produção das peças. Ao contrário do reverso, o tipo do anverso com a efigie da deusa Roma, a divindade que simboliza a cidade-Estado republicana, era bastante comum na época.

Este artigo tem como proposta estabelecer olhares sobre a vida pública romana na segunda metade do século II, a partir da análise das imagens dos reversos dos denários cunhados em Roma nos anos de 135 e 134 por Caio e Tibério Minúcio Augurino, com especial ênfase no poder da aristocracia, seus atributos e suas representações. Insere-se na concepção de que, quando tratamos de Roma republicana, é impossível separar o que chamamos de “religião” do que chamamos de “política”. Trabalha com a hipótese de que os pressupostos de Wallace-Hadrill acerca dos elementos constitutivos da autoridade da aristocracia romana podem ser igualmente percebidos através da iconografia numismática, e adota a teoria de Enrico Montanari sobre o caráter religioso do sistema de representação dos romanos. Está dividido em três partes, além desta Introdução. A seção seguinte apresenta um breve quadro das análises realizadas acerca da iconografia do reverso dos denários de Caio e Tibério Minúcio Augurino. A terceira parte trata do referencial teórico propriamente dito e sua aplicação às imagens das moedas analisadas. Algumas breves considerações encerram o artigo.

## 2. Antepassados e *signa* religiosos

Uma das principais vertentes interpretativas da iconografia dos denários põe em destaque o aspecto da religiosidade, possivelmente influência do cognome Augurino dos monetários e do *lituus* que a figura da direita carrega nas mãos, um dos objetos representados de mais fácil identificação. O *lituus* era o bastão de extremidade curva utilizado pelos sacerdotes áugures especialmente em suas ações rituais. Uma tradição corrente à época da emissão das moedas atribuía a um antepassado da *gens* dos monetários, Minúcio Faeso, o fato de ter sido um dos primeiros plebeus a ingressar nesse colégio sacerdotal, um dos mais importantes e tradicionais de Roma (RRC 242; RRC 243; WISEMAN, 1996, p. 61-62; WILLIAMS, 2007, p. 146).

Com exceção do ancestral áugure, não há um consenso sobre a identidade dos demais representados, a maioria identificada como homens públicos ligados a *gens*. A interpretação mais usual associa os objetos que o homem da esquerda carrega a pedaços de pão. Seu pé repousa sobre outro objeto identificado como um *modius*, o recipiente romano para os grãos. Há, ainda, ramos de trigo na base da coluna, símbolos que, na iconografia numismática republicana, são geralmente relacionados à distribuição de grãos. A partir desses símbolos (o bastão sacerdotal, os pedaços de pão, os ramos de trigo) e da posição na qual se encontravam as figuras, Jonathan Williams (2007, p. 146) destacou a exaltação gentilícia elaborada na moeda de Caio Minúcio, baseada em uma sugestiva religiosidade familiar. Uma vez acatada, essa interpretação pode ser facilmente estendida à moeda de Tibério Augurino, cunhada no ano seguinte. Ainda que, sob o nosso olhar contemporâneo, a oferta de trigo a baixo preço não encontre significado imediato em um espaço de religiosidade, o conjunto faz completo sentido para os romanos. A fartura não podia ser alcançada sem a devida observância da piedade e a aquiescência do divino, ainda que ações efetivas como as empreendidas por alguns antepassados dos Minúcios Augurinos também fossem importantes. Dentre esses ancestrais, possuímos referências a respeito de P. Minúcio e M. Minúcio, cônsules em 492 e 491 respectivamente, e Lúcio Minúcio, prefeito da anona em 440 ou 439 (BROUGHTON, 1951, p. 16-17).

Recentemente, Liv Yarrow (2017, p. 93-97), sugerindo uma leitura das imagens “por si mesmas” e valendo-se de uma análise cuidadosa de detalhes das representações, defendeu que a figura da esquerda, assim como todas as outras da cena, seria uma estátua e o que ela carrega, uma faca e uma *patera*, o prato romano para o sacrifício. Os dois ancestrais ao redor da coluna fariam, assim, referência a sacerdócios exercidos pela *gens* Minúcia. O artigo de Yarrow é inovador sob muitos aspectos, mas ainda nos mantém no campo da presença da religião no discurso numismático republicano. De fato, algumas representações numismáticas são de difícil leitura e altamente interpretáveis. Embora não tenha sido o caso do trabalho de Yarrow, é inegável, nesse processo de trabalho com imagens, o potencial de aplicação das novas tecnologias hoje disponíveis que permitem, entre outras coisas, uma observação mais atenta das superfícies das peças monetárias, pois, “se lida com artefatos muito pequenos, com superfície quase plana, feitos com materiais com grande especularidade e, muitas vezes, com pátinas de diferentes qualidades ou relevos finos ou desgastados” (TACLA, 2018, p. 193).

A distribuição de grãos, que abrange a questão da religiosidade, também serve de conexão para reflexões a respeito de aspectos materiais ligados à cidade de Roma. Em especial a iconografia da moeda de Caio Minúcio foi uma das referências de Claude Nicolet (1976, p. 47) para tratar do templo das Ninfas e da distribuição de trigo em Roma. Como testemunhos da vida romana da época em que foram produzidas, as moedas ajudam a revelar uma República complexa e em contínua transformação no decorrer do século II. A influência das demandas econômicas e sociais na escolha das imagens, a importância das referências ancestrais como critério de validação da posição de um indivíduo na sociedade, além da já conhecida impossibilidade de separar o que definimos como “política” do que definimos como “religião” nos espaços de poder, são alguns desses aspectos mais significativos (AYRES, 2017, p. 130-138).

Essas moedas revelaram-se ainda capazes de problematizar questões consolidadas por estudos efetuados através de outro tipo de documentação. Assim, T. P. Wiseman (1998, p. 97-99) relacionou as referências numismáticas representadas pelas moedas dos Minúcios Augurinos a outras, textuais e epigráficas, para defender sua hipótese de que narrativas tais como a que atribuíam a um membro da *gens* Minúcia o papel de um dos primeiros plebeus áugures eram muito mais construções geradas a partir das demandas existentes no momento de sua elaboração do que reflexos de acontecimentos de um passado remoto.

Não menos importante é o debate sobre a real existência ou não da Coluna Minúcia, representada nas peças. A matéria se insere parcialmente no estudo das representações arquitetônicas através da iconografia romana, da qual as moedas de 135 e 134 estão entre as precursoras. Em especial Jane Evans (2011, p. 4) defendeu que a aparência arcaica da coluna, com suas adições pouco usuais, tais como os sinos pendentes ao alto, o trigo e os protótipos de animais na base do monumento de Caio Minúcio, leva a crer que o monumento não existia de fato. Yarrow (2017, p. 86-90) destacou diferenças entre o formato das colunas representadas nos dois denários. O eixo do monumento na peça de Tibério parece ser formado pela superposição de partes cônicas com bordas arredondadas, e o de Caio contém ainda uma estrutura à qual as partes aparentam estar ligadas. Antes disso, considerando a possível localização do monumento, Tonio Hölscher ponderou que o que as moedas mostram é possivelmente um monumento funerário (HÖLSCHER, 1978, p. 315-357 apud WISEMAN, 1998, p. 59). Outra possibilidade levantada foi a de um local de culto de uma divindade associada à *gens* Minúcia ou da expressão de um culto gentílico, no qual

estaria colocado o boi dourado citado por Tito Lívio (GAGÉ, 1966, p. 111-122; WISEMAN, 1996, p. 91-93; TORELLI, 1995, p. 306).

### 3. Imagens em moedas e aristocracia

A breve exposição acima aponta para a riqueza e a complexidade das imagens presentes nos dois reversos. Nos termos propostos por Christine Perez (1985, p. 115) para uma leitura semiológica da iconografia numismática, os reversos dos denários dos Minúcius Augurinos ostentam imagens “ricas”, nas quais há uma “verdadeira explosão de significados”. A essas se opõem as imagens “pobres”, nas quais os símbolos são pouco numerosos ou pouco variados, constituindo-se às vezes de um símbolo único. Os estudos de Perez concentram-se nas imagens monetárias do século I, e a autora associa a incidência de imagens “ricas” em moedas a períodos de incerteza política, nos quais os pretendentes ao poder procuram todos os artifícios possíveis para justificar suas pretensões de gerir a coisa pública. Não cabe, nos limites deste artigo, uma discussão sobre o conceito de “crise” da República romana, e, efetivamente, o momento da emissão dos denários dos Minúcius Augurinos não pode ser caracterizado como um período de conflito ou mesmo de insegurança. Contudo, é um período de acirramento das disputas internas entre a aristocracia, o que talvez ajude a compreender o grande número de recursos iconográficos utilizados pelos monetários nas peças. Conhecemos os idealizadores das moedas apenas através dos seus nomes inscritos nas peças. Caio Minúcio Augurino (legenda C AVG ao alto, no reverso da moeda de 135, **Figura 1**) e Tibério Minúcio Augurino (legenda TI MINVCI CF à esquerda, de baixo para cima, AVGVIRINI, à direita de cima para baixo, no reverso da moeda de 134, **Figura 2**) provavelmente exerceram, em anos sucessivos, o cargo de triúviro monetário, magistrado romano encarregado de cunhar o ouro, a prata e o bronze em nome da República (CÍCERO. *Leg.* 3. 6). Essa magistratura era, em geral, ocupada por jovens aristocratas em início de carreira e é provável que os dois fossem irmãos, filhos de outro Caio (C.F., isto é, *Caius fili*, na moeda de 134).

Optamos por utilizar o termo aristocracia para nos referirmos ao grupo dominante em Roma no momento em que foram cunhadas as moedas, seguindo a tendência das obras que abordam a distribuição do poder na cidade no período (ROSENSTEIN, 2006; FLOWER, 1996, 2009; HÖLKESKAMP, 2006, 2010, 2014; WALLACE-HADRILL, 2009). Andrew Wallace-Hadrill (2009, p. 215-216) caracteriza a aristocracia romana

do século II como uma elite cuja autoridade se fundamentava no controle do comportamento social e na evocação regular dos ancestrais como um critério de legitimação de suas ações e de autenticação de sua conduta. Segundo o autor, esse uso dos “maiores” poderia se dar de acordo com três vertentes. A primeira delas implicava a exposição do que o ancestral de um indivíduo fez ou quem ele era, em contraste com o ancestral de outro, dentro da competitividade interna do grupo. A segunda reunia todos os antepassados, de todos os tempos, ao redor da ideia de que “nossos ancestrais sempre agiam desse ou daquele modo”. Finalmente, a terceira forma de uso dos ancestrais sugerida por Wallace-Hadrill postulava um rompimento entre presente e passado, uma vez que “não se vivia mais como nos bons tempos dos antepassados”. O autor identifica, no século seguinte, a ocorrência de uma “revolução cultural”, termo utilizado para definir, entre outras coisas, uma mudança fundamental na localização da autoridade. No século II, a autoridade se concentrava nas mãos de uma elite que, ainda que competitiva, detinha o poder pelo controle do conhecimento social. No processo de mudança, um papel de destaque coube aos antiquários. Ao desenvolverem um discurso sobre o passado que necessitava de pesquisa e associarem a linguagem aos modos de vida, os antiquários influenciaram na forma como os romanos conduziam sua vida pública e deslocaram a autoridade dos antepassados, dando ao presente a chance de inovar. O movimento minou o apelo à autoconstrução da aristocracia para definir a identidade e o modo romano de ser, devastando as pretensões aristocráticas de conhecer os próprios antepassados. A demanda por mudanças desencadeou um fenômeno que se completou apenas na época de Augusto (WALLACE-HADRILL, 2009, p. 232-239).

Quando as moedas analisadas neste trabalho foram cunhadas, a “revolução cultural” preconizada por Wallace-Hadrill ainda não estava em curso. A iconografia das peças traduz, em imagens, os pressupostos que fundamentam o poder da aristocracia, nos termos propostos pelo autor. Nas cenas dos reversos estão expostos os ancestrais de destaque da *gens*, competindo com outros ancestrais, talvez representados em outras cunhagens. Na primeira parte deste artigo, tratei da inexistência de um consenso acerca da identificação das figuras e de alguns símbolos representados na moeda. Embora importante, a partir da perspectiva de destacar em conjunto a ancestralidade de uma *gens*, tal identificação não é essencial. Não é especialmente relevante se Lúcio Minúcio, o prefeito da anona, homenageado pelo povo pela distribuição de grãos a baixo preço, encontra-se ao lado

da coluna ou em seu topo, em forma de estátua. Ou mesmo se a figura à esquerda do monumento destacou-se na vida pública romana como um magistrado ou sacerdote. Importa é que os antepassados da *gens* Minúcia tiveram uma ação mais destacada do que os ancestrais de seus oponentes e que isso fornece aos Minúcios contemporâneos da emissão da moeda maiores credenciais para a atuação na vida pública. Por outro lado, antepassados de épocas diferentes estão reunidos ao redor da coluna e do pressuposto da correta gerência da coisa pública, tanto no que concerne ao provimento de alimentos à comunidade quanto à observância dos preceitos religiosos. Como se sabe que o problema do abastecimento de grãos para a cidade de Roma tornou-se mais sério na segunda metade do século II, há, na escolha das peças, a influência das demandas contemporâneas às emissões convivendo com a nostalgia segundo a qual não se vivia mais como no tempo dos antepassados (CRISTOFORI, 2002, p. 42-143; EVANS, 2011, p.2; TORELLI, 1995, p. 306).

Até aqui usamos os termos “religioso” e “religiosidade” em um sentido que nos é familiar, para aludir aos sacerdotes, aos objetos sacerdotais e a símbolos tais como os grãos de trigo e pão, representando o dom da vida e o alimento essencial. Quando tratamos de Roma republicana, ações que hoje caracterizamos como “religiosas” eram inseparáveis daquelas que definimos como “políticas”. Ambas tinham lugar no espaço público da cidade e envolviam as relações de poder que se estabeleciam entre os membros da comunidade. A impossibilidade de separar política e religião é perceptível também através da iconografia numismática do período.

Para Enrico Montanari (2009, p. 36), todo sistema de representação dos romanos constituía, em algum nível, matéria religiosa e a negação desse aspecto decorre da tendência à separação moderna entre “cívico” e “religioso” e da projeção dessa tendência à cultura romana. A obra de Montanari tem como principal objetivo indagar sobre a relação *imago-cognomen* em sua multiplicidade de componentes e em suas transformações, com particular respeito à idade republicana romana. O cognome, na maioria das vezes, identifica um ramo da *gens*, tem sua origem em características ou feitos de destaque e pode ser hereditário. No caso aqui analisado, o cognome dos emissores da moeda era Augurino, decorrente do áugure de trajetória incomum que servia de referência para seus descendentes. A *imago* (plural *imagines*) é sempre específica de um indivíduo e é intransmissível; o que se transmite é o *ius imaginum*, o direito de imagens. O *ius imaginum* era

prerrogativa dos cidadãos que haviam revestido a mais alta magistratura e por isso tinham adquirido o direito de transmitir a própria máscara a seus descendentes (MONTANARI, 2009, p. 11-12 e 15).

Nas procissões funerárias, em que atores com as máscaras ancestrais percorriam as ruas de Roma, estava em cena uma representação de alto conteúdo simbólico, em que um magistrado muito antigo, trazido ao presente através da evocação, se encontrava com o mais recente morto digno de integrar o grupo (MONTANARI, 2009, p. 35). Com máscara, vestimenta e insígnias dos antepassados, essas figuras poderiam ser consideradas “estátuas vivas” da *gens*, e suas presenças unidas à *laudatio* do defunto evocavam a peculiaridade de cada linhagem. Tratava-se de um mito típico do estilo religioso romano, no qual este se manifestava como ato vivido e o homem se representava fora do tempo ordinário, como um deus, e não como narração textual ou drama teatral (MONTANARI, 2009, p. 72). A *pompa funebris* constituía um “mito vivo”, em que se representavam, através da imagem, virtude e gestos. O celebrado era a coletividade da *gens* ou, ao menos, a coletividade dos antepassados titulares das magistraturas curuis. A existência dessa “biografia coletiva”, que percorria as ações e virtudes de toda a *gens*, tem relação direta com o fato de se reconhecer o membro de uma família através de um modelo peculiar de comportamento, fosse ele oriundo de fatos genuínos ou de uma construção posterior (MONTANARI, 2009, p. 74-84).

Algumas das características apontadas por Montanari para identificar o que ele assume ser um mito característico do estilo religioso romano, podem igualmente ser mapeadas pela iconografia numismática. A mais destacada delas acreditamos ser a evocação constante dos antepassados, que se unem aos membros mais recentes da *gens* em prol da elaboração de uma exaltação comum. O membro mais recente, nesse caso, é o próprio monetário, idealizador e propiciador do encontro; afinal, seu nome está inscrito na peça e uma imagem abarca também signos plásticos, tais como formas ou composição interna, e signos linguísticos, da linguagem verbal (JOLY, 1994, p. 42). Como na *pompa funebris*, também aí há uma subversão do tempo ordinário em torno da celebração coletiva das ações e virtudes dos membros da família, pois antepassados de épocas distintas estão colocados em uma mesma cena. Nesse caso específico, a principal virtude familiar era a religiosidade, assim como a capacidade de atuar contra a escassez de alimentos para a comunidade.

## 4. Considerações finais

As possibilidades de leitura de uma imagem são inesgotáveis, e as imagens em moedas não são exceção. Os denários dos Minúcios Augurinos são particularmente ricos do ponto de vista iconográfico e pioneiros em muitos aspectos que marcaram a iconografia numismática republicana a partir da segunda metade do século II, tais como presença de antepassados como forma de exaltação gentilícia, de cenas ligadas ao cotidiano dos romanos e de representações arquitetônicas. Tomados em seu conjunto, todos esses elementos explicam, em parte, a grande quantidade de estudos já realizados sobre as peças. Em vez de esgotarem o tema, tais estudos colocam em destaque a riqueza e a complexidade desses denários.

Imagens em moedas não podem ser pensadas como meros retratos do real, pois possuem sua parcela de construção e transformação da realidade. Por outro lado, contudo, da mesma forma que outras fontes históricas, não existem apartadas de seu contexto de produção. Assim, moedas podem ser úteis para se pensar a vida romana durante a República, inclusive as formas através das quais as relações de poder são estabelecidas e representadas entre os membros de uma comunidade, conforme tentamos demonstrar ao longo deste artigo. Sob esse aspecto, dialogam fortemente com outros tipos de documentação existentes, ampliando nossos olhares sobre uma determinada época, como a República romana no século II.

### Documentação escrita

CÍCERO. *De legibus*. Trad. Georges de Plinval. Paris: Belles Lettres, 1959. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0030>. Acesso em: 17 fev. 2018.

\_\_\_\_\_. *Tratado das leis*. Trad. Marino Kury. Caxias do Sul: Educus, 2004.

DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. *Roman Antiquities*. Trad. Earnest Cary. Harvard: Harvard University Press, 1937-1950. 7 v. Disponível em: [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dionysius\\_of\\_Halicarnassus/home.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dionysius_of_Halicarnassus/home.html). Acesso em: 17 fev. 2018.

PLINY THE ELDER. *The Natural History*. Trad. John Bostock e H. T. Riley. London: Taylor & Francis, 1855. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0137>. Acesso em: 17 fev. 2018.

TITO LIVIO. *História de Roma*. Ab Urbe Condita Libri. Trad. Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989. 6 v.

## Catálogos, dicionários e prosopografias

- BROUGHTON, R. S. *The Magistrates of the Roman Republic*. (509 BC-100 BC.); (99BC-31BC). New York: American Philological Association, 1951-52. v. 1 e 2.
- CRAWFORD, M. H. *Roman Republican coinage*. Cambridge: University Press, 1974. 2 v.
- FLORENZANO, M. B. B; RIBEIRO, A. M. G; LO MONACO, V. (orgs.). *A coleção de moedas romana da Universidade de São Paulo*: Museu Paulista, Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo: MAE-USP, 2015.
- MAGALHÃES, M. M. *Sylloge nummorum romanorum Brasil I*: moedas romanas republicanas. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2016.
- SEAR, D. R. *Roman coins and their values*. London: Spink, 2000. v. 1.
- TORELLI, M. *Columna Minucia*. In: STEINBY, E. M. (dir.). *Lexicon Topographicum Urbis Romae*. Roma: Edizioni Quazar, 1995, p. 305-307. v. I.
- RICHARDSON, J. L. *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*. Baltimore and London. The Johns Hopkins University Press, 1992.

## Referências bibliográficas

- AYRES, G. O. B. *Quando o divino celebra o humano*: religião, política e poder nas moedas republicanas romanas (139-83 AEC). Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- COARELLI, F. *Argentum Signatum*. Le origini della moneta d'argento a Roma. (Studi e Materiali, 15). Roma: Istituto Italiano di Numismatica, 2013.
- CRISTOFORI, A. *Grain distribution in late Republican Rome*. Disponível em: [https://www.academia.edu/853118/Grain\\_Distribution\\_in\\_Late\\_Republican\\_Rome](https://www.academia.edu/853118/Grain_Distribution_in_Late_Republican_Rome). Acesso em: 23 mai. 2017.
- EVANS, J. The restoration of memory: Minucius and his monument. In: HOLMES, N. (ed.). *Proceedings of the XIV International Numismatic Congress*, Glasgow, 2009. Glasgow: University of Glasgow/ The Hunterian, 2011.
- FLOWER, H. *Ancestor masks and aristocratic power in Roman culture*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Roman Republics*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- GAGÉ J. Le dieu "Inventor" et les Minucii. *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Roma, t. 78, n. 1, p. 79-122, 1966.

HÖLKESKAMP, K.-J. History and collective memory in the Roman Republic. In: ROSENSTEIN, N.; MORSTEIN-MARX, R. (orgs.). *A companion to the Roman Republic*. London: Blackwell Publishing, 2006, p. 478-495.

\_\_\_\_\_. *Reconstructing the Roman Republic: an Ancient political culture and modern research*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

TACLA, A. B. Visualização digital para a numismática céltica: o potencial do RTI. *Brathair*, São Luís, v. 18, n. 1, 2018. Disponível em: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair>. Acesso em: 06 jan. 2019.

JOLY, M. *Introdução à análise da imagem*. Lisboa: Edições 70, 1994.

MONTANARI, E. *Fumosae imagines identità e memória nell'aristocrazia repubblicana*. Roma: Bulzoni Editore, 2009.

NICOLET, C. Le temple des Nymphes et les distributions frumentaires à Rome à l'époque républicaine d'après des découvertes récentes. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, v. 120, n. 1, p. 29-51, 1976.

PEREZ, C. Images monétaires et pratiques semiologiques. *Dialogues d'Histoires Ancienne*, Besançon, v. 11, 1985.

ROSENSTEIN, N. N. Aristocratic values. In: ROSENSTEIN, N.; MORSTEIN-MARX, R. (orgs.). *A companion to the Roman Republic*. London: Blackwell, 2006, p. 365-382.

WALLACE-HADRILL, A. *Rome's cultural revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

WILLIAMS, J. Religion and Roman coins. In: RÜPKE, J. *A companion to Roman religion*. London: Blackwell, 2007, p. 143-163.

WISEMAN, T. P. The Minucii and their monument. In: LINDERSKY, J. (ed.). *Imperium sine fine*. T. Robert S. Broughton and the Roman Republic. Stuttgart: Steiner, 1996, p. 57-74.

\_\_\_\_\_. *Roman drama and Roman History*. Exeter: University of Exeter Press, 1998.

YARROW, L. M. The iconographic choices of the Minucii Augurini: re-reading RRC 242 and 243. *Journal of Ancient History and Archeology*, Cluj-Napoca, v. 4, n. 1, 2017.

---

## Notas

<sup>1</sup> Segundo Michael Crawford (1974, p. 8; p. 35; p. 602), o denário de prata, criado em 212 ou 211, foi a primeira moeda genuinamente romana e o início de um novo

sistema monetário. Mais recentemente, Filippo Coarelli (2013, p. 57-82; 103-113) propôs alternativas interpretativas para alguns postulados tradicionalmente aceitos sobre a trajetória das cunhagens romanas que considera incompatíveis com o quadro histórico republicano. Entre outras coisas, considera o quadrigato (e não o denário), moeda de prata com a imagem de uma quadriga no reverso, cunhada a partir de 269, a primeira moeda propriamente romana. Quanto ao surgimento do denário, a data sugerida por Coarelli, 216 ou 215, não difere muito da datação tradicionalmente acatada.

<sup>2</sup> A coluna é geralmente identificada como a Coluna Minúcia, erguida em homenagem ao prefeito da anona Lúcio Minúcio. Referências ao monumento são encontradas em Plínio e Tito Lívio. Plínio fala da prática antiga de se erguerem colunas (antiquior columnarum), citando aquela erguida, por iniciativa popular, do lado de fora da Porta Trigemina, em honra desse antepassado da gens Minúcia que teria distribuído grãos a baixo preço (PLÍNIO. *Nat.* 34. 21). Tito Lívio (4. 13.16) reconta o fato de forma semelhante, mas se refere à estátua de um boi dourado erguida no mesmo local não por iniciativa, mas sem a oposição do povo.

<sup>3</sup> William (2007, p. 146) identificou a figura à esquerda da coluna como P. Minúcio ou M. Minúcio, cônsules em 492 e 491, respectivamente, em função de distribuições de grãos ocorridas naqueles anos. Quanto à figura representada pela estátua no topo da coluna, as hipóteses desde L. Minúcio, o prefeito da anona de 440 ou 439 (WILLIAMS, 2007, p. 146), a Conso, o deus do armazenamento dos grãos (EVANS, 2011, p. 3-4), passando pelo fundador da gens (WISEMAN, 1998, p. 94; YARROW, 2017, p. 94).

<sup>4</sup> Sobre a aplicação de novas tecnologias e a utilização em especial da técnica de *Reflectance Transformation Imaging* (RTI) na numismática, já utilizada em estudos pioneiros no Brasil, ver em especial Tacla (2018).

<sup>5</sup> Antes, Mario Torelli (1995, p. 306) havia proposto alternativa para solucionar o mesmo impasse. Segundo o autor, o monumento representado na moeda era um local de culto gentílico, próximo à muralha de Sérvio Túlio, sendo o altar associado a Minúcios patrícios. Após a reconstrução da muralha serviana, o antigo altar foi sendo apropriado por um ramo plebeu da gens, então em crescente ascensão. Um membro desse grupo, Minúcio Faeso, favorecendo-se da Lei Olgúnia, entrou no Colégio dos Áugures em 300, adquirindo o cognome de Augurino. A ele se deve a extensão do cognome não só a seu pai, cônsul em 305, mas também aos Minúcios patrícios que o antecederam.

# POLIFONIA EM *AETNA*, POEMA DIDÁTICO ROMANO\*

Matheus Trevizam\*\*

**Resumo:** Neste artigo, desejamos comentar o aspecto da “polifonia” (aqui entendida como multiplicidade de “vozes”) em *Aetna*, poema didático escrito no início do Período imperial romano. Seguindo análises que têm mostrado elementos estoicos e epicuristas na obra, procuramos demonstrar que sua tessitura filosófica não é uniforme. Também se comenta a questão de como a “polifonia” se reflete nas imagens que dizem respeito aos deuses.

**Palavras-chave:** polifonia; poesia didática; epicurismo; estoicismo; deuses.

## POLYPHONY IN THE *AETNA*, ROMAN DIDACTIC POEM

**Abstract:** in this article, we intend to focus on the aspect of “polyphony” (here understood as a variety of “voices”) in the *Aetna*, a didactic poem written at the beginning of the Roman Imperial Period. Following analyses that have shown Stoic and Epicurean elements in this work, we try to demonstrate that its philosophical texture is not homogeneous. We also comment on the issue of how “polyphony” is reflected in the images concerning the gods.

**Keywords:** polyphony; didactic poetry; Epicureanism; Stoicism; gods.

## 1. Introdução

No contato com o pequeno poema didático chamado *Aetna*, que se tem datado na segunda metade do séc. I d.C. (RICHTER, 1963, p. 6), deparamos com um objeto literário que apresenta traços *sui generis*: de início, vale a pena

---

\* Recebido em: 23/11/2019 e aprovado em: 24/01/2020.

\*\* Professor associado de Língua e Literatura latina na Fale-UFMG (Belo Horizonte/MG). Faz Pós-doutorado no Departamento de Linguística do IEL-Unicamp, sob a supervisão do prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos e com o projeto de pesquisa: “A polifonia no poema *Aetna*: estudo e tradução”. E-mail: matheustrevizam2000@yahoo.com.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1744-3380>.

destacar que essa obra constitui, ao que parece, o único espécime de um texto antigo cujo foco instrutivo diz respeito, integralmente, ao vulcanismo (VOLK, 2005, p. 73). Estruturando-se, portanto, à maneira de uma obra vinculada à tipologia didática da Literatura greco-romana (TOOHEY, 1996, p. 4), *Aetna* desenvolve, ao longo de seus 644 versos, assuntos em nexos com as galerias de fluxo para ar, ventos, água e fogo, abrigadas no subsolo (vv. 94-217).

Também se abordam, na mesma obra, os ventos subterrâneos, sem os quais a teoria antiga não dispunha de meios para explicar a ocorrência de erupções vulcânicas e/ou terremotos (vv. 281-383), bem como as chamas do monte Etna (vv. 384-566). Os trechos que ainda não citamos correspondem, por sua vez, ao próêmio de *Aetna* (vv. 1-93), em que se encontra a “rejeição”, pelo anônimo autor do texto, de várias lendas tradicionalmente relacionadas ao vulcão siciliano em pauta (histórias sobre a forja de Vulcano, os Ciclopes e a Gigantomaquia); a uma digressão (vv. 218-280) na qual o poeta afirma a proeminência de inquirições naturais “desinteressadas” e “sólidas” (como as suas próprias), diante daquelas que se voltam para certos saberes aplicados (mineralogia, agropecuária, etc.).

Por fim, o fecho/epílogo de *Aetna* contém uma crítica ao interesse por “enganosas” maravilhas (a exemplo de lugares vinculados a histórias fantásticas, na Hélade, ou de trabalhos artísticos feitos por mãos humanas – vv. 567-601) e um relato sobre os dois *pii fratres* “irmãos respeitosos” de Catânia, que teriam miraculosamente livrado seus pais de um fluxo de lava, durante violenta erupção do monte Etna (vv. 602-644). Trata-se, no último caso, de ecoar uma lenda tradicional e muito cara à localidade siciliana em jogo, tendo sido contada também por outros autores greco-latinos (SANTELIA, 2012, p. 24 et seq.).

Outra “peculiaridade” de *Aetna*, em que aqui nos focaremos de modo analítico, relaciona-se ao fato de divisarmos em seus versos um efeito de sentido chamado por Monica Gale, em outras circunstâncias, “polifonia”. Pronunciando-se a respeito da construção de ideias nas *Geórgicas* virgilianas, essa estudiosa notou, nos sucessivos livros do poema didático de Virgílio, que não parece haver plena concordância de visões de mundo entre muitas de suas partes. Um trecho emblemático, nesse sentido, corresponde ao que se pode ler em *Geórgicas* (II, vv. 490-494):

*Feliz quem pôde conhecer as causas das coisas  
e todo medo e o fado inexorável submeteu  
a seus pés, com o ruído do Aqueronte avaro: afortunado*

*também aquele que conhece os deuses agrestes,  
Pã, o velho Silvano e as ninfas irmãs.*  
(VIRGÍLIO. *Geórgicas II*, vv. 490-494)

Esse pequeno excerto apresenta-nos, no mínimo, dois modos de felicidade possíveis. Por um lado, o poeta aventa a felicidade do sábio instruído na Filosofia e, especificamente, nos preceitos da Escola de Epicuro, reputados por Tito Lucrécio Caro (99-55 a.C.), autor de *De rerum natura*, poderoso antídoto contra os males da *superstitio*/"ignorância" e, conseqüentemente, do medo humano diante dos deuses e da morte (GALE, 2003, p. 43-51). Por outro, fala-se da bem-aventurança do rústico a viver nos campos em contato com suas crenças e práticas piás tradicionais, dessa maneira "ingenuamente" honrando entes como "Pã", "o velho Silvano" e as "Ninfas irmãs".

Apesar de certo sincretismo religioso entre Grécia e Roma, que parece distorcer um pouco o foco representativo de um poema didático como as *Geórgicas*, em princípio concentrado na descrição de afazeres rústicos atinentes aos *agricolae*/"camponeses" da Itália, o mais significativo do todo do trecho transcrito corresponde, justamente, à perspectiva "polifônica" que introduz. Segundo comentário *ad locum* de Gale (2000, p. 11), "a passagem como um todo parece declarar dupla fidelidade a duas visões de mundo incompatíveis: o racionalismo lucreciano é justaposto com um anseio por piedade rústica simples, mais remanescente de Hesíodo".

Servindo-nos, assim, do conceito de "polifonia" como adaptado por Gale para comentar o poema virgiliano citado, no qual, por toda sua extensão, elementos filosóficos distintos (epicuristas, mas também estoicos, pitagóricos, etc.) "competem" com a religiosidade pagã pela livre expressão de ideias, examinaremos, em seguida, os efeitos de sentido similares no próprio *Aetna*. Nesse texto, por sinal, parecem justapostos, sobretudo, pontos de vista (e dizeres) estoicos e epicuristas, sem o esquecimento de partes nas quais o mito, "rechaçado" no próêmio, torna a aflorar e se reinstaura como mais uma das matrizes de pensamento acolhidas.

## **2. Alguns pontos de contato entre as ideias expressas em *Aetna* e a(s) Filosofia(s)**

No mínimo tão controversa quanto a autoria de *Aetna* tem sido a questão das afiliações filosóficas do poeta anônimo, responsável por sua escrita.

Pierre Grimal (2004, p. 428-429), ecoando interpretações sobre a obra, as quais não iniciou, entende ser “difícil não reconhecer o caráter estoico de tal visão de mundo”, ou seja, como supostamente encontrada no poema didático que comentamos. Os motivos arrolados pelo erudito francês para esse seu posicionamento dizem respeito, entre outras coisas, a que “toda a física do *Aetna* se situa na escala do visível. É uma física dos quatro elementos”. Dessa maneira, os *corpora* aquáticos que o poeta diz tocarem os rostos quando realizados sacrifícios ao ar livre não fariam referência, ao modo epicurista, a átomos, mas sim a meras partículas d’água. O mesmo Grimal (2004, p. 428) continua, em desenvolvimento de algumas bases do pensamento físico expresso nessa obra de “vulcanologia”:

*Assim, o vento não é composto de partículas materiais idênticas às do fogo ou da água e da terra, que diferem uma da outra por sua “figura” e lugar; ele tem natureza própria, é uma substância a que suas propriedades conferem uma dinâmica, por si só, responsável pelo vulcanismo.*

Na verdade, as explicações dos estoicos a respeito da Natureza sempre perpassaram, como acima destacou Grimal, ideias em vínculo com os quatro elementos – terra, água, fogo e ar –, havendo, no entanto, a primazia do componente ígneo. Com efeito, segundo defendiam, uma espécie de “fogo original” se transforma, ao fim de cada conflagração cósmica e “por meio do ar, em uma umidade cuja parte espessa produz a terra, enquanto as partes mais sutis produzem o fogo” [elementar] (LÉVY, 1997, p. 140). Ademais, o princípio ativo – e divino – a atuar sobre o Universo tem, “em todo caso para Crisipo – a realidade corporal de um sopro ígneo que penetra na matéria indeterminada para criar, primeiro, os quatro elementos, depois o conjunto dos seres que compõem o mundo” (LÉVY, 1997, p. 139).

Outra doutrina de fundo estoico encontrável em *Aetna*, especificamente nos versos 94 a 101, diz respeito à aproximação entre a Terra, com suas partes e funcionamento físico, e um organismo animal ou humano:

*Por onde quer que se estenda o círculo enorme das terras e for cingido pelas curvas ondas dos confins marinhos, não é tudo sólido: com efeito, inteiro em fendas se abriu, inteiro o solo rachou; cavado fundo em cavernas, forma estreitos canais em suspenso. E assim como veias*

*errantes percorrem o corpo inteiro de um vivente,  
por elas circulando todo o sangue para a vida,  
a Terra distribui os ares apanhados em voragens. (Aetna, vv. 94-101)*

Nicoletta F. Berrino (2011, p. 65), comentadora de *Aetna* na edição italiana, aproxima o excerto citado do poema de dizeres que se divisam em Cícero (*De natura deorum*, II, 839) e, sobretudo, em Sêneca (*Naturales Quaestiones*, III, 15, 1). No último tratado, o filósofo estoico afirma que, assim como existem no corpo do homem veias e artérias pelas quais circula o sangue, a Terra dispõe de passagens destinadas a permitir o fluxo d'água – suas “veias” – e de ar – suas “artérias”. Ainda, além de sangue/água e ar, circulam outros fluidos pelos “corpos” humanos e/ou da Terra, como muco e lágrimas no primeiro caso, e substâncias destinadas a endurecer e formar os metais, no segundo. Não devemos, também, esquecer que os estoicos, efetivamente, consideravam nosso mundo – composto por terra, água, céu e os seres que os habitam – um “ser vivo, sensato, animado e inteligente”, sendo ele “não só o divino, mas o próprio deus” (BRUN, 1997, p. 61).

O derradeiro ponto em conexão com o estoicismo ao qual nos voltamos, nesta seção do artigo, diz respeito à divindade, amiúde inerente a um elemento natural como o monte Etna, segundo descrito no poema homônimo. Esse vulcão, assim, é dito “divino” em sua atividade eruptiva iminente (vv. 463-464) e, como bem se lembra Katharina Volk (2005, p. 78), “aos olhos do poeta, o Etna é enigmático e numinoso, ‘um centro de maravilhosas operações sobrenaturais’ (ELLIS, 1901, v. 556)”; além disso, continua a erudita alemã, “o fogo do vulcão não se deve comparar ao empregado pelo homem, mas é quase celestial e semelhante à chama, i.e. ao raio, de Júpiter”. Semelhantes pontos de vista se coadunam com certo espírito “panteísta” a pairar sobre a sociedade romana do começo do Império, como resposta da época a uma espécie de esvaziamento de sentidos da religião tradicional (VOLK, 2005, p. 81). Assim, em vez dela, muitos romanos cultos foram aos poucos preferindo, sob influência do estoicismo, ver no Universo algo “divino e animado”, em que “todos os aspectos da Natureza estão significativamente conectados e, portanto, prestam-se à pesquisa científica”.

Vários autores foram investigando até que ponto está presente o influxo do epicurismo em *Aetna* (ROSTAGNI, 1933, p. 281-339). Além do fato mais genérico de que o poeta anônimo “rechaça” explicações míticas para o vulcanismo no próêmio da obra, preferindo ater-se, em alguma conflu-

ência com o racionalismo de Lucrecio (VOLK, 2005, p. 79), somente aos dados de ordem natural, certo artigo de Phillip de Lacy (1943, p. 173) procurou demonstrar que os “princípios” por trás dessa rejeição antes dizem respeito ao epicurismo que à Escola dos estoicos. Então, como explica o crítico, o autor desse poema decididamente rejeita tais histórias porque os dados que se podem depreender na própria Natureza, através de evidências empíricas, decerto são “seguros”; ora, distinguindo-se dos estoicos, os epicuristas reputavam verdadeiras *todas as sensações*, sem a necessidade de submetê-las a mais “provas” (LACY, 1943, p. 172-173).

Os dizeres contidos em *Aetna* (vv. 274-278), ainda, permitem a Lacy o reforço de sua posição em favor do epicurismo:

*Saber o que a Natureza esconde no fundo da terra;  
por fenômeno algum ser enganado; não contemplar mudos  
os rugidos sagrados do monte Etna e seu ímpeto furioso;  
não empalidecer por som repentino, não crer que ameaças  
celestes desceram abaixo, aos Tártaros do mundo; (...)*  
(*Aetna*, vv. 274-278)

Desse modo, o trecho transcrito vincula-se a uma tentativa de combater o medo humano por meio das “luzes” da Filosofia, com a ideia básica de que os ignorantes receiam não poder vislumbrar no mundo as corretas motivações associáveis, inclusive, ao divino. De um modo ou de outro, estoicos e epicuristas (LUCRÉCIO. *De rerum natura*, III, 25 et seq.) defenderam a noção de corresponderem seus preceitos a uma forma de libertação do homem diante de seus maiores temores. Contudo, se notarmos o conteúdo dos versos acima um pouco mais atentamente, haverá alguma chance de pendermos, com Lacy (1943, p. 173-174), para o entendimento das causas do medo como algo, sobretudo, em nexa com as explicações epicuristas.

Segundo o erudito anglófono, explicam os estoicos que os homens temem perder aquilo considerado sob a rubrica dos “bens”, sem maiores questionamentos (riquezas, saúde, a própria vida...), mas que a verdadeira sabedoria lhes ensinaria que algo sujeito a mudanças externas é “indiferente”. No contexto de semelhantes preceitos, o receio diante de fenômenos naturais catastróficos – terremotos, erupções vulcânicas, deslizamentos... – seria combatido não dizendo estarem os deuses alheios a tais eventos, mas enfatizando que, mesmo no caso de nossa morte em decorrência deles, perder a vida não é, em si, um mal. Para um epicurista, em contrapartida, defensor de uma maquinaria cósmica

que opera sem deuses e entregue a meras leis naturais (HADOT, 1998, p. 136), combater nosso medo no confronto com o ímpeto da Natureza corresponderia inclusive a ressaltar, como lemos em *Aetna* (vv. 274-278), que as catástrofes *nunca* resultam da ira divina contra homens indefesos.

O verbete “Aetna”, da *Enciclopedia Virgiliana*, observa ainda que remonta a Epicuro o “método de oferecer pluralidade de hipóteses para explicar aqueles fenômenos cujas causas não são diretamente perceptíveis pelos sentidos, como, por exemplo, os terremotos (v. 94 et seq.) e os ventos subterrâneos (v. 282 et seq.)”. Esse modo de proceder, o qual se encontra também no *De rerum natura* lucreciano (VI, 703-707), ajuda então a contribuir para a “polifonia” filosófica da obra aqui comentada, no sentido de que seus versos acolhem “vozes” advindas de Escolas, notoriamente, distintas.

### 3. Concepções da divindade em *Aetna*

Nesta seção, dedicamo-nos peculiarmente ao exame dos modos de abordagem da divindade no poema didático sob nosso olhar analítico. Assim, continuamos a argumentar no sentido de não haver, nesse caso, plena uniformidade de visões de mundo. Um primeiro ponto em que assuntos referentes ao divino começam a aparecer nesse texto diz respeito ao encontrado nos versos de 4 a 8, nos quais o poeta pede o auxílio do “instigador da poesia” (*carminis auctor*), ou seja, de “Febo guia” (*Phoebo duce*), pois como “nova” se estabelece a empreitada compositiva a que se entrega com a escrita de seu poema vulcanológico.

A prática da invocação divina com fins de favorecimento poético corresponde a algo documentado, pelo menos, desde o apelo homérico às Musas, encontrando-se mesmo no *De rerum natura* – obra epicurista por definição – a obediência a essa mera convenção literária, através do famoso e discutido “Hino a Vênus” (GALE, 2003, p. 32 et seq.). “Ceres”, “Baco” e “Palas” na sequência de *Aetna*, ou seja, no relato do mito da Idade áurea (vv. 9-15), correspondem no contexto a simples metonímias para os produtos agrícolas dos grãos, do vinho e das oliveiras, de acordo com um uso também vigente nas *Geórgicas* de Virgílio (I, vv. 297-298). Esse mito, por sinal, sofre ataques na passagem, pois é apresentado, segundo opina o autor anônimo, como tema poético, já muito desgastado, em companhia de outros que se elencam entre os versos 17 e 24 (lendas sobre Medeia, a queda de Troia, Ariadne e Teseu, etc.).

O próêmio de *Aetna* também busca afastar-se, como vimos, do endosso a certas narrativas – forja de Vulcano, os Ciclopes e a Gigantomaquia – que têm em comum o estabelecimento de deuses, ou outras criaturas sobre-humanas e fantasiosas, em vínculo direto com as erupções do Etna. Conforme intenta demonstrar o autor do poema, tais histórias, que relacionam as chamas a saírem da cratera vulcânica com os resíduos ígneos produzidos quando Vulcano fabrica as armas divinas – como os raios do Pai dos deuses, as setas de Diana caçadora, etc. –, ou com a atuação subterrânea dos Ciclopes (entendidos em sua face de auxiliares de ferreiro), ou com a exalação ardente de um Encélado ferido por Júpiter, depois de fulminado por tentar invadir o Olimpo durante a Gigantomaquia, correspondem a uma “mentira dos vates” (*fallacia uatum*, 13 v. 29). Tais “mentiras”, então, justificam o racional afastamento do poeta de *Aetna* diante da postura de adotar uma visão de mundo mítica, ao menos até certo ponto.

Na verdade, como revelam as palavras de Gian Biagio Conte (2011, p. VI-IX) na introdução à edição italiana de *Aetna*, o modo de esse poema relacionar-se com o mito, incluindo nele as histórias “fantasiosas” sobre deuses como Vulcano e Júpiter em enfrentamento com Gigantes, é ambíguo, já pelo espaço que tal obra concede a semelhantes relatos. Isso significa que a aparente “desmitologização” do vulcanismo ou da Natureza, de modo geral, apresentando-se no início da obra sob a figura da “paralipse” (HOUAISS, 2009, p. 1431), não isenta o autor anônimo de dedicar-se ele mesmo à tessitura de “mentiras”/mitos, com variedade, por significativa extensão de versos:

*De fato, em seu esforço lucreciano de desmitologização, ele paradoxalmente compromete quase um sexto de todo o poemeto (todo o longo preâmbulo introdutório e, no fundo, o epílogo) com relatar os mitos que os poetas difundiram sobre o vulcão e suas erupções de fogo. Em aparência – no gesto –, faz como seu grande antecessor, Lucrecio: desaprova o mito. Mas, em vez de mostrar um desprezo epicurista por crenças falsas, entrega um tom de complacência, como se a verdade não o tivesse esclarecido até o fim e o mito – fraqueza irracionalista restante – continuasse, ainda, a atraí-lo. (CONTE, 2011, p. VI)*

Embora Conte se posicione, no trecho acima, apenas sobre a relação de *Aetna* com o mito em seus inícios e ao término, é necessário observar que também o meio da obra favorece, polifonicamente, alguma alternância de “vozes”. Desejamos, sobre esse aspecto, primeiro lembrar a supracitada ideia de ocorrer

certa divinização do próprio vulcão, como se, em obediência às doutrinas caras aos estoicos, a Natureza mesma passasse a conter alto grau de participação no sagrado. Nesse sentido, não se trata exatamente, ao modo do pensamento mítico, de atribuir o controle do monte Etna, ou de quaisquer outros elementos do mundo natural, aos deuses imperfeitos do Panteão clássico – como quando se dizia que Júpiter atirava raios “com ira” –, mas sim de compreender a Natureza como algo perpassado por uma espécie de força maior, inteligente (LÉVY, 1997, p. 145 e 156) e capaz de (auto)reger seu maravilhoso mecanismo.

A mesma porção do meio do poema, ou seja, aquela situada entre o próêmio (vv. 1-93) e a narrativa sobre os dois *pii fratres* de Catânia, que o encerra definitivamente (vv. 602-644), contém uma passagem de curiosa retomada do imaginário mítico, como se houvesse, na verdade, nova alusão ao episódio da Gigantomaquia:

*O próprio Júpiter, ao longe, admira grandes chamas,  
e que não se levantem novos Gigantes a guerras sepultas,  
nem se envergonhe Dite de seus reinos, nem erga os Tártaros  
ao céu, tanto se esforça em segredo! (...). (Aetna, vv. 202-205)*

Esse trecho, inclusive, deixa entrever no Pai dos deuses certa ansiedade sobre as chances de renovação de algum conflito cósmico (“e que não se levantem...”) oriundo das funduras do Etna ardente, algo aproximável da imagem dessa mesma divindade a sentir medo, como esboçada em v. 54, diante da ameaça representada pelos Gigantes em ataque ao Olimpo (*Iuppiter e caelo metuit* – “Júpiter no céu teme”), mas em óbvio desacordo com a ideia filosófica depurada, seja ela estoica ou epicurista (HADOT, 1998, p. 137), de deus(es) perfeito(s) e liberto(s) das fraquezas humanas. Também não consideramos propriamente filosófico, no próprio episódio dos “irmãos respeitosos”, um detalhe expresso abaixo:

*Envergonharam-se as chamas de atingir os pios  
jovens e, por onde quer que levem os passos, elas recuam.  
Feliz aquele dia, aquela terra permanece ileso!  
À direita e à esquerda tomam conta incêndios cruéis; dizem-se  
triumfantes aquele e o irmão, pelas chamas de través;  
um e outro resistem em segurança sob o pio fardo; ali,  
e em torno dos gêmeos, o fogo ávido modera a si próprio.  
(Aetna, vv. 633-639)*

Aqui, por uma espécie de recompensa devido à sua conduta louvável para com seus pais e “deuses” (*numina sua*, v. 640 – efigies sagradas?), que resgatam da lava do Etna, mesmo correndo eles próprios risco de vida – enquanto outros indivíduos apenas procuram esquivar-se, com bens materiais a tiracolo –, um tipo de força sobrenatural parece intervir, a fim de salvar Anfinomo, Anapias e o fardo que carregam. Nesse ínterim, tudo à sua volta é consumido pelo fogo...

Ora, os deuses de Epicuro, calmamente retirados nos *intermundia*, jamais interviriam de lá em favor de homens bons, como esses irmãos, ou contra homens vis, a exemplo dos conterrâneos deles. A Providência estoica, por outro lado, também não pareceria inclinada a interferir de última hora a fim de favorecer indivíduos probos, salvando-os da destruição, ou castigar os desonestos com a morte, pois que a cada um cabe seu *fatum* inexorável (“destino”) e no fundo não lhe importa, conservada a virtude, se vivem ou perecem os homens (SÊNECA. *De Providentia*, VI, 2-3).

#### 4. Considerações finais

As observações e análises que apresentamos ao longo do artigo permitem-nos entender, em conformidade com o desconcerto (DELLA CORTE, 1984, p. 46) dos críticos no tocante às afiliações filosóficas do “misterioso” autor de *Aetna*, que não divisamos nesse texto um produto de todo coerente sob o ponto de vista doutrinário. Antes, questões como a omissão de teorizações atomistas em seus versos, a aproximação da morfologia e funcionamento da Terra com os de um corpo vivo e um “panteísmo” a envolver inclusive o monte Etna avizinham o poeta em pauta dos estoicos; por outro lado, a ênfase no reto aprendizado através dos sentidos – sobretudo, a visão (DELLA CORTE, 1984, p. 46) –, as várias tentativas de “desmitologizar” fenômenos amedrontadores da Natureza e o método de oferecer explicações diferentes para um mesmo e único evento são reminiscências de Lucrécio, ou do próprio Epicuro.

Ademais, a focalização específica nos contatos entre *Aetna* e o tema da divindade parece revelar, além das afinidades estoicas notadas por Effe (1977, p. 211) e Volk (2005, p. 81), algum racionalismo aproximável de Lucrécio (vv. 34-35) ou, ainda, oscilações mais ou menos recorrentes em direção à face mítico-religiosa dos deuses, como em vv. 202-205 e vv. 633-639. Por isso tudo, cremos, torna-se justo aproximar também tal obra do

conceito de “polifonia” acima aludido a propósito das análises de Monica Gale (2000, p. 11) para as *Geórgicas*, pois “vozes” textuais não exatamente assimiláveis entre si decerto “competem” por espaço no interior de *Aetna*.

## Documentação escrita

*L’Etna*: poème. Trad. J. Vessereau. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

LVCRETI. *De rerum natura*. Recognouit breuique adnotatione critica instruxit Cyrillus Bailey. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 2009.

SENECA. *Natural Questions*. Trad. Thomas H. Corcoran. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971/1972. v. I-II.

SÉNÈQUE. *La vie heureuse; La Providence*. Trad. A. Bourgery e R. Waltz. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

VIRGILE. *Geórgiques*. Trad. E. de Saint-Denis. Paris: Les Belles Lettres, 2014.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora 34, 2016.

## Referências bibliográficas

BERRINO, N. F. Commento. In: *Etna*. Trad. di Maria Stella de Trizio, note e commento a cura di Nicoletta F. Berrino. Verbania: Tararà, 2011, p. 53-113.

BEZERRA, P. Polifonia. In: BRAIT, B. (org.). *Bakhtin*: conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2005, p. 191-200.

BRANDÃO, J. *Dicionário mítico-etimológico*: mitologia e religião romana. Petrópolis: Vozes, 1993.

BRUN, J. *El Estoicismo*. Trad. José Blanco Regueira. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1997.

CONTE, G. B. Nostalgie di un illuminista. In: *Etna*. Trad. di Maria Stella de Trizio, note e commento a cura di Nicoletta F. Berrino. Verbania: Tararà, 2011, p. V-IX.

DEL BAÑO, F. M. Poesia “menor”: siglos I y II d.C. In: CODOÑER, C. (org.). *Historia de la Literatura latina*. Madrid: Cátedra, 2007, p. 449-492.

DELLA CORTE, F. (org.). *Enciclopedia virgiliana*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana-Treccani, 1984. v. I.

EFFE, B. *Dichtung und Lehre*: Untersuchungen zur Typologie des antiken Lehrgedichts. Munchen: C. H. Besck’sche Verlagsbuchhandlung, 1977.

GALE, M. *Lucretius and the didactic epic*. London: Bristol Classical Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Virgil on the nature of things*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

GRIMAL, P. *La littérature latine*. Paris: Fayard, 1994.

HADOT, P. *Qué es la filosofía antigua?* Trad. Eliane C. T. Isoard. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

LACY, P. The Philosophy of the *Aetna*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Baltimore, v. 74, p. 169-178, 1943.

LÉVY, C. *Les philosophies hélienistiques*. Paris: Le Livre de Poche, 1997.

RICHTER, W. Einleitung. In: *Aetna*. Herausgegeben und übersetzt von Will Richter. Berlin: Walter de Gruyter, 1963, p. 1-21.

ROSTAGNI, A. *Virgilio minore: saggio sullo svolgimento della poesia virgiliana*. Torino: Chiantore, 1933.

SANTELIA, S. *La miranda fabula dei pii fratres in Aetna 603-645*. Bari: Caccucci Editore, 2012.

TOOHEY, P. *Epic lessons: an introduction to ancient didactic poetry*. London/ New York: Routledge, 1996.

VOLK, K. *Aetna* oder wie man ein Lehrgedicht schreibt. In: HOLZBERG, N. (org.). *Die Appendix Vergiliana: Pseudepigraphen im literarischen Kontext*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2005, p. 68-91.

## Notas

<sup>1</sup> A autoria de *Aetna* constitui tema de debates desde a Antiguidade (DEL BAÑO, 2007, p. 451): desse modo, tendo geralmente sido incluído na chamada *Appendix Vergiliana*, esse poema didático encontrou clara contestação já nas *Vitae* de Suetônio-Donato (... *deinde* Catalepton et Priapea et Epigrammata et Diras, *item* Cirim et Culicem, *cum esset annorum* [XXVI/XVI/XXI/XXII]... *scripsit etiam de qua ambigitur Aetnam* – "... depois, *Catalepton, Priapea, Epigrammata e Dirae*, bem como *Ciris e Culex*; aos [xxvi/xvi/xxi/xxii]... anos escreveu ainda, o que é duvidoso, *Aetna*").

<sup>2</sup> O termo na verdade remonta, quando consideramos o âmbito dos estudos literários, à obra *Problemas da poética de Dostoiévsky*, de Michail Bakhtin, vindo

a indicar, em sua acepção original, o fato, nos romances do autor russo, de não haver “nivelamento” dos pontos de vista das personagens, em obediência cega aos ditames ideológicos do autor (BEZERRA, 2005, p. 194-195). Gale (2000, p. 11) não se posiciona a respeito de uma obra romanesca moderna quando analisa as *Geórgicas*, mas de algum modo julga possível falar em “polifonia” também nesse caso, na medida em que, no poema em jogo, “diferentes ‘vozes’ da tradição didática se importam em conjunto, mas não se harmonizam em um todo uniforme” (grifo nosso) – (... *different voices of the didactic tradition are brought together but not harmonized into a seamless whole*).

<sup>3</sup> *Felix qui potuit rerum cognoscere causas/ atque metus omnis et inexorabile fatum/ subiecit pedibus strepitumque Acherontis auari./ Fortunatus et ille deos qui nouit agrestis/ Panaque Siluanumque senem Nymphasque sorores.*

<sup>4</sup> Vários outros exemplos são arrolados pela autora (GALE, 2000, p. 75), como quando, depois de declarar em *Geórgicas* I, 338 *in primis uenerare deos* – “antes de mais nada, venera os deuses” –, Virgílio registra, no livro III, que o pecuarista logo deve agir, em promoção prática de tratamentos, ao notar suas ovelhas doentes, e não esperar “pedindo aos deuses que tudo melhore” – *meliora deos... omnia poscens* (v. 456).

<sup>5</sup> *The passage as a whole seems to declare a dual allegiance to two incompatible world-views: Lucretian rationalism is juxtaposed with a nostalgic longing for simple rustic piety, more reminiscent of Hesiod.*

<sup>6</sup> Veja-se, entre outros, Effe (1977, p. 211): *Denn die Natur – und besonders ein so exceptionelles Phänomen wie der Aetna – wird von göttlichen Kräften durchwaltet, ist selbst göttlich. Dieser stoische Grundgedanke des Gedichts – epikureischer Sicht der Natur konträr entgegengesetzt – enthält die Antwort auf die oben gestellte Frage nach dem Zusammenhang von Ursachenerklärung und Mythenkritik.* – “Porque a Natureza – e especialmente um fenômeno tão excepcional como o Etna – é governada por forças divinas, é ela mesma divina. Essa ideia estoica básica do poema – ao contrário da visão epicurista da Natureza – contém a resposta à pergunta colocada acima, sobre a conexão entre a explicação das causas e a crítica ao mito”.

<sup>7</sup> *Il est difficile ne pas reconnaître ici le caractère stoïcien d’une telle vision du monde.*

<sup>8</sup> *... toute la physique de l’Etna se situe à l’échelle du visible. C’est une physique des quatre éléments.*

<sup>9</sup> *Nec leuis astantes igitur ferit aura mouetque/ sparsa liquore manus, sacros ubi uentilat ignis:/ uerberat ora tamen pulsataque corpora nostris/ incursant, adeo in tenui uim causa repellit!* – “Então, não fere leve brisa os assistentes nem os move a mão/ molhada de líquido, quando ventila chamas sagradas./ Contudo, é atingido

seu rosto, golpeadas partículas se atiram/ contra nós: tanto, em algo ligeiro, a causa não gera violência!” (*Aetna*, vv. 349-352).

<sup>10</sup> *Ainsi, le vent n'est pas composé de particules matérielles identiques à celles du feu ou de l'eau et de la terre, différant entre elles par leur "figure" et leur place, il possède une nature propre, il est une substance que ses propriétés dotent d'une dynamique qui rend compte, par elle même, du vulcanisme.*

<sup>11</sup> A concepção estoica do tempo era cíclica, com alternância perpétua de movimentos de palingenésia/“regeneração” do Universo e de seu abrasamento. Veja-se Brun (1997, p. 62): *Esta especie de palingenesia se opera con motivo de una conflagración universal en la que el mundo se dilata en el vacío ilimitado que lo rodea y todas las cosas se transforman en fuego. Semejante conflagración no es una destrucción sino una regeneración del universo. En ella todo ser se transforma en alma y es divinizado.* – “Esse tipo de palingenésia é operado por ocasião de uma conflagração universal, em que o mundo se expande no vácuo ilimitado que o rodeia e todas as coisas são transformadas em fogo. Essa conflagração não é uma destruição, mas uma regeneração do Universo. Nela, tudo se transforma em alma e é divinizado”.

<sup>12</sup> *... par l'intermédiaire de l'air en une humidité dont la portion épaisse donne la terre, tandis que les parties les plus subtiles produisent le feu.*

<sup>13</sup> *... en tout cas pour Chrysippe – la réalité corporelle d'un souffle igné qui pénètre la matière indéterminée pour créer d'abord les quatre éléments, puis l'ensemble des êtres composant le monde.*

<sup>14</sup> *Quacumque immensus se terrae porrigit orbis/ extremique maris curvis incingitur undis,/ non totum ex solido est; densit namque omnis hiatus,/ secta est omnis humus penitusque cauata latebris/ exiles suspensa uias agit; utque animanti/ per tota errantes percurrunt corpora uenae,/ ad uitam sanguis omnis qua com meat, isdem/ terra uoraginibus conceptas digerit auras.*

<sup>15</sup> *Ese mundo es un ser vivo, razonable, animado e inteligente; no es solo lo divino, sino Dios mismo.*

<sup>16</sup> *Tum pauidum fugere et sacris concedere rebus/ par erit; e tuto speculaberis omnia colli.* – “Então, será justo fugir com medo e ceder aos fenômenos divinos;/ de uma colina segura, contemplarás todas as coisas”.

<sup>17</sup> *... in den Augen des Dichters ist der Ätna geheimnisvoll und göttlich, “a centre of marvellous supernatural operations”* (ELLIS, 1901, ad v. 556).

<sup>18</sup> *... das Feuer des Vulkans dem von Menschen verwendeten nicht zu vergleichen, sondern nahezu himmlisch ist und ähnlich der Flamme, d.h. dem Blitz, des Jupiter.*

<sup>19</sup> *... alle Aspekte der Natur sinnvoll zusammenhängen und sich gerade deshalb zur wissenschaftlichen Erforschung anbieten.*

<sup>20</sup> (...). *Certis tibi pignora rebus/ atque oculis haesura tuis dabit ordine tellus.* – “Por seguros indícios, a ti dará/ a terra as provas ordenadamente, e elas saltarão a teus olhos” (*Aetna*, vv. 135-136).

<sup>21</sup> *Scire quod occulto terrae natura coerces;/ nullum fallere opus; non mutos cernere sacros/ Aetnaei montis fremitus animosque furentis;/ non subito pallere sono, non credere subter/ caelestis migrasse minas aut Tartara mundi; (...).*

<sup>22</sup> ... *ignorantibus uerum omnia terribiliora sunt.* – “... aos ignorantes, tudo é mais terrível” (SÊNECA. *Naturales Quaestiones*, VI, 3, 2).

<sup>23</sup> ... *il metodo di offrire pluralità di ipotesi per spiegare quei fenomeni le cui cause non sono direttamente percepibili dai sensi come, p. es., i terremoti (v. 94 ss.) o i venti sotterranei (v. 282 ss.)* (DELLA CORTE, 1984, p. 46).

<sup>24</sup> *Aurea securi quis nescit saecula regis?* – “Quem desconhece os séculos áureos do plácido rei?” (*Aetna*, v. 9). Esse “plácido rei” é Saturno, que foi sucedido por Júpiter, seu filho, no comando do Universo; o início do reinado de Júpiter marca, miticamente, a instauração da Idade férrea no mundo.

<sup>25</sup> Veja-se a apresentação, no proêmio, do verdadeiro assunto (físico e natural) do poema; *Fortius ignotas molimur pectore curas:/ qui tanto motus operi, quae causa perennis/ explicet in densum flammam et truat ab imo/ ingenti sonitu moles et proxima quaeque/ ignibus irriguis urat, mens carminis haec est.* – “Com mais coragem, nossa mente arrosta ignota obra./ Qual o movimento de tamanho vulcão, que causa sempre/ desenvolve as chamas em corpos sólidos, expulsa do fundo/ grandes massas, com ruído enorme, e queima com torrentes/ de fogo tudo o que está próximo: esse é o intento de meu poema” (*Aetna*, vv. 24-28).

<sup>26</sup> *Infatti, nel suo sforzo lucrezianeggiante di demitologizzazione, egli paradossalmente impegna quasi un sesto dell'intero poemetto (tutta la lunga premessa introduttiva e in fondo la chiusa) per riferire i miti che i poeti hanno diffuso sul vulcano e le sue eruzioni di fuoco. All'apparenza – nel gesto –, egli fa come il suo grande predecessore Lucrezio: sconfessa il mito. Ma più che mostrare un disprezzo epicureo per le false credenze, tradisce invece un tono di compiacimento, come se la verità non l'avesse illuminato fino in fondo e il mito – sopravvivate debolezza irrazionalistica – continuasse a lusingarlo ancora.*

<sup>27</sup> Veja-se *supra* nota 5.

<sup>28</sup> Effe (1977, p. 209) fala, por isso, em uma espécie de tentativa do poeta anônimo de “purificar” a ideia de deus: *Der Autor verfolgt mit seiner Mythenkritik neben der Abwehr des Aberglaubens ein positives Ziel: die Etablierung eines gereinigten, angemessenen Gottesverständnisses, die Propagierung einer wahren “religio”.* – “Além da defesa contra a superstição, o autor persegue uma meta positiva com sua crítica dos mitos: o estabelecimento de uma compreensão purificada e adequada de deus, a propagação de uma verdadeira *religio*”.

<sup>29</sup> O vocabulário referente às “maravilhas” do vulcão e/ou da Natureza circundante abunda na obra analisada. Vejam-se, assim, *miranda... spectacula* (“espetáculos maravilhosos”, v. 156); *plurima... miracula* (“inúmeros prodígios”, v. 180); *mirandus... faber* (“maravilhoso artesão”, v. 197); *miranda* (“[tais] maravilhas”, v. 223); *quacumque... miracula* (“quaisquer prodígios”, v. 256); *quae... miranda* (“quais maravilhas”, v. 251), etc.

<sup>30</sup> *Ipse procul magnos miratur Iuppiter ignes/ neuē sepulta noui surgant in bella Gigantes/ neu Ditem regni pudeat neu Tartara caelo/ uertat, in occulto tantum premit!* (...).

<sup>31</sup> *Erubere pios iuuenes attingere flammae/ et quacumque ferunt illi uestigia cedunt./ Felix illa dies, illa est innoxia terra!/ Dextra saeua tenent laeuaque incendia; fertur/ ille per obliquos ignis fraterque triumphans;/ tutus uterque pio sub pondere sufficit; illa/ et circa geminos audius sibi temperat ignis.*

<sup>32</sup> Em uma narrativa mítica como a *Eneida*, aproximável do final de *Aetna* pelo gesto do “pio Eneias” de salvar seu pai, Anquises, o filho Iulo e os deuses pátrios do incêndio de Troia tomada pelos gregos, é notório que o herói seja favorecido, devido ao seu caráter e missão, pela direta interferência divina. Então, em II (vv. 632-633), “sob o comando de um deus” (*ducente deo*), Eneias consegue evadir-se de uma zona em ruínas e segue a mando de Vênus, sua mãe, para o solar paterno, no qual o aguardava a família; em seu caminho, “os dardos [dos gregos] dão passagem e as chamas recuam” (*dant tela locum flammaeque recedunt*, v. 633).

<sup>33</sup> Sobre, além disso, o alheamento dos deuses não apenas aos homens, mas ainda diante do mundo natural, note-se o “tom” epicurista de *Aetna* (vv. 34-35), em que a “forja” ativa do vulcão é aludida: (...) *subducto regnant sublimia caelo/ illa neque artificum curant tractare laborem*. – “(...) eles reinam sublimes no céu distante/ e não cuidam de realizar um trabalho de artesãos”.

**“GUÍA, BIENAVENTURADO,  
EL VINO QUE LIBERA LA LENGUA” (AP. 9.403):  
DIONISO Y EL VINO EN EPIGRAMAS DESCRIPTIVOS  
DE LA ANTOLOGÍA PALATINA\***

*Elbia Haydée Difabio* \*\*

**Resumen:** *Del siglo X pero descubierta a fines del XVI, la Antología Palatina (en adelante AP) es una recopilación de colecciones diversas cuyo libro noveno reúne 827 poemas; la mayoría de ellos epigramas. La franja temporal es amplísima, desde el VI a.C. al IX d.C. Anónimas, atribuibles o de autoría, estas fuentes varían en estimación, geografía, época y calidad poética. El libro objeto del actual estudio compendia un corpus declamatorio y descriptivo; dicho en término griego, epidíctico. Esta investigación se centra en Dioniso y en su donación, el vino, indagando las motivaciones, el tono y las referencias al dios -a quien se invoca mediante diversos epítetos-, con el triple propósito de examinar la naturaleza plástico-representativa de sus cualidades e incumbencias, de sopesar los elementos primordiales que el imaginario colectivo retuvo y de justificar la plurivalente relación hombre-divinidad en estos documentos poéticos. La metodología por aplicar se sustenta en la crítica filológica e histórica, mediante tres etapas secuenciadas y complementarias, adecuadas a la índole del género epigramático: indagación del contexto histórico-cultural, análisis textual y filológico y estudio hermenéutico, con algunas notas etimológicas al final de página. Para alcanzar las metas planteadas, se ha seleccionado una docena de textos de AP 9, traducción personal del original griego y su cotejo con las versiones latina e inglesa, junto con la conformación de una acotada red semántica en griego antiguo sobre la vitivinicultura y un somero análisis integral en el cual confluyen componentes centrales, textuales (estético-éticos) y contextuales (geográficos, históricos, religiosos) más algunos apuntes etimológicos. Los poemas se han clasificado en dos grupos, de*

---

\*\* Recibido em: 21/07/2019 e aprovado em: 27/09/2019.

\*\* Profesora, licenciada y doctora en Letras con orientación en Filología Clásica. Titular Efectiva de Lengua y Cultura Griega I (Letras) y de Griego I (Filosofía), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Directora del Proyecto “Calidoscopio de la condición humana: la vida cotidiana según epigramas de la *Antología Palatina* y otros textos antiguos”, Programa de Incentivos de la Secretaría de Políticas Universitarias, Ministerio de Educación, Argentina.

autoría y anónimos; el primero de los cuales se subdivide en tres, según sean de autoría conocida, de datación incierta y discutida.

**Palabras clave:** Antología Palatina; epigrama; poesía descriptiva; Dioniso; vino.

**“GUIDE, O BLESSED ONE, THE SWEET-VOICED WINE” (GA. 9.403):  
DIONYSUS AND THE WINE IN THE DESCRIPTIVE EPIGRAMS  
OF THE GREEK ANTHOLOGY**

**Abstract:** From the 10<sup>th</sup> century but discovered at the end of the 16<sup>th</sup>, the Greek Anthology (hereinafter GA) is a compendium of diverse collections whose ninth book contains 827 poems, most of them epigrams. The time frame is very wide, from VI BC to IX AD. Anonymous, attributable or of known authors, these sources differ in estimation, geography, epoch and poetic quality. The book subject to the current study summarized a declamatory and descriptive corpus, in Greek terms, epideictic. This research focuses on Dionysus and his offering, wine, exploring the reasons, tone and references to the god -who is called through various epithets-, with the threefold purpose of checking the plastic-representative nature of his qualities and concerns, to weigh the main elements that the collective imaginary kept and to justify the many-sided relationship between man and divinity in these poetic documents. The methodology to be applied is based on philological and historical review, through three sequenced and complementary stages, appropriate to the nature of the epigrammatic genre: inquiry of the historical-cultural context, textual and philological analysis and hermeneutic study, with some etymological footnotes. In order to achieve these goals, a dozen texts from GA 9 have been selected, translated from the original language and compared with their Latin and English versions, along with the construction of a semantic network in ancient Greek about vitiviniculture and a brief holistic approach in which central aspects, textual (aesthetic-ethical) and contextual (geographical, historical, religious) components meet, plus some etymological notes. The poems have been classified into two groups, by authorship and anonymous; the first of which is further subdivided into three classes, according on whether they are of known authorship, of uncertain or questionable dating.

**Keywords:** Greek Anthology; epigram; descriptive poetry; Dionysus; wine.

Este artículo se centra en Dioniso y en su donación, el vino, explorando las causas, el tono y las referencias al dios -a quien se implora mediante diversos epítetos-, con la triple intención de examinar la naturaleza plástico-representativa de sus cualidades e incumbencias, de sopesar los elementos primordiales que el imaginario colectivo retuvo y de explicar la plurivalente relación hombre-divinidad en estos documentos poéticos.

En la *Antología Palatina* (en adelante *AP*), Dioniso y su entorno están presentes en más de veinticinco poemas: algunos aluden a representaciones escultóricas (ἀγάλματα); otros, a su sorprendente nacimiento y a lugares a él consagrados; otros, a la distancia -entendida como desenfreno vs. prudencia- entre él y Atenea, la señora de los olivos; otros, a la cerámica donde se almacenaba el vino; unos, sobre la viña y sus depredadores; algunos, a distintas variedades según la ciudad de origen del vino; otros, a la preparación con agua o sin ella; unos, a sus compañeros inseparables, bacantes y sátiros; uno, sobre la rivalidad entre cerveza y vino; alguno, a las cabras, animales a él destinados; varios, a la correspondencia amor-vino-festín; unos cuantos, en consonancia con lo anterior, vinculados con el *carpe diem*; muchos también, asociados a la medida y desmesura en su ingesta, sobre la que se polemizó en 2017 en las zonas vitivinícolas argentinas a propósito de cierta decisión -después abortada- de sumar impuesto por considerarlo dañino para la salud. Al respecto, explica Odgen:

*Bread and wine were considered the basic components of a civilized diet, and Dionysus and Demeter were recognized in ritual for providing these gifts to all. Dionysus should have been welcomed everywhere, but wine was a problematic gift and Dionysus was considered a foreign newcomer. (...) Wine, however, like Dionysus himself, could also be both seductive and destructive.* (ODGEN, 2007, p. 353 y 355)

Los poemas se han traducido de su fuente original y se han clasificado en dos grandes grupos: de autoría y anónimos; el primero se subdivide en tres, según sean de autoría conocida, de datación incierta y discutida.

## 1. De autoría

### 1.1. De autor conocido

9.87. ΜΑΡΚΟΥ ΑΡΓΕΝΤΑΡΙΟΥ – De Marco Argentario (2ª mitad I a.C. – ca. 40 d.C.?)

El poema versifica una fábula esópica (“La golondrina y los pájaros”, nº 39 en Hausrath y 349 en Chambry). Previene a un mirlo (*turdus merula*) sobre la conveniencia de refugiarse en una viña, no en un roble (latín *quercus*) ya que en este crece el muérdago, planta semiparásita con el que

los cazadores armaban la red para atrapar sus presas. Esta modalidad de captura, todavía vigente, tiene lugar principalmente en determinadas zonas de Cataluña, Aragón y Baleares, dirigida sobre todo a atrapar zorzales o tordos.

Μηκέτι νῦν μινύριζε παρὰ δρυϊ, μηκέτι φώνει  
κλωνὸς ἐπ' ἀκροτάτου, κόσσυφε, κεκλιμένως·  
ἔχθρόν σοι τόδε δένδρον· ἐπειγέο δ', ἄμπελος ἔνθα  
ἀντέλλει γλαυκῶν σύσκιος ἐκ πετάλων·  
κείνης ταρσὸν ἔρεισον ἐπὶ κλάδον ἀμφί τ' ἐκείνη 5  
μέλπε λιγὺν προχέων ἐκ στομάτων κέλαδον.  
δρυῶς γὰρ ἐπ' ὀρνίθεσσι φέρει τὸν ἀνάρσιον ἰζόν,  
ἀ δὲ βότρυν· στέργει δ' ὕμνοπόλους Βρόμιος.

*Ahora no trines más junto a esta encina ni gorjees  
pasado sobre su rama más alta, mirlo.  
Este árbol es tu enemigo. Vete donde la vida allá  
brota y ponte a la sombra de sus verdes hojas.  
Apoya tu pata sobre su rama y alrededor de aquella 5  
trina, derramando un melodioso canto de tu boca.  
Pues el roble lleva contra los pájaros el hostil muérdago;  
la otra, los racimos: Bromio goza de los cantores.*

Concluye el epigrama con Bromio, el “atronador”, epíteto obtenido cuando su abuela Rea lo purificó en Frigia. Al principio así se denominaba al dios, a quienes los griegos atribuían la invención del vino; es una imagen auditiva fuerte, literalmente “el rugiente”, “el furioso”, “el de poderoso bramido”. En este caso, se desplaza la significación a vino, como metonimia natural. El latín lo traduce *Lyaeus*, el “liberador”, el que alivia las preocupaciones, consignado también en el poema 247.5.

Dioniso disfruta de los ὕμνοπόλους, esto es, de los himnodas. Los pueblos heleno y latino anteriores a Cristo (e incluso posteriores) hicieron del himno su modo prístino de agradecimiento y alabanza a la divinidad, correspondiente al período antropomórfico de su religión. En esta composición confluyen tres factores: poesía, música y, como manifestación del alma colectiva, el carácter popular. (*Vinum et música laetificant cor*, *El vino y la música alegran el corazón*, VULG. *Eccl.* 40,20). En cuanto a

δοῦς, significa árbol en general pero más comúnmente refiere a la encina, sagrada a Zeus, el cual vaticinaba por medio de sus hojas en Dodona (*Od.* XIV, v. 328). ¿Hay acá velada oposición entre el cosmócrata y el amo de la exaltación y del desorden?

En tan breve texto, todo se corresponde sincréticamente: el muérdago era sacrosanto para los druidas, un bien para todo mal, físico o mágico. Creían que este arbusto encarnaba la esencia del dios sol Taranis y que, gracias a ello, contaba con propiedades medicinales. Además, no era frecuente encontrarlo adherido a una encina o roble, de ahí la importancia de su recolección y su arraigada presencia en el ritual.

Los siguientes tres poemas pertenecen al excelente epigramatista y colector Filipo de Tesalónica, quizás del II d.C.

### 9.232. ΦΙΛΙΠΠΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΕΩΣ

Único epigrama que trata esta temática: una cerámica rota sirve de protección a un brote tierno.

*Ἀδριακοῖο κύτους λαίμῳ τὸ πάλαι μελίγηρυς,  
ἦνικ' ἐγαστροφόρου Βακχιακὰς χάριτας,  
νῦν κλασθεῖς κείμαι νεοθηλέι καρτερὸν ἔρκος  
κλήματι πρὸς τρυφερὴν τεινομένῳ καλύβην.  
αἰεὶ τι Βρομίῳ λατρεύομεν· ἢ γεραὸν γὰρ 5  
φρουροῦμεν πιστῶς ἢ νέον ἐκτρέφομεν.*

*Soy el cuello de una jarra del Adriático, alguna vez de dulce voz,  
cuando llevaba en mi vientre los dones de Baco.*

*Ahora, hecha pedazos, yazgo como fuerte apoyo para un reciente  
sarmiento que se extiende hacia una delicada pérgola.*

*Siempre rendimos culto a Bromio: en efecto, o en su ancianidad5  
lo velamos fielmente o en su juventud lo alimentamos.*

Βακχιακὰς, del adjetivo Βακχιακός es variante del poético Βάκχιος y de Βακχεῖος o Βάκχειος, en esta línea por razones métricas; todos ellos remiten a uno de los nombres más conocidos del hijo de Zeus y de Semele. Reforzada por el adverbio épico inicial, αἰεὶ, la primera persona plural de los dos últimos versos es inclusiva, confirmando la fuerza de su imperio y, por ende, el apego mancomunado de su grey.

## 9.247. ΦΙΛΙΠΠΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΕΩΣ

Este es el único epigrama que refiere al tratamiento de abonar los árboles con vino puro, lo que también se aconseja hoy. La “receta” ha quedado registrada en otros géneros literarios; por ejemplo en Ovidio (*Remedios de Amor*, v. 141), y en Plinio (*Historia Natural*, XII.8). Específicamente el plátano era el árbol preferido por griegos y romanos para poblar paseos públicos y jardines.

Εὐθηλῆ πλάτανόν με Νότου βαρυλαίλαπες αὔραι  
ρίζης ἐξ αὐτῆς ἐστόρεσαν δαπέδοις·  
λουσαμένην Βρομίῳ δ' ἔστην πάλιν ὄμβρον ἔχουσα  
χείματι καὶ θάλπει τοῦ Διὸς ἡδύτερον.  
ὄλλυμένη δ' ἔζησα· μόνη δὲ πιούσα Λυαῖον 5  
ἄλλων κλινομένων ὀρθοτέρη βλέπομαι.

*A mí, a un bien nutrido plátano, las ráfagas de terribles remolinos  
del Noto  
desde la misma raíz me tiraron al suelo;  
pero, después de bañarme en Bromio, de nuevo me erguí con una  
lluvia  
más agradable que la de Zeus en invierno y en el calor estival.  
Después de destruido, reviví y soy el único que, bebiendo a Lieo5  
me veo más derecho mientras los otros se tambalean.*

La adjetivación es muy cuidada: el plátano, por ejemplo, es fecundo, latín *florentem*, término ubicado en posición privilegiada inicial. En la palabra inicial ῥίζης del v. 2 la posición anastrófica de la preposición que la rige la ubica en relieve. La referencia al vino se expresa mediante el empleo metonímico de Bromio y Lieo (vv. 3 y 5 respectivamente). La paradoja final resume la finalidad curativa en este caso, distanciándose, por una parte, del exceso que vuelve vacilante el andar de los hombres y de los animales; por otra, el quebranto de los demás árboles que no resisten a los vendavales.

## 9.561. ΦΙΛΙΠΠΟΥ – De Filipo

Es tan vasta la temática de la *AP* que cabe incluso el comentario sobre una viña acre, latín *vitem agrestem*. Los antiguos sabían sobre la influencia

del suelo en el que está plantada, sobre la climatología, la orientación y altitud de la parcela, los rigores del tiempo antes y durante la vendimia. Por eso, mediante interrogaciones retóricas, se pregunta si el origen del amargor se debe a haber crecido en la Escitia, región ubicada al NO de Europa, proverbialmente inhóspita y fría; en los glaciales Alpes o en Iberia. El nombre de Licurgo alude al mito: rey tracio que prohibió el culto al dios.

*Τίς σε πάγος δυσέρημος ἀνήλιος ἐξέθρεψεν  
 Βορραίου Σκυθίης ἄμπελον ἀγριάδα  
 ἢ Κελτῶν νιφοβλήτες ἀεὶ κρυμώδεες Ἄλπεις  
 τῆς τε σιδηροτόκου βῶλος Ἰβηριάδος;  
 ἢ τοὺς ὀμφακόραγας ἐγείναι, τοὺς ἀπεπάντους 5  
 βότρυας, οἱ στυφελὴν ἐξέχεον σταγόνα.  
 διζήμαι, Λυκόεργε, τεὰς χέρας, ὡς ἀπὸ ρίζης  
 κλήματος ὤμοτόκου βλαστὸν ὄλον θερίσης.*

*¿Qué colina tristemente solitaria y sin sol te nutrió,  
 vid silvestre, de la norteña Escitia?*

*¿O los Alpes siempre cubiertos de nieve y helados de los celtas,  
 o la tierra de Iberia, productora de hierro?*

*¿O naciste en racimos aún verdes, de estos inmaduros  
 racimos, los cuales derramaron agrio jugo?*

*Busco, Licurgo, tus manos para que de raíz  
 todo retoño de estos sarmientos de frutos verdes arranques.*

#### 9.403. ΜΑΙΚΙΟΥ – De Mecio (¿II d.C.?)

Respecto de este autor, no se sabe con exactitud su nombre ya que los latinos escriben *Maccius* y *Mæcius*. Este epigrama invoca al dios y lo llama con imperativos suplicantes más el antiguo término homérico ἄναξ (v. 2) y con un vocablo que mantiene profundas implicancias religiosas, μάκαρ (v. 5).

Están presentes el lagar y la bodega. A la familia de palabras de Ληνοῦ pertenecen, por ejemplo, las Leneas -Λήνια-, fiestas en su homenaje, y Ληναῖος, dios del lagar, otro epíteto de Dioniso. En el verso final se le ofrecen pasteles y una cabrita. Los primeros se elaboraban de cebada, aceite y miel y se concedían en los sacrificios. La cabra es parte fundamental de su rito; los sátiros, su séquito, eran representados con cuernos y pezuñas y

el dios tuvo también figura de cabra para ser salvado de la inflexible Hera: de hecho, él mismo da un brinco en v. 2. Otras veces le entregan hiedras y racimos (cfr. VI, v. 134) o tamboriles, piel de ciervo, un tirso, un tambor, una cesta e incluso un puerco espín (VI, v. 169). La reciprocidad hombre-dios se basa invariablemente en el *do ut des*: “te doy para que me des”.

Ilustra su inseparable conexión con la danza. Ciertamente, no hay fiesta sin vino. El himno órfico LIII, a Baco anual, expresa que “se vuelve a los himnos con sus nodrizas de bellos ceñidores, gritando evohé y moviendo coros en las cíclicas estaciones”. En Plutarco (2.680b) χορεῖος es epíteto de Dioniso.

Ἀντὸς ἄναξ ἔμβαινε θοῶ πηδήματι ληνοῦ  
λακτιστής, ἔργου δ' ἠγέο νυκτερίου,  
λεύκωσαι πόδα γαῦρον, ἐπίρρωσαι δὲ χορείην  
λάτρην, ὑπὲρ κούφων ζωσάμενος γονάτων  
εὔγλωσσον δ' ὀχέτευε κενούς, μάκαρ, ἐς πιθεῶνας 5  
οἶνον ἐπὶ ψαιστοῖς καὶ λασίη χιμάρῳ.

*Tú mismo, soberano, entra en rápido brinco y del lagar  
azote, conduce el trabajo nocturno;  
descalza tu pie orgulloso y fortalece a tu danzante  
siervo, ciñéndote por encima de las ágiles rodillas:  
y canaliza, bienaventurado, el vino que libera  
[la lengua hacia las vacías bodegas 5  
a cambio de tortas y de una velluda cabrita.*

En la última línea, ψαιστόν (sobrentendido ἄλφιτον ο πέμμα) -más comúnmente empleado en plural-, es un pastel de cebada, aceite y miel para los sacrificios y las ofrendas. Se acompañará con una χίμαρος (en femenino, también χίμαρα, “inconveniente” acá por razones métricas), una cabrita, uno de los donativos favoritos del dios.

En posición favorecida inaugural en la quinta y sexta líneas, el calificativo εὔγλωσσον (latín *disertum*) y οἶνον remiten a una idea universal, presente en el título de este artículo y conocida por un proverbio latino medieval: *vinum os facundum facit*; esto es, “el vino hace elocuente la lengua”.

9.406. ANTIFONOY ΚΑΡΥΣΤΙΟΥ – De Antígono de Caristo, en Eubea (fines III d.C.)

Refiere a una rana dibujada en una cratera de plata para vino. El artífice insinúa que él, como el batracio, ha alcanzado sabiduría y ha devenido mejor poeta desde que se ha vuelto bebedor. De nuevo, baile y canto se amalgaman.

Αργυρέη κρηνίς με, τὸν οὐκέτι μακρὰ βοῶντα  
βάτραχον, οἴνηραῖς ἔσχεν ὑπὸ σταγόσιν·  
κεῖμαι δ' ἐν Νύμφαις, κείναις φίλος οὐδὲ Λυαίῳ  
ἐχθρός, ὑπ' ἀμφοτέρων λουόμενος σταγόσιν.  
ὄψέ ποτ' εἰς Διόνυσον ἐκώμασα. φεῦ, τίνες ὕδωρ 5  
πίνουσιν μανίην σώφρονα μαινόμενοι;

*A mí, a una rana que ya no croa más continuamente, una argétea fuente*

*me retiene bajo sus vinosas aguas.*

*Yazgo entre ninfas, apreciada por ellas, pero a Lio no odiosa, bañada por las gotas de ambos.*

*Bien tarde me fui por las calles cantando y bailando con Dioniso.*

*[¡Ay de aquellos que agua5*

*beben enloquecidos por la locura prudente!*

El poema remata con un oxímoron (*contradictio in terminis*), estrategia paradójica, incompatible, por contraste entre calificado y calificador, al que se le suma una paronomasia -presencia de palabras con una misma raíz-, señal de esmero poético. El verbo κωμάζω (v. 5) significa “andar de comilona”, “celebrar con cantos las fiestas de Baco”.

9.681. ΛΕΟΝΤΙΟΥ ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΟΥ– De Leoncio el Escolástico (VI d.C., época de Justiniano)

Se une en este brevísimo poema el vino y el amor, una pareja infaltable en la literatura helena. Y lo testimonia la cerámica.

Εἰς κόγχην ἔχουσιν Ἀδροδίτην  
Ἄ μέγα σοι, Διόνυσε, χαρίζομαι· εἰς ἐμὲ Κύπρις  
λούεται, ἐξ αὐτῆς σοὶ τὰ κύπελλα φέρω.

*En un cuenco que tiene [representada] a Afrodita  
Ah, mucho te agradezco, Dioniso: en mí Cipris  
se baña; de ella te estoy llevando las copas.*

En latín, bajo el título *In concham quæ habet Venerem*. κόγχη es, primeramente, “concha” y, por extensión todo objeto cóncavo y, por ende, cuenco, esto es, un tazón sin asas.

9.368. ΙΟΥΛΙΑΝΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΤΟΥ ΠΑΡΑΒΑΤΟΥ – De Juliano, el emperador Apóstata (IV d.C.)

Su responsable es Juliano II, el último emperador pagano. Es un diálogo fluido y confiado con el dios (4 veces el pronombre de 2ª persona singular). Las referencias a sus epítetos, a su nacimiento, su séquito y los juegos de palabras son indicio del conocimiento sobre Dioniso en este monarca formado en la cultura griega. Alude a la cerveza, la cual –se cree– Juliano habría conocido durante su estancia en Galia.

*Τίς, πόθεν εἶς, Διόνυσε; μὰ γὰρ τὸν ἀληθέα Βάκχον,  
οὐ σ' ἐπιγινώσκω, τὸν Διὸς οἶδα μόνον·  
κεῖνος νέκταρ ὄδωδε, σὺ δὲ τράγου. ἦ ῥά σε Κελτοὶ  
τῇ πενίῃ βοτρύων τεῦξαν ἀπ' ἀσταχύων·  
τῷ σε χρῆ καλέειν Δημήτριον, οὐ Διόνυσον, 5  
πυρογενῆ μᾶλλον καὶ Βρόμιον, οὐ Βρόμιον.*

*¿Quién y de dónde eres, Dioniso? Pues como el verdadero Baco  
no te reconozco; solo conozco al [hijo] de Zeus:  
aquel huele a néctar; tú, en cambio, a macho cabrío. ¿Acaso los celtas,  
por pobreza de racimos, te fabricaron de espigas?:  
Entonces deberían llamarte Demetrio, no Dioniso, 5  
nacido del trigo antes que del fuego, y Bromio, no Bromio.*

Con respecto al pueblo de origen indogermánico nombrado en verso 3, la primera denominación recibida de los helenos fue la de hiperbóreos hasta que en el V se los llamó Κελτοί, cuya bebida favorita era la *cerevisia*, semejante a nuestra cerveza.

El último término de la primera línea, Βάκχον, transfiere el epíteto lidio de Dioniso al zumo fermentado que él descubriera. En latín, el poema

se consigna bajo el título de *De potu ex hordeo*, “Acerca de la bebida procedente de cebada”, y en lugar de Dioniso y Bromio en el primer verso se elige *Liber*. Recurre a un juego de palabras: Βρόμιος significa “avena loca” y Bromio es, como hemos mencionado, su epíteto, palabras de diferente raíz. En consonancia con este desenlace, Δημήτριον remite a Deméter, *Ceres* latina (raíz protoindoeuropea *ker*, “crecer, crear”). Sutil es el juego de palabras implícito en el empleo del ἄπαξ πυρογενῆ: aquí la primera sílaba es larga (coincide con el *longum* del pie): hecho con trigo, en lugar del mismo vocablo con sílaba breve, equivalente a πυριγενής, nacido o forjado por el fuego, en alusión al nacimiento de Dioniso.

Las partículas oracionales aportan sustancial información modal y morfológica, en la concisión de los tres monosílabos: μὰ γὰρ τὸν... ἦ ῥά σε... τῶ σε χρῆ, en los versos impares, en zigzag respecto de los hemistiquios. En el tercero, νέκταρ guarda una fuerte connotación: licor delicioso que se suponía destinado para uso y obsequio de las divinidades; de una posible procedencia ne, no, más κτάω hacer morir. La antítesis es clara: su perfume se opone al tufo del cabrón, τράγου, remarcado por la pausa que asigna el punto. De naturaleza fogosa y prolífica, el animal servía de cabalgadura también a Pan y a Afrodita.

## 1.2. De autor sin datación cierta

### 9.704. ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΝΕΩΤΕΡΟΥ – De Platón el más joven

Se consideraba que la amatista -literalmente “no borracho”-, era antídoto contra la beodez. Es una piedra de templanza que resguarda de la embriaguez.

*Ἄ λίθος ἔστ' ἀμέθυστος, ἐγὼ δ' ὁ πότας Διόνυσος·  
ἦ νήφειν πείσει μ' ἢ μαθέτω μεθύειν.*

*La piedra es una amatista pero yo soy el bebedor Dioniso:  
o convénceme de estar sobrio o enséñale a estar borracha.*

## 1.3. De autoría discutida

### 9.752. ΑΣΚΛΗΠΙΑΔΟΥ, ΤΙΝΕΣ Δὲ ΑΝΤΙΠΑΤΡΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΕΩΣ – De Asclepiades (III a.C.) o de Antípatro de Tesalónica (1ª mitad de I d.C.)

Se trata de una segunda referencia a una amatista labrada con la estampa de la diosa Embriaguez (latín *Ebrietas*) y engarzada en un anillo perteneciente a una de las Cleopatras, quizás la hermana de Alejandro Magno. En tal mano, la diosa debe reprimir su naturaleza y conservar la sobriedad, la abstinencia, tanto por el material en que fue cincelada como por la dignidad de quien la ostenta.

Para evitar la borrachera también se ingerían semillas de repollo. Los gastrónomos de Síbaris - antigua ciudad de Italia en la Lucania, célebre por la molicie de sus habitantes- fueron los primeros de entre los griegos en adoptar esta costumbre después de sus bebidas, porque creían que de ese modo retrasaban la embriaguez y podían saborear el vino por más tiempo. Helenos y latinos creían que la vid y la col eran enemigos naturales. Pensaban que la primera podía percibir el olor a repollo y negarse a crecer cerca de esta hortaliza amarga.

*Εἰμι Μέθη τὸ γλύμμα σοφῆς χερός, ἐν δ' ἀμεθύστῳ  
γέγλυμμαι· τέχνης δ' ἡ λίθος ἀλλοτρίη.  
ἀλλὰ Κλεοπάτρης ἱερὸν κτέαρ· ἐν γὰρ ἀνάσσης  
χειρὶ θεὸν νήφειν καὶ μεθύουσαν ἔδει.*

*Soy Ebriedad, la talla de una hábil mano, pero en una amatista  
he sido esculpida: la piedra es ajena a la obra.  
Sin embargo, de Cleopatra soy sagrada joya; en efecto, en la mano  
de la soberana  
la diosa borracha incluso debería estar sobria.*

La embriaguez ya había aparecido personificada en Pausanias 2.27.3.5-6: γέγραπται δὲ ἐνταῦθα καὶ Μέθη, <Παυσίου> καὶ τοῦτο ἔργον, ἐξ ὑαλίνης φιάλης πίνουσα: Aquí también otra obra ha sido dibujada [de Pausias]: Borrachera bebiendo de una copa de cristal.

La paronomasia γλύμμα... γέγλυμμαι resalta el hecho de que sea esculpida. El sufijo -μα de la primera indica resultado y la segunda está significativamente separada por la cesura trihemímera, El verbo γλύφω significa “cincelar”, “tallar”. La misma figura de estilo en el trío Μέθη... ἀμεθύστῳ... μεθύουσαν (vv. 1 y 4) remarca la idea general del poema. El políptoto -diferentes formas de una misma palabra, aquí casos- χερός... χειρὶ recalca, por un lado, la habilidad manual puesta en juego y, por otra, el destino de la joya. En latín, en la última línea, la polarización *sobriam... ebriam*.

## 2. Anónimos

### 9.127. ΑΔΕΣΠΟΤΟΝ

Reveladora analogía entre vino-vinagre, vejez-ánimo avinagrado (*acidus-bile*), tal como usamos hoy el adjetivo para denunciar a cualquiera que se irrita o enfada con facilidad. De hecho, “vinagre” deriva de *vinum acre*, vino agrio.

*Ἄν περιλειφθῆ μικρὸν ἐν ἄγγεσιν ἠδέος οἴνου,  
εἰς ὄξυ τρέπεται τοῦτο τὸ λειπόμενον·  
οὔτω ἀπαντήσας τὸν ὄλον βίον, εἰς βαθὺ δ' ἐλθὼν  
γῆρας ὁ πρεσβύτης γίνεται ὀξύχολος.*

*Si queda un poco de vino dulce en los vasos,  
ese resto se convierte en vinagre.*

*Del mismo modo, habiendo agotado toda su vida y llegado a una honda  
vejez, el anciano se vuelve avinagrado.*

La paronomasia ὄξυ... ὀξύχολος, ubicados los términos equilibradamente en distintos hemistiquios, refuerza el concepto esgrimido. También se recurre a ella en περιλειφθῆ y λειπόμενον (vv. 1 y 2 respectivamente), para dejar en claro la inconveniencia de dejar restos de vino que se fermenten.

### 9.130. ΑΔΗΛΟΝ

*Παλλάδος εἰμί φυτόν. Βρομίου τί με θλίβετε κλώνες;  
ἄρατε τοὺς βότρυαξ· παρθένος οὐ μεθύω.*

*Yo soy la planta de Palas. ¿Por qué me abrazas, ramas de Bromio?  
¡Fuera con los racimos! Soy una virgen y no me embriago.*

El olivo y la vid son dos plantas imprescindibles para la vida helena ayer y hoy. El público -auditorio o lector- recordaría de inmediato las atribuciones tan antitéticas de Dioniso y de Atenea, cuyo epíteto figura en posición privilegiada inicial. La segunda oración del primer verso antepone igualmente el nombre del dios. La fuerza final acentúa la emotividad mediante dos segmentos lúcidamente concebidos y nítidamente deslindados.

### 3. Brindis final

Como excede el propósito de este trabajo detallar el análisis filológico realizado, simplemente se recuerda que los griegos cuidaban la eufonía; esto es, la musicalidad y el ritmo, equilibrando el empleo de vocales y consonantes, evitando el choque de unas contra otras.

La tarea de traducción permite la enumeración de una esfera semántica concatenada con la vid, el vino y su ingesta: los verbos μεθύω y derivados (130, v. 2; 704, vv. 1 y 2; 748, v. 2; 752, vv. 1 y 4), πίνω (247, v. 5 y 406, v. 6) y su contrario, νήφω (748, v. 2 y 752, v. 4); los sustantivos ἄμπελος (87, v. 3 y 561, v. 2), βότρυς (87, v. 8, 130, v. 2 y 368, v. 4), ληνός (403, v. 1) y πιθεών (403, v. 5), οἶνος y derivados (127, v. 1; 403, v. 6 y 406, v. 2) y νέκταρ (368, v. 3), Διόνυσος (368, vv. 1 y 5; 406, v. 5; 681, v. 1; 704, v. 1; 748, v. 1) más sus epítetos Βάχκος y sus derivados (232, v. 2 y 368, v. 1), Βρόμιος (87, v. 8; 130, v. 1; 232, v. 5; 247, v. 3; 368, vv. 5 y 6), y Λυαῖος (247, v. 5 y 406, v. 3), πότις (748, v.1) y también los nombres de recipientes, como ἄγγος (127, v. 1), κύτος (232, v. 1) y κόγχη y κύπελλον (681, título y v. 2). Respecto de las vasijas, explica Pérez Ballester que se diferencian según su función: para preparar, servir y consumir y una cuarta finalidad, para libar (también leche y miel):

*En el mundo griego, y evidentemente como herencia de los recipientes usados ya en los palacios micénicos y cretenses, se utiliza para el vino un vajilla especial formada por un recipiente donde mezclar el vino con agua (dinos y crateras), una jarra donde servirlo (enócoes, olpes, laginos) y copas donde beberlo (cilicas, cotilas, escifos, cántaros, etc.). (PÉREZ BALLESTER, 2010, p. 24)*

Con predominio del dialecto homérico y alternando hexámetros dactílicos en los impares y dímetros yámbicos en los pares, “molde” epigramático por excelencia, el ritmo resultaba suficientemente sugestivo para oídos acostumbrados a matices exquisitos. Son estrofas en miniatura cuya estructura es abierta en cada verso impar, ya que no suele haber final de unidad sintáctica, más un esquema cerrado, el pentámetro, en los pares, los cuales cumplen una función clausurar. Por eso, la expectativa se extendía a las líneas finales que concentran por lo general una inversión inesperada o una afirmación sentenciosa, en un marco de elegancia y de concisión.

Las ciudades de donde son oriundos o donde escribieron los poetas (inclusive un César) cubren gran parte de la geografía antigua. Los ejemplos aquí analizados comienzan en I a.C. y finalizan en VI. d.C., indicio de la persistencia y popularidad del género. A propósito de esta composición literaria, los epigramas son por naturaleza obritas ocasionales, concebidas para marcar eventos específicos o para servir a alguna función social práctica, pública o privada. Estos textos resultan vestigios o fragmentos del pasado que reconstruyen la imagen de aquello que no está pero que ha sido. Son imágenes vivas de la esencialidad humana. Cada texto es un microcosmos de compleja arquitectura, con un apreciable componente metaliterario. Y también gracias a ellos sabemos que el vino, indisoluble de la vida de la humanidad, fue aceptado por la Grecia antigua y sus zonas de influencia como necesidad diaria, con efectos benéficos aunque asimismo temibles, advertido del mismo modo en el juego de palabras de la locución latina *Vinum laetificat, sed et letificat*; esto es, “El vino alegra pero también conduce a la muerte”.

Presumieron de contar con las Οἰνοτρόποι, tres hijas del rey de Delos, una de las cuales tenía el don de cambiar el agua en vino; admiraron a Dioniso y a su entorno y organizaron varias celebraciones en su homenaje; refinaron métodos para cultivo y preparación del vino; regaron con él sus comidas diarias; ampliaron el vocabulario técnico específico con vocablos como οὔθηα, racimo de uva cuyo jugo se exprime (también mama, seno y la parte más fértil del campo; relacionado con el latín *uber*); precisaron utensilios como el κοτύλισκος, tanto copa sagrada en las fiestas de Baco como una especie de pastel; lo tomaron puro o mezclado ya con agua, caliente en invierno y fría en verano; elaboraron οἰνῦσσα, pastel preparado con agua, cebada, aceite y vino; supieron, entre muchos otros, del σαπρίας y del τριμίμα, vinos aromatizados, el segundo con una fórmula desconocida sobre la base de hierbas; calificaron de ἀκρατοπότης a quien bebe vino puro o sin mezclar, y lo consideraron sinónimo de buen bebedor.

Sabían de sus propiedades reconstituyentes. Una sola cita a modo de ejemplo: “Aníbal (...) hacía curar los caballos de sus molestias y de la sarna, lavándolos con vino añejo del que había en abundancia, y de la misma manera hacía curar las heridas de sus hombres, logrando que todos adquirieran el vigor físico y la fuerza moral para futuras misiones” (POLIBIO. III. 88). Conocían otras cualidades, entre ellas la de calmante. Así, por ejemplo, el evangelista Marcos (15.23) narra en momentos de la

crucifixión que ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυρνωμένον οἶνον, “le dieron vino esmirrado”, que se preparaba especialmente para los condenados y que provocaba atontamiento y atenuaba dolores. Jesús no lo aceptó.

## Documentación escrita

CONCA, F. et al. *Antologia palatina*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2009. v. 2.

DÜBNER, F. (ed.). *Epigrammatum Anthologia Palatina, cum Planudeis et appendice nova. Graece et latine*. Parissii: Ambrosio Firmin Didot, 1888. v. 2.

LAUXTERMANN, M. D. *Byzantine Poetry from Pisides to Geometers*. Texts and Contexts. Verlag, Deutschland, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2003. v. 1. Disponible en: [http://library.globalchalet.net/Authors/Poetry-BooksCollection/Byzantine Poetry fromPisidesto20Geometres Textsandcontexts.pdf](http://library.globalchalet.net/Authors/Poetry-BooksCollection/ByzantinePoetryfromPisidesto20GeometresTextsandcontexts.pdf). Accesado en: 1 may. 2019.

PATON, W. R. (ed.). *The Greek Anthology*. London-Cambridge: Harvard University Press, 1956-58. v. III.

WALTZ, P. *Anthologie Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1931. t. III, 2 vols.

## Referencias bibliográficas

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968.

DIFABIO, E. H. Dioniso, dios del lagar, dador del vino (AP IX 524). *Univsum*, Talca, v. 22, n. 1, p. 20-30, 2007. Disponible en: [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-23762007000100003&lng=en&nrm=iso&tlng=es](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762007000100003&lng=en&nrm=iso&tlng=es). Accesado en: 1 may. 2019.

GARCÍA SOLER, M. J. El vino en la antigua Grecia, formas de elaboración y consumo. In: MUÑOZ LÓPEZ, F. (ed.). *La Rioja, el Vino y el Camino de Santiago*. Actas del I Congreso Internacional de la Historia y Cultura de la Vid y el Vino. Santos Yanguas: Vitoria, 1996, p. 133-142.

\_\_\_\_\_. *El arte de comer en la antigua Grecia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

GUZMÁN GUERRA, A. *Manual de métrica griega*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1997.

MARTIN, R.; METZGER, H. Cuestiones de actualidad sobre Dionisos. In: *La religión griega*. Madrid: EDAF, 1977, p. 141-183. Disponible en: <https://>

es.scribd.com/document /306417000/ Dionisos Cuestiones -de-Actualidad. Accesado en: 1 may. 2019.

MARTINS DE JESUS, C. *Antologia Grega Epigramas votivos e morais*. Coimbra: Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, 2018.

OGDEN, D. (ed.). *A companion to Greek religion*. 1. ed. Oxford: Wiley-Blackwell Publishing, 2010.

OTTO, W. F. *Dioniso*. Mito y culto. 2. ed. Madrid: Siruela, 2001.

PÉREZ BALLESTER, J. Recipientes cerámicos para aceite y vino en la Antigüedad. Arqueología e Iconografía. In: *XV Congreso anual de la Asociación de Ceramología. La cerámica en el mundo del vino y del aceite*. La Rioja: Asociación de Ceramología, 2010, p. 23-43.

RODRÍGUEZ ALONSO, C. (ed.). *Polibio. Selección de Historias*. Barcelona: Akal, 1986, p. 121.

SÁNCHEZ BARRAGÁN, E. G. *Degustando la eternidad*. La ambrosía, la oliva, la diosa. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008. Disponible en: <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/4068/GabrielSanchezDegustandoEternidad2008.pdf?sequence=1>. Accesado en: 1 may. 2019.

SEGURA MUNGUÍA, S.; TORRES RIPA, J. *Historia de las plantas en el mundo antiguo*. Bilbao-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Universidad de Deusto, 2009.

VICUÑA, J.; SANZ DE ALMARZA, L. *Diccionario de los nombres propios griegos debidamente acentuados en español*. Madrid: Clásicas, 1998.

## Notas

---

<sup>1</sup> La palabra designaba igualmente al roble, a la encina y al alcornoque, árboles del género *Quercus* y cuyo fruto es la bellota.

<sup>2</sup> De donde botrioides, dispuesto en forma de racimo.

<sup>3</sup> Etimológicamente el término español ‘himno’ ha llegado por vía latina del griego ὕμνος, que significa primero “cántico”. Tres himnos homéricos están dedicados a Dioniso: el 1º, el 7º y el 26º. Son 32 a 34.

<sup>4</sup> “Como el plátano se goza con la vid (...)”. Sin duda, porque con frecuencia le servía de apoyo.

<sup>5</sup> A propósito de un plátano, explica: “Dioniso el Viejo, tirano de Sicilia, lo trasladó a su villa de Regio (...) Esto sucedía hacia la época de la toma de Roma [390 a.C.]”.

Más tarde este árbol alcanzó tal honor que se lo alimentaba con vino puro. Se ha comprobado que este tratamiento es excelente para sus raíces y hemos enseñado a beber vino incluso a los árboles.”

<sup>6</sup> De donde “propina” < πρῶο-πίνω: convidar a beber.

<sup>7</sup> El filósofo Jenófanes (V-IV a.C.) expresa en una de sus elegías (fr. 1.19-20): “*de los varones hay que alabar a aquel que, tras beber, nobles pensamientos revela, / conforme a su memoria y empeño por la virtud*”.

<sup>8</sup> El término es griego. Esta figura retórica de pensamiento consiste en complementar una palabra con otra que tiene un significado contradictorio u opuesto.

<sup>9</sup> Néctar: licor suavisísimo que se fingía destinado para el uso y regalo de las divinidades del gentilismo < nē, no más κτάω, hacer morir.

<sup>10</sup> El cabrón o bode, de índole ardiente y prolífica, sirve de montura a Dioniso, a Pan y a Afrodita, que se cubren a veces con una piel del animal.

<sup>11</sup> En época romana se distinguió entre *Galli* y *Galatae*, habitantes de Europa y del Asia Menor respectivamente.

<sup>12</sup> Cfr. un interesante artículo sobre los celtas y la cerveza, disponible en <http://www.cervezartesana.es/blog/post/se-descubre-una-receta-celta-de-cerveza-de-2500-anos-de-antiguedad.html>.

<sup>13</sup> De donde nefalismo: abstinencia absoluta de bebidas alcohólicas, y nefalista: partidario del nefalismo.

<sup>14</sup> De donde metileno, metilo, metílico y metiomanía, deseo insaciable de bebidas embriagadoras, sinónimo de dipsomanía.

<sup>15</sup> Pausias de Sición, prolífico pintor del IV a.C.

<sup>16</sup> De donde oxalato, oxalme, oxeleón. Del prefijo químico oxalo- (ὀξαλίς) derivan, entre otras, oxalovínico, oximiel, oxirregmia, oxirrodino, oxisácaro, oxizacre.

<sup>17</sup> Otro término para bodega es γάνος (cfr. 6, v. 158).

**QUANDO OS DEUSES VISITARAM OS SERTÕES:  
A ANTIGUIDADE CLÁSSICA NOS CORDÉIS  
DE JOÃO MARTINS DE ATAÍDE\***

*Airan dos Santos Borges de Oliveira* \*\*

**Resumo:** *O Cordel na forma atual é um gênero criado no Brasil, por brasileiros e no Nordeste, sobretudo no Sertão paraibano. Nos primeiros folhetos, os cordelistas apontavam para um Sertão inhóspito, mas carregado de imagens idílicas, de heroísmos, de personagens que fugiam das normas estabelecidas por uma desejada sociedade moderna. No universo criado pelos poetas, personagens e espaços da Antiguidade são acessados para integrar as narrativas. Este artigo é dedicado ao estudo da recepção dos clássicos na obra atribuída a João Martins de Ataíde (1880-1959), sobretudo no cordel intitulado “Peleja de Manoel Raymundo com Manoel Campina” (edição publicada em Recife, em 1941). Esse estudo foi operacionalizado em duas frentes: na primeira, investigar-se-á a trajetória do poeta no contexto mais amplo do Cordel enquanto gênero literário. Em seguida, em diálogo com a Teoria da Argumentação de Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca (1958), analisar-se-á como a mitologia clássica foi apropriada pelo cordelista na construção de sua narrativa poética.*

**Palavras-chave:** *História dos Sertões; cordéis nordestinos; recepção dos clássicos; mitologia greco-romana.*

**WHEN THE GODS VISITED THE “SERTÕES”: CLASSICAL ANTIQUITY IN THE CORDÉIS OF JOÃO MARTINS DE ATAÍDE**

**Abstract:** *Cordel in its current form is a genre created in Brazil, by Brazilians and in the Northeast, especially in the Sertão of Paraíba. In the first pamphlets, the cordelistas pointed to a Sertão that was inhospitable, but loaded with idyllic images, heroism, and characters who fled the norms established by a desired modern society. In the universe created by poets, characters and*

---

\* Recebido em: 05/04/2020 e aprovado em: 17/05/2020.

\*\* Professora adjunta do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, *campus* Ceres, e do Programa de Pós-graduação em História dos Sertões (MHIST – Ceres). E-mail: borgesairan@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5090-9787>.

spaces from Antiquity are accessed to integrate the narratives. This article is dedicated to the study of the reception of the classics in the work of João Martins de Ataíde (1880-1959), especially in the cordel entitled “Peleja de Manoel Raymundo com Manoel Campina” (published in Recife, in 1941). This study was carried out on two fronts: in the first, we’ll investigate the trajectory of the poet in the broader context of Cordel as a literary genre. Hereupon, in dialogue with Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca’s *Theory of Argumentation* (1958), we will analyze how classical mythology was appropriated by the cordelista in the construction of his poetic narrative.

**Keywords:** History of the Sertões; northeastern cordéis; classics reception; Greco-Roman mythology.

A ideia deste estudo nasceu de forma desprezível e mescla-se com minha chegada à cidade de Caicó, no Seridó Potiguar, interior do Rio Grande do Norte, em 2017.

Logo nos primeiros meses na cidade, fui apresentada pelo professor Lourival Andrade Junior (DHC – UFRN) à Cordelteca Poeta Djalma Mota, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, vinculada ao Departamento de História da UFRN (*campus* Ceres – Centro de Ensino Superior do Seridó). O convite era preciso: eu conheceria alguns cordéis que, por terem alguma referência à História Antiga, talvez me interessassem.

Tratava-se das obras de Leandro Gomes de Barros, João Martins de Ataíde e de outros ilustres poetas das primeiras décadas do século XX, nas quais o Mundo Antigo ora transformava-se no palco de inúmeras narrativas sertanejas, ora no espaço de inspiração para a construção de personagens emblemáticos.

Enquanto historiadora da Antiguidade, que cumpriu todo o *cursus honorum* no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (com algumas investidas no além-mar), era acostumada a uma Antiguidade austera, europeia e elitista. O acesso aos estudos pós-coloniais e a janela de oportunidades que as leituras me inauguraram consistiram num ponto de virada significativo para a revisão desse olhar. A partir do processo de desconstrução iniciado pelo diálogo com a obra *Orientalism* (1978), de Edward Said, *Black Athena* (1987), de Martin Bernal, *Corrupting Sea* (2000), de Peregrine Horden e Nicholas Purcell, e *História Antiga* (2013), de Norberto Luiz Guarinello, para citar alguns exemplos, foram criadas as condições de possibilidade para, enfim, mudar meu horizonte de expectativa. As antigas reflexões a respeito do Mediterrâneo Antigo (sobretudo o greco-romano) foram pouco a pouco cedendo lugar a

diferentes temporalidades, espaços, indivíduos, deixando-me mais interessada em entender não apenas as estratégias de poder, mas também as táticas cotidianas que o questionam.

Nesse processo, minha percepção sobre a prática da docência da História Antiga no Brasil, mais especificamente no sertão nordestino, também passou por uma intensa revisão. Afinal, “essa História Antiga é nossa?”, indagaram-me astutos estudantes. A investigação do Mundo Antigo, a mim tão cara e afetuosa, para minhas alunas e alunos não estava ancorada nos mesmos interesses. Foi na lida da sala de aula, no dia a dia com os estudantes de História, que compreendi que estudar e ensinar Antiguidade no Brasil significava mais do que um processo de ajuste das lentes que eu usava para compreender nossa contemporaneidade (que se pretende Ocidental). Não se tratava de uma ferramenta, mas de parte significativa do arcabouço conceitual necessário para encontrar-me num mundo que se pretende democrático, republicano, racional.

Por outro lado, as referências à Antiguidade que circulavam nos Sertões Norte-Rio-Grandense e Paraibano no início do século XX eram distintas tanto daquelas estudadas a partir dos vestígios transformados em documento-monumentos com meus estudantes, quanto das interpretações produzidas no horizonte historiográfico, na *História da História Antiga*, como diria Guarinello (2013, p. 17-28). Alguns dos estudantes que conheci, quando criança ouviam de seus familiares cordéis que narravam mundos fantásticos, habitados pelos deuses antigos, os mesmos que haviam abandonado o Olimpo e migrado para os Sertões.

Nesse fio, foi no encontro virtuoso do Sertão com a docência de História Antiga na UFRN que surgiu a inspiração para a produção do primeiro projeto de pesquisa dedicado a essa temática, intitulado: “As apropriações da Antiguidade Clássica nos Cordéis Brasileiros”, desenvolvido entre agosto de 2018 e julho de 2019, no qual o presente texto se contextualiza. Naquela ocasião, tínhamos como objetivo adentrar o universo clássico que nos é apresentado pelos olhos e mãos dos poetas cordelistas e investigar, dentre a vastidão das culturas que integraram o que chamamos de Mundo Antigo, quais espaços, tempos e temas teriam sido elencados pelos poetas nas construções narrativas. Além disso, nesse momento preambular, interessava-nos compreender como as apropriações foram operacionalizadas no texto poético, bem como as releituras, traduções ou versões produzidas.

Os primeiros passos da investigação consistiram em um duplo movimento: se, por um lado, precisávamos ampliar o mapeamento dos cordéis de interesse da pesquisa, iniciado na consulta aos acervos da Cordelteca da UFRN Poeta Djalma Mota, por outro, havia a necessidade de inventariar a bibliografia dedicada aos Estudos de Recepção dos Clássicos no Brasil. Para tanto, realizamos, sob os auspícios do Grupo de Pesquisa em História dos Sertões, do Departamento de História, uma viagem de campo com destino a três importantes centros de pesquisa paraibanos que guardam significativos acervos de Cordel, a saber: a Biblioteca de Obras Raras Átila Almeida, da Universidade Estadual da Paraíba; o acervo de José Alves Sobrinho, que integra o Laboratório de Apoio ao Ensino de Língua e Literatura (Laell), da Universidade Federal de Campina Grande, e o Núcleo de Pesquisa e Documentação da Cultura Popular (Nuppo), vinculado à Universidade Federal da Paraíba, em João Pessoa. Após essa etapa, a pesquisa passou a contar com cerca de cem cordéis, nos quais encontramos alguma referência ao Mundo Clássico a partir dos seguintes temas: mitologia/religião, política, filosofia, literatura e astronomia. O processo de recolha dos cordéis nos colocou diante de uma árdua decisão: definir os recortes temporais, bem como os parâmetros da análise a que nos dedicaríamos.

De todos os cordéis inventariados, observamos que aqueles contextualizados nas duas primeiras gerações de cordelistas incluíam, nas narrativas, diversas referências à Antiguidade. Na condução metodológica do *corpus* documental, operacionalizamos dois recortes: o primeiro, temporal, caracterizado pela escolha de centrar os estudos entre as décadas de 1900 e 1940, período que contextualiza a produção dos cordelistas em estudo. O segundo, de cunho temático, consistiu na escolha por analisar os folhetos nos quais observamos que a menção à Antiguidade possuía uma função narrativa fundamental nos textos: tanto era o recurso retórico para reforçar a sabedoria do poeta, quanto seu uso corresponderia ao reforço de um passado memorável, exemplar, reduto dos bons costumes ameaçados pela modernidade, que insistia em chegar aos Sertões. Desse modo, ajustamos os estudos a dois tipos de folhetos: os cordéis de desafio e as histórias.

É aqui, nessa interseção entre as referências ao Mundo Clássico e a visão de mundo dos cordelistas do início do século, que dialogamos com as reflexões de Anastacia Bakogiani sobre a recepção dos clássicos enquanto campo de pesquisa. Nas palavras da autora,

*[a] recepção dos clássicos concentra-se na forma como o mundo clássico é recebido nos séculos subsequentes e, em particular, nos aspectos das fontes clássicas que são alterados, marginalizados ou negligenciados. A diferença entre a recepção e o estudo da tradição clássica é que a recepção oferece um modelo mais completo do estudo desse fenômeno, um que não prioriza uma leitura canônica do modelo clássico em detrimento de sua recepção. **A recepção é o nosso diálogo com o passado clássico, independentemente da forma que tenha; é como uma conversa de via dupla em vez de um monólogo priorizando um ou outro lado.** (BAKOGIANNI, 2016, p. 114-131 – destaque meu)*

Ao tomarmos a recepção como um diálogo com um passado clássico, como conversa “de via dupla”, e não um monólogo, qual seria o horizonte que abrigaria o encontro entre os folhetos de Cordel e a Antiguidade Clássica? Cabe-nos, então, adentrar o universo do cordel e de seus poetas.

## **Notas sobre os folhetos de cordel e seus poetas**

O cordel nasceu como uma poesia para ser memorizada, cantada, que deveria ser desfrutada coletivamente (e não resguardada à leitura individual, reservada). O poeta-editor foi, nessa perspectiva, xilografador e revendedor, além de contar com uma rede de ajuda familiar ou de compadrio, cuja origem estaria num mesmo berço geográfico e social. Trata-se, portanto, de um gênero poético que é criado na virada do século XIX para o XX, a partir da inspiração que nasce na poesia oral, cantada, e que encontra as condições de se materializar em poesia escrita a partir das alianças ou relações entre proprietários-editores de tipografias, aprendizes de tipógrafos e poetas.

Nos cordéis desse período, podem-se reconhecer diferentes estruturas a partir dos temas escolhidos para a redação: há folhetos mais curtos, dedicados a informações específicas (como atualidades); há romances, que, pela estrutura do texto, requerem mais páginas ou, ainda, as chamadas “histórias completas”, que eram publicadas em vários volumes (chegando a ter entre 60 e 70 páginas). Vale destacar que o cordel aparece na forma impressa a partir da liberdade de imprensa obtida na Independência do Brasil. Desse modo, as gráficas que serviam para imprimir os cordéis também imprimirão os folhetos então vendidos como suplemento dos jornais (ver TERRA, 1983, p. 27; SOUZA, 1981, p. 27).

Assim, a publicação sistemática dos livretos inicia-se na virada do século XIX para o XX no Nordeste, primeiro nas tipografias dos jornais, depois também pelas mãos de poetas-editores (TERRA, 1983, p. 27; CAVIGNAC, 2006, p. 77 e 87, BRASIL, 2006, p. 13). Nos primeiros folhetos, os cordelistas apontavam para um sertão inóspito, mas carregado de imagens idílicas e habitado por personagens emblemáticos e heroicos. Nas narrativas, tais personagens burlavam as normas sociais estabelecidas, flertavam com a modernidade e descreviam um sertão em flor, que de tão úmido, pelas volumosas chuvas, tornara-se fértil (ANDRADE JUNIOR, 2018, p. 1-2).

A versificação mais corrente na primeira geração de cordéis são as sextilhas, as septilhas e as décimas. Os folhetos eram publicados em papéis de baixa qualidade e as histórias, ilustradas com desenhos, fotografias ou xilogravuras. Até 1930, as capas eram decoradas com vinhetas (desenhos que as ilustram e serviam para introduzir a temática do folheto para o leitor); contudo, há de se destacar que os folhetos mais antigos nem sempre comportaram ilustração (CAVIGNAC, 2006, p. 78). Contrastando com o contexto histórico de desenvolvimento inicial dos folhetos integrado ao projeto de modernização do Brasil, até a Segunda Guerra Mundial os temas mais recorrentes nas produções nesse período perpassavam a temática dos sertões (CAVIGNAC, 2006, p. 88 e SLATER, 1984, p. 78). Esse panorama inicial provoca a seguinte questão: no período de nosso estudo, isto é, entre as décadas de 1900 e 1940, qual é o público que consome/recebe os cordéis?

Não são raros os estudos que tomam os cordéis como uma típica produção contextualizada na chamada “cultura popular”. Aqueles que fazem uso desse esquema interpretativo, compreendem-no como aquilo que se distingue de uma produção cultural considerada “erudita”, sobretudo em relação ao seu público e forma. Assim, usa-se o termo como definidor do não erudito, do popular travestido de grosseiro, rústico, rudimentar e exótico (quando tomado como um exemplar do folclore). Jolie A. Cavignac observa que os que utilizam esse plano analítico não tardam em aproximar essa produção de sua cultura de origem, que, no caso dos cordéis, corresponderia a uma sociedade rural, por vezes descrita como arcaica, tradicional, na qual o saber se transmite oralmente. Nessa leitura, o público do cordel é aquele das camadas mais baixas, o povo analfabeto, dos pés inchados e sujeitos do campo (CAVIGNAC, 2006, p. 69-70). Contudo, é necessário problematizar essa avaliação, tão datada quanto preconceituosa, uma vez que não seria suficiente para examinar o caso da produção cordeliana. Por um acaso, nos

indaga Cavignac, essa distinção entre literatura popular e erudita, atrelada às noções de progresso, dá conta do contexto de produção em questão?

No contexto dessa revisão crítica, tal proposta analítica se aproxima dos estudos de Ruth Lêmos Terra em sua tese *Memórias de luta: literatura de folhetos do Nordeste* (primeira edição publicada em 1979). Nela, a historiadora destaca que os folhetos de cordel representavam uma das formas de lazer e de informação, sendo divulgados nos campos, engenhos, litoral, sertão e fazendas de criação. Entre os anos de 1893 e 1930 – período que chamamos de primeira geração, ou fase de produção de cordéis enquanto texto escrito (TERRA, 1983, p. 36) –, como reforça Cavignac, seja como lazer ou ferramenta de informação,

*(...) a leitura era pública e os senhores assistiam [às apresentações] juntamente com os antigos escravos, os moradores, os trabalhadores assalariados e os pequenos proprietários. Mas, existia também um público, nas cidades e capitais, composto de pequenos comerciantes e de artesãos. (CAVIGNAC, 2006, p. 70 – destaque meu)*

A partir desses estudos, é possível indicar que, entre o fim do século XIX e o começo do XX, não há uma distinção clara entre as chamadas “culturas populares urbanas e rurais”. Dito de outro modo, o público se interessa de modo semelhante pelos romances, pelepas e histórias do canção. Os folhetos destacam as contradições da sociedade nordestina, representada pelas forças antagônicas de bem x mal, verdadeiro x falso, justiça x injustiça, honra x desonra, encarnadas pelos personagens, que, ao lutarem, superam-nas ou resolvem-nas nas histórias, agudamente moralizantes e exemplares. Nesses termos, é possível compreender o cordel como um painel vasto que interpreta um universo social e simbólico pulsante. No universo do cordel, simples camponeses andam lado a lado com personagens lendários e míticos. O poeta, nessa lógica, recorre a um imaginário e sistemas simbólicos comuns, utilizando-os como um jogo de símbolos para inventar as histórias (CAVIGNAC, 2006, p. 70).

## **O poeta João Martins de Ataíde e os clássicos**

O estudo da produção cordeliana pressupõe que o pesquisador vá além do estudo formal dos versos que compõem os folhetos, ou do próprio folheto em si. Há de se considerar o autor, sua trajetória de vida, sua formação

intelectual e, talvez, consigamos enquadrar a produção do cordel num horizonte social mais amplo no qual está ancorada. Assim, inventariar os dados biográficos disponíveis, investigar o percurso de formação (ou não) dos autores, mapear suas possíveis referências literárias são eixos importantes para a tarefa de contextualização dos folhetos no quadro mais amplo da produção literária sertaneja.

Descrito pelo poeta Mário de Andrade como “o maior poeta popular do Brasil”, João Martins de Ataíde nasceu no dia 23 de junho de 1880, em Cachoeira de Cebolas, município de Ingá do Bacamarte, Paraíba, e faleceu em Limoeiro, Pernambuco, em 1959. Em entrevista ao jornalista Paulo Pedroza, publicada no jornal *Diário de Pernambuco* de 16 de janeiro de 1944, sob o título “Cangaceiros e valentões”, Ataíde indica o seu percurso inicial no universo das letras. Sertanejo de traços marcantes, antes de responder às perguntas de Pedroza, na entrevista concedida em sua tipografia, o poeta paraibano previne:

*- Só não me trate como cantador de viola, desses que vivem tomando cachaça e cantando pelas feiras. Aqui já estiveram uns rapazes que me deixaram aborrecido. Quiseram me apresentar como analfabeto e cantador. (PEDROZA, 1944)*

Todavia, o jornalista interpreta de forma distinta:

*Mesmo querendo passar como um poeta da cidade, com certos requintes de literatura e gramática que aparecem de maneira saborosa nos seus versos, João Martins de Athayde guarda, porém, a mentalidade de um autêntico homem do povo. A sua filosofia é a de toda a gente; seus conceitos sobre política, religião, casos da vida, são os de todo mundo. (PEDROZA, 1944)*

Ataíde escolhe começar a descrever sua trajetória no mundo das letras enaltecendo sua infância sertaneja: não frequentou escola e aprendeu a rimar sozinho, assistindo ao poeta-cantador Pedra Azul, famoso nas redondezas de seu povoado. Em suas palavras,

*(...) o que aprendi na literatura, aprendi foi praticamente por minha conta e pela minha força de vontade. Sentindo o desejo de escrever minhas glosas, comprei uma carta de ABC de Laudelino Rocha e andava com ela dentro do chapéu para toda a parte. Eu*

*ia tratar do gado e me sentava, às vezes, debaixo dos pés de pau só para estudar as lições. Quando cheguei na parte que diz: ‘E meu pai...’ – não precisei mais da ajuda de ninguém e por mim mesmo comecei a aprender. Acontece, porém, que aprendi a escrever com a mão esquerda e por isso minhas palavras apareciam escritas pelo avesso (...).*

Sobre o início de sua produção, Ataíde destaca:

*Até os 17 anos fiquei em Cachoeira. Vários cantadores vi cantando. Mas nenhum que me impressionasse tanto como Pedra Azul. Ainda me lembro como se fosse hoje do desafio de Francelino com Pedra Azul. Cantaram várias noites. Foi quando eu pude ver como se rimava a sextilha. [Aos 12 anos] andei fazendo algumas, mas ainda sem jeito (...).*

*Em 98 [1898] sucedeu apenas isto: a seca rebentou com valentia, matou meu roçado, meu gadinho quase se acaba. Vendi meus troços e arribei para Camaragibe, aqui em Pernambuco. Passei uns tempos em Paulista, bati por outros lugares, acabei vindo morar em Recife.*

*Comecei a publicar folhetos em 1908. Ainda não era dono de tipografia. Eu chegava num tempo em que Leandro de Barros era o mestre de todos nós. Os seus ‘livros’ eram decorados pelos cantadores, lidos por todo mundo. (PEDROZA, 1944 – destaques meus).*

Ataíde publicou o seu primeiro folheto em 1908, intitulado “Um preto e um branco apurando qualidades”, impresso na Tipografia Moderna. Ele não é considerado o primeiro poeta-cordelista, e, muito embora reconhecido como integrante da segunda geração dos poetas de cordel, não pertenceu ao grupo que frequentava a Popular Editora, do poeta Francisco das Chagas Batista. O título de pioneiro é atribuído ao também nascido no sertão paraibano Leandro Gomes de Barros (1868-1918), considerado precursor na impressão de folhetos de própria autoria ou transcritos em versos de sua criação, por volta de 1889. Contudo, como destaca Aléxia Brasil (2006, p. 13), é bastante provável que algum folheto tivesse sido impresso nas oficinas gráficas dos jornais antes do aparecimento dos romances de Barros. De todo modo, Leandro publicou mais de cem romances e serviu de inspiração para muitos poetas, dentre eles, João Martins de Ataíde. Ainda

que a origem do primeiro cordel seja alvo de muito debate, sabe-se que poucas décadas após a publicação do primeiro folheto já se encontravam poetas e editores produzindo centenas de títulos, ambulantes e agentes distribuindo-os nos mercados das cidades, e um incontável número de gente comprando-os (BRASIL, 2006, p. 14).

Até 1930, Rute Terra somou vinte tipografias que imprimiram folhetos no Brasil, entre aquelas de editores poetas e jornais (TERRA, 1983, p. 24). Assim como Francisco das Chagas Batista (1882-1930), Ataíde também foi um poeta de gabinete que logo se tornou dono de oficina tipográfica, feito que não logrou êxito. Nessa conjuntura, a compra dos prelos dos grandes poetas foi uma das ações centrais na fundação das primeiras editoras dedicadas aos folhetos. Chagas Batista, por exemplo, adquiriu o prelo de Leandro, e montou, em 1913, a Livraria Popular Editora, na capital da Paraíba. Já em 1921, Ataíde, que tinha sua própria tipografia em Recife, desde 1909, comprou da viúva de Leandro os direitos de reprodução de seus folhetos (BRASIL, 2006, p. 13).

Ainda na entrevista de 1944, vemos algumas pistas sobre o processo poético de Ataíde. Ao explicar como escreveu o folheto “Histórias de cangaço e de cangaceiros”, ele afirma que (destaque meu):

*(...) Em algumas [histórias] me aproveitei do que noticiava o jornal, noutras do que me contava a boca do povo. E em algumas não me baseei em fato nenhum. Imaginei o caso e fiz o meu floreio. Conheci pessoalmente Antonio Silvino. Era no tempo o bandoleiro mais temido. Várias vezes conversou comigo. O povo o chamava “capitão”. Nunca se deixou retratar, a não ser quando foi preso, e ainda assim depois de todo amarrado. Escrevi alguns “livros” sobre Silvino e ainda tenho assunto para vários outros que se fossem lançados agora não fariam sucesso. Já Lampião era diferente do “capitão”, com dois anos apenas de cangaço aparecia com o retrato nos jornais, cercado pelo grupo. Para você ver: quando ele entrou em Mossoró, eu soube da notícia pelo jornal. Fiz um “livro”. Mas as cenas, os diálogos, a ação da narrativa, tudo isso foi tirado da minha cabeça. Do mesmo jeito fiz com ‘Os projetos de Lampião’ onde toda aquela plataforma foi inventada. (...)*

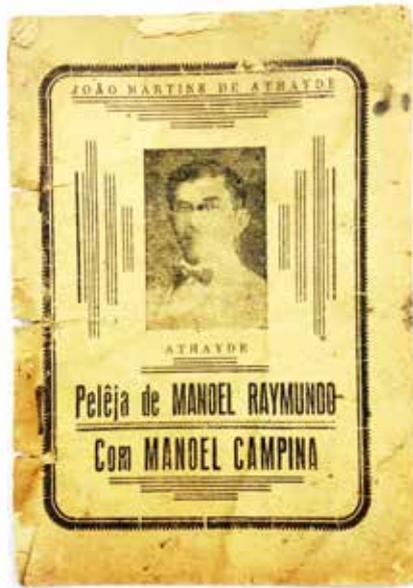
A partir da fala do poeta, observamos que o cotidiano é uma das suas grandes fontes de inspiração. Como descreve, jornais, a “boca do povo” e conversas com personalidades serviam de gatilho para sua inventividade. Todavia, valeriam essas mesmas origens para as referências à Antiguidade Clássica? Perscrutar essa questão exige que partamos, então, para a análise do cordel de desafio selecionado para o presente estudo, a saber: a “Peleja de Manoel Raymundo com Manoel Campina”, publicado em 1941, pouco antes da entrevista concedida a Pedroza.

### **“Responda ao som da viola: - o que é mitologia?”: a mitologia clássica nos cordéis de Ataíde**

Os cordéis de desafio são inspirados nas disputas das cantorias de viola, que podem assumir formatos, como a *peleja* – que pode ser descrita como uma competição mais ou menos arranjada entre dois cúmplices –, em que a ferramenta agonística é a oratória: vence quem tem a melhor performance, a partir do improviso das rimas. Já o *encontro* pode ser caracterizado pelo momento em que dois personagens (que podem ser cordelistas, figuras míticas, personagens da cultura popular, personalidades públicas, dentre outras possibilidades) se reúnem, amigavelmente e de modo combinado, para começar o diálogo poético. Como contraponto ao encontro, a *discussão* seria definida pelo improviso, fruto do momento, do embate acalorado, em um determinado lugar, entre dois ou mais poetas, que começam a declamar seus versos.

No formato escrito, as pelejas possuem um outro desafio: o de resguardar as semelhanças estruturais das origens orais. Sua estrutura narrativa é imbuída do desafio de materializar o espírito competitivo dos encontros dos cantadores de viola (que também está presente no repente). Não obstante, há de se ressaltar que não há o calor do momento, bem como a provocação de agradar ao público que assiste à cantoria e julga o vencedor pela performance mais elaborada. O poeta de bancada que assina a disputa recorre ao diálogo para a reprodução do espírito agonístico do encontro (daí o termo *peleja*). Na versão escrita, a argumentação estimulada pelo embate aparece, também, para o poeta (como um terceiro personagem do desafio): é ele quem precisa demonstrar habilidade na tarefa de reconstituir o caráter visceral do improviso e, com isso, tecer o fio condutor do texto rimado. Este, além de potente, precisa ser facilmente apreendido pelo público, que, do contrário, não será cativado (o que afetarà a venda dos folhetos, por exemplo).

**Figura 1**



Capa da *Peleja de Manoel Raymundo com Manoel Campina*, de João Martins de Ataíde, edição publicada em 1941. Fotografia: acervo da autora. Acervo de guarda: Laell.

Publicada em 24 de maio 1941, em Recife, a peleja entre Manoel Raymundo e Manoel Campina, assinada por Ataíde, tem 16 páginas, nas quais se encontram 56 estrofes: as primeiras 46 estão no formato de sextilhas, enquanto as dez últimas, no formato de décimas, em versos *martelados*. Muito embora o texto narre o encontro (imaginado por Ataíde?) entre dois grandes cantadores-cordelistas – o cantador Manoel Raymundo, natural de Timbaúba (PE), e o cantador, cordelista e repentista Manoel de Assis Campina, natural de Sergipe (1897) –, é a imagem do autor que ganha destaque na capa. Nela, uma fotografia dele, elegantemente trajado (com terno completo e gravata borboleta) e em pose austera, centraliza a arte, indicando ser ele o terceiro poeta a disputar o embate das letras.

A trama é organizada a partir de um esquema modelar, a saber: encontro inicial (com a caracterização dos personagens da peleja: Manoel Raymundo, Manoel Campina e o Povo que assiste); 1º debate (em torno da mitologia clássica); 2º debate (sobre as serras do Brasil), 3º clímax (materializado na troca da argumentação pela ofensa e na modulação dos versos – das sextilhas, passa-se para as décimas) e, por fim, o 4º momento da peleja, a conclusão da peleja com a definição do ganhador, que, nesse caso, foi Manoel Raymundo, e a definição da “moral da história”.

Na interpretação argumentativa da peleja de Ataíde, nos aproximamos, então, da teoria da argumentação proposta por Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, na obra intitulada *La nouvelle rhétorique: Traité de l'argumentation*, cuja primeira edição foi publicada em 1958. Inspirada na dialética de Aristóteles, a teoria da argumentação de Perelman e Olbrechts-Tyteca foi concebida como uma nova retórica (ou uma nova dialética), e teria como proposta “cobrir todo o campo do discurso que visa convencer ou persuadir, seja qual for o auditório a que se dirige e a matéria a que se refere” (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, 1996, p. 24). Para os autores, argumentar é

*(...) fornecer argumentos, ou seja, razões a favor ou contra uma determinada tese. Uma teoria da argumentação, na sua concepção moderna, vem assim retomar e ao mesmo tempo renovar a retórica dos Gregos e dos Romanos, concebida como a arte de bem falar; ou seja, a arte de falar de modo a persuadir e a convencer; e retoma a dialética e a tópica, artes do diálogo e da controvérsia.* (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, 1996, p. 234)

Nessa análise, o auditório ganha um papel fundamental, já que toda argumentação visa à adesão dos indivíduos, sendo “o conjunto daqueles a quem o orador quer influenciar com sua argumentação” (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, 1996, p. 22). E os autores acrescentam: é preciso considerar a distinção entre a argumentação perante o auditório universal, a feita para um único ouvinte (diálogo) e a deliberação consigo mesmo.

Paralelamente a isso, diferenciam outros dois elementos da argumentação: o discurso e o orador. Na elaboração de qualquer argumentação, o orador precisa adaptar-se ao auditório, buscando inserir-se num contexto. Ele dirige-se a um público determinado, sobre o qual visa, por meio de seu discurso, exercer uma ação (de persuasão ou convicção).

Aqueles que o assistem devem, por sua vez, estar dispostos a escutar, a “sofrer a ação do orador”, como comentou Paulo Serra (1996, p. 6). Nesse sentido, para persuadir, o orador renuncia a dar ordens ao auditório e recorre a uma adesão intelectual, conquistada pelo seu poder argumentativo. Perelman e Olbrechts-Tyteca defendem que os elementos da tríade argumentativa, a saber, auditório, discurso e orador, não podem ser considerados individualmente, e sim em conjunto. Visando provocar a adesão do auditório a certas ideias, é fundamental para o orador começar por conhecer quais as teses e os valores inicialmente admitidos por esse auditório, pois eles deverão constituir o ponto de partida do discurso (SERRA, p. 1996, p. 6-7). Assim, destacam que sua teoria

*(...) considera que a estrutura do discurso argumentativo se assemelha à de um tecido: a solidez deste é muito superior à de cada fio que constitui a trama. Uma consequência disso é a impossibilidade de separar radicalmente cada um dos elementos que compõem a argumentação. (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, 1996, p. 22)*

Inspirados pela teoria da argumentação de Perelman e Olbrechts-Tyteca, voltamo-nos para o folheto de João Martins de Ataíde. É possível identificar a tríade argumentativa (autor, discurso e auditório) na peleja entre Campina e Raymundo? A resposta para essa pergunta pode ser encontrada logo nos três primeiros versos do folheto, que aqui transcrevemos (destaques meus):

*Chegando Manoel Raymundo  
Numa casa em Pedra Fina  
**O povo estava ansioso (sic)**  
**Pra ver a carnificina,**  
**Perguntaram se queria.**  
Cantar com Manoel Campina.*

*Respondeu Manoel Raymundo;  
Canto, pois não, sim senhor;  
Sou novo na cantoria  
Mas não temo cantador,  
Depois que me esquento o sangue,  
Canto seja com quem for.*

***Mandaram chamar Campina  
Depois pegaram a dizer:  
A surra que esse homem leva  
Faz vergonha a quem vai ver,  
A macaca de Campina  
É danada p'ra doer.***

Na identificação do público que participa da peleja, a utilização da terceira pessoa do plural não nos parece despropositada. Para nós, seu uso se aproxima das reflexões de Cavignac e Terra, indicadas na segunda seção deste presente estudo: o auditório do poeta é constituído pela pluralidade da sociedade sertaneja – homens e mulheres, de todas as idades e origens, assistem às apresentações dos folhetos (lidos ou memorizados oralmente) nas festas religiosas ou públicas, nas feiras, ou nos eventos privados. Nas apresentações, o público participa de forma visceral, sendo a boa performance aquela que cativa e envolve a audiência.

Na transposição da poesia cantada das cantorias para a escrita dos folhetos de desafio, cabe ao poeta de bancada reproduzir a tensão dos confrontos presente nas letras. Na construção narrativa de Ataíde, o povo participa ativamente do embate. É a massa que aguarda para ver a carnificina e, ansiosa, pergunta a Raymundo se ele deseja cantar com Manoel Campina, como que introduzindo o duelo. Campina, por sua vez, responde no mesmo tom. A partir do momento em que ambos os poetas aceitam o desafio, o povo é silenciado e se transforma em audiência. Vejamos (destaques meus):

***Depois que chegou Campina  
Com a viola na mão,  
Pedindo ao povo da casa,  
- Me aponte o valentão,  
Eu quero tirar-lhe a fama,  
No lapo do cinturão***

***(Raymundo) Abrande mais seu rojão  
O senhor que está pensando,  
Abra os olhos seu Campina  
Veja com quem está falando,  
De que serve cantar sorrindo,  
P'ra depois sair chorando***

*(Campina) Raymundo eu fico pensando  
Você em que se confia,  
Me consta que tens levado  
Três, quatro, surras por dia  
Porque não conheces nada  
Dos termos da cantoria*

*(Raymundo) Chegastes onde eu queria  
Ajunte a sua regência,  
Pode formar o seu bloco  
Dê volta na consciência  
**Mande seu povo escutar**  
E vamos discutir ciência.  
(Versos 04 a 07: os grifos do poeta estão sublinhados, e os da  
autora, em negrito).*

Partindo para a análise da narrativa, temos, no primeiro *round*, a definição do mote inicial do embate, como se vê nos versos 07 e 08 abaixo:

*(Raymundo) Chegastes onde eu queria  
Ajunte a sua regência,  
Pode formar o seu bloco  
Dê volta na consciência  
Mande seu povo escutar,  
E vamos discutir ciência.*

*(Campina) Eu também sou preparado  
Conheço a filosofia,  
Vou fazer lhe uma pergunta  
Se acaso tem teoria  
Responda ao som da viola,  
O que é mitologia.*

Na condução da explanação, a Mitologia Clássica é colocada no lugar central da narrativa: das vinte estrofes que compõem o primeiro mote da discussão, 19 são dedicadas ao debate em torno da identificação dos deuses e seus atributos. Seguindo a estrutura de perguntas e respostas, identificamos dois eixos na condução do duelo narrativo, esquematicamente indicadas nas tabelas a seguir:

**Tabela 1**

<b>Eixo 1: Arguição de Campina para Raymundo</b>		
<b>Verso</b>	<b>Enunciador 1/ Pergunta – Manoel Campina</b>	<b>Enunciador 2 / Respostas – Manoel Raymundo</b>
<b>08</b>	<b>O que é mitologia?</b>	São os contos fabulosos...
<b>10</b>	<b>Quem é a deusa da caça?</b>	Diana, Deusa irmã de Apolo
<b>12</b>	<b>Quais deuses conhece?</b>	Minerva, Deusa da arte, ciência e sabedoria
		Apolo, Deus do sol, da pintura e da poesia
		Urania, Deusa que preside os astros
<b>14</b>	<b>Conhece o deus marinho?</b>	Netuno, Deus do mar, astro de imensa riqueza

**Tabela 2**

<b>Eixo 2: Arguição de Raymundo para Campina</b>		
<b>Verso</b>	<b>Enunciador 1 – Raymundo</b>	<b>Enunciador 2 - Campina</b>
<b>15</b>	<b>Quem foi o deus da riqueza?</b>	Apesar do vasto conhecimento, não pode responder porque está esquecido.

Na comparação dos eixos 1 e 2, percebe-se um desequilíbrio entre as arguições de Campina e Raymundo. Se no eixo 1 observa-se o jovem cantador arguir de forma ininterrupta Raymundo, que, sagaz, responde a todas as questões impostas (além de também indicar os deuses que conhece e informar os respectivos atributos centrais), no segundo eixo a atitude do cantador rival não é a mesma. Ao ser questionado pelo seu oponente, Campina não consegue sustentar a discussão e utiliza um argumento de fuga: não responderá, não por não ter um vasto conhecimento, mas porque está esquecido. A partir da resposta de Campina, Raymundo aproveita a vantagem e anuncia a primeira lição nos versos 17 e 18:

*Quando nos principiamos  
Eu bem podia saber,  
Quem quer interrogar outro  
Sem de nada conhecer  
Em vez de estar ensinando  
É quem deseja aprender*

*Pr'a todos que apreciam  
Eu sei que nada mereço  
O que sofri no princípio  
Creio que nunca me esqueço,  
O senhor calado eu digo  
Qual os deuses que conheço.*

Em sequência, o diálogo cede lugar a um monólogo, como indica o próprio Raymundo no verso 21:

*Estou cantando sozinho  
Penso que ninguém censura  
Temos outros semideuses  
Que presidia a candura  
Vênus é a mãe do amor  
E deusa da formosura.*

Em continuidade, o cantador aproveita a situação e passa a demonstrar toda a sua sabedoria, no que diz respeito ao tema escolhido pelo adversário, num misto de argumento *ab auctoritate* (de autoridade, afinal, “Quem quer interrogar outro / Sem de nada conhecer / Em vez de estar ensinando / É quem deseja aprender”) com o argumento *a fortiori* (com maior razão, por ser comprovadamente o mais sábio). Nessa empreitada, Raymundo desenvolve, sozinho, um índice das divindades e seus atributos, sistematizado no eixo 3, abaixo:

**Tabela 3**

<b>Eixo 3: o monólogo de Raymundo</b>		
<b>verso</b>	<b>Divindade com atributos</b>	<b>Comentários adicionais do cantor</b>
<b>19</b>	Juno, rainha dos deuses	-
	Marte, deusa da guerra	-
	Saturno, deus do tempo	-
	Colina, deusa da guerra	-
	Pamona, deusa dos frutos	-
	Tétis, filha da terra	-
<b>20</b>	Vulcano, esposo de Vênus, deus do fogo eterno	-
	Têmis, deusa da justiça	-
	Plutão, deus do inferno	-
<b>21</b>	Vênus, mãe do amor e deusa da formosura.	Vênus seria uma semideusa que preside a candura
<b>22</b>	Libitína, deusa da morte	-
	Esculápio, deus da medicina	-
<b>24</b>	Cérbero: figura das páginas do livro eterno	Cão de três cabeças que na estação do inverno servia de sentinela aos portões do inferno.
<b>25</b>	Ageronia ou Agenonia, deusa do silêncio, das indústrias nacionais	Ageronia (ou Agenonia, o poeta considera as duas grafias) seria uma deusa dos tempos memoriais, isto é, aqueles que são mitologicamente tradicionais

Ao final do primeiro bloco, tem-se, então, a primeira vitória de Raymundo: mesmo reconhecendo que a mitologia é muito longa e que os deuses são mais de mil, ele consegue conduzir o desafio e demonstrar ser um ‘homem de ciência’, ao mesmo tempo que envergonha seu oponente. Diante disso, o cantor propõe a continuação do embate em outro tema, que agora seria indicado por ele: as serras do Brasil. Vejamos:

*A mitologia é longa  
Os deuses são mais de mil,  
Agora penetraremos  
Debaixo do céu de anil,  
Dizendo as serras que existem  
Em nosso amado Brasil*

*Começo da Borborema  
Araripe e Conceição  
Passira, Brejo e Mombaça,  
Serra Pelada e Facão  
Bico Alto e Boa-Vista,  
Baturité e Pavão.  
(Versos 26 e 27)*

A mitologia clássica cumpriu, portanto, o seu papel na narrativa: é a materialização da autoridade e da sabedoria do cantador. Não importa, aqui, a indicação das fontes do poeta, muito embora ele faça questão de demarcar a equivalência entre mitologia e “ciência”. O conhecimento do mundo antigo é apresentado como um saber elevado, sofisticado, que só é dominado pelos poetas mais cultos. Seria Raymundo o próprio Ataíde? Se rememorarmos a entrevista concedida ao jornalista Pedroza, em 1944, três anos depois da publicação da peleja, sim. Desejoso por ser representado como homem letrado, Ataíde rejeita o título de cantador. Ao demarcar sua relação com a leitura desde os tempos em que tocava a boiada nos sertões paraibanos, deseja reforçar a amplitude de seus conhecimentos, a sagacidade do intelectual forjado a ferro e fogo, no autodidatismo vivenciado entre um aboio e outro. Mais do que um poeta, Ataíde era um homem de letras, um orador.

No que tange à peleja de Ataíde e às referências à Antiguidade que conduzem parte do discurso, seria profícuo tentar identificar as fontes do nosso poeta ou, ainda, a difusão dessas temáticas pela população que consumia o cordel. Dito de outro modo: como era a circulação das referências caras ao Mundo Antigo no Nordeste do início do século XX?

Possíveis respostas a essas questões foram encontradas na construção do *corpus* documental da pesquisa. Tratando-se especificamente dos cordéis de João Martins de Ataíde, dentre as centenas de folhetos encontrados, identifi-

camos que o poeta utiliza a Antiguidade Clássica em outras duas produções: os cordéis “Poder oculto da mulher bonita” (de 1924) e “Histórias de um pescador” (de 1946), dos quais destacamos os trechos a seguir:

***Poder oculto da mulher bonita***

*Quem lê este meu livrinho  
Tem de prestar-lhe atenção  
Sendo homem intransigente  
Muda de opinião  
Seja moderno ou antigo  
Tem de assinar o que eu digo  
Quer ele queira quer não*

*(...)*

*Quando a mulher é bonita  
Enfeitiça quem olhar  
É linda quando conversa  
É bonita no andar  
Por meio de uma conquista  
Mata na primeira vista  
Quando ela promete amar*

*(...)*

***Se aparecer quem pretenda  
contradizer a verdade  
trazendo como exemplo  
mulher da antiguidade  
eu mostro os erros que deram  
e os crimes que fizeram  
protegendo a humanidade***

*Na cidade de Betulia  
No reino da Palestina  
Judith matou Holofernes  
Mas não fez como Agripina  
Judith alcançou vitória*

*Está nas páginas da História  
Com o nome de heroína.  
(ATAÍDE, 1924, v. 1, 14, 32 e 33, destaques meus)*

### ***História de um Pescador***

***Em um Estado da Grécia  
Antigamente existia  
Um pescador velho honrado  
Que honestamente vivia  
Sustentava seus filhinhos  
Somente da pescaria.***

*A sua extrema pobreza  
Não se pode comparar,  
Tirando-lhe a pescaria  
Não tinha aonde ganhar  
Os peixinhos que pegava,  
Dava pra se sustentar.  
(...)*

(ATAÍDE, 1946, v. 1, destaque meu)

Acervo de guarda: Laell.

O que interliga a Peleja e as histórias acima é a postura de Ataíde, enquanto um orador que se pretende historiador. A cultura clássica que nos é apresentada em suas rimas aparece como um patrimônio compartilhado e que inspira ou, dito de outro modo, é um conjunto de saberes que tem uma vivência e um sentido próprio para o poeta: é o lugar da tradição, que tem um ar de presença contínua, que avança pelas gerações, tradição guardada pela lembrança mais íntima e afetiva – um saber que ganha um lugar de autoridade. Nessa perspectiva, o poeta de bancada reforça a identidade de homem letrado, distinto dos antigos cantadores de viola, como vimos na entrevista concedida ao *Diário de Pernambuco*.

Pode-se ainda refletir sobre a circulação das referências ao Mundo Antigo nas cidades e sertões do Nordeste nas primeiras quatro décadas do século XX: por um acaso essa tendência é identificada apenas nos folhetos

de cordel? Afinal, o cordel pode ser inserido em um horizonte cultural mais amplo, no qual a Antiguidade Clássica também circularia? Caso sim, quais seriam esses outros tipos de produções? De acordo com o levantamento de Cavnac (2006, p. 113), entre fins do século XIX e as primeiras décadas do século XX, manuais escolares, enciclopédias (História e Geografia do Brasil, gramática, ciências naturais, dicionário de fábulas, manuais enciclopédicos), romances antigos, obras literárias que incluíam a *História de Carlos Magno e Dos doze pares da França*, manuais de mitologia antiga, livros religiosos e os *Almanaques* circulavam pelo Nordeste. Elencar qual (ou quais) dessas obras teria servido de fonte para os poetas cordelistas não nos parece um objetivo plausível. Afinal, é possível inventariar os acervos pessoais dos poetas e, de modo cartesiano, materializar as bases de sua sensibilidade poética? Talvez essa seja uma das poucas perguntas que possamos responder de modo objetivo: não. Em lugar de buscar uma reconstituição da inspiração poética, interessa-nos compreender as redes culturais que eles integravam – o que envolve pessoas, instituições e produções. Esses são, então, os próximos passos em direção à investigação do horizonte de expectativa dos poetas.

### **Documentação escrita**

ATAÍDE, J. M. *Peleja de Manoel Raymundo com Manoel Campina*. Recife: Impressão do Autor, 1941.

\_\_\_\_\_. *O poder oculto da mulher bonita*. Recife: Impressão do Autor, 1924.

\_\_\_\_\_. *Histórias de um pescador*. Recife: Impressão do Autor, 1946.

SANTOS, E. et al. *Catálogo de Cordéis da Biblioteca de Obras Raras Átila Almeida da UEPB - Campina Grande*. Campina Grande: UFCG, 2016.

PEDROZA, P. *Cangaceiros e valentões: entrevista a João Martins de Ataíde* publicada no *Diário de Pernambuco*. 16 de janeiro de 1944.

*Catálogo de Cordéis do NUPPO*. João Pessoa: UFPB.

*Catálogo de Cordéis do LAELL*. Campina Grande: UFCG.

### **Referências bibliográficas**

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife: Massangana; São Paulo: Cortez, 1999.

AMADO, J. Região, sertão e nação. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, p. 141-151, v. 8, n. 15, 1995.

ANDRADE JUNIOR, L. As religiões afro-brasileiras no Cordel: a escrita de Franklin Maxado Nordestino. *Atas do XXIX Simpósio Nacional de História da ANPUH, 2017 – Contra os preconceitos: História e Democracia*. Disponível em: [http://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1488847339\\_ARQUIVO\\_Asreligioesafro.pdf](http://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1488847339_ARQUIVO_Asreligioesafro.pdf). Acesso em: 29 mar. 2018.

\_\_\_\_\_. *O sertão e a cidade no cordel*: memórias e adaptações. No prelo. 2018.

ARRUDA, G. *Cidades e sertões*: entre história e a memória. Bauru: Edusc, 2000.

BAKOIANNI, A. O que há de tão ‘clássico’ na recepção dos clássicos? *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 114-131, 2016.

BERNAL, M. A imagem da Grécia antiga como uma ferramenta para o colonialismo e para a hegemonia europeia. In: FUNARI, P. P. A. (org.). *Repensando o mundo antigo* – Martin Bernal, Luciano Canfora e Laurent Olivier. Textos Didáticos n. 49. São Paulo: IFCH/UNICAMP, 2005.

BRASIL, A. *Cordel*: memória e comunicação em rede. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica), Programa de Estudos Pós-graduados em Comunicação e Semiótica da PUC-SP, São Paulo, 2006.

CAMPOS, L. Benditos frutos da poética popular: o caso do galope à beira-mar. In: ARAGÃO, M. S. S. (org.). *Literatura e tempo*: cem anos de encantamento. II Congresso Nacional de Literatura – ANAIS. João Pessoa: Mídia, 2014, p.103-115.

CAVIGNAC, J. A. *A literatura de cordel no Nordeste do Brasil*: da história escrita ao relato oral. Natal: EDUFRN, 2006.

CURRAN, M. J. *Retrato do Brasil em cordel*. Cotia: Ateliê Editorial, 2011.

\_\_\_\_\_. *História do Brasil em cordel*. São Paulo: EDUSP, 2009.

DETIENNE, M. *Comparar o incomparável*. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.

GASPAR, L. *João Martins de Athayde*. Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/>. Acesso em: 07 jan. 2020.

GREGOLINI, M. R. V. A Análise do Discurso: conceitos e aplicações. *Revista Alfa*, São Paulo, v. 39, p. 13-21, 1995.

GREIMAS, A. J. *Sobre o sentido II*: ensaios semióticos. São Paulo: Edusp, 2014.

GUARINELLO, N. L. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2013.

- HALBWACHS, M. *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.
- HAURÉLIO, M. *Literatura de cordel: do sertão à sala de aula*. São Paulo: Paulus, 2013.
- LACERDA, F. G. Ensino e pesquisa em História: a literatura de cordel na sala de aula. Dossiê História e Educação. *Revista Outros Tempos*, Maranhão, v. 7, n. 10, dez. 2010.
- LUCIANO, A. *Apontamentos para uma história crítica do cordel brasileiro*. Rio de Janeiro; São Paulo: Edições Adaga/Luzeiro, 2012.
- MELO, R. A. *Arcanos do verso: trajetórias da literatura de cordel*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.
- NASCIMENTO, J. C. *A literatura de cordel no ensino de História: reflexões teóricas e orientações metodológicas*. Disponível em: <http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.0477.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2020.
- NETO, J. B. L. *A didática dos cordéis para o ensino de História*. Disponível em: [http://www.editorarealize.com.br/revistas/eniduepb/trabalhos/Modalidade\\_6datahora\\_01\\_10\\_2013\\_23\\_14\\_17\\_idinscrito\\_1305\\_944d88d151f8ab76752c2fe5ad55e7b4.pdf](http://www.editorarealize.com.br/revistas/eniduepb/trabalhos/Modalidade_6datahora_01_10_2013_23_14_17_idinscrito_1305_944d88d151f8ab76752c2fe5ad55e7b4.pdf). Acesso em: 07 jan. 2020.
- NEVES, E. F. Sertão recôndito, polissêmico e controvertido. In: KURY, L. B. (org.). *Sertões adentro: viagens nas caatingas, séculos XVI a XIX*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio, 2012, p. 14-57.
- PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da argumentação: a Nova Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- RAGO, M.; FUNARI, P. P. *Subjetividades antigas e modernas*. São Paulo: Annablume/CNPq, 2008.
- RAMALHO, C. Cordel épico. *Revista Épicas*, v. 3, n. 2, p. 1-8, set. 2019.
- SAID, E. W. *Orientalismo: Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SERRA, P. *Retórica e argumentação*. Beira Interior: Universidade da Beira Interior, 1996.
- SILVA, G. J. da. *História Antiga e usos do passado: um estudo de apropriações da Antiguidade sob o Regime de Vichy (1940-1944)*. São Paulo: Annablume, 2007.

\_\_\_\_\_; MARTINS, A. *Genealogia e História Antiga*, Subjetividades antigas e modernas. São Paulo: Annablume/CNPq, 2008, p. 47-58.

SLATER, C. *A vida no barbante: a literatura de cordel no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

SOUZA, L. M. de. *O folheto popular: sua capa e seus ilustradores*. Recife: Massangana/Fundaj, 1981.

TERRA, R. *Memórias de luta: literatura de folhetos do Nordeste – 1893-1930*. São Paulo: Global, 1983.

## Notas

<sup>1</sup> “Sertão” (pl. Sertões) *is the hinterlands in the Northwestern region of Brazil*. Há uma intensa discussão sobre o conceito de Sertões na bibliografia especializada. Aqui, dialogamos com a historiografia que entende a categoria Sertões como um conceito polissêmico que se presta ao exame da diferença, entendido como lugar (habitado ou não), em sentido espacial ou histórico, constantemente definido pelo Outro, em diferentes contextos históricos e historiográficos. Assim, a história dos sertões, ao contrário de ocupar-se do fomento às identidades espaciais, caracteriza-se, pelo esforço de historicização do conceito, por buscar a horizontalidade na exploração do conceito de sertão em diferentes contextos históricos e geográficos, mas, sobretudo, investigar a especificidade fundamental da verticalidade no enfrentamento de um conceito incontornável para a compreensão da história brasileira e de outros espaços. Os sertões configuram, em certa medida, aquilo que o filósofo indiano Homi K. Bhabha chamava, em obra de 1998, de “entrelugares”, atento à reelaboração na percepção do tempo em diferentes sociedades, em função das diferentes experiências históricas que caracterizam a virada do século XX para o XXI. No que tange às especificidades brasileiras, o estudo do conceito preconiza a problematizar o seu uso na demarcação de um *nós* (urbano, litorâneo, sulista, moderno) e do *outro - sertanejo* (rural, interiorano, nordestino, arcaico). Para aprofundar esse debate, recomendo o trabalho de Janaina Amado (1995), Durval Albuquerque Junior (1999), Gilmar Arruda (2000) e Erivaldo Neves (2012).

<sup>2</sup> “Cordel” (pl. Cordéis) *is a type of literature very popular in the Northwestern region in Brazil, consisting of printed booklets*.

<sup>3</sup> *This title translates freely as “Battle between Manoel Raymundo and Manoel Campina”*.

<sup>4</sup> Este projeto foi contemplado com uma bolsa de iniciação científica pela Pró-Reitoria de Pesquisa da UFRN, de agosto de 2018 a julho de 2019. Assim, a inves-

tigação passou a contar com os atentos olhos do aluno, hoje professor de História, Matheus Vinícius de Araújo, a quem agradeço a dedicação e o árduo trabalho de busca nos acervos especializados. Em virtude do trabalho em equipe desenvolvido, refiro-me aos resultados desse momento na primeira pessoa do plural.

<sup>5</sup> Neste estudo, concordamos com a tese de Aderaldo Luciano ao considerar que o cordel deve ser estudado como uma literatura brasileira, não como uma literatura ‘popular’ e ‘folclórica’. Nas palavras do autor, o cordel “é poesia e técnica, visto que forma fixa. O encontro da técnica e da poesia, engenho e da arte, fará brotar a obra-prima do cordel” (LUCIANO, 2012, p. 8).

<sup>6</sup> Atribui-se à primeira geração de poetas a constituição do público e o estabelecimento das formas de produção e distribuição dos folhetos, além da definição das regras de escrita, e do estilo que a distinguiria da poesia oral, de cuja estrutura métrica e rimada é devedora. Nela, são incluídos os seguintes poetas: Antônio Ferreira da Cruz, Francisco das Chagas Batista, João Melquíades Ferreira da Silva, Severino Milanês da Silva, Silvino Pirauá de Lima, José Camelo de Melo Resende e Leandro Gomes de Barros. A segunda geração enquadraria os poetas que produzem a partir de 1930 e reúne aqueles que cresceram ouvindo as histórias narradas nos folhetos, iniciando sua produção a partir da reprodução delas. Nesse cenário, os antigos personagens reaparecem em novas histórias, ao mesmo tempo que novos passam a integrar a galeria de tipos de cordel. Diante disso, são enquadrados na segunda geração os poetas a seguir: João Martins de Ataíde, Manuel Camilo dos Santos, José Pacheco, Manuel Pereira Sobrinho, João Ferreira de Lima, Minelvino Francisco Silva, José Soares, José Costa Leite, José João dos Santos (Azulão), Raimundo Santa Helena, Rodolfo Coelho Cavalcanti, Manuel d’Almeida Filho, Francisco Sales Arêda e Gonçalo Ferreira da Silva.

<sup>7</sup> Sobre a classificação tipológica dos folhetos de cordel, os estudos de Terra (1983, p. 60-68) ganham destaque, tanto por propor uma classificação histórica das produções, quanto por analisar os folhetos publicados entre 1904 e 1930, mesmo recorte de nossa investigação. Um dos objetivos de sua pesquisa de Doutorado foi investigar o que ela chamou de “literatura popular autóctone”. Para isso, estabeleceu três categorias analíticas: (1) os cordéis de desafio, que seriam cópias fiéis da cantoria e nos quais a narração teria um papel fundamental na construção do texto (mais fundamental do que a proeza poética); (2) os romances, analisados como contos maravilhosos e que, segundo Terra, apesar das adaptações locais, seguem de perto as temáticas europeias; (3) os poemas de época, que se diferenciam por descreverem movimentos sociais e políticos, ressaltando marcas de protestos sociais ou a crítica dos costumes. Muito embora a proposta da autora também seja classificatória, ela nos alerta que esse esforço não visa a estabelecer uma categorização atemporal e homogênea (como se válida para qualquer cordel, independentemente do período

histórico de análise): trata-se de uma ferramenta analítica criada e válida apenas para a análise do corpus selecionado para a sua pesquisa. Nesse sentido, concordamos que as categorias criadas pelos pesquisadores não correspondem às ideias que os leitores fazem dos cordéis. Pelo contrário, enquanto ferramentas empíricas, elas se baseiam na observação de uma coerência, tanto na estrutura quanto no tratamento dos acontecimentos, estabelecida pelo poeta e, ainda, na recorrência no que diz respeito a temas e personagens.

<sup>8</sup> Os folhetos de cordel, no Nordeste brasileiro, começaram a aparecer sob sua forma atual (livreto com capa assinada e com imagem) no final do século XIX, sendo difundidos sob a forma de livretos de 6, 12 ou 32 páginas. Nas primeiras décadas do século XX, os folhetos de 16 páginas predominavam, já a partir de 1930 começaram a aparecer os romances de 32 ou até 48 páginas.

<sup>9</sup> Estrofes de seis, sete e dez versos, respectivamente.

<sup>10</sup> Nos folhetos, o discurso modernizador aparece, sob diversas formas, como objetos trazidos por forasteiros que chegam às pequenas cidades sertanejas, como no cordel “História de Mariquinha e José de Souza Leão” (1958), de José Costa Leite; como novos hábitos que contrastam com os costumes tradicionais, como nos cordéis “Poder oculto da mulher bonita”, assinado por João Martins de Ataíde, e “Frustrações de um sertanejo”, de José Costa Leite. Em inúmeros casos, não conseguimos identificar a datação da publicação dos folhetos.

<sup>11</sup> Muito embora o poeta Mário Souto Maior tenha afirmado que a data correta do nascimento de Ataíde é 23 de junho de 1877. Neste trabalho, consideramos a data informada pelo próprio autor.

<sup>12</sup> Mantivemos a ortografia encontrada na entrevista publicada no jornal *Diário de Pernambuco*, em 1944; como se pode observar, nas citações diretas, a conservação da grafia do sobrenome de Ataíde com “th”.

<sup>13</sup> Sobre o pioneirismo de Barros, Ariano Suassuna não crê que Leandro seja o primeiro poeta a produzir esse tipo de poesia. Para Câmara Cascudo, deve-se recordar do poeta-cantador Silvino Piruá de Lima (1848-1913), discípulo de Romano da Mãe-d’água e irmão de leite de Josué Romano, embora o próprio Leandro Gomes de Barros se gabe de ser “o primeiro sem segundo” (sobre esse debate, ver TERRA, 1983, p. 49; BRASIL, 2006, p. 12-15).

<sup>14</sup> Em nossa coleta, encontramos diversas edições dessa peleja. Neste estudo, utilizamos a edição datada de 24 de maio de 1941.

<sup>15</sup> São exemplos de encontros: “o Encontro do irmão do negrão do Paraná com o seringueiro do norte” (1960), do editor proprietário João José da Silva; “O Encontro do negro testa de aço e o bamba do Seridó”, assinado por Francisco Sales Arêda (1970).

<sup>16</sup> São exemplos de discussões assinadas por João Martins de Ataíde: “Discussão de um creoulo com um padre” (1954), “Discussão de um doutor com o operário” (1952), “Discussão de um praciano com um matuto” (1957).

<sup>17</sup> De acordo com Lindoaldo Campos (2005, p. 108), martelo é uma espécie de décima mais utilizada para a “arenga” entre cantadores, e sua denominação está ligada ao nome de Jaime Pedro de Martelo (1665-1727), professor de Literatura da Universidade de Bologna, Itália, quem criou um verso de 10 sílabas, com um esquema rítmico alternado sem tamanho fixo das estrofes. O martelo agalopado é uma adaptação feita pelo poeta Silvino Pirauá de Lima (1848 – 1913), cuja estrutura seguiu o esquema das décimas ABBAACDDC. Trata-se de uma variante do verso heroico que mantém as tônicas nas posições 6 e 10, e apresenta outra tônica na posição 3.

<sup>18</sup> Autor de algumas obras, como “Aventuras de Justino no reino de sete quartos”; “Aparecimento de Padre Cícero na Ucrânia com o nome de Padre Antônio”; “A cheia de 48 e Discussão dum Fiscal com uma Fateira”.

<sup>19</sup> Desta feita, na descrição dos versos vemos: 1. Chegada de Manoel Raymundo, sua identificação como “novo cantador” e seu encontro inicial com o público (versos 1 a 3), seguido do lançamento do desafio a Manoel Campina, identificado como um cantador que conhece “os termos da cantoria” (verso 4); 2. Chegada de Manoel Campina e o embate inicial, seguido do aceite do desafio (versos 4 a 6); 3. Definição do mote inicial do duelo por Raymundo, a partir da sentença “vamos discutir ciência” (verso 7); 4. Início da argumentação por Manoel Campina e definição do tema da primeira rodada de rimas: “o que é mitologia?” (verso 8); 5. Sequência de réplicas e tréplicas sobre mitologia clássica entre Raymundo e Campina (versos 9 a 26); 6. Diante do recuo de Campina, surge a anúnciação do novo tema para as rimas por Raymundo, a saber: o mapeamento das serras do Brasil (verso 27); 7. Nova sequência de réplicas e tréplicas entre Campina e Raymundo (versos 28 a 45); 8. Provação de Raymundo para que Campina sugira um tema (verso 45); 9. Buscando uma reviravolta, Campina provoca uma modulação na disputa ao indicar a mudança da métrica das rimas: das sextilhas, os cantadores devem partir para o martelo, isto é, os versos em décimas (versos 46-47); 9. Raymundo aceita o desafio, mas muda o tom ao iniciar uma série de ameaças à integridade física de Campina (versos 48 a 53); 10. Campina alega estar rouco, constipado e adoentado, por isso sugere adiar o duelo (verso 54); 11. Raymundo finaliza, rechaçando a imagem de Campina e enaltecendo sua condição de poeta mais experiente (versos 55 e 56). Moral da história: não desafie um cantador que você não conhece, ele pode ser mais experiente que você na arte do versejar.

<sup>20</sup> Artigo no prelo, consulta ao original gentilmente cedido pelo autor.

## UMA UNIVERSIDADE PARA ALÉM DO CAMPUS: NOVAS METODOLOGIAS DE ENSINO\*

Ivan Esperança Rocha<sup>\*\*</sup>

**Resumo:** Este artigo propõe-se a discutir a ampliação do espaço de aprendizagem na Universidade, levando em consideração a disponibilidade e utilização de novas tecnologias de ensino a distância, com impacto na área de História da Antiguidade. Serão apresentados diferentes posicionamentos a respeito da utilização e viabilidade dessa modalidade de ensino para a graduação universitária. Dentre os recursos de ensino a distância voltados para a História da Antiguidade se incluem projetos que colocam à disposição do historiador e do público em geral um rico conjunto de fontes literárias e epigráficas greco-romanas e cursos disponibilizados por importantes instituições de ensino superior que ampliam exponencialmente o número de inscritos ao redor do mundo.

**Palavras-chave:** Ensino a Distância; TICs; História da Antiguidade.

### AN UNIVERSITY BEYOND CAMPUS: NEW TEACHING METHODS

**Abstract:** It is proposed to discuss an expansion of the learning space at the University taking into account the availability and use of new distance learning technologies, with an impact in the area of Antiquity. Different positions will be presented about the use and viability of this form of teaching in the university. Among the long-distance learning resources that focus on the history of antiquity there are projects that make available to historians and to the general public a rich set of greco-roman literary and epigraphic sources and courses prepared by important that exponentially increase enrollment around the world.

**Keywords:** Long-distance learning; ICT; History of Antiquity.

---

\* Recebido em: 25/10/2019 e aprovado em: 10/01/2020.

\*\* Professor da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp-Assis). É coordenador do Núcleo de Estudos Antigos e Medievais da Unesp (Neam), Campus de Assis. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5854-296X>.

## Introdução

O conceito de espaço de aprendizagem na Universidade tem-se ampliado, a partir da disponibilidade e utilização de novas tecnologias de ensino a distância, com impacto inclusive na área de História da Antiguidade. À medida que se democratiza e se moderniza o acesso à WEB, surgem estruturas dentro das próprias instituições de ensino, mas também fora delas, por meio de parcerias, que passam a oferecer cursos a distância gratuitos, e às vezes a baixo custo, a milhares de alunos das mais diferentes regiões do mundo, sem que tenham, necessariamente, vínculos com as instituições promotoras, utilizando tecnologias de informação e comunicação (TICs).

Isso representa uma possibilidade de proporcionar acesso à educação a uma grande parcela de indivíduos que não teria como frequentar uma escola tradicional devido a barreiras geográficas, econômicas ou de tempo disponível. Muitos deles já estão familiarizados com sistemas eletrônicos de comunicação, tais como videoaulas cada vez mais abundantes no Youtube, Facebook, wikis, blogs, como jogos pedagógicos, publicações digitais, etc. No entanto, há diferentes posicionamentos a respeito da utilização desse modelo de ensino e de sua viabilidade para a graduação universitária.

Os cursos oferecidos possuem múltiplas características, podendo ser totalmente a distância ou com atividades presenciais; por vezes, cursos oferecidos presencialmente ganham edições a distância, permitindo uma avaliação efetiva dos resultados obtidos num e noutro formato. Essas novas possibilidades de ensino exigem uma adaptação dos docentes em termos de linguagem, metodologia, planejamento pedagógico e aplicação de tecnologias educacionais (ABREU; SANABIO; MENDONÇA, 2013). No Ensino Superior, o que determina o maior ou menor uso de tecnologia nos processos educativos é a definição da natureza do curso e de seus objetivos e conteúdos (*Relatório da Comissão Assessora para Educação Superior a Distância*, 2002).

Na área da Antiguidade também surgem novas oportunidades para o ensino de História clássica ou oriental com a utilização dos recursos de Ensino a Distância, ampliados com a digitalização de fontes manuscritas, impressas e epigráficas colocadas à disposição do público por um número crescente de instituições culturais e de ensino em todo o mundo. Dentre os projetos, destacam-se, por exemplo, o Projeto Perseus, que desde 1985 se dedica à digitalização de fontes sobre História, Literatura e Cultura do

mundo greco-romano, o Projeto de Digitalização do *Corpus Inscriptionum Latinarum*, e o Projeto Europeana, voltado para a organização e digitalização de todo o acervo cultural europeu.

## **Debates sobre Ensino a Distância**

O Ensino a Distância é tema de acaloradas discussões entre quem o defende e quem assinala seus limites. Alguns desses debates foram promovidos pela Unesp, Unicamp e USP, em 2009, estimulados pelas associações de docentes e servidores dessas instituições.

O primeiro deles ocorreu no campus da Unesp de Bauru em 21 de outubro daquele ano e teve como tema central “EaD: Por que e para quem? Limites e possibilidades”. Foram convidados como debatedores os professores César Augusto Minto (USP), Maria Aparecida Segatto Muranaka (Unesp), José Armando Valente (Unicamp) e Cleide Mara Ribeiro Souza (Núcleo de Tecnologia Educacional de Morrinhos/GO).

Valente destacou a existência de três tipos de abordagem de EaD: um que se baseia no autodidatismo, outro que promove a virtualização da sala de aula, e defendeu um terceiro tipo ancorado pela mediação de educadores preparados para estimular o “estar junto virtual”, em que se realiza a combinação de atividades presenciais com plataformas on-line, em que se mantém uma estreita ligação entre professor e aluno, mas com a possibilidade de diálogo em rede com outras pessoas. Destacou que se trata de uma experiência que não pode envolver grande número de participantes.

Minto delineou as principais características comuns a atividades de EaD no país: formatação de cursos modulares; oferta de cursos “aligeirados”; e inclusão de momentos com atividades presenciais que permitem o encontro de estudantes com monitores ou tutores. Ressaltou, ainda, a precarização do trabalho docente, em que ocorrem a substituição desses profissionais por outros temporários e a fragmentação dos processos de ensino e de aprendizagem, dado que nem sempre quem organiza o curso é o mesmo que o aplica e avalia.

Souza discutiu suas experiências com a formação continuada de professores da rede pública de Goiás. Disse que o EaD estabelece um novo conceito de espaço e tempo, e que é comum que o tempo gasto em cursos a distância seja maior do que o na educação presencial. Considerou um

equivoco a ideia de que um curso a distância é muito mais fácil que um curso presencial.

Muranaka apontou um crescimento elevado do número de EaD nas instituições privadas de ensino superior. De sete instituições credenciadas junto ao MEC em 2000, passou-se a 97 em 2007, com uma oferta de 408 cursos. O MEC/Inep divulgou que, em 2018, havia 3.454.255 alunos inscritos em cursos de graduação presenciais e 2.056.511 em cursos a distância (59,5% em EaD) (*Sinopse Estatística da Educação Superior*, 2018). Essa docente avalia que grande número de estudantes não pode mais pagar as mensalidades dos cursos presenciais, optando, então, pelos a distância, em geral economicamente mais acessíveis. Ela ainda se posicionou contrária ao uso de EaD na formação inicial, sobretudo nos cursos de licenciatura, enfatizando que “vida e ser humano são históricos e sua construção se dá na relação com o outro. E é na educação presencial que a troca é possível”.

No debate não se descartou a possibilidade de utilização de tecnologias de informação e comunicação como ferramentas complementares no ensino presencial.

O segundo debate ocorreu no dia 11 de novembro de 2009, na Unicamp, Campinas, e teve como tema “Faltam professores para a Educação Básica? EaD é a solução?”. Foram convidados como debatedores Otaviano Augusto Helene (USP), Ivany Rodrigues Pino (Unicamp), Maria Elizabeth B. de Almeida (PUC/SP) e Bernadete Gatti (Fundação Carlos Chagas e consultora da Unesco).

Almeida fez considerações sobre formas inadequadas de avaliar e relacionar ensino presencial e a distância, afirmando que “não há sentido em comparar o melhor da educação presencial com o pior de EaD e nem o contrário”, partindo-se do pressuposto de que não é a modalidade que garante a qualidade. Enfatizou que distância não significa, necessariamente, ausência, e que essa modalidade de ensino exige a presença de professores com boa formação. Eles devem ser considerados professores e não meros tutores.

Relatou, à época, que o Brasil contava com cerca de 2,6 milhões de professores e que, dentre eles, cerca de 735 mil não tinham formação superior. Almeida disse, ainda, que, apesar de não ser favorável ao uso indiscriminado da educação a distância, há necessidades que a educação presencial não dá conta de solucionar. Apresentou um número expressivo de crescimento de EaD no Brasil: de 24.389 alunos matriculados em cursos a distância em

2002, passou-se a cerca de 1,5 milhão em 2007, mas com uma taxa de concluintes que não ultrapassa 27%. Essa atividade merece, diz ela, ser mais bem avaliada para garantir a qualidade no ensino.

Helene questionou o argumento de falta de professores no país como justificativa para ações de EaD. Segundo ele, há um número expressivo de professores que se formam a cada ano, mas a questão é que um pequeno número deles opta por sala de aula, devido aos baixos salários e às condições precárias de trabalho. Para ele, dentre as respostas para o grande crescimento de EaD que vem acontecendo no Brasil, está a exigência prevista no Plano Nacional de Educação (PNE) de um aumento acelerado de jovens de 18 e 24 anos matriculados no ensino superior e, por exemplo, a pressão das grandes empresas de informática.

Pino apontou como outra razão para a expansão das vagas a distância a crise que envolve as instituições privadas de ensino superior, que procuram o EaD como um meio de manter suas atividades. Outros aspectos por ela salientado são a globalização da educação e a formação de grandes conglomerados no setor educacional.

Helene defendeu que é preciso investir mais no ensino superior público e que há um grande espaço para expandir o ensino presencial com qualidade, com uma disponibilidade, à época, de 100 mil doutores e cerca de 200 mil mestres.

O terceiro debate ocorreu no dia 2 de dezembro de 2009, no auditório da FAU/USP, e teve como tema: “É possível formar bons profissionais para o país via EaD?”. Foram convidados como debatedores Edmundo Fernandes Dias (Unicamp), Sueli Guadalupe de Lima Mendonça (Unesp), Klaus Schlünzen Junior (Unesp) e Manoel Oriosvaldo de Moura (USP).

Mendonça destacou o baixo investimento do país em educação, dentre outros motivos, pelas reformas estimuladas por organismos internacionais, como o Banco Mundial, FMI e OMC, que se caracterizaram, principalmente, pela diminuição do Estado na vida pública e que provocaram o surgimento de modalidades mais baratas e rápidas, como os cursos sequenciais, universidade virtual e educação a distância.

Moura destacou a preocupação com o tipo de profissional que se quer formar e com as estratégias envolvidas, que podem incluir o aproveitamento das novas tecnologias no ensino presencial. Sem descartar o EaD, disse que as respostas aos novos desafios da educação só podem ser obtidas a

partir da definição de um projeto político, e defendeu a necessidade de debates sobre os instrumentos para o sujeito aprender a refletir sobre sua formação, tanto no ensino presencial quanto no ensino a distância. Citou como exemplo que, na USP, há unidades nas quais a tecnologia de ensino é avançada, ao passo que, em outras, está apenas engatinhando. Ressaltou que falta à universidade um projeto que una ensino, pesquisa e extensão na perspectiva de EaD.

Dias, por sua vez, apresentou sua preocupação com o fato de que quando a interação entre alunos e professores é realizada por meio das tecnologias e não mais pela relação presencial, perde-se a riqueza do processo ensino-aprendizagem. O ensino a distância cria barreiras para a convivência de múltiplos sujeitos, diversamente do que ocorre no ensino presencial. Defendeu, porém, o uso das tecnologias em apoio à educação presencial e não para substituí-la.

Schlünzen Junior considera que o ensino a distância não promove concorrência ao presencial, e sim constitui uma forma de criar oportunidades de educação a pessoas que não têm acesso a ela. Segundo ele, há áreas que podem ser contempladas com o ensino a distância, e outras não, como, por exemplo, cursos de medicina e engenharia. Nesses casos, o EaD pode ser utilizado para aperfeiçoamentos e trocas de experiências, dentre outras possibilidades.

A seu ver, o EaD não pode ser uma mera transposição do presencial, pois exige a definição de uma lógica específica, sendo necessária também uma ampliação das pesquisas sobre as contribuições desse tipo de ensino no processo educacional. Ao ser questionado sobre as dificuldades de serem feitas pesquisa e extensão na modalidade a distância, Schlünzen Junior afirmou que o EaD não é um impedimento para que elas ocorram.

Moura defendeu a necessidade de se aprofundar o debate nas universidades sobre as potencialidades, limites e impactos pedagógicos do uso das tecnologias, tanto no ensino presencial quanto a distância.

A importância dos estudos e avaliações das atividades de ensino a distância nos últimos anos pode ser reconhecida no número expressivo de pesquisas sobre o tema. O sistema de curriculum Lattes indica, em 23 de outubro de 2019, 51.330 profissionais cadastrados que se envolvem de alguma forma com ensino a distância.

As atividades de EaD no Brasil são normatizadas, supervisionadas e avaliadas pelo Ministério da Educação e pela Secretaria de Educação a

Distância. A portaria normativa 40, de 12 de dezembro de 2007, republicada em 29 de dezembro de 2010, e atualizada, dentre outras, pela portaria normativa nº 10, de 18 de maio de 2017, define que os cursos a distância só poderão ser oferecidos por Instituições de Educação Superior já credenciadas no sistema oficial de ensino. No caso de cursos e programas de Mestrado e Doutorado na modalidade a distância, estarão sujeitos às normas da Capes. Exige-se a definição de espaços institucionais para a realização de atividades presenciais obrigatórias, na sede da instituição e em polos de apoio presencial. Essas atividades incluem avaliação, estágios, defesa de trabalhos ou prática em laboratório. No caso dos cursos de Pós-graduação *lato sensu* a distância, poderão ser realizadas em locais distintos da sede ou dos polos credenciados. Deverá ser comprovada a existência de estrutura física e tecnológica e de recursos humanos adequados para a oferta da educação superior a distância.

### **Projetos internacionais ligados à EaD**

Atualmente nos deparamos com cursos a distância oferecidos por importantes instituições de ensino estrangeiras. A organização Coursera reúne várias delas e disponibiliza, gratuitamente, centenas de disciplinas em universidades dos Estados Unidos, Europa, Ásia e Oriente Médio (*Folha de S.Paulo*, 3 dez. 2012), abrangendo Humanidades, Medicina, Biologia, Ciências Sociais, Matemática, Negócios, Ciência da Computação e muitos outros cursos, sendo que, para muitos deles, não há pré-requisitos.

As melhores universidades do mundo utilizam essa nova via para oferecer cursos e até mesmo disciplinas de suas grades curriculares. É o caso da Universidade de Harvard, Instituto de Tecnologia de Massachusetts, Universidade de Berkeley e do Texas, que se reúnem em torno do sistema EDX.

Dentre os vários cursos mais atuais disponibilizados na área de Antiguidade, podemos citar:

*The Ancient Greek Hero*, coordenado por Gregory Nagy, Kevin McGrath e Keith Stone, da Harvard University, e Leonard Mueller, da Brandeis University, que trata da literatura heroica grega através da *Iliada* e da *Odisseia* de Homero, das tragédias de Sófocles, dos diálogos de Platão, dentre outras fontes. No caso desse curso, ele iniciou em 14 de agosto de 2019, com duração de 18 semanas.

- *Introduction to Ancient Greek History*, coordenado por Donald Kagan, professor de História e Estudos Clássicos da Yale University. Trata-se de um curso presencial, desenvolvido por Donald na Yale College, em 2007, e que foi disponibilizado na rede utilizando recursos do Youtube e iTunes. O acesso aos arquivos do curso continuam disponíveis.
- *Letteratura latina, dalle origini all'età augustea*. coordenado por Antonella Borgo, da Università degli Studi Federico II, de Nápolis, Itália. Esse curso é sobre o nascimento e desenvolvimento da literatura latina e sua relação com a cultura grega a partir do século II a.C. Iniciou em 24 de outubro de 2019, e teve duração de 6 semanas.
- *Ancient Israel*, coordenado por Daniel Fleming, professor de estudos hebraicos e judaicos junto à New York University. Dividido em 26 módulos, o curso encontra-se aberto aos interessados.
- *Historical Jesus*, coordenado por Thomas Sheehan, professor junto à Stanford University. Tem 11 módulos e pode ser acessado via iTunes.
- *The Roman World*, coordenado por Rhiannon Evans, professor junto à LaTrobe University. Dividido em 48 módulos, pode ser acessado via iTunes.
- *Cristianismo primitivo: as Cartas de Paulo*, coordenado por Laura Nasrallah, junto à Universidade de Harvard. Aborda o contexto do surgimento das Cartas de Paulo e o seu impacto político-religioso. O curso pode ser iniciado em qualquer momento e tem duração de 12 semanas.

Detalhando *The Ancient Greek Hero*, a sua coordenação por Gregory Nagy, professor de Literatura grega clássica, Literatura comparada e diretor do Centro de Estudos Helenísticos de Harvard, passou a incluir a participação de Kevin McGrath e Keith Stone, da Harvard University, e de Leonard Muellner, da Brandeis University. Apoiado por ampla equipe técnica e pedagógica, esse curso, sem pré-requisitos, tem milhares de inscritos de todos os continentes. É dado em língua inglesa, mas oferece a possibilidade de as leituras indicadas serem feitas em qualquer língua. Os vídeos gravados são legendados, o que facilita o acompanhamento do conteúdo. A única exigência, nas palavras do coordenador do curso, é a honestidade acadêmica. A certificação é oferecida de acordo com a forma e a intensidade do acompanhamento definidas por cada participante.

A proposta do curso é uma melhor compreensão da condição humana, vista a partir das lentes da civilização grega. As principais fontes são as obras de Homero, a *Odisseia* e a *Iliada*, somadas a outras secundárias. Diversamente do conceito atual de heroísmo, os conceitos de herói e heroico dos gregos clássicos, discutidos no curso, precisam ser entendidos em seus contextos específicos.

Todos os textos indicados para leitura podem ser acessados, livremente, no site da plataforma. Tais textos fazem parte de uma obra publicada pelo docente e se distribuem em 24 “horas” de atividades, que exigem, no entanto, bem mais tempo para serem digeridas. Em 2013, o curso - no qual me inscrevi - foi iniciado em 13 de março e concluído em 26 de junho. Ele continua a ser oferecido.

A metodologia utilizada, e apresentada em detalhes, oferece diferentes formas e níveis de acompanhamento. Para cada “hora” do curso, é solicitada a leitura do texto básico, acompanhada de apresentação em vídeo de alta qualidade com o docente ou sua equipe. A avaliação de cada módulo exige leitura atenta dos textos e outros recursos apontados. Logo após a avaliação, é indicado o gabarito comentado sobre as respostas.

Há um espaço de interação entre a coordenação e os participantes, e destes entre si, em que aparecem discussões diretamente ligadas ao tema ou simplesmente à metodologia do curso ou às condições de aprendizagem dos alunos. Nesse espaço, é possível visualizar todos os debates sobre o conteúdo ou parte deles. São subdivididos em questões gerais, questões sobre o curso, discussões de cada subgrupo e debates em torno de uma questão específica.

Os participantes são divididos em vários grupos. Apenas em um dos grupos, denominado Briseis, eles provêm de diversas regiões do globo, tais como: Alemanha, Argentina, Austrália, Áustria, Bolívia, Brasil, Canadá, Chile, Chipre, Colômbia, Creta, Espanha, Estados Unidos, Estônia, Filipinas, Finlândia, Gana, Grécia, Índia, Inglaterra, Itália, Japão, Líbano, México, Nepal, Nigéria, Polônia, Quirguistão, República Dominicana, Romênia, Rússia, Sérvia, Suíça, Taiwan, Trinidad Tobago, Turquia e Uruguai.

Com raras exceções, a maioria dos participantes não possui experiências com cursos a distância. Todos se impressionam com o número e origem dos inscritos e com a diversidade de sua formação: professores de História, de História Antiga, de História da Grécia, de História da Arte, mas

também profissionais na ativa ou aposentados das áreas de Administração de sistemas, Cinema, Advocacia, Psicologia, Letras modernas, Biblioteconomia, Arquivística e Arquitetura, dentre outras.

Esse curso é considerado uma experiência excitante, pelo conteúdo e forma de apresentação e participação. Parece que o interesse não se vincula apenas ao seu tema, e sim também a toda uma interação, que vai muito além da acadêmica.

Muitos declaram que é a primeira vez que se aproximam dos estudos clássicos e da literatura grega e de humanidades em geral, e ficam surpresos pelo grande interesse pela cultura grega manifestado pelos milhares de inscritos, divididos em diversos grupos. Discutem-se e se apresentam leituras, visitas a museus dentro e fora da Grécia. Alguns aposentados veem no curso uma oportunidade de voltar a estudar. Há quem se surpreende com a possibilidade de ler pela primeira vez as obras originais da *Odisseia* e da *Iliada*. Um dos participantes disse que o interesse pelo curso nasceu de leitura sobre arte e literatura durante a juventude. Há quem destaque a importância dos escritos do coordenador do curso, Gregory Nagy, e que, em outros tempos, seriam impensáveis a elaboração e a participação em um curso com essa dimensão e universalização.

Há participantes que apontam a impossibilidade de se lerem todas as milhares de contribuições que se acumulam durante as atividades, dizendo que isso não cria qualquer impedimento para acompanhar o curso. Alguns professores acreditam que o curso trará contribuições para o seu trabalho de educadores. Há quem avalia que o curso on-line trará importantes contribuições para o acompanhamento de outro presencial na mesma área.

Nota-se que o número de inscritos diminui à medida que o curso avança. Dentre os motivos, destacam-se a dificuldade de acompanhar o conteúdo, o volume de leitura envolvido, o ritmo imposto pelos coordenadores e o sistema de avaliação contínua, o que exige disponibilidade e tempo dos participantes. Avalia-se que cursos a distância desse gênero criam oportunidades de multidisciplinaridade e de formação complementar para as mais diferentes áreas profissionais, e que se a disciplina fizesse parte de um curso regular oferecido por uma instituição de ensino, haveria dificuldades de acompanhamento de uma grade mais ampla dentro de um cronograma mais restrito.

Em relação às instituições brasileiras, existem várias iniciativas nessa linha, com destaque para as coordenadas pela USP e Unesp. Desde 2009,

o Núcleo de Educação a Distância (NEaD) da Unesp oferece programas de ensino a distância. Entre as funções do Núcleo “estão a organização, administração, implementação e avaliação dos projetos envolvendo o uso de tecnologias no ensino, sejam eles na forma de cursos de extensão, graduação ou pós-graduação” (*Núcleo de Educação a Distância*, 2019). A sua estrutura conta com um Grupo de Conteúdo Pedagógico e Metodologia, Grupo de Tecnologia e Infraestrutura, Grupo de Produção, Veiculação e Gestão de Material e um Grupo de Capacitação Docente e Técnica.

Um de seus programas desenvolvido em parceria com a USP e Unicamp, a Rede São Paulo de Formação Docente (Redefor), por meio de um convênio com a Secretaria Estadual da Educação de São Paulo, tem por objetivo a formação continuada de professores através de cursos de especialização, em nível de pós-graduação, na modalidade a distância e com encontros presenciais. A população alvo são educadores do Ensino Fundamental II e Ensino Médio, incluindo supervisores, diretores, professores-coordenadores e professores.

## **Conclusão**

A qualidade técnica desenvolvida nessas experiências cria condições suficientes para o oferecimento de cursos em diferentes áreas como forma de difusão e ampliação de conhecimentos, mas dificilmente substituem as atividades presenciais no sistema de ensino que garantem uma relação mais efetiva e personalizada entre educandos e educadores.

Uma avaliação mais qualitativa dos cursos indicados exigiria discussões mais delongadas com os participantes e uma leitura atenta das considerações apresentadas ao final de cada um, com entrevistas com alunos, professores e coordenadores das atividades. A avaliação das atividades deverá ser confrontada com as publicações especializadas sobre o tema e com os resultados e limites nela apresentados.

## **Referências bibliográficas**

ABREU, Júlio Cesar Andrade; SANABIO, Marcos Tanure; MENDONÇA, Ricardo Rodrigues Silveira. A aprendizagem experiencial no curso de administração pública PNAP/EAD: proposição de um laboratório aplicado de administração municipal (LAAM). *Coloquio Internacional de Gestión Universitaria en*

*América del Sur*, Buenos Aires, v. 13, 2013. Anais. Buenos Aires: Universidad Tecnológica Nacional: Buenos Aires, 2013. 1 CD-ROM.

ADUSP. É possível formar bons profissionais para o país via EaD? *Informativo 299*, 2009a.

ADUSP. EaD: por que e para quem? Limites e possibilidades. *Informativo 296*, 2009b.

ADUSP. Faltam professores para a educação básica? *Informativo 298*, 2009c.

*Ancient Israel*. Disponível em: <http://www.openculture.com/ancient-israel-a-free-online-course-from-nyu>. Acesso em: 23 out. 2019.

*Corpus Inscriptionum Latinarum*. Disponível em: [http://cil.bbaw.de/cil\\_en/dateien/cil\\_pgsq1\\_eng.php?PHPSESSID=179cdgk1c4vk2msltm2110ebbck6gl35](http://cil.bbaw.de/cil_en/dateien/cil_pgsq1_eng.php?PHPSESSID=179cdgk1c4vk2msltm2110ebbck6gl35). Acesso em: 23 out. 2019.

*Cristianismo primitivo: as Cartas de Paulo*. Disponível em: [https://www.edx.org/course/harvardx/harvardx-hds1544-1x-early-christianity-927#.U\\_oa-VqMsHaQ](https://www.edx.org/course/harvardx/harvardx-hds1544-1x-early-christianity-927#.U_oa-VqMsHaQ). Acesso em: 19 out. 2019.

*Europeana. Folha de S.Paulo*, 3 dez 2012, F1-F3. Disponível em: [www.europeana.eu](http://www.europeana.eu). Acesso em: 03 set. 2019.

*Historical Jesus*. Disponível em: <https://itunes.apple.com/itunes-u/historical-jesus/id384233911?mt=10#>. Acesso em: 20 out. 2019.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA. *Sinopse Estatística da Educação Superior*; 2018. Brasília: Inep, 2019. Disponível em: <http://portal.inep.gov.br/basica-censo-escolar-sinopse-sinopse>. Acesso em: 24 out. 2019.

*Introduction to Ancient Greek History*. Disponível em: <http://oyc.yale.edu/classics/clcv-205>. Acesso em: 24 out. 2019.

*Letteratura latina, dalle origini all'età augustea*. Disponível em: <https://www.edx.org/course/letteratura-latina-dalle-origini-alleta-augustea>. Acesso em: 24 de out. 2019.

*Núcleo de Educação a Distância (NEaD)*. Disponível em: <http://www.edu-tec.unesp.br>. Acesso em: 24 out. 2019.

*Perseus*. Disponível em: [www.perseus.tufts.edu/hopper/](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/). Acesso em: 25 out. 2019.

*Relatório da Comissão Assessora para Educação Superior a Distância*. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, 2002. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/EAD.pdf>. Acesso em: 01 set. 2014.

*The ancient Greek hero*. Disponível em: <https://www.edx.org/course/the-ancient-greek-hero-2>. Acesso em: 17 out. 2019.

*The Roman World*. Disponível em: <https://itunes.apple.com/us/course/the-roman-world/id547169953>. Acesso em: 20 out. 2019.

## **Notas**

---

<sup>1</sup> O custo de um curso de Introdução à Filosofia é de 50 dólares: [https://www.edx.org/course/mitx/mitx-24-00x-introduction-philosophy-god-2481#.U\\_oWA-6MsHaQ](https://www.edx.org/course/mitx/mitx-24-00x-introduction-philosophy-god-2481#.U_oWA-6MsHaQ). É possível inscrever-se como ouvinte gratuitamente.

<sup>2</sup> O Google soma 1.070.000 de páginas que incluem ensino a distância. Acesso em: 23 out. 2019.

<sup>3</sup> Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/instituicoes-credenciadas/educacao-superior-a-distancia>. Acesso em: 23 out. 2019.

<sup>4</sup> Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/seed/arquivos/pdf/ead/port\\_40.pdf](http://portal.mec.gov.br/seed/arquivos/pdf/ead/port_40.pdf).

<sup>5</sup> Disponível em: [www.coursera.org](http://www.coursera.org).

<sup>6</sup> Disponível em: [www.edx.org](http://www.edx.org).

## RESENHA\*

---

POLO, F. P.; RODRÍGUEZ, J. R.; SIMÓN, F. M. (eds.).  
*Xenofobia y racismo en el Mundo Antiguo*. Barcelona:  
Universitat de Barcelona Edicions, 2019. 266 p.

### VISITANDO UM TEMA RARO (E ESPINHOSO)

*Renata Cardoso de Sousa\*\**

Os três professores que organizaram *Xenofobia y racismo en el mundo antiguo* têm muito em comum: lecionam na Universidade de Zaragoza, na Espanha; são professores de História Antiga ; e têm, em suas linhas de pesquisa, interesse pelo mundo romano. Além disso, eles contribuem ativamente com outras universidades, como Oxford e Cambridge, tendo publicado diversos livros em suas áreas de pesquisa, que giram em torno de religião, economia e cultura.

O livro é derivado das apresentações no IX Coloquio de Historia Antigua Universidad de Zaragoza, ocorrido entre 14 e 15 de setembro de 2017. Contém uma coletânea de artigos de autores especialistas em várias áreas do Mundo Antigo, os quais procuram fazer uma reflexão sobre o uso dos conceitos de *xenofobia* e *racismo* na Antiguidade. Como os próprios organizadores descrevem (p. 9), a intenção, ao publicar esse conjunto de contribuições, é pensar acerca de um tema «inovador no horizonte de investigação».

Os autores, de maneira geral, entendem que esses termos não existiam na Antiguidade; no entanto, isso não significa que não havia práticas xenófobas

---

\* Recebido em: 05/10/2019 e aceito em: 28/11/2019.

\*\* Doutora em História Comparada pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ). É membro do Laboratório de História Antiga (Lhia-UFRJ).

e racistas no mundo greco-romano (foco da publicação). O mesmo ocorre com conceitos como os de alteridade ou etnicidade: não é porque gregos e romanos não tivessem termos para designar essas práticas que não existissem conflitos entre eles e os bárbaros, ou definição de fronteiras étnicas entre eles e outros grupos étnicos, ou até mesmo a definição de grupos sociais menos favorecidos, o que resultava num esforço de caracterização da alteridade social dentro mesmo dessas comunidades.

A obra procura seguir uma cronologia, começando com um capítulo sobre as Guerras Greco-Pérsicas e a relação com a criação da imagem do bárbaro (*La invención de la alteridad: griegos y persas*, de Manel García Sanchez) e terminando com um sobre o interminável debate acerca da cor da pele de Cleópatra e de suas representações no mundo contemporâneo (*Black Cleopatra: Discursos sobre raza y racismo en el mundo contemporáneo*, de Cristina Rosillo López).

Embora discordemos de algumas abordagens (como a própria ideia do surgimento da representação da alteridade no mundo grego com os embates entre eles e os persas abordada no primeiro capítulo), essa publicação se faz importantíssima no cenário atual da historiografia antiga. O tema não poderia ser mais contemporâneo, visto que o problema da xenofobia e do racismo é recorrente em diversos países do mundo, ainda mais com a grave crise de refugiados pela qual passamos. Atual sobretudo no Brasil, onde venezuelanos têm seus pertences queimados, refugiados provindos do Oriente Médio são hostilizados no meio da rua, e negros ainda são vistos como seres inferiores, dignos apenas de trabalhos subalternos, discriminados em lojas, preteridos em entrevistas de emprego.

Além disso, carecemos de publicações sobre esses temas na História Antiga. Pensá-los nesse contexto é crucial para que possamos aprender a lidar com tais conceitos na contemporaneidade. Essas relações são construídas por um discurso dominante, não são naturais: não nascemos racistas e xenófobos, nós nos tornamos. É em torno dessa ideia que giram os vários capítulos desse livro. De linguagem clara e acessível, embora em outro idioma, definitivamente essa nova obra já é uma referência indelével em nossa área.

## PERFIL DA REVISTA

A *Phoînix* é um periódico de publicação semestral\* do Laboratório de História Antiga (Lhia) do Instituto de História (IH) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O Lhia tem como objetivo divulgar as pesquisas em Antiguidade, realizadas no Brasil e no exterior. A *Phoînix* constitui um veículo privilegiado para atingir esse objetivo.

A *Phoînix* se caracteriza por ser um espaço isonômico de publicação dedicado a:

1. mostrar a originalidade e a singularidade das abordagens historiográficas brasileiras referentes às sociedades antigas;
2. estabelecer um lugar de diálogo entre os estudiosos da Antiguidade, brasileiros e estrangeiros, com os demais saberes;
3. garantir a liberdade de expressão, a diversidade teórico-metodológica, a qualidade científica e o despertar de novos talentos, sendo, por excelência, um lugar de experimentação, de debate e de crítica acadêmica.

Pensar as sociedades antigas como algo vivo na nossa cultura, situando o seu lugar numa história humana que abrange muitos caminhos, permite refletir mais lucidamente sobre as implicações e os embates da nossa sociedade, e esclarecer o que somos, comparados e confrontados aos outros, tanto em termos temporais quanto espaciais.

LABORATÓRIO  
DE HISTÓRIA  
ANTIGA – UFRJ



## NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Os artigos devem ser apresentados em arquivos em dois formatos: *Word for Windows* (versão 97-2003) e PDF, tendo até 15 páginas (A4; espaço 1,5; margens 3cm; Times New Roman 12). Abaixo do título do artigo (centralizado, em negrito e caixa alta), o nome do autor (à direita, em itálico e caixa normal). Seguem-se o resumo em português e cinco palavras-chave também em português (justificado) e, uma linha após, o título, o resumo e as palavras-chaves em inglês ou francês (justificado).

As notas devem aparecer da seguinte forma:

- Inseridas no corpo de texto entre parênteses: se forem somente indicações bibliográficas. Para produção historiográfica: a indicação será entre parênteses com sobrenome do autor, ano e páginas (SOBRENOME DO AUTOR, ano, p.). Para passagens de textos antigos: a indicação será entre parênteses com autor, título da obra (em negrito) e passagem (AUTOR. *Obra* vv. ou número do livro, capítulo, passagem).
- Ao final do texto: se forem notas explicativas, numerar e remeter ao final do artigo.

As citações com mais de 3 (três) linhas devem vir em destaque, sem aspas, em itálico, espaço simples e com recuos direito e esquerdo de 1 cm.

A indicação da documentação e da bibliografia deve aparecer após o texto, separadamente: primeiro, a Documentação (escrita e/ou material) e, depois, as Referências bibliográficas, em ordem alfabética pelo sobrenome do autor, seguindo as normas da ABNT 6023: 2002 (Informação e documentação - Referências - Elaboração), a saber:

- Para livro: SOBRENOME, Prenome do autor. *Título do livro*: subtítulo (se houver). Cidade: Editora, ano.
- Para capítulo de livro: SOBRENOME, Prenome do autor. Título do capítulo. In: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do livro*: subtítulo (se houver). Cidade: Editora, ano, p.

- Para artigo de periódico: SOBRENOME, Prenome do autor. Título do artigo. *Título do Periódico*, Cidade, v., n., p., mês (se houver) ano.

Quando forem utilizadas imagens no artigo, os autores deverão enviar os originais das mesmas ou cópia digitalizada e gravada em arquivo com terminação \*TIF, individual para cada imagem, e com resolução de 300 DPI.

Se fontes especiais (grego, sânscrito, hieróglifo, hebraico etc.) forem utilizadas no artigo, os autores deverão enviar uma cópia das mesmas gravadas em arquivo.

**O não cumprimento dessas regras levará à notificação do autor, que deverá fazer as correções necessárias para a avaliação do Conselho Editorial, mas isso acarretará atraso na publicação do artigo.**

Todo o material, anteriormente especificado deverá ser enviado pelo site da revista: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix>. O contato com a revista pode ser feito pelo e-mail [revistaphoenix@gmail.com](mailto:revistaphoenix@gmail.com).

O envio dos artigos é em fluxo contínuo e os textos encaminhados serão apreciados por dois dos componentes do Conselho Editorial. Em caso de pareceres contraditórios, um terceiro membro do Conselho analisará o artigo.

O autor deve indicar: a sua filiação institucional, o seu maior título e o tema do atual projeto de pesquisa com o órgão financiador, caso haja, assim como os seus ORCID e e-mail.

Leia também:



CARACTERÍSTICAS:

*Formato:* 14 x 21 cm – *Mancha:* 10,5 x 17,0 cm

*Papel:* Ofsete 75g/m<sup>2</sup> (miolo), Cartão Supremo 250g/m<sup>2</sup> (capa)