

COLEÇÃO FILOSOFIA E TRADIÇÃO

ESTUDOS CLÁSSICOS

IV

PERCURSOS

GABRIELE CORNELLI
LUCIANO COUTINHO

COLEÇÃO FILOSOFIA E TRADIÇÃO

ESTUDOS CLÁSSICOS



IV

PERCURSOS

GABRIELE CORNELLI
LUCIANO COUTINHO

Esclarecimento

A UNESCO mantém, no cerne de suas prioridades, a promoção da igualdade de gênero, em todas as suas atividades e ações. Devido à especificidade da língua portuguesa, adotam-se nesta publicação, os termos no gênero masculino, para facilitar a leitura, considerando as inúmeras menções ao longo do texto. Assim, embora alguns termos sejam grafados no masculino, eles referem-se igualmente ao gênero feminino.

Os autores são responsáveis pela escolha e pela apresentação dos fatos contidos neste livro, bem como pelas opiniões nele expressas, que não são necessariamente as da UNESCO, nem comprometem a Organização. As indicações de nomes e a apresentação do material ao longo deste livro não implicam a manifestação de qualquer opinião por parte da UNESCO a respeito da condição jurídica de qualquer país, território, cidade, região ou de suas autoridades, tampouco da delimitação de suas fronteiras ou limites.

COLEÇÃO FILOSOFIA E TRADIÇÃO

ESTUDOS CLÁSSICOS



IV

PERCURSOS

GABRIELE CORNELLI
LUCIANO COUTINHO

Publicado pela Imprensa da Universidade de Coimbra e pela Cátedra UNESCO Archai.

Esta publicação é fruto de uma parceria entre a Cátedra UNESCO Archai, a Imprensa da Universidade de Coimbra e a Annablume Editora, em cooperação com a Representação da UNESCO no Brasil.

© Cátedra UNESCO Archai 2018. Todos os direitos reservados.

Revisão técnica e editorial: Cátedra UNESCO Archai
Alessandro Eloy Braga, Danilo Marques, Jonatas Rafael Alvares, Marcos Vinícius Caetano da Silva, Maria Madalena Silva de Oliveira, Tiago Nascimento de Carvalho

Projeto gráfico: Cátedra UNESCO Archai

Estudos clássicos IV: Percursos / organizado por Gabriele Cornelli e Luciano Coutinho. – Brasília: Cátedra UNESCO Archai, Annablume Editora; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.
629 p. – (Coleção filosofia e tradição; 4).

ISBN Digital: 978-989-26-1584-4

1. Filosofia cultural 2. Ensino de filosofia 3. Filosofia da história 4. Estudos culturais
5. Cultura ocidental 6. Cinema 7. Literatura 8. Drama 9. Artes I. Cornelli, Gabriele (Org.)
II. Coutinho, Luciano (Org.) III. Cátedra UNESCO Archai IV. Universidade de Coimbra

DOI do Volume: <https://doi.org/10.14195/978-989-26-1585-1>

Cátedra UNESCO Archai
Universidade de Brasília
Instituto de Ciência Humanas
Programa de Pós-Graduação
em Metafísica
70910-900 - Brasília DF
www.archai.unb.br

Annablume Editora
Rua M.M.D.C., 217
Butantã – São Paulo/SP
05510-021
Site: www.annablume.com.br

Imprensa da Universidade
de Coimbra (IUC)
Rua da Ilha, 1
3000-214
Coimbra, Portugal
Site: www.uc.pt/imprensa_uc

Impresso no Brasil pela Annablume Editora
Impresso em Portugal pela Imprensa da Universidade de Coimbra

A coleção "Filosofia e tradição" é um reflexo das atividades da Cátedra UNESCO Archai, que, desde 2001, promove investigações, organiza seminários e elabora publicações com o intuito de estabelecer uma metodologia de trabalho e constituir um espaço interdisciplinar de reflexão filosófica sobre as origens do pensamento ocidental. O objetivo fundamental consiste em compreender, com base em uma perspectiva cultural, a nossa tradição, isto é, de onde viemos, para que possamos compreender nossos caminhos presentes e desejos futuros. Nesse sentido, visando a uma apreensão rigorosa do processo de formação da filosofia e, de modo mais amplo, do pensamento ocidental, os problemas que orientam as pesquisas da Cátedra UNESCO Archai são de ordem histórica, ética e política. Trata-se de uma reação ao mal-estar experimentado com a forma excessivamente presentista de se contar a história desse processo de formação, forma que pensa a filosofia como um saber estanque, independente das condições históricas que permitiram o surgimento desse tipo de discurso. A proposta de trabalho historiográfico-filosófico da Cátedra procura, portanto, lançar um olhar diferente sobre os primórdios do pensamento ocidental, em busca de novos caminhos de interpretação éticos, políticos, artísticos, culturais e religiosos. Este trabalho dedica-se, em particular, a enraizar o "nascimento da filosofia" na cultura antiga, e se contrapõe às lições de uma historiografia filosófica racionalista que, anacronicamente, projeta sobre o contexto grego valores e procedimentos de uma razão instrumental estranha às múltiplas e tolerantes formas do lógos antigo. A questão é politicamente relevante, em virtude da influência que ainda mantém essa "narrativa" das origens do pensamento

sobre a compreensão da atual epistême ocidental. De fato, na tentativa de justificar sua pretensão à verdade absoluta e universal da cultura dos vencedores, a ciência e as culturas ocidentais servem-se de um mito das origens, fundamentado nessa mesma visão presentista e asséptica da filosofia clássica. Esse mito, aliás, utiliza a diversidade da cultura ocidental em contraposição – e não em diálogo – com as outras culturas e visões de mundo que a globalização aproximou de maneira mais forte nos últimos anos. O que esta coleção deseja, portanto, é realizar um olhar sobre o passado, sobre as origens do pensamento ocidental, que se revela extremamente atual e contemporâneo.

Gabriele Cornelli
Editor da coleção filosofia e tradição

Sumário

Apresentação.....	1
Gabriele Cornelli Luciano Coutinho	
Parte I – Origens do pensamento.....	9
Poesia e <i>aletheia</i> : refutação da concepção de evolução na transição do pensamento mítico ao racional	
Adriana Baldan Luciano Coutinho	10
Gilmário Guerreiro da Costa	10
Antropologia filosófica de Heráclito	
Marcelo de Souza Cleto Gabriele Cornelli	36
Estudos clássicos e orientalismo: as conceptualizações dos ter- mos metempsicose e transmigração da Grécia Antiga	
Murilo Cavalcante Alves Edrisi Fernandes	60
A violência no <i>logos</i> : o surgimento da filosofia	
Priscila Maria Leite de Lima	84
Medicina e religião: o divino no “Da doença sagrada”	
Sussumo Matsui Sílvio Marino Luciano Coutinho	111
O ouroboros da Medusa ou o devir como tragédia	
Theofilo Moreira Barreto de Oliveira	125
Parte II – Mitológicas.....	152
Jesus de Nazaré – magia e resistência no evangelho de Marcos	
Hernan Eber Pimenta	153
A fragmentação da personalidade nos poemas homéricos	
Leonardo Passinato e Silva	177
Concursos musicais juvenis em Atenas nos séculos V e IV a.C.	
Lidiane Carolina Carderaro dos Santos Fabio Vergara Cerqueira	203

Dioniso alcoviteiro: as tramas de Zagreu no discurso erótico	
Marco Antônio Lima da Silva	234
Reminiscências do culto de Auset (Ísis) na obra “Metamorfoses” (Livro XI) de Apuleio	
Pedro Paulo da Silva Ayrosa	261
Invocando deuses e clamando por vingança em fontes literárias e epigráficas	
Renata Cazarini de Freitas	
Pedro Paulo Funari	281
“O começo é a metade de tudo”: Telemaquia, rito de passagem e herança cultural	
Tulio Saeta	309
Parte III – As cidades e os homens	334
Literatura neolatina e tradição ciceroniana: relações intertextuais entre a “Utopia” (1516) de Thomas Morus e “De finibus bonorum et malorum” (45 a.C.) de Marco Túlio Cícero	
Ana Cláudia Romano Ribeiro	335
A fundação da colônia de Augusta Emérita e a produção do espaço no principado augustano	
Airan dos Santos Borges	
Vera Pugliese	361
Individualidade e coletividade na <i>polis</i> : um exame sobre o conceito de ostracismo na <i>Política</i> de Aristóteles	
Estéfano Luís de Sá Winter	384
O exército romano e o corpo humano na Primeira Carta de Clemente de Roma aos Coríntios: uma análise de 1Cle 37.1-38.1	
Leonardo dos Santos Silveira	
André Chevitaresh	401
<i>Nósos</i> e <i>logos</i> : doença e comunicabilidade no “Orestes” de Eurípides	
Mateus Dagios	428

Parte IV – Recepções	458
300 belos e milhares de feios: uma análise da representação de gregos e persas	
Camila Maia	
Maria Cecília Coelho	459
<i>Nós gregos, eles bárbaros</i> : considerações sobre a relação gre- gos-bárbaros	
Demetrius Oliveira Tahim	485
Do Olimpo ao Fuji: o valor pedagógico de “Os Cavaleiros do Zodíaco”	
José de Arimathéia Cordeiro Custódio	
Gilmário Guerreiro da Costa	518
Júlio César entre Suetônio e Bruno Heller	
João Fontoura	545
Uma voz do passado: diálogos entre “Final Fantasy IX” e os épi- cos de Homero	
Lúcio Reis Filho	
Maria Cecília Coelho	567
O gladiador e o <i>Mixed Martial Arts</i> (MMA): um estudo de caso sobre os usos do passado romano na mídia contemporânea	
Sérgio Stefani Aires e Silva	
Renata Senna Garraffoni	588
Posfácio	611
Cartilhas Partilhadas: Notas sobre o I Curso de Especialização em Estudos Clássicos da UnB	
Antônio Donizeti Pires	612

(Página deixada propositadamente em branco)

Apresentação

Gabriele Cornelli¹

Luciano Coutinho²

A presente obra reúne uma seleção dos trabalhos finais apresentados pelos alunos do I Curso de Especialização em Estudos Clássicos, realizado na modalidade ensino a distância (EAD) pela Cátedra UNESCO Archai da Universidade de Brasília (UnB), entre 2012 e 2013.

O curso, assim como esta obra, é o resultado de um percurso de consolidação das atividades da Cátedra UNESCO Archai da UnB. O projeto tem a cara do *Archai*. De um lado, está a paixão pelos estudos clássicos, pelas origens do pensamento ocidental; do outro, a aposta no futuro, nas novas tecnologias didáticas do EAD e nas hermenêuticas mais contemporâneas.

Considerando o crescente interesse acadêmico pela compreensão dos estudos clássicos e da tradição ocidental em suas variadas formas e expressões, o curso – pioneiro em seus conteúdos e em suas formas – teve como objetivo colocar o estudante em confronto com o mundo clássico e suas riquezas. Nas ciências humanas, em especial, quando se propõe o confronto com o passado, muitas vezes é necessário redefinir não apenas a importância dos clássicos, mas também marcar a extensão e os limites da lista que contempla aqueles que devem ser considerados os autores capitais de determinado campo, em um movimento constante de reconstrução. A formação de novos pesquisadores na área de Antiguidade significa a consolidação de uma área que se compreende como necessariamente interdisciplinar. Com

1 Coordenador da Cátedra UNESCO Archai e coordenador do I Curso de Especialização em Estudos Clássicos da Universidade de Brasília (UnB). Professor de Filosofia da Universidade de Brasília.

2 Tutor do I Curso de Especialização em Estudos Clássicos da Universidade de Brasília (UnB). Doutor em Estudos Clássicos pela Universidade de Coimbra e Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia.

a participação de um número significativo de especialistas brasileiros e portugueses, o curso ofereceu uma perspectiva abrangente de reconhecimento das dinâmicas de continuidade ou de ruptura de tópicos da tradição clássica como traços significativos da identidade e do imaginário ocidental.

A realização do projeto contou com uma equipe de professores, tutores e produtores afinadíssima e apaixonada. A bela plataforma *Moodle* foi desenvolvida pelo mestre Jonatas R. Alvares. A atividade didática diária foi desenvolvida por três excelentes tutores à distância: Walter Neto, Luciano Coutinho e Priscilla Gontijo. A secretaria ficou sob a responsabilidade de Talita Lobo Vianna, Simone Ferreira e Eduardo Oliveira. O apoio da TV-UnB foi essencial para a gravação profissional das videoaulas, que representaram uma parte central das estratégias didáticas do curso. Um agradecimento especial vai a Mariana Belchior, que auxiliou na consolidação final do curso, e a Erica C. Nogueira, pela ajuda na edição dos vídeos. O resultado desse esforço de equipe foi a realização de um curso que aliou à excelência dos conteúdos uma qualidade didática e tecnológica jamais alcançada antes.

Agradecemos também à equipe do Comitê de redação, Tiago Nascimento de Carvalho, Alessandro Eloy Braga, Danilo Rabelo Marques e, em especial, Maria Madalena da Silva Oliveira, que atenciosamente se empenhou nas revisões dos trabalhos.

No “Pós-fácio”, assinado por António Donizetti Pires, aluno do curso e agora pesquisador da Cátedra UNESCO Archa em nível de pós-doutorado, é apresentada uma rica e precisa descrição das atividades do curso, que esperamos poder realizar novamente, em sua segunda edição, no ano de 2015.

Este livro está dividido em quatro partes, que buscam agrupar os textos com base em afinidades temáticas: “Origens do pensamento”, “Mitológicas”, “As cidades e os homens” e “Recepção”.

A primeira seção, “Origens do pensamento”, apresenta seis trabalhos que buscam dialogar com importantes temas filosóficos no mundo antigo. O texto “Poesia e *Aletheia*: refutação da concepção de evolução na transição do pensamento Mítico ao Racional”, de Adriana Baldan, Luciano Coutinho e Gilmário Guerreiro da Costa, trata da problemática entre mito e razão, no que diz respeito à mudança dos fundamentos da concepção de *Aletheia* na Grécia Antiga. Brindando essa primeira seção com uma temática muito cara ainda nos dias de hoje, a alma, o texto “Antropologia filosófica de Heráclito”, de Marcelo de Sousa Cleto e Gabriele Cornelli, levanta novas questões acerca da origem e da constituição de alma em Heráclito, a partir da reordenação das citações de Kahn. Também acerca do tema da alma humana, Muriilo Cavalcante e Edrisi Fernandes discutem, no texto “Estudos Clássicos e Orientalismo: as conceptualizações dos termos metempsicose e transmigração na Grécia Antiga” a influência do Oriente sobre a Grécia Antiga, negada por muitos pesquisadores durante séculos, sobretudo acerca de noções morais que acometem a crença na metempsicose e na transmigração da *psyche*. O texto “A violência no *logos*: o surgimento da filosofia”, de Priscila Maria Leite de Lima com orientação de Gabriele Cornelli, problematiza algumas das consequências da razão filosófica fundamentada pelo *logos*, que, constituída para afastar o homem do mal, parece aproximá-lo daquilo que buscava neutralizar: a violência. No texto “Medicina e religião: o divino no *Da doença sagrada*”, Sussumo Matsui, Silvio Marino e Luciano Coutinho apontam o anacronismo sustentado nos séculos XIX e XX acerca do suposto ateísmo do autor hipocrático *Da doença sagrada*, e buscam reconciliar, nesse sentido, a concepção original do texto quanto ao fato de a ciência e a religião estarem entrelaçadas em uma mesma busca pelo conhecimento médico. Para fechar a primeira seção, “O *ouroboros* da Medusa ou o devir como tragédia”, de Theofilo Moreira Barreto de Oliveira, orienta-

do por Gabriele Cornelli, tem a finalidade de demonstrar o nascimento da Medusa como um princípio trágico, um tipo de personificação do terror diante do arrebatamento de uma verdade: a finitude humana.

A segunda seção, “Mitológicas”, apresenta sete trabalhos que abordam importantes temáticas literárias e mitológicas do mundo antigo. O texto que abre a seção, “Jesus de Nazaré – magia e resistência no Evangelho de Marcos”, de Hernan Eber Pimenta, orientado por André Chevitarese, faz uma discussão acerca das forças mágicas relacionadas à figura de Jesus no Evangelho de Marcos, interpretadas como respostas às mazelas na Galileia. Em “A fragmentação da personalidade nos poemas homéricos”, Leonardo Passinato e Silva, orientado por Fábio Vergara Cerqueira, discute a condição fragmentária do ser humano, tanto pela falta de unidade somática quanto pelas dimensões da compreensão do que é psíquico, em Homero. O texto “Concursos musicais juvenis em Atenas nos séculos V e IV a.C.”, de Lidiane Carolina Carderaro dos Santos e Fábio Vergara Cerqueira, analisa representações de músicos jovens e meninos em *agones* musicais recorrentes em festivais de Atenas. Em “Dioniso alcoviteiro: as tramas de Zagreu no discurso erótico”, Marco Antônio Lima da Silva, orientado por Delfim Leão, pretende demonstrar como o vinho, largamente associada ao deus do êxtase, Dioniso, assume caráter facilitador de encontros amorosos e eróticos. Pedro Paulo da Silva Ayrosa, orientado por José Luís Brandão, em “Reminiscências do culto de Auset (Isis) na obra *Metamorfoses* (Livro XI) de Apuleio”, apresenta a leitura que Apuleio faz do culto da deusa egípcia Ísis praticado na Roma do século II d.C., considerando seus aspectos simbólicos. Renata Cazarini de Freitas e Pedro Paulo Funari, em “Invocando deuses e clamando por vingança em fontes literárias e epigráficas”, demonstram, pela comparação das *tabellae defixionum* com textos literários latinos, que elite e não elite convergem em um mesmo discurso: o justicamento divino. O último

texto da segunda seção, “‘O começo é a metade de tudo’: telemaquia, rito de passagem e herança cultural”, de Tulio Saeta, orientado por Sandra Rocha, analisa o prelúdio e os quatro primeiros cantos da *Odisseia*, de Homero, a fim de demonstrar o rito de passagem de Telêmaco como uma *paideia*.

A terceira seção, “As cidades e os homens”, constituído por cinco trabalhos, ilumina importantes temáticas da esfera política do mundo antigo. O primeiro texto, “Literatura neolatina e tradição ciceroniana: relações intertextuais entre a *Utopia* (1516), de Thomas Morus, e *De finibus bonorum et malorum* (45 a.C.), de Marco Túlio Cícero”, de Ana Cláudia Romano Ribeiro, orientada por José Luís Brandão, apresenta uma análise crítica das influências da cultura clássica na *Utopia*, de Thomas Morus, em busca do ponto de coincidência entre o bem individual e o bem comum. O texto “A fundação da colônia de Augusta Emérita e a produção do espaço no principado augustano”, de Airan dos Santos Borges e Vera Pugliese, busca elucidar intervenções e consolidações romanas sobre suas colônias, com base em um estudo de caso: a *Augusta Emerita*. Ao tratar da questão da “Individualidade e coletividade na *polis*: um exame sobre o conceito de ostracismo na *Política* de Aristóteles”, Estéfano Luís de Sá Winter, orientado por Delfim Leão, aponta as bases de apoio aristotélicas para justificar a política de ostracismo, além de verificar sua necessidade na *polis*. Em “O exército romano e o corpo humano na primeira carta de Clemente de Roma aos Coríntios: uma análise de 1Cle 37.1-38.1”, de Leonardo dos Santos Silveira e André Chevitaese pretendem demonstrar como o exército romano e o corpo humano são apresentados como princípio de ordem para a cristianização dos coríntios. Mateus Dagios, orientado por Fábio Vergara Cerqueira, no texto “*Nósos* e *Lógos*: doença e comunicabilidade no *Orestes* de Eurípides”, fecha a seção com uma apresentação

da relação entre doença (*nósos*) e *lógos*, a partir da compreensão de tragédia como arte política, tendo como base *Orestes* de Eurípides.

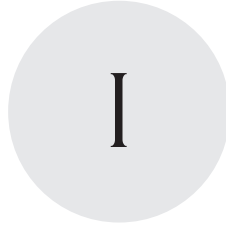
A quarta seção, “Recepções”, agrupa seis trabalhos que resgatam o passado clássico sob sua direta influência na atualidade. Em “300 belos e milhares de feios: uma análise da representação de gregos e persas”, Camila Maia e Maria Cecília Coelho fazem uma análise do filme “300” (2007), de Zack Snyder, e da *graphic novel* “300 de Esparta” (1999), de Frank Miller, a fim de verificar a elaboração da imagem das civilizações grega e persa na atualidade. Em “Nós Gregos; eles Bárbaros: considerações sobre a relação Gregos-Bárbaros”, Demetrius Oliveira Tahim, orientado por Delfim Leão, chama criticamente atenção para a relação entre gregos e bárbaros a partir da perspectiva cultural grega e tenta perceber pontos de contato e de distanciamento que possam elucidar a tendenciosa origem unitária grega da civilização ocidental. “Do Olimpo ao Fujiyama: o valor pedagógico dos ‘Cavaleiros do Zodíaco’” é um texto, de José de Arimathéia Cordeiro Custódio e de Gilmário Guerreiro da Costa, que propõe uma análise da recepção da mitologia grega em torno do Hades na série de desenho animado japonês *Cavaleiros do Zodíaco*, buscando diferenças e adaptações nos treze episódios da *Saga de Hades* em relação aos mitos originais gregos. João Fontoura, orientado por José Luís Brandão, no texto “Júlio César entre Suetônio e Heller”, traça uma comparação do Júlio César nas obras ficcionais *Os Doze Césares*, de Suetônio, e *Roma* (série televisiva para o canal HBO), de Bruno Heller, a fim de captar características de cada representação desses Césares focada em objetivos determinados por cada época. O texto “Uma voz do passado – diálogos entre *Final Fantasy IX* e os épicos de Homero”, de Lúcio Reis Filho e Maria Cecília Coelho, apresenta a princesa Garnet Til Alexandros XVI do videogame *Final Fantasy* como uma proposta recontextualizada contemporaneamente de Ulisses e de Helena dos épicos de Homero. Ao fazer uma re-

leitura do MMA, Sérgio Stefani Aires e Silva e Renata Senna Garrafoni, em “O Gladiador e o *Mixed Martial Arts* (MMA): um estudo de caso sobre os usos do passado romano na mídia contemporânea”, refletem sobre a memória e a história do imaginário representativo do passado no presente, a partir dos gladiadores romanos da Antiguidade.

Esperamos com esta obra apresentar para o público parte do trabalho desenvolvido pela Cátedra UNESCO Archai ao longo da jornada de redescoberta dos estudos clássicos realizada no I Curso de Especialização em Estudos Clássicos. Dedicamos esta coletânea a todos os alunos que participaram do curso com sua paixão, suas ideias e suas palavras. Temos a sensação de termos construído juntos uma *agorá* interdisciplinar cujos frutos, estamos certos, ainda irão nos surpreender.

(Página deixada propositadamente em branco)

PARTE



Origens do Pensamento

Capítulo 1

Poesia e *aletheia*: refutação da concepção de evolução na transição do pensamento mítico ao racional

Poetry and *aletheia*: refutation of the evolution concept in transition from mythic to rational thought

Adriana Baldan³

Luciano Coutinho⁴

Gilmário Guerreiro da Costa⁵

Resumo: O surgimento da filosofia, identificada como a aurora do pensamento racional, tem ocupado um lugar de destaque na discussão acadêmica. Por isso mesmo não faltam teses que se atenham a dois objetos de estudos e suas relações: mito e razão. Historicamente tem prevalecido uma ideologia que trata a razão como uma evolução do mito. O objeto de estudo deste artigo é a relação entre mito e razão, precisamente no momento que Burnet denomina “Aurora da Filosofia”. O recorte escolhido para o tema foi o da transição da poesia, nos dois sistemas de pensamento, enquanto meio fundante da educação grega e as respectivas mudanças na concepção de *Aletheia*, fundamental tanto no pensamento mítico quanto no racional. Sabe-se que a definição para o termo “mito” até o século XIX estava relacionado a “fábula, invenção e ficção”, e é dessa definição que decorre o conceito de evolução para o pensamento racional. A partir da década de 1960, passou a ser entendido no seu caráter sagrado, de revelação primordial, modelo exemplar para a sociedade, que, segundo o historiador e filósofo romeno Mircea Eliade, é a forma pela qual as sociedades arcaicas compreendiam o mito. Esse entendimento do mito aos olhos da civilização arcaica será imperativo para a tarefa de refutação que se pretende realizar neste artigo.

Palavras-chave: Mito; Filosofia; Razão; Poesia; *Aletheia*.

Abstract: The appearance of philosophy, identified as the dawn of rational thought, has taken a place of spotlight in academic discussion. Therefore, there is no lack of thesis which adheres to two study objects and their relationships: myth and rationality. Historically, an ideology which treats the rationality as one myth’s evolution has

3 Graduada em Comunicação Social pela Fundação Armando Álvares Penteado (FAAP), especialista em Estudos Clássicos pela UnB. É designer instrucional e consultora de empresas.

4 Doutorando em Estudos Clássicos (Filosofia Antiga) na Universidade de Coimbra (UC), mestre em Filosofia Antiga pela UnB.

5 Professor da Universidade Católica de Brasília (UCB). Doutor em Teoria Literária pela UnB e pós-doutor pela UnB (Archai) e pela UC.

prevailed. This article's study object is the relationship between myth and rationality, precisely at the moment that Burnet denominates as "Dawn of Philosophy". The selected fragment for this theme was the one from poetry's transition, in both systems of thought, as fundamentals of Greek education and the respective changes in the concept of *Aletheia*, primordial both in mythical and rational thought. It is known that the definition for the term "myth" until the 19th Century was related to the "fable, invention and fiction" from where it follows the concept of rational thought evolution. Starting from last century 60s decade, it came to be understood in its sacred character of primordial revelation, exemplar model for the society, which according to the Romanian historian and philosopher Mircea Eliade, is the way through which ancient societies understood the myth. This understanding of myth under the archaic civilization perspective will be imperative for the task of refutation to be achieved in this article.

Keywords: Myth; Philosophy; Reason; Poetry; *Aletheia*.

Introdução

No trabalho de construção de uma ponte entre o presente e o passado, deparamo-nos com um "processo de racionalização progressiva do mundo implícita nos mitos" (JAEGER, 2003, p. 192). Disso decorre que a definição das diferenças e das contradições entre mito e razão, e mesmo o conceito de "evolução" de um para outro, é produto dessa racionalização – o que nos leva a investigar se e quanto o paradigma racional é o responsável pelos conceitos de contradição e "evolução" entre essas duas formas de relação com o mundo.

Há ainda que se considerar que, embora a racionalização como sistema de pensamento tenha se iniciado entre os jônios com a especulação sobre a natureza, essa racionalização representada pela nascente filosofia ganha efetivamente significado social quando conquista espaço na poesia – fonte e meio da formação do homem grego – por meio das poesias de Xenófanes, que critica abertamente o politeísmo e o antropomorfismo da mitologia grega. Por esse motivo, este artigo se estenderá até um "segundo momento" do surgimento do pensamento racional e "científico" – que vem com a publicidade dada à filosofia pelo poeta Xenófanes de Cólofon. O que nos levará a duas observações importantes no decorrer deste trabalho: 1) a destituição da força

social da mitologia, ao mesmo tempo em que o pensamento racional, representado pela filosofia, ganha força; 2) o movimento do mito à razão não se restringe à forma de o ser humano lidar com as questões da origem (cosmogonias e cosmologias), mas também se estende à maneira de estar em sociedade, já que é com a introdução da filosofia na formação do homem grego que há espaço para uma reconstrução da *Arete*, não mais reservada à nobreza e aos ideais guerreiros, mas agora, aplicada também à *verdade* filosófica.

Esse movimento entre os dois sistemas de pensamento tem duas grandes vertentes: a abordagem que chamamos neste texto de *tradição acadêmica*, que foi a predominante durante todo o século XIX, e a que chamamos de *contemporânea*, elaborada a partir de meados do século XX. Sobre essa mudança de abordagem entre os séculos XIX e XX, Vernant escreve:

Este esquema evolucionista relega o mito ao fundo de seu gueto, realizando uma etapa que é necessário superar, para entregar ao religioso, sua verdadeira face, purificado do mágico, das superstições, da idolatria e para isentar o pensamento da mentalidade pré-lógica na qual ele estaria inicialmente engajado. Esta concepção foi vigorosamente atacada por toda uma série de abordagens novas que conduziram a colocar, em outros termos, os problemas do mito (VERNANT, 2002, p. 4).

Em meados do século XX, as abordagens positivas das ciências humanas começam a perder espaço frente aos questionamentos epistemológicos ocorridos a partir de então. A historiadora Renata Garraffoni e o historiador e arqueólogo Pedro Funari lembram que as críticas de Foucault, por exemplo, levaram a uma revisão no papel dos estudiosos e, “aos poucos, foi se concretizando a percepção na qual o historiador produz discursos sobre o passado, constantemente ressignificados a partir do presente daquele que escreve” (FUNARI; GARRAFFONI, 2008, p. 2).

Alguns dos expoentes dessa nova geração serão priorizados neste trabalho, na medida em que as teorias elaboradas durante o século XIX foram exaustivamente divulgadas a ponto de criar uma crença no senso comum – e até no universo acadêmico – de que a mitologia é, na melhor das hipóteses, uma narrativa religiosa distante do que é real, verossímil, enfim, verdadeiro. Essas mesmas teorias concedem à razão estatuto de cientificidade – é objetiva, seu discurso é *sobre* a realidade e, portanto, verdadeiro.

Se é o conceito de *verdade* que diferencia a mitologia da razão nessa abordagem de evolução, então será necessário historicizá-la; compreender o termo na Grécia Arcaica, na Grécia Antiga e, principalmente no alvorecer da filosofia. E apenas então, será possível confirmar ou refutar as hipóteses da cisão abrupta entre mito e razão, o conhecido “milagre grego”, e da evolução.

1. A história do mito

A história do mito aqui abordada não é propriamente a cronológica, que começa pela origem, como emergência, nascimento, início. Não se pretende aqui abordar essa origem, até porque a emergência desse sistema de pensamento não constitui propriamente um objeto de estudo: a narrativa mítica é encontrada em todas as culturas arcaicas e conhecer sua origem, além de não ser possível, não traria o mesmo benefício como, por exemplo, conhecer suas características e suas funções sociais ao longo da história das sociedades, bem como as definições que lhe foram atribuídas nas pesquisas no decorrer dos séculos.

Em seu trabalho “As fronteiras do mito”, Jean Pierre Vernant elabora um rápido levantamento histórico das abordagens de mito em que constata a dificuldade de estabelecer as fronteiras de estudo desse objeto e declara que é necessário abandonar “as categorias *a priori* para interrogar os textos mais de perto” (VERNANT et. al., 2005,

p. 6). Isto é, Vernant refuta os conceitos adotados até então e busca aproximar-se daquilo que os gregos arcaicos entendiam por mito. Daí surgem, segundo ele, duas constatações: 1) todos os mitos a que temos acesso nos foram transmitidos por fontes diferentes da qual eram transmitidos na antiguidade (linguagem oral), pois recebemos as narrativas mitológicas por meio de textos literários, históricos e filosóficos; e 2) originalmente *mythos* e *logos* (entendido neste artigo como razão) significam *palavra, relato*; disso decorre a conclusão do helenista de que os termos não se opunham originalmente. Essas duas constatações são importantes porque, de um lado, sempre observaremos um sistema de pensamento – mitológico – por meio de outro sistema – racional –, dado que os registros que temos são todos textuais. Há, portanto, um viés quase intransponível. De outro lado, já sabemos, de antemão, que no momento em que teria havido a tal “cisão” entre os sistemas de pensamento, os dois termos tinham o mesmo significado. Daí resulta o primeiro golpe à teoria da cisão.

O historiador das religiões e filósofo Mircea Eliade procura expor para os leigos – em palavras de fácil compreensão – o conceito de mito para os gregos arcaicos ao afirmar que o mito: 1) narra uma história sagrada; 2) refere-se a um acontecimento do tempo primordial. Em outros termos, segundo ele, o mito conta como as coisas vieram à existência graças aos entes sobrenaturais, sejam eles coisas, uma realidade total como o cosmos ou apenas um fragmento do universo (ELIADE, 1994, p. 9). Em seguida, o autor afirma:

O mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma “história verdadeira”, porque sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é “verdadeiro” porque a existência do Mundo aí está para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente “verdadeiro” porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante (ELIADE, 1994, p. 9).

O segundo golpe à teoria da cisão abrupta entre mito e razão está, portanto, no conceito de *verdade*. Agora se sabe que mito e logos não só tem originalmente o mesmo significado como se valem do mesmo termo (*verdade*) para atribuírem a si validade social. Diante disso, o que parece é que o termo *verdade* é que teria variado de acordo com a sociedade que o aplica.

Segundo Detienne, helenista contemporâneo, a ideia de *verdade* em uma civilização científica como a nossa está imbricada com os conceitos de objetividade, comunicabilidade e unidade; por um lado, em “conformidade com alguns princípios lógicos e por outro, à conformidade com o real”. Observe-se que o real aqui é “inseparável das ideias de demonstração, verificação e experimentação” (DETIENNE, 1988, p. 13).

Por este motivo, é razoável pensar que a afirmação de Eliade a respeito das sociedades arcaicas compreenderem mito como “história verdadeira” é de difícil compreensão pelas sociedades científicas. Também é compreensível que uma sociedade racional, como descreveu Detienne, atribua ao mito a característica de fantasioso. Contudo, uma vez identificado *o viés da leitura pela sociedade científica, veio o esforço, entre os estudiosos, de compreender o conceito de mito para o homem arcaico e, como consequência imediata, a necessidade de historicizar a verdade*.

Na obra “Mestres da verdade”, uma das primeiras questões que o autor elabora é: “como se configura *aletheia* no pensamento mítico?” Para ele, a história da *aletheia* permite traçar os aspectos de continuidade, as mudanças de significação e as rupturas entre o pensamento religioso e o filosófico.

1.1. Estatuto da *aletheia* no pensamento mítico

Se é de importância central considerar que a narrativa mítica para o homem grego é a expressão da *verdade*, há de se lembrar e chamar atenção também para o fato de que essa narrativa era transmitida oralmente. “No meio de culturas orais onde a narrativa não está ainda inserida nos textos escritos, a fronteira afasta-se entre mito e literatura” (VERNANT, 2002, p. 5). Essa afirmação de Vernant está em consonância com uma preocupação do próprio Detienne. O historiador se pergunta qual o estatuto da palavra no pensamento religioso? – referindo-se à compreensão de mito pelo homem do período arcaico (DETIENNE, 1988, p. 13).

Na cultura oral arcaica, a narrativa mítica (*verdade*) era transmitida pelos *aedos*. Detienne lembra que a palavra do poeta é “solidária a duas noções complementares: *Musa* e *Memória*. Essas duas potências religiosas definem a configuração geral que dá à *aletheia* poética a sua significação real e profunda” (DETIENNE, 1988, p. 15). O autor destaca o fato de que eram três *Musas* – cada uma representando um aspecto da função poética:

Melete designa a disciplina indispensável ao aprendizado do ofício do *aedo*; é a atenção, a concentração, o exercício mental. *Mneme* é o nome da função psicológica que permite a recitação e a improvisação, *Aoide* é o produto, o canto épico, o poema acabado, termo último da *Melete* e da *Mneme* (DETIENNE, 1988, p. 16).

Desta forma, a potência mítica *Musa* está intimamente ligada à palavra cantada. O autor afirma, ainda, que a palavra cantada é inseparável da memória, pois, entre os séculos XII e IX a.C., é a tradição oral que funda a sociedade grega. Em uma sociedade ágrafa, a função da memória é muito diferente da assumida em nossa sociedade fundada na escrita. Para nós, a memória serve para reconstruir o passado, enquanto que, entre os gregos, a função psicológica da memória é de

acessar os acontecimentos que evoca: isto é, “através de sua memória o poeta tem acesso direto, mediante uma visão pessoal, aos acontecimentos que evoca; tem o privilégio de entrar em contato com o outro mundo” (DETIENNE, 1988, p. 17). A *Memória*, portanto, permite o acesso do poeta (*aedo*) ao outro mundo e as musas lhes permitem a comunicação, cujo termo também não assume a mesma acepção que tem para as sociedades fundadas na escrita e no racionalismo. A palavra do *aedo* presentifica os acontecimentos sagrados a que se refere e garante a continuidade da ordem do mundo. A palavra falada e a realidade estão profundamente imbricadas. A memória não é, portanto, um suporte para a palavra cantada, mas sim uma “potência religiosa que confere ao verbo profético seu estatuto de palavra mágico-religiosa” (DETIENNE, 1988, p. 17).

Tão importante quanto compreender as potências religiosas Memória e Musa, é a demonstração de Vernant de que nas cosmogonias e teogonias gregas, ordenação do mundo e mitos de soberania são inseparáveis. O helenista pôde fazer essa demonstração com base na comparação de mitos teogônicos da Babilônia (particularmente o combate de Marduk contra Tiamat), onde o relato mítico oral ainda subsiste. A percepção de Vernant foi no sentido de que, no ritual babilônico, ao mesmo tempo em que o combate de Marduk contra Tiamat é presentificado, o poema da criação é recitado. Na civilização grega, segundo ele, não é diferente: mitos de emergência contam, simultaneamente, história de soberanias em que o papel determinante de rei divino instaura a ordem no Cosmos, após uma sequência de lutas em que sai vitorioso.

A força dessa demonstração está no fato de que a sociedade micênica é centrada na soberania. Ora, a conclusão de Detienne, ao visitar os estudos de Vernant, é que, ao recitar o mito de emergência e colaborar com a ordenação do mundo, o *aedo* exerce a função de

“funcionário da soberania”, uma vez que reforça o papel e a função do rei na sociedade, tal qual Zeus para o cosmos⁶. Estão intrincados, portanto: civilização fundada na soberania e na oralidade, potências religiosas (*Musas* e *Memórias*) responsáveis por desvelarem a *verdade* (*aletheia*) que, pela boca do poeta (*aedo*), garantem o acesso ao sagrado e a manutenção da ordem do cosmos.

Ressaltamos que todas essas informações – sobre a civilização calcada na oralidade – foram obtidas em registros escritos, particularmente na obra de Hesíodo, o que pode determinar uma leitura enviesada: quando há registro escrito da cultura oral, parte dessa essência já foi perdida. De todo modo, é o único registro que temos – o escrito. E é a partir dele que temos acesso ao sentido primevo de *aletheia*: relativo à desvelamento – o que é revelado pelas *Musas* aos poetas.

2. A história da razão

Ao perscrutarmos a história do pensamento mítico, apoiamos-nos na linearidade do pensamento racional e, de certa forma, damos conta de compreender isso que é, para uma sociedade racional e científica, um “outro mundo”. Contudo, ao examinarmos a historicidade da razão, que nos é próxima, apercebemo-nos que a linearidade não abarca a profusão, a simultaneidade e a transversalidade de campos e atores envolvidos na tessitura dessa história. Adotaremos, portanto, um trajeto coerente com a linha estudada até o momento.

Uma vez que não podemos falar de mito sem mencionar o papel do poeta e a configuração mágico-religiosa da linguagem; sondaremos a laicização da linguagem, as alterações na função do poeta e a consequente recepção da poesia. Contudo, não será possível tocarmos na

6 “Nesse nível, o poeta é, antes de tudo, um ‘funcionário da soberania’: recitando o mito de emergência, colabora diretamente com a ordenação do mundo” (DETIENNE, 1988, p. 18).

secularização da linguagem sem adentrar nas alterações da estrutura social ateniense.

Detienne chama a atenção para o fato de que a *linguagem-diálogo* existiu, desde tempos muito remotos, ao lado da palavra *mágico-religiosa*. Contudo, sua função e seu uso ocupavam um lugar restrito na sociedade grega: a linguagem-diálogo era utilizada, sobretudo, entre os guerreiros em práticas institucionais – desde as provas iniciatórias em que era checada a qualificação profissional dos guerreiros até jogos funerários e assembleias deliberativas. Era, portanto, um meio de comunicação, agregação e manutenção de elos institucionais em determinado grupo social. E, ainda, caracterizava-se como um privilégio, já que era destinada aos guerreiros profissionais, os melhores. Embora a linguagem-diálogo e as relações institucionais a que ela estava ligada sejam um dos muitos aspectos que teceram a transição do mito à razão, é necessário dizer que, na abordagem de Detienne, a linguagem-diálogo é o fator mais importante. Isso porque, segundo ele, “é nas práticas institucionais de tipo político e jurídico que se opera durante os séculos VI e VII, um processo de secularização das formas de pensamento” (DETIENNE, 1988, p. 53). Mais explicitamente, o autor afirma que é no meio desses guerreiros profissionais que os primeiros princípios do pensamento político grego são esboçados: o ideal de isonomia, a representação de um espaço para representação social centrado e simétrico (que ocorria nas assembleias) e a distinção entre os interesses pessoais e coletivos (DETIENNE, 1988, p. 51).

Naturalmente, com essa abordagem, Detienne refuta a tese de milagre grego, de J. Burnet, e a da decantação progressiva do pensamento mítico a uma conceitualização filosófica, de F. M. Cornford. As afirmativas de Detienne são elaboradas, segundo ele mesmo, de acordo com várias pesquisas, particularmente as de Louis Gernet e J. P. Vernant. Este afirma, em sua obra “As origens do pensamento grego”, que

as condições para a constituição do pensamento racional encontram-se mais precisamente na crise que começa no século VII e se desenvolve no século VI, a qual teria como ponto de partida os problemas econômicos pelos quais a Grécia passava:

[...] o desenvolvimento demográfico dispõe o problema dos cereais de maneira tão mais ampla que a agricultura helênica tende doravante a favorecer as culturas mais lucrativas, como a vinha e a oliveira, cujos produtos podem ser, por sua vez, exportados e trocados. Procura de terra, procura de alimento, procura também do metal, tal é o tríplice objeto que se pôde atribuir à expansão grega pelo mediterrâneo (VERNANT, 2002, p. 76).

Essa passagem é ilustrativa da abordagem de Vernant no que concerne à importância das mudanças socioeconômicas na constituição do sistema de pensamento racional. Segundo ele, essas mudanças tiveram impacto na estrutura social e foram fundamentais para a influência que o Oriente viria a exercer, que não se restringiu à cerâmica e à ornamentação (VERNANT, 2002, p. 77-78). Pelo contrário, segundo o testemunho da poesia lírica, a Grécia foi fortemente influenciada pelo luxo, pelo requinte e pela opulência do Oriente. É precisamente essa sedução ou a própria necessidade, que leva parte da aristocracia grega a lançar-se ao tráfico marítimo, que é, em última instância, a semente da dissociação da classe aristocrática: surge o aristocrata proprietário de bens, que arregimenta os pequenos cultivadores sob o domínio de suas empresas. É a origem, portanto, do nobre rico. Vernant detalha todas as alterações sociais decorrentes desse contexto: a classe aldeã que se estabelece nas aldeias periféricas na cidade, em torno dos nobres, o “avassalamento” da maior parte do povo, o desenvolvimento dos artesãos e o decorrente estado de *anomia* da população.

Essa história socioeconômica não poderia ser ignorada neste trabalho em função de que é ela que explica, em parte, a alteração do centro de gravidade da *arete* grega. A construção de uma nova estrutura

social, com novas relações de poder e o empoderamento daqueles que conquistaram dinheiro e propriedades, abre espaço para uma valorização da individualidade, das relações sociais violentas e de exageros de todo tipo. A velha *arete* agonística não adere mais à nova sociedade que emerge e, ao mesmo tempo, se faz necessário estabelecer algum elemento de ligação para dar sentido à comunidade. Esse elemento é, segundo Vernant, a *Dike*, aqui coincidente com os primeiros esforços de legislação grega – especialmente sobre o homicídio, que deixa de ser uma questão privada para ser uma questão pública.

Vernant (2012, pp. 79-81) chama a atenção para certa renovação religiosa. O crescimento de seitas religiosas como a dos Órficos, que, de certo modo, avança com um modelo em que se misturam as figuras do mago religioso, do sábio e, em alguns casos, do conselheiro político. Sobre esse momento histórico, Detienne afirma:

Neste quadro geral, onde o social e o mental interferem constantemente, opera-se a laicização da palavra, que se efetua em diferentes níveis: através da elaboração da retórica e da filosofia e do direito e da história (DETIENNE, 1988, p. 54).

Esse é o ponto abordado no início deste capítulo sobre a incapacidade de um discurso linear abarcar a complexidade dessa transição: estamos falando da linguagem (a laicização), da nova abordagem religiosa, do nascimento do discurso histórico e do direito, da crise econômica e das mudanças na estrutura social e nas relações de poder; ou seja, de uma nova *arete*. Portanto, a transição do sistema de pensamento, assim como não pode ser considerada milagre ou uma decantação do pensamento mítico – como sugeriu Detienne – também não pode ser colocada na causa ou na consequência da emergência dessa nova civilização, mas seja, talvez, simplesmente parte de todo o contexto.

2.1. Estatuto da *Aletheia* no pensamento racional

O avanço da linguagem-diálogo no espaço social, ao passo que a linguagem mítico-religiosa vai sendo desvalorizada, está, naturalmente, imbricado com a figura do poeta, das potências religiosas Musas e Memória, bem como com o reposicionamento do conceito de *Aletheia*.

Se o poeta tinha acesso à Verdade, por meio da Memória que lhe permitia recordar o passado e sua palavra garantia a manutenção da ordem no cosmos e na sociedade pela presentificação dos acontecimentos dos primórdios – que trouxeram o mundo à existência –, então, o avanço da linguagem-diálogo na sociedade deve representar uma alteração em todas essas relações. É exatamente isso que Detienne (1988, p. 21) confirma ao mencionar que a Memória também começa a ser secularizada: o lugar ocupado pela potência religiosa que desvelava a Verdade agora é uma ferramenta para o poeta memorizar sua arte (mnemotecnia, cuja criação é atribuída à Simônides). Segundo o autor, são os registros do poeta Simônides e os testemunhos das seitas filosófico-religiosas que nos permitem identificar esse processo de transição. Isso porque Simônides é o primeiro poeta a alterar essas relações estabelecidas: primeiramente encara e define a poesia como arte, ao equipará-la à pintura, e, portanto, refutar seu estatuto mágico-religioso. As técnicas de memorização que utiliza para viabilizar sua arte dessacralizam também a figura do poeta, que leva sua arte como ofício. Segundo Detienne, Simônides é o primeiro poeta “profissional” de que se tem notícia. Ou seja, trata-se do primeiro a fazer de sua arte um ofício. A transição da linguagem mágico-religiosa para a linguagem-diálogo, assim como a dessacralização da memória, da poesia e do próprio poeta, indubitavelmente altera o estatuto da *Aletheia*.

Depois de ser sistematicamente desvalorizada como tal, que espaço lhe restaria?

Cabe aqui mencionar a ressalva que Jaeger faz a respeito do início do pensamento racional – que coincide com o que ele chama de filosofia científica – e a investigação da *physis*. Ele lembra que, naquele momento, *physis* não tinha para os gregos a mesma acepção de *física* que tem na contemporaneidade, mas que a problemática dos primeiros filósofos da natureza, com relação à *origem*, era o que chamamos contemporaneamente de metafísica. E acrescenta:

No conceito grego de *physis* estavam inseparáveis as duas coisas: o problema da origem que obriga o pensamento a ultrapassar os limites do que é dado na experiência sensorial – e a compreensão, por meio da investigação empírica, do que deriva daquela origem e existe atualmente (JAEGER, 2003, p. 196).

Ora, na aurora do pensamento racional, se a investigação é dirigida para o problema da origem, está clara a desvalorização da *Aletheia*. De algum modo, a Verdade como revelação de potências religiosas pela palavra mágico-religiosa perde força, ao mesmo tempo em que a linguagem passa a ser entendida como “coisa” autônoma, como instrumento. Instrumento, inclusive, do Direito. Na nova ordem social, diz Detienne (1988, p. 54), os juramentos – que decidiam os julgamentos por força religiosa – perdem o valor diante do juiz, a palavra-diálogo ganha força e é na observação da discussão que o juiz ratifica as “provas decisórias”.

Se é a história da *Aletheia* que nos permite traçar tanto a continuidade quanto as mudanças de significação e as rupturas entre os dois sistemas de pensamento, é determinante falar das afinidades entre ambos. O autor chama a atenção para o fato de que a *Aletheia*, tanto no sistema mítico-religioso quanto no filosófico, é um privilégio para poucos. De um lado, é privilégio dos poetas inspirados, magos e

juízes. De outro lado, os filósofos são os guardiões da Verdade. A marca da linha da continuidade na história da *Aletheia* é, para Vernant e ponto com o qual concorda Detienne, o fato de que o pensamento dos primeiros milésios circunscreve-se nas grandes oposições fundadas no pensamento religioso grego, tais quais os antinômios deuses-homens, invisível-visível, mortais-eternos, permanente-mutante, entre outros.

A ruptura é relativa às relações de *Aletheia* com outras potências (no pensamento religioso), que determinam suas significações. A mais importante para Detienne é a relação que *Aletheia* guarda com *Lethe*, que marca a ambiguidade do pensamento mítico, ambiguidade esta que corresponde à dualidade humana. No caso específico de *Aletheia* e *Lethe*, o autor lembra que o consultante precisa beber simultaneamente de duas fontes para que haja a revelação: da fonte do Esquecimento (*Lethe*) – para que, como um morto, esqueça-se do mundo presente – e, em seguida, toma seu antídoto *Mnemosyne* – que lhe dá a faculdade de lembrar-se do que viu e ouviu do outro mundo. Assim, o iniciado possui o estatuto de “vivo no mundo dos mortos”, provido de memória no mundo do esquecimento. Essa ambiguidade confere, portanto, uma nuance entre os dois termos e não uma oposição inconciliável. Já o entendimento dos conceitos em termos de contradição, estrutura o nascente pensamento das seitas filosófico-religiosas que é herdado pela razão. Um exemplo citado pelo autor é Parmênides, em que “*Aletheia* se confunde até mesmo com a exigência imperiosa da não contradição” (DETIENNE, 1988, p. 75).

3. Poesia: da identidade à publicidade

A poesia oral – e mesmo quando transcrita na *Ilíada* e na *Odisseia* – era fundamental, tanto na identidade quanto na formação dos gregos. Nas abordagens de Detienne e de Vernant, pudemos conferir a crise econômica que atingiu a Grécia, seu respectivo impacto na

própria economia e estrutura social e o quanto isso foi determinante para um modo diferente de “ser no mundo” e de “estar em sociedade”. A identidade grega passou a ser reelaborada nos moldes da *polis*. O direito, a noção e o espaço ocupado pela *dike*, a constituição de uma nova *Arete* fundada em novos valores formaram um novo amálgama social. Contudo, como já dissemos anteriormente, a linearidade do nosso sistema racional de pensamento não abarca a complexidade dos acontecimentos na sociedade grega arcaica e clássica. A formação do homem grego, a Paideia grega – na sua mais ampla definição – também está profundamente vinculada a esse contexto.

Jaeger chama a atenção para o fato de que “o tema essencial da história da formação grega é o conceito de *Arete*, que remonta aos tempos mais antigos”, sendo *Arete* entendida como *virtude*, em sua acepção original do ideal cavaleiresco, unido à cortesia, à conduta distinta e ao heroísmo guerreiro, ou seja, refere-se à virtude como expressão não atenuada pelo uso exclusivamente para designar a moral (JAEGER, 2003, p. 25). O ideal de educação arcaica está ligado a esse conceito de *Arete*, que é, portanto, um atributo próprio da nobreza.

Com relação ao papel do poeta na educação grega, Jaeger chama atenção para a forma como os conceitos de estética e ética estavam imbricados no pensamento grego primitivo. A mente racional do homem contemporâneo tende a pensar a relação entre estética e ética como se a primeira fosse forma e veículo da segunda. No entanto, assim como falamos da importância da figura do poeta para desvelar a Verdade na Grécia pré-racional, referimo-nos a ele agora com a mesma força para a formação do homem grego:

Porém a relação entre os aspectos ético e estético não consiste só no fato de o ético nos ser dado como “matéria” acidental, alheia ao desígnio essencial propriamente artístico, mas sim no fato de o conteúdo normativo e a forma artística da obra de arte estarem em

interação e terem até na sua parte mais íntima uma raiz comum (JAEGER, 2003, p. 62).

É importante ressaltar que ao lado de Homero os gregos colocaram Hesíodo, cuja poesia aborda o outro lado da vida na Grécia: a vida campestre preenchida pelas atividades descritas em Os Trabalhos e os Dias. Contudo, a obra de Hesíodo dá testemunho de que Homero, de fato, penetrou também na população rural, pois, se Hesíodo cresceu ouvindo Homero, ao se apropriar da sua linguagem, das palavras, pensamentos e até versos inteiros, demonstra que seus iguais o entenderiam, possivelmente por estarem já habituados à poesia homérica. A importância desta constatação é, para Jaeger, o fato de que o contato com a obra homérica – tão distante do cotidiano daqueles camponeses – abria-lhe os olhos para problemas elevados da vida humana. Isto é, a poesia homérica os “conduzia para fora da estreiteza opressiva da sua dura existência, até a mais alta e mais pura atmosfera do pensamento” (JAEGER, 2003, p. 89).

A força da poesia homérica sobreviveu à nova estrutura do Estado e à criação desse novo tipo de Homem, o cidadão. Segundo Jaeger, a cultura da cidade aceitou a poesia homérica e hesiódica como expressão do novo ideal cidadão. Assim como teria colocado a seu favor a poesia, a música e a ginástica da Antiguidade aristocrática. Segundo o autor, o novo *ethos* do Estado encontrou efetivamente sua expressão na prosa, na promulgação das leis escritas. No entanto, ainda assim, floresce um novo tipo de poesia na Jônia, que, pela primeira vez, é expressa em nome dos próprios poetas: não apenas na “assinatura” dos poemas, mas seus sentimentos e opiniões. A nova forma de fazer poesia, portanto, coloca a *doxa* em evidência, enquanto a *Aletheia* perde seu espaço e sua sacralidade. É bastante comum a identificação de *Aletheia* com a Verdade, conhecimento da Verdade; e *doxa*, em oposição, é identificada como percepção sensível e, portanto, engano. No

entanto, ao afirmarmos que a *doxa* avança e ocupa um lugar que antes era da *Aletheia*, estamos nos referindo a um movimento específico na produção poética, que deixa de ser mágico-religioso para expressar uma opinião, um sentimento pessoal. Ainda que esta opinião tenha características coletivas, como por exemplo, uma crítica a um grupo social ou a determinados aspectos da *polis*, pois, o que importa aqui é o fato da poesia passar a ser elaborada e reproduzida em ocasiões bem distintas do período anterior: se antes servia a fins de desvelamento da Verdade em rituais mágico-religiosos ou à finalidade de glorificação dos nobres que possuíam a excelência guerreira; passa a ter um papel social de crítica, divertimento, zombaria, enfim, um papel profano. É possível, portanto, afirmar, que essa nova configuração social e a erupção do sistema de pensamento racional exerça, primeiramente, um papel de dessacralização da própria realidade circundante, pois, ainda que o “outro mundo” fosse acessado apenas pelos escolhidos (poetas), todas as vezes que as palavras mágico-religiosas eram por eles verbalizadas, os mistérios da origem do mundo, da organização do cosmos, eram presentificados. Ou seja,

[...] a recitação ritual do mito cosmogônico implica a reatualização do acontecimento primordial, segue-se daí que aquele para quem se recita o mito é projetado magicamente *in illo tempore*, ao “começo do Mundo”, tornando se contemporâneo da cosmogonia. Trata-se, em suma, de um regresso ao Tempo de origem, cujo fim terapêutico é começar outra vez a existência, nascer (simbolicamente) de novo (ELIADE, 1992, p. 44).⁷

Da mesma forma, todas as vezes que um guerreiro era exaltado por sua nobreza e coragem, o ideal da *Arete* era reconhecido como algo possível, que era alcançado pelos melhores. Quando a poesia muda de função e perde esse papel, a conduta ideal do Homem, bem

⁷ Eliade refere-se ao mito cosmogônico polinésio como arquetípico para todas as “criações”.

como a Verdade sagrada, ficam mais distantes do cotidiano. Pode-se afirmar que, juntamente com o movimento de racionalização, houve a cisão da coexistência entre o profano e o sagrado?

Para o historiador das religiões Eliade (1992), *há um precipício que separa as duas modalidades de experiência: sagrada e profana. São, segundo o autor, duas modalidades de ser no mundo*, percebidas, segundo ele, nas características da morada, nas experiências religiosas do Tempo, na relação com a natureza, nos utensílios e até mesmo em relação às funções vitais – como alimentação, sexualidade e trabalho. Ele reconhece que há diferentes experiências religiosas entre as sociedades, que se explicam pelas diferenças de cultura, economia e organização social. Esta afirmação, de certo modo, vai ao encontro da perspectiva do helenista J. P. Vernant, quando ele relaciona a emergência da crise econômica e de uma nova estrutura social na Grécia Antiga à transição do sistema de pensamento mítico para o racional. Entretanto, o que é mais importante ressaltar neste momento é que, apesar disso, há mais pontos de convergência na experiência sagrada do mundo do que divergências. Segundo Eliade, seja qual for a sociedade, a experiência do sagrado remete a um Cosmos sagrado em todas as suas dimensões:

Há, portanto, uma diferença de experiência religiosa que se explica pelas diferenças de economia, cultura e organização social – numa palavra, pela história. Contudo, entre os caçadores nômades e agricultores sedentários, há uma similitude de comportamento que nos parece infinitamente mais importante do que suas diferenças: tanto uns como outros vivem num Cosmos sacralizado; uns como outros participam de uma sacralidade cósmica, que se manifesta tanto no mundo animal como no mundo vegetal (ELIADE, 1992, p. 16).

Um dos recortes na pesquisa dessa transição do mito à razão é justamente o fato de a primeira abordagem filosófica ter sido sobre a natureza física, no sentido de investigar a *arché* e não a nature-

za humana. Não vamos adentrar esse solo fértil de investigação por questões de fidelidade ao escopo aqui definido, mas cabe apenas uma menção de que, na medida em que a natureza é dessacralizada, o Homem também fica órfão de uma “história da origem”, a não ser que encontre um caminho “profano” para lidar com essas questões, que, de certo modo, para Jaeger (2003, p. 193), foi a poesia, especialmente a jônica, responsável pela “ponte” entre o pensamento mítico e a filosofia da natureza.

Retomando a questão da poesia, pode-se afirmar que, na medida em que o “modo de estar no mundo” do homem Grego foi-se alterando, a poesia também foi sendo “laicizada”. Os aspectos de identidade e formação do povo grego presentes na poesia foram sendo ressignificados neste processo, contudo, é importante ressaltar que, em um primeiro momento, a cultura da cidade incorporou os meios de expressão e educação existentes, como já mencionado no início deste capítulo e que agora será mais bem explicitado:

[...] a cultura da cidade aceitou pressurosa os anteriores estágios da educação e colocou assim ao seu serviço, como meio de expressão dos seus próprios ideais, a poesia, a música e a ginástica da Antiguidade aristocrática (JAEGER, 2003, p. 148).

O autor atribui à poesia do homem jônico a autoformação do indivíduo. Segundo ele, é com Arquíloco que se identifica o espírito crítico do novo Homem, pois a segurança com que faz uso da crítica, nos leva a acreditar na popularidade desta expressão: “Ataca as autoridades supremas da cidade, os estrategos e os demagogos, previamente seguro do eco favorável das suas críticas” (JAEGER, 2003, p. 158). Para o autor (2003, p. 162), é em Arquíloco que o pensamento humano torna-se “dono de si próprio”, livre da autoridade da tradição e passa a ser um pensamento que, assim como aspira submeter a *polis* a leis universalmente válidas, também penetra na interioridade humana. So-

mente mais tarde é que filosofia herdaria essa luta que teria começado com a poesia:

Nos séculos seguintes, o palco desta luta é a poesia, dado que a filosofia, só mais tarde e em segundo plano, nela toma parte. O magistério espiritual de Arquíloco permite-nos ver claramente o caminho da poesia a partir de Homero. A poesia da nova época nasce da necessidade experimentada pelo indivíduo livre, de separar progressivamente o humano do conteúdo mítico da epopeia, na qual se havia exprimido até então (JAEGER, 2003, p. 162).

O autor ainda discorre sobre a poesia de Simônedes; esclarece o quanto a poesia de Mimnermo – ainda que revele a transição do heroico ao humano individual – mantém a atitude educadora, e avança até o que ele chama de “último passo no mundo da intimidade do sentimento subjetivo” com Safo (JAEGER, 2003, p. 169). E, finaliza, indicando como o caminho oposto foi trilhado – da individualidade ao homem de estado, com Sólon – ressaltando que, embora o individualismo tenha sido superado, isso se deu, reconhecendo-se os direitos da individualidade. Contudo, não nos ateremos nessa trajetória da “história da poesia”. Apenas quisemos ressaltar aqui a visão de Jaeger (2003, pp. 162-189), que considera que até os pré-socráticos a função da educação nacional ainda era, indiscutivelmente, reservada aos poetas. Somente com os sofistas é que esse estado de coisas muda (JAEGER, 2003, p. 162-189).

3.1. Filosofia pré-socrática, poesia e suas relações

Os primeiros filósofos – diga-se bem, por nós considerados filósofos, pois não se autodenominavam como tal – além de compartilharem de um devotamento incondicional ao conhecimento, partilhavam da investigação do mesmo problema: o problema da origem, lembrando novamente que a *physis* se assemelha ao que modernamente denominamos metafísica e, ao mesmo tempo, a derivação dessa origem, que

é a realidade circundante. Tales, Anaximandro e Anaxímenes seguiram a mesma linha de investigação da *arche*, e, especialmente Anaximandro traz um elemento fora da realidade sensível, que é o *Apeiron*, para o qual o filólogo W. Jaeger (2003, pp. 199-202) chama a atenção, já que o ilimitado de Anaximandro é menos uma lei da natureza e mais uma norma universal que lhe confere um sentido religioso. Para o autor, é Anaximandro que descobre o Cosmos, em um novo sentido.

É nesse cenário que as seitas filosófico-religiosas (assim denominadas por Detienne) apresentam uma rápida expansão. A escola pitagórica e os cultos órficos representam, para Jaeger, o crescimento das necessidades religiosas pessoais. Retomando a historicidade da *Aletheia*, ressaltamos o conceito trazido por Detienne de que nesse novo universo espiritual a ambiguidade comum ao homem arcaico desaparece e surge a contradição em seu lugar.

Nas seitas filosófico-religiosas, existe, portanto, por um lado, o Imutável, o Ser, a Memória, a Aletheia e, por outro, o Fluente, o Não-Ser, o Esquecimento, Lethe. A ruptura é clara, e o *theos aner* é a prova disso: toda sua “ascese” é um esforço para passar do plano de Lethe para o plano de Aletheia. O universo espiritual das seitas filosófico-religiosas é um mundo dicotômico onde a ambiguidade cedeu lugar à contradição (DETIENNE, 1988, p. 66).

Para Jaeger, tanto os textos de Anaximandro para divulgar sua doutrina (em prosa) quanto a escola Pitagórica eram um esforço educativo já apartado das características da pura teoria filosófica. Mas, foi com Xenófanes de Cólofon que a filosofia teria se apoderado definitivamente da poesia e, portanto, do espírito educativo, pois, nessa ocasião, a poesia continua sendo a mais autêntica expressão da formação nacional. Esse fato é especialmente representativo uma vez que, além da poesia estar imbuída dessa força educativa na Grécia arcaica, era por meio dela que a Verdade era desvelada. Quando a filosofia, de alguma maneira, se apodera da poesia, pode-se dizer que temos um símbolo

dessa transição. Importante ressaltar que Xenófanes nunca escreveu de fato um poema didático sobre a natureza. A importância simbólica do poeta reside na publicidade que deu ao pensamento filosófico (racional), já que a poesia tinha muito mais penetração na civilização grega (e mesmo não grega) do que a prosa jônica. Fez isso por meio de poemas que satirizavam os poetas arcaicos e divulgava os pontos de vista da física jônica. Mais uma vez, é representativa a “tomada da poesia” pelo novo sistema de pensamento, pois é a última destituição da força da poesia como veículo do sagrado. É razoável pensar que a ideia que durante muito tempo se fez da mitologia como pensamento infantil, primitivo e descabido, tenha se originado das críticas de Xenófanes que se popularizaram. Algumas afirmações contra o politeísmo e antropomorfismo colocaram tais práticas em total descrédito, como se fossem obviamente uma produção humana, sem nenhuma ligação com o sagrado:

Mas os mortais acreditam que os deuses são gerados, que como eles se vestem e têm voz e corpo.

Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros, os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos.

Se os bois e os cavalos ou os leões tivessem mãos ou fossem capazes de, com elas, desenhar e produzir obras, como os homens, os cavalos desenhariam as formas dos deuses semelhantes à dos cavalos, e os bois à dos bois, e fariam os seus corpos tal como cada um deles o tem (DK 21 B 14-16 In: *Os Pensadores*, 1973, p. 70).

Já a negação do politeísmo é mais consistente com a identificação de um Deus (monoteísmo) com o Logos, precisamente como agente causal: “Um único deus, entre deuses e homens o maior, em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento” (DK 21 B 23 In: *Os Pensadores*, 1973, p. 70).

Considerações Finais

O que quisemos demonstrar, pela fala de historiadores, filólogos, filósofos e helenistas adotados neste artigo, é que houve, de forma inequívoca, uma transição entre o pensamento mítico e o racional. Queremos dizer com isso que a abordagem do “milagre grego”, em que o nascimento do pensamento racional – identificado com a filosofia – teria sido um rompimento abrupto com o sistema de pensamento anterior, não se sustenta. Neste artigo, procuramos demonstrar essa transição com base em um tripé de argumentos que dizem respeito às alterações ocorridas entre um sistema e outro, de forma gradual: 1) na função do poeta, 2) na transferência de força da linguagem mágico-religiosa para a linguagem-diálogo, 3) na mudança do conceito de *Aletheia* – originalmente tida como “dada”, desvelada e, posteriormente, como algo a ser investigado pelo próprio Homem.

Contudo, é importante ressaltar que o conceito de transição não ratifica o de evolução. Pelo contrário, neste artigo obtivemos fortes elementos para afirmar que os dois sistemas de pensamento são equivalentes e que podem coexistir. Nota-se, porém, que esta conclusão seria mais apropriada a um pensamento mítico, no sentido de que é neste sistema que os opostos convivem de forma ambígua. Já o sistema racional oporia, como de fato já o faz, os dois sistemas de pensamento, tendo-os como contraditórios, inconciliáveis e, portanto, sendo necessário extirpar-se um para que o outro se desenvolva, assim como fora necessário para o pensamento racional superar *Lethe* para passar para o plano de *Aletheia*.

Dessa forma, é razoável afirmar que o paradigma da existência de um sistema de pensamento como sobreposição a outro é derivado do próprio pensamento racional. Assim, como é próprio do racionalismo, a crença de que um sistema derivou de outro. Queremos dizer

com isso que cabe investigar se, assim como o pensamento racional se desenvolveu para o atual cientificismo, o mitológico poderia ter-se desenvolvido para uma noção diferente de sagrado. Claro que o racional/científico influenciando o desenvolvimento do mitológico/sagrado e vice-versa. Para realizar essa investigação seria necessário partir da estrutura do pensamento mítico/sagrado, como a questão da ambiguidade já abordada, ao mesmo tempo em que, na elaboração, esse trabalho dar-se-ia no paradigma racional-científico, pela própria impossibilidade histórica do sujeito que investiga. De qualquer forma, é um desafio para uma continuidade deste artigo.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, N. Dicionário de filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BELLEBONI, R. C. O mito na perspectiva de Jean Pierre Vernant”. *Boletim do CPA*, Campinas, IFCH/Unicamp, n. 10, jul./dez. 2000. Disponível em: <www.venus.ifch.unicamp.br/cpa/boletim/boletim10/06beleboni.pdf>.
- CASSIER, Ernst. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- CORNFORD, F. M. *Principium sapientiae: the origins of Greek philosophical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- DETIENNE, Marcel. Os mestres da verdade na Grécia Arcaica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- ELIADE, Mircea. Mito e realidade. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FUNARI, P. P.; GARRAFONI, R. Gênero e conflitos no “Satyricon”: o caso da Dama de Éfeso. *História: questões & debates*. Curitiba, Editora UFPR, n. 48/49, p. 101-117, 2008.
- JAERGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SOUZA, J. C. (Ed.). *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 2001.
- VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro/USP, 1973.
- VERNANT, J. P. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca: Rio de Janeiro: Difel, 2002a.

VERNANT, J. P. *Textos didáticos: repensando o mundo antigo – fronteiras do mito*. Trad. Renata Cardoso Beleboni, Renata Senna Garrafoli. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002b.

VERNANT, J. P. et al. *Textos didáticos: repensando o mundo antigo*. Trad. Renata Cardoso Beleboni, Renata Senna Garrafoli. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005.

Capítulo 2

Antropologia filosófica de Heráclito

Heraclitus Philosophical anthropology

Marcelo de Souza Cleto⁸

Gabriele Cornelli⁹

Resumo: O debate contemporâneo acerca da importância de Heráclito tem apresentado uma valorização dos elementos antropológicos em detrimento de uma perspectiva fisicista, aquela que modulou por um longo período a historiografia da filosofia antiga. Confluentes com a época, os elementos da natureza (*physis*) foram valorizados conforme a conjuntura epistemológica e política do final do século XIX e início do XX. Radicada na crise, a crítica contemporânea, especialmente, Voegelin, Snell e Jaeger, expressam as tensões que têm acometido os estudos heraclitianos desde então. Tendo em vista este cenário hermenêutico, a pesquisa adota a reordenação das citações efetuadas por Charles H. Kahn em detrimento à de Diels, para que desse modo, possa-se re-articular os primeiros registros em que as questões sobre a origem e constituição da alma se lançam com pujança. Ponderando de maneira localizada, a análise avança na compreensão de termos centrais para o entendimento da filosofia que nasce em Éfeso, como, *psyche*, *sophon* e *logos*. A investigação sobre o movimento, metaforicamente situada no fogo, surge em perspectiva da linguagem metaléptica imaginada por Heráclito e, por fim, recupera-se a compreensão elaborada pelo gramático ateniense Diodoto, de forma a alcançar na filosofia de Heráclito os indícios da Antropologia Filosófica.

Palavras-Chave: Heráclito; Antropologia filosófica; Recepção contemporânea da Antiguidade; Filosofia política; Filosofia Antiga.

Abstract: The contemporary debate about the importance of Heraclitus has shown an appreciation of anthropological elements to the detriment of physicist perspective, the one that for a long period modulated historiography of ancient philosophy. Confluent with time, the elements of nature (*physis*) were valued in accordance to the epistemological conjuncture and politics from the late nineteenth century and early twentieth century. Rooted in the crisis, the contemporary criticism, especially Voegelin, Snell and Jaeger, express the tensions that have affected the heraclitians studies since

8 Professor de Filosofia e Política do Colegiado de Ciências Sociais da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Mestre e doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Contato: <marceloscleto@uft.edu.br>.

9 Professor de Filosofia Antiga (Adjunto IV) do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília – UnB. Pós-doutor em Filosofia Antiga pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, pela Università degli Studi di Napoli, Federico II e pela Universidade de Oxford. É editor da Revista Archai e dirige a Cátedra UNESCO Archai.

then. Given this scenario hermeneutic, research adopts the reordering of citations made by Charles H. Kahn in detriment to Diels, thus you can re-articulate-the earliest records the debate on the origin and constitution of soul casts with vigor. Pondering in localized way, the analysis advances in understanding central terms to understanding the philosophy that is born in Ephesus, as *psyche*, *sophon* and *logos*. The investigation on the movement, metaphorically situated on fire, arises in prospective of the metaleptic language imagined by Heraclitus and ultimately recovers the understanding drawn up by the Athenian grammarian Diodotus, in order to achieve the philosophy of Heraclitus the evidence of Philosophical Anthropology.

Keywords: Heraclitus; Philosophical Anthropology; Contemporary Reception of Antiquity; Political Philosophy; Ancient Philosophy.

Introdução

A fortuna crítica que ao longo da história se avolumou refletindo as várias compreensões das citações de Heráclito demonstra a riqueza das possibilidades interpretativas que norteiam seu pensamento; da mesma maneira que os estudos gerais, as exegeses particularizadas sobre os primeiros sábios gregos foram comunicadas na historiografia recente a partir da conjuntura política e epistemológica reinante até meados da primeira metade do século XX. Desde o Renascimento, no contexto das tensões epistemológicas, teve a Física uma singular proeminência face às suas consortes, tornando-a muito presente não apenas na interpretação da filosofia antiga, mas também aparecendo com muita eficácia nas novas ciências como a ciência política, a antropologia, a psicologia etc. Por conta da divisão interna do espaço epistêmico, e a conjuntura favorecendo o discurso da Física, os estudos e interpretações sob o pensamento de autores como Pitágoras, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, entre outros, foram feitos num tom majoritariamente positivista. Ao nuançar uma verve num todo complexo, a interpretação enviesada rebate para a periferia da autoridade discursiva os elementos que não coadunam com seu paradigma vigente; e, assim, promovendo a cartilha dos elementos físicos na filosofia

antiga, reproduzida como um mantra, essa perspectiva cristaliza uma percepção unívoca dos pensadores antigos.

Muitos estudos foram produzidos nesse influxo, causando posicionamentos questionáveis no desenvolvimento das ideias antigas: com estudos particulares como o atomismo de Demócrito, o número pitagórico, ou a obsessão binária – Heráclito/ fogo, Tales/água, Anaxímenes/ar –, se fez o verniz em que a historiografia se pautava até recentemente. Essas tensões foram expressas, no âmbito dos estudos de filosofia antiga, pelas obras de Cornford, em especial sua *From Religion to philosophy*, de 1912, e *Principium Sapientiae: the Origins of Greek Philosophical Thought*, de 1952 (ver JAEGER, 1995). As principais características das intelectões de Cornford estão em sua disposição para uma abordagem vinculante, possibilitando a construção de uma investigação que busca a origem mítica e ritual da primeira filosofia grega; e o novo posicionamento demonstra, também, que a “física” jônia se distancia em comparação às concepções da ciência moderna. Reunindo as investigações contemporâneas, o que se observa é o rompimento com uma leitura epocal da história, favorecendo que os rótulos, como “pré-socráticos”, percam todo o seu sentido.

O vigor dos intérpretes contemporâneos que movimentou as pesquisas sobre a Antiguidade favoreceu a retomada de questões importantes avalizadas pela tradição ora em crise. Da mesma forma que ocorreu com os outros sábios, Heráclito tem sua silhueta epistêmica revisitada, conferindo-lhe uma nova base de compreensão, que podem ser encontrados em um variado número de trabalhos recentes; de tal modo que a síntese deste sentido pode ser extraída dos estudos sobre *Ordem e História* no contexto do mundo da *polis* de Eric Voegelin. A corporificação do deslocamento interpretativo presente nas reflexões de Voegelin foi possível em função de sua articulação com outras abordagens, efetuadas basicamente por Werner Jaeger e Bruno

Snell. A partir dessa convergência epistemológica se alcança uma nova intencionalidade, e um novo radicalismo no interior das citações de Heráclito pôde ser conhecido, configurando, assim, uma exegese que conclui os fundamentos de uma antropologia filosófica. Não obstante os avanços tangíveis dos intérpretes da mesma geração, o fluxo compreensivo caminha, e novas apropriações foram feitas desde então. Portanto, os estudos levados adiante por Charles H. Kahn, propõem a reorganização das citações, distanciando-se das referências encontradas em Diels, figura no desenvolvimento das pesquisas coetâneas como pertencente ao mesmo fluxo compreensivo que instaurou a abordagem antropológica do “obscuro” filósofo de Éfeso.

Desenvolvimento

A importância da filosofia de Heráclito deve ser medida enquanto promotora de uma antropologia filosófica, constituída por uma perspectiva compreensiva que se distingue da tradição anterior por inaugurar um formato linguístico radicalmente novo e, ao mesmo tempo, erigir certo antropomorfismo que absorve na alma as divindades basilares. Para o devido entendimento do caráter revolucionário dessa antropologia filosófica, é forçoso o encontro do compasso das citações recolhidas pela tradição, comungadas com o trajeto efetivado pela crítica doxográfica contemporânea. Essas questões iniciais, além de serem latentes, se chocam invariavelmente com a tradicional organização doxográfica. O modo de recolha e divulgação efetuado emularia, a partir de sua sequência, uma ordem do discurso desordenado de Heráclito, diferentemente desta disposição, a reconceituação da profundidade do pensamento heraclíteo somente faria sentido, acompanhada da reconsideração da ordem em que a tradição estabeleceu a fortuna de Éfeso, recolhidas de forma geral por Sexto Empírico, Aécio, Clemente de Alexandria, Hipólito de Roma, Plutarco, João Estobeu e outros.

Malgrado o esforço de Bywater (1877) ao agrupar as citações por assunto, dando-lhes uma forma temática, o arranjo que se tornou padrão foi aquele proposto por Diels em seu *Die fragmente der vorsokratiker* de 1903. Para sua organização, o critério então adotado foi o de seguir a ordem alfabética dos autores recenseados, outros elementos idiossincráticos foram considerados para a formatação. Segundo Diels, no que tange Heráclito, por faltar-lhe uma estrutura literária, a reconstrução da sequência original da obra estaria impossibilitada, contribuindo assim, para o fortalecimento da compreensão de que suas sentenças teriam “sido escritas originalmente numa espécie de caderno de notas ou diário filosófico, sem forma ou unidade literária subjacente. [No entanto] o arranjo do texto e sua interpretação são dimensões inseparáveis. [O erro de Diels] foi imaginar que a sua própria ordem podia ser uma exceção” (KAHN, 2009, p. 26-27). O aparte impetrado pela crítica coetânea referente à ordem das citações pode ser considerado como tributário das mesmas transformações e superações epistemológicas vivenciadas pela geração anterior – como o encontrado nos trabalhos de Snell, Voegelin, Reinhardt (1966) e Jaeger –, e estes estão de certa maneira em outra atmosfera intelectual em relação à geração de Diels (1901) e Burnet (1930), que correspondia ao fim do século XIX.

Os desfechos das novas abordagens intelectivas sobre os estudos antigos desencadearam o abandono de muitas teses sustentadas por longos períodos; e mesmo avançado na interpretação, Voegelin, Snell e Jaeger não radicalizaram suas posições em vista da consideração da autoridade do ordenamento doxográfico proposto por Diels no calor da viragem secular. De maneira que uma reavaliação completa da expressividade de Heráclito, somente pode ser alcançada tendo suas citações consideradas a partir de uma atmosfera compreensiva distinta daquela de antanho, de tal modo que o senso histórico agregue não

apenas os novos conhecimentos adquiridos coetaneamente, mas, que abra espaços para as novas perspectivas a respeito das interpretações precedentes, forçando a admissão do texto como uma espécie de linguagem-objeto, o que por si mesmo encaminha a construção de uma metalinguagem hermenêutica dentro da qual as atuais interpretações possam ser formuladas.

De maneira geral, a opção por adotar a organização proposta por Kahn (2009) em detrimento à de Diels no delineamento da face antropológica de Heráclito se encaminha tendo em vista o argumento em que Diels, respeitando apenas o ordenamento alfabético, promoveu uma falsa cena de não arbítrio em seu recenseamento, provocando uma prefiguração de um padrão caótico em que o (des)arranjo das citações forneceria uma fiel representação do pensamento de Heráclito. Diferentemente da propensão imaginativa da qual a ordem de Diels veio à luz, Kahn (2009) desenvolve uma reordenação de maneira que certos elementos passam a ser considerados de forma distinta do que eram. A conjuntura de Diels inoculou na processualidade da futura pesquisa acerca de Heráclito um quadro hermenêutico difícil de superar, convertendo-se de uma ingênua estrutura alfabética para um quase intransponível *topos* hermenêutico.

A reorganização das citações efetuadas coetaneamente pondera acerca da ordenação formal de toda a obra enquanto um elemento tão importante, no sentido geral, como o era em qualquer poema lírico do mesmo período. Este pressuposto leva em consideração a tangente artística, e que “o verdadeiro paralelo para um entendimento do estilo de Heráclito deve ser [...], não Nietzsche, mas os próprios poetas seus contemporâneos, Píndaro e Ésquilo” (KAHN, 2009, p. 27). Não obstante os princípios de reorganização, Kahn (2009) segue alguns pontos formais de referência para se apoiar, como a garantia que a citação I é a introdução da obra e que nela está posta a ênfase na incapacidade

dos homens de apreender o *logos* universal que ele proclamava. Identificando o detalhe da ênfase, todas as citações de natureza crítica ou polêmica são agrupadas no início da tradução, e, posteriormente, se apropriando de uma sugestão de Reinhardt toma o fragmento XXXVI (D. 50)¹⁰ como o elemento de transição entre a introdução e a parte expositiva do livro propriamente dita. No que tange à parte expositiva, reconhece-se a divisão dos três discursos, que versam sobre o universo, a política/ética e a teologia; na terceira parte, seguindo um conselho de Diógenes Laércio, apresenta os trechos mais explicitamente cosmológicos, e, por fim, estão postas as citações que dão conta do culto e da divindade.

Outro elemento importante deve ser salientado, a psicologia de Heráclito é inseparável de sua teologia, logo, grande parte das citações que tratam da *psyche* está posicionada imediatamente antes da seção final referente aos deuses (ver KAHN, 2009). Outras considerações de propriedade estilística, como o modo proverbial tomado dos Sábios, e seu tom enigmático imiscuído por oráculos provenientes de Delfos, não estão ausentes na reordenação. Por fim, a proposta de Kahn (2009), implica em suas amarrações internas, uma conjuntura diferente daquele de Diels, pois, por mais asséptica que tenha sido sua organização, ela trouxe as manias de sua Era, considerando também que como num processo lógico, o reordenamento das citações representa uma variação contínua da mesma tensão epistemológica ocorrida há algumas gerações atrás, no tempo de Jaeger, Voegelin e Snell.

Registros do Bruxuleio da Alma

Diferentemente do modo praticado por Homero e Hesíodo – em que se pode encontrar a incongruência entre as naturezas da alma e

10 Decerto que a adoção de um ordenamento distinto do usual provoca algumas adaptações na forma de se referenciar; portanto, as citações de Heráclito encontram-se grifadas por algarismos romanos na numeração de Kahn e, ao lado, está indicada a numeração de Diels, para efeitos de comparação posicional.

da divindade –, o modo heraclítico incita uma linguagem caleidoscópica que se articula a partir da aceitação do contraditório. A exploração da alma efetuada por Heráclito, bem como pelos pensadores da geração de 500 a.C., deve ser compreendida a partir do pano de fundo cuja influência de Empédocles e da tradição pitagórica figurem como os lastreadores desta nova concepção, principalmente nas questões que dizem respeito à imortalidade, origem, queda, migrações e sua bem-aventurança final. Segundo Bruno Snell (2003), a nova concepção da alma está representada pela primeira vez em Heráclito, e sua originalidade pode ser conhecida a partir de três aspectos: o primeiro é o procedimento adotado pelo filósofo quando nomeia a alma do homem vivo como *psyche*, utilizando esta nomenclatura, ocorre importante tensão em vista da tradição homérica e seu sistema de símbolos, pois visualiza essa alma em busca de seus limites, acarretando, na imagem, a dimensão de profundidade, o que designa o característico da alma, que, no entanto, tem o alcance de seu limite incerto, pois afirma na citação XXXV (D. 45): “Não descobrirás os limites da alma (*psyche*) mesmo se percorreres todos os caminhos, tão profundo é o seu *logos*”. A atitude em buscar sua profundidade sem auxílio de deuses ou musas diferencia-se das concepções anteriores e contribui para a formação da ideia de homem enquanto corpo e alma. O giro feito por Heráclito curvou o debate de tal maneira que sua problemática não poderia nem ser concebida por Homero, pois faltava ao autor da *Ilíada* os pressupostos linguísticos que possibilitaram o movimento que vinha de Éfeso. A originalidade da concepção provém da diferenciação linguística que ocorreu justamente no período que medeia Homero e Heráclito, e é a partir dessa experiência, de adensamento e melhoramento conceitual, que as palavras vão nascendo e compondo novas intelecções. Um exemplo é a utilização feita por Homero da palavra “profundo”, que não tem vínculo com um sentido de “profundo” que vai além de

um uso metafórico ordinário, e com a qual a língua pretende quebrar as barreiras e entrar num campo que lhe é inacessível. Para o novo empreendimento compreensivo, foi necessário um período em que o conjunto de símbolos condizentes com o projeto fosse se diferenciando; é o que ocorre quando além de nomear o *logos*, Heráclito intensifica também sua principal qualidade, a de ser *xynos* (comum), aquilo que em tudo penetra, de modo que tudo participa dele, ou seja, o que está em todas as coisas.¹¹ A citação CI (D. 115): “À alma pertence um *logos* que aumenta a si mesmo”, traz um sentido que considera a alma como ponto de partida para o próprio desenvolvimento, diferentemente do que ocorre na tradição homérica, em que toda a intensificação das forças corporais e espirituais sucede a partir de fora, especialmente em função dos desejos dos deuses. Com essa conjuntura, Heráclito pôde conceber o divino como puro espírito, apartado das musas que estavam em todos os lugares e que tudo sabiam; pôde também estabelecer uma proporção segundo a qual o animal é para o homem o que o homem é para Deus.

A par dessa inovadora linguagem está o panorama intelectual do entendimento do *xynon* (comum) enquanto terminologia transmissora da verdade da realidade. Por sua essencialidade de em tudo participar, esse caráter *sui generis* do *xynon* é estendido à linguagem heraclitiana, que opta pela participação (*metalepsis*) no sim e no não, no reto e no curvo – como está recolhido na *Refutação* (IX. 10.4) de Hipólito (“O caminho das rodas da carda é reto e torto” LXXIV, D. 59) – em que se pode extrair a dimensão de novidade em que se assenta o pensamento de Heráclito. A identificação da contraditoriedade da linguagem como o *locus* de mediação e des-tensionamento se dá em vista dos choques e das movimentações paradigmáticas que aco-

11 “Também para esta concepção faltam em Homero os pressupostos linguísticos: Homero não pode dizer que diversos seres têm idêntico espírito” (SNELL, 2003, p. 43).

tem o período abrangido (KUHN, 2003). A designação e a importância da linguagem proposta por Heráclito como a moldura oculta do *logos* lastreia-se numa concepção ligada ao discurso, palavra, sentido, entendimento, ou ainda, aquilo que se confunde com o que se deve comunicar: “Olhos e ouvidos são más testemunhas para os homens se suas almas (*psychai*) não compreendem a língua” (XVI; D. 107). Além da contraditoriedade discursiva, a contribuição heraclitiana para uma antropologia filosófica pode ser desenhada também em função da avaliação do vínculo entre *daimon* e *ethos*.

Acolhendo o maior número possível de citações, a compreensão recente centraliza sua atenção nos termos *ethos* e *daimon*, buscando também outras citações que se ligam claramente ao tema, para que, desse modo, todas citações indiretas apareçam como um recurso auxiliar, potencializando a interpretação dos termos e das conexões entre os mesmos; sem se esquecer que, para o devido delineamento antropológico, os referenciais que permitem o mergulho em profundidade devem estar confluentes com o ânimo inquiridor. Deste modo, o melhor exemplo para estas questões pode ser encontrado na citação: “O caráter do homem é seu destino (literalmente, seu *daimon* ou divindade)” (CXIV; D. 119). Clarificando a novidade epistêmica adornada por nova intencionalidade e por uma radical investigação, esta citação recolhida por Estobeu, -- *Florilégio* (IV, 40, 23) – demonstra a complexa compacidade simbólica dos termos e a posição central ocupada pelo *anthropoi* no argumento; a breve e simétrica sentença, originalmente, “*ethos anthropoi daimon*”, que tem no termo *anthropoi* sua chave interpretativa, acaba significando uma sentença em que o sentido articulador do termo se revela em sua posição de mediação entre *ethos* e *daimon*. Diferentemente da significação socrática de *daimon*, o sentido que se pode propor para o termo distancia-se na mesma medida da tradição recolhida desde Homero. O significado antigo de *daimon*

é “aquele que distribui ou designa uma porção” (KAHN, 2009, p. 409), diferentemente do que se pode extrair do conjunto das citações de Heráclito. Considerando as devidas conexões no interior da citação, bem como o cenário geral das citações, a filosofia de Heráclito externaliza exemplos de autonomia do *daimon* frente a fatores externos, manifestando o termo – *daimon* – enquanto um sério indicativo do “caráter do próprio homem, e não um poder exterior, que responde pela qualidade da sua vida, [...]”, de tal maneira que sua parte no destino é determinada pelo tipo de pessoa que ele é e pelo tipo de escolhas que ele faz habitualmente. Para Voegelin, esta passagem,¹² posta em seu devido contexto, é o que possibilita identificar o *daimon* no sentido pitagórico àquela estrutura da alma que Heráclito designa pelo termo *ethos*. “Essa identificação implicaria a ruptura decisiva com a inseparável vinculação arcaica da imortalidade com a divindade. A alma, para ser imortal, não teria de ser um *daimon*; passaríamos de uma concepção teomórfica da alma para uma concepção verdadeiramente humana” (VOEGELIN, 2009a, p. 301). Na simbolização arcaica, o antropomorfismo não é apenas uma transferência plástica das características humanas na divindade, é mais do que isso; o que ocorre é a simbolização das áreas e das forças da alma, em toda sua intensidade e complexidade, nas divindades. Por consequência, tem-se à vista a enorme contribuição que Heráclito disponibiliza quando abstrai a imanência da divindade (*daimon*) desvinculada do caráter (*ethos*), possibilitada pela figura do *antrophoi*:

LV: “A natureza (*ethos*) humana não tem propósito definido, mas a divina tem”.

OH II: “O *ethos* humano não tem inteligência, mas o divino sim”.¹³

D. 78: “O modo humano não comporta sentenças, mas o divino comporta”.

12 “Character-to-man-damon”.

13 “Human ethos has no insights, but divine has”.

Utilizando três traduções diferentes do mesmo trecho, pode-se localizar uma clara distinção entre o *ethos* humano frente ao divino, guardada por Orígenes em seu *Contra Celso* (VI.12), a diferença fica latente, pois o homem se caracteriza fundamentalmente pela ausência da inteligência (*gnome*), em outras palavras, falta-lhe “um propósito definido”. Pode-se inferir que o termo *ethos* arregimenta em seu significado um alcance transcendente, designando a “natureza” de um ser em geral, seja humano ou divino (*theion*). A citação LVII (DK. 79), “O homem é tido como tolo por um deus (*daimon*), como a criança o é pelo homem”, também conservada por Orígenes, compreendida pelo prisma de valorização hermenêutica, encena certa proporção geométrica antropológica, pois utiliza comparações e analogias para comunicar uma concepção que é estranha à “sua audiência (a sabedoria divina ou a parte que o homem tem nela), extrapolando-a por meio de um contraste familiar [...], e implicando, ao mesmo tempo, que o contraste usual se torne negligenciável em comparação com um terceiro termo: a divindade ou o [que é] sábio [*to sophon*]” (KAHN, 2009, p. 266-267). Em CXVIII (DK. 32), grafado nas *Tapeçarias* (V. 115.1) de Clemente de Alexandria, pode-se encontrar a defesa que Heráclito encaminha acerca da exclusividade do saber de sua divindade, referenciando-a como uma sabedoria que é única, divina e fora do alcance dos homens: “O sábio é um, que quer e não quer ser evocado pelo nome de Zeus (*Zenos onoma*, ‘o nome da vida’)”. Ademais, em XXVII (D. 108), o filósofo pondera a particularidade distintiva de seu filosofar, ocorrendo o reconhecimento de que “o sábio está separado de todas as coisas”. Na íntegra, a citação diz: “De todos os discursos que ouvi, nenhum foi mais longe do que este: para reconhecer o que é sábio, ponha separado de tudo”. Em LIV (D. 41), o sábio diz acerca do *hen to sophon*, do Um que é Sábio, como “a compreensão da inteligência [*gnome*] que controla todas as coisas por intermédio de todas as coisas [ou seja, governa

o Universo]”. Para Voegelin, *sophon* parece designar uma sabedoria humana concernente à *gnome* que governa o mundo, e desse modo, se for aceito ambos os fragmentos como estão, o termo *sophon* seria usado tanto com referência a deus como ao homem – com a distinção, porém, de que o predicado “o Único Sábio” esteja reservado para deus. “A sabedoria humana consistiria então na compreensão de que ele não possui sabedoria própria; a natureza humana (*ethos*) é sábia quando compreende a *gnome* que governa o *cosmos* como exclusivamente divina (VOEGELIN, 2009a, p. 302). Ainda na citação LIV (D. 41), tem-se um exemplo do esforço interpretativo efetivado pela longa tradição doxográfica, bem como evidencia os pontos de tensão daí surgidos. Circunscrevendo-se numa temporalidade proximal o número de intérpretes, e reduzindo unicamente ao debate sobre a controvérsia que o termo *sophon*, visualiza-se o tabuleiro em que a argumentação é a força que movimentava as peças hermenêuticas. Ao analisar a citação efetuada por Diógenes Laércio em sua *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*, Kahn (2009) apresenta, entre outras questões, a importância que *sophon* tem para a referida citação, confirmando e sendo confirmado por uma série de outras citações. Da totalidade do material recolhido pela tradição filosófica, quatro definem *sophon* ou *to sophon* enquanto “o que é sábio”. Podendo-se atribuir certa ambiguidade a *sophon*, quando figura no fragmento LIV (D.41), decorrente das duas concepções contemporâneas de sabedoria: humana e divina. Quando *hen to sophon* inaugura a citação, ela enfatiza a dimensão unitária da sabedoria, contrastando fortemente com *polymathia*, o saber em demasia, que foi resolutamente censurado por Heráclito na citação XVIII (D.40)¹⁴, portanto, esse saber vinculado ao exercício de uma sabedoria especialista figura no domínio de uma *gnomé*, isto é, uma forma de

14 “Muito aprendizado não ensina o entendimento (noos). Pois [se assim fosse] teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, e também Xenófanes e Hecateu”.

conhecimento e um plano de ação.¹⁵ Estobeu, em seu *Florilégio* (I, 74), deixa claro que para Heráclito a meta da investigação é reconhecer (*ginoskéin*) o que é sábio, separado de tudo, possibilitando “leituras humanas e cósmicas” (KAHN, 2009, p. 260-261). No mesmo ânimo, no entanto, recolhidas por Hipólito em sua *Refutação* (IX, 9), as mesmas palavras *sophon esti* situam a relação e a norma da fala e do pensamento humano: “É sábio, ouvindo o *logos*, dizer em acordo (*homologeín*) que todas as coisas são uma” (XXXVI; D. 50).

A forma que tradicionalmente o termo *sophon* aparece na literatura anterior¹⁶ indica para uma dessemelhança daquela em que o filósofo de Éfeso se assenta. A ocorrência de *sophon* nos quatro fragmentos apresentados sinaliza o esforço de Heráclito em designar uma nova concepção semântica, e, de quebra, apresentar a meta de seu próprio pensamento e de sua mensagem para os homens. É pacífico reconhecer que a interpretação das citações não alcançou um ponto de consenso entre os especialistas, e, de relevo, podem-se considerar as proposições de Reinhardt, que “estava correto quando disse: ‘o princípio de Heráclito, que corresponde nesse caso ao *apeiron* de Anaximandro e ao *on* [‘ser’] de Parmênides, não é o fogo, mas *to sophon*” (KAHN, 2009, p. 263). Para Voegelin, as interpretações, não apenas de Reinhardt, mas também de Zeller em seu *Die philosophie der grieschen* (I/2, 839 ss.) e de A. Heidel sugerem reconstruções que resultariam

15 O substantivo gnomé ocorre apenas em LIV e LV (DK. 78), em que Heráclito nega que a natureza humana possa ter ou manter esse “insight”. “Mas o verbo cognato *ginoskéin* é regularmente usado por Heráclito para indicar a forma penetrante de cognição que falta à maioria dos homens e a qual o seu discurso se destina a fornecer” (KAHN, 2009, p. 261).

16 “(...) a concepção grega tradicional de *sophia*, conservada exemplarmente nas lendas dos ‘Sete Homens Sábios’, definia *sophos* como um atributo dos homens: de poetas, artesãos, estadistas e mestres de moralidade. O próprio Heráclito reconhece isso quando fala zombeteiramente de Homero como ‘o mais sábio (*sophóteros*) de todos os gregos’ (XXII; D. 56), e quando insinua que Pitágoras, com toda a sua erudição, havia adquirido uma reputação de sabedoria [...]. Xenófanes usou o termo *sophié* para indicar suas próprias realizações (fr. 2, 12 e 14)” (KAHN, 2009, p. 263).

substancialmente no seguinte: “Somente um, o sábio, possui a inteligência para governar todas as coisas” (VOEGELIN, 2009a, p. 302). O que distingue a natureza, humana e divina, são os “tipos” de sabedoria que cada uma guarda em si mesma, ocorrendo uma limitação da sabedoria humana diante da divina e da consciência desses limites e distanciamentos. A participação da sabedoria humana na divina é o suficiente para a realização de uma experiência que se assemelha a reflexão parmediana, no entanto, “Heráclito não tenta articular o “Ser” por meio de uma explicação lógica; antes, ele está interessado na relação entre as duas naturezas e nos tipos de sabedoria.” No nível da lógica, conseqüentemente, pode-se encontrar formulações “contraditórias” que, “por sua própria contradição, expressam uma sabedoria que partilha a verdadeira sabedoria sem possuí-la plenamente (VOEGELIN, 2009a, p. 302-303).

O caráter processual do saber na acepção heraclitiana matiza fortemente seu *logos*, de tal maneira que é requisito para o “amante da sabedoria” uma incessante investigação; essa qualidade requerida pode ser localizada na citação XI (D. 35): “Com efeito, os homens que amam a sabedoria [*philosophoi andres*] devem ser bons investigadores em muitas coisas”. Como o saber divino encontra-se, de certa maneira, próximo e ao mesmo tempo separado de todas as coisas, sua aquisição “não pode ser alcançada por meio de um salto além de todas as coisas; ela é o resultado da ocupação com essas mesmas coisas, ascendendo do múltiplo ao Um que se encontra em todas elas” (VOEGELIN, 2009a, p. 303). Caso essa atividade de busca (*historein*) se evidencie num fracasso, o *philosophos* dará lugar então ao *polyhistor*. A crítica doxográfica, em certa medida, avizinha uma postura de consenso quando trata do problema entre o desejo do *sophos* e a dificuldade na aquisição daquilo que se dá escondendo-se. A aparente contradição figura enquanto *leitmotiv* no discurso encaminhado por Heráclito,

e a ciência dessa condição enquanto um *sine qua non* obriga aquele que anseia o *sophos* a articular seu *logos* no trajeto do *logos* divino. O *logos* humano, quanto à compreensão do trajeto a ser efetivado, bem como as características ímpares do ir e vir tanto de si quanto do caminho, deve ser desvelado em si mesmo na companhia do *logos* divino do qual é e não é parte; *mutatis mutandis*, o *logos* humano participa (*metalepsis*) do *logos* divino. Essa dimensão relacional de mútua participação do *logos* humano no divino encontra na sentença “Fui em busca de mim mesmo” (XXVIII), colocada por Plutarco em seu *Contra Colotes* (20. 1 118 C), uma clara ideia da distância existente entre os diferentes *sophos*.

A noção de *metalepsis* (participação) enquanto chave interpretativa da relação entre as oposições contribui com o entendimento de uma noção de sincronização e integralização de forças contrárias num esforço coeso, uniforme e autossuficiente. Essa mutualidade entre as forças opostas é a própria unidade do múltiplo, e uma síntese dessa compreensão é apresentada na citação XX (D. 106), recolhida por Plutarco: “Heráclito criticava Hesíodo por considerar que alguns dias são bons, outros ruins, porque não reconhecia que a natureza de todos os dias é uma e a mesma”. Além de uma acidez contra a tradição,¹⁷ verifica-se claramente a maneira envolvente em que o discurso do *logos* se encaminha contraditoriamente em direção ao seu centro. Ao provocar um choque linguístico na parte final da mensagem afirmando que: “a natureza de todos os dias é uma e a mesma”, que o dia é bom e ruim, o compasso forçado entre a linguagem e o real surge com intenções de superar os limites da linguagem modal. Por se mostrar insuficiente para o necessário entendimento da realidade em sua intensidade complexificadora e contraditória, o filósofo utilizou as

17 Homero e Hesíodo são nominalmente citados nos seguintes fragmentos: (K. XVIII-XXII).

características consumidoras e criativas do fogo, bem como de sua figura metafórica, para demonstrar por analogia as especificidades do real; e, desse modo, conduzir para a abstração que segue a aparente incoerência entre a carência e a saciedade do fogo em sua composição, tal como sugere a citação encontrada na *Refutação* (IX, 10) de Hipólito, “(O fogo é?) carência e saciedade” (CXX; D. 65). Ocorre uma indicação do caráter centrípeto da ambivalência, e esta como garantidora do discernimento de tudo, pois o “Fogo que chega discernirá (*kri-nei*, literalmente, ‘separará’) e alcançará (ou julgará) todas as coisas” (CXXI; D. 66). Em seus exercícios de abstração, utilizando figuras de linguagem, sua maneira oracular e aforística de manifestação, aliado a uma forte alteração no nível epistêmico, evidencia o plano inovador do pensamento humano, demonstrando o caráter furtivo da palavra e esclarecendo como ocorre sua participação na experiência da realidade. Essas características demonstram o sentido de plasticidade alcançada pelas sentenças de Heráclito, e, com um texto performático, seu dito vai além das palavras, forçando seu intérprete a caminhos inovadores, pois para aquele se voluntariza se vê continuamente lançado em caminhos, mas na medida em que esta vai se encolhendo, os mesmo vão se sobrepondo, causando no caminhante a clara sensação de portar o princípio do próprio desconforto: “Eles não compreendem como uma coisa concorda discordando de si mesma; [é] uma afinação (ou ‘encaixe’, *harmonié*) de coisas contrárias, como a do arco e da lira” (LXXVIII; D. 51). A ideia de unidade contraditória ou participação de opostos se mostra evidente, podendo-se verificar a maneira quase elíptica em que as palavras estão dispostas; permanecendo na analogia do caminho, aquele que se propõe percorrer a parte inicial da sentença se vê o compelido a retornar ambigualmente ao ponto inicial: “o divergente consigo mesmo concorda”, assim, após a sensação de atordoamento,

o caminhante compelido reflete por obra da lógica participativa da linguagem.

O rompimento linguístico é apenas o ingresso para as dimensões mais internas da realidade, de tal modo que a escrita metaléptica de Heráclito é o que possibilitará o rompimento do invólucro e o acesso à sua antropologia. O que parece uma simples opção estilística no trato das palavras se revela como o elemento fundamental para o fluxo de pensamento que o filósofo externaliza, possibilitando uma verdadeira sintonia entre observador e observado. A linguagem inovadora demonstra o esforço do falante em referir-se àquilo que se dá ao conhecimento, mantendo o máximo de integralidade possível sobre aquilo de que se diz. O impacto que o papel do outro causa na configuração da linguagem é a afirmação de que na linguagem metaléptica a força que provém daquilo do que se diz, se mostra *pari passu* com sua consorte, ou seja, a força que provém do *logos*. Ao figurar no cenário linguístico certa faceta de alteridade, pode-se identificar o desencadeamento de um importante movimento no interior da nascente filosofia, o reconhecimento da essencialidade participativa, pois a filosofia em análise se esforça em constituir-se enquanto fusão de polos contrários, como na citação LXXXI (D. A22), na qual Homero é severamente censurado pelos limites de sua *Ilíada*. Na parte inicial, identifica-se a crítica ao desejo de Homero de “Oxalá não houvesse mais Conflito para deuses e homens!” (*Ilíada*, XVIII, 107). [Para Heráclito não faria sentido,] “Pois não haveria afinação (*harmonia*) sem notas agudas e graves nem animais sem macho e fêmea, que são opostos entre si”. Ao ligar entidades distintas por natureza, a linguagem metaléptica se constitui a partir do sentido de abertura, fluindo numa frequência sintonizada ao *thaumázen*, que Platão e Aristóteles posteriormente analisarão em suas obras

*Fédon*¹⁸ e *Metafísica* (Aristóteles, *Metafísica* I 2, 982b, 12ss.), respectivamente.

O sentido de abertura não pode ser compreendido em uma dimensão pacificadora, ao contrário, é um acolhimento auto-abortivo. A ideia de tensão e conflito permeia de forma clarificadora as citações de Heráclito, alçando a compreensão para um patamar em que a relação das ideias é premida por forças centrípetas e fortemente repelidas pelo núcleo acolhedor. Uma série de citações denota essa tendência animadora, fortalecendo a interpretação norteada pela ideia de *metalepsis*. Em XCIX (D. 103), a participação do princípio no fim é o que possibilita toda a extensão da circunferência e a culminação do círculo: “O começo e o fim são comuns na circunferência do círculo”. O mesmo movimento pode ser identificado no fragmento CIII (D. 60): “O caminho para cima e para baixo é um e o mesmo”. A mútua participação dos opostos é a garantia da existência não apenas de cada um dos participantes, mas a certeza de uma ação em que a união participativa do princípio e do fim, ou do cima e do baixo, concretiza o círculo ou caminho, respectivamente. A divergência e a convergência mutuamente participam da ação – tanto no plano linguístico quanto no real – confirmando certa necessidade atrativa presente em ambos: “Apreensões: todos e não todos, convergente divergente, consoante dissonante, de todas as coisas um e de um todas as coisas” (CXXIV; D. 10). Ao participar um do outro em uma justa medida, as forças opostas geram um campo de atração cujas forças que anteriormente se revelavam contrárias e autorrepelentes são invertidas, causando uma confluência de forças antagonicas, unidas pela contradição. No trecho LXXV (D. 8), pode-se verificar esse argumento: “O contra impulso leva junto, e de tons variáveis vem a ser a melhor afinação (*harmonia*), e

18 No Teetêto (155d), quando Sócrates adverte Teodoro acerca da capacidade admirativa, vincula τὸ θαυμάζειν a πάθος. Esse bom ânimo constituinte é o elã vinculante entre o homem e seu exterior.

todas as coisas chegam por conflito”. Heráclito modula o ângulo do pensamento, provocando uma proximidade distinta com o transcendente, e, ao contrário da experiência arcaica, ocorre uma setorização da alma como a sede de todo o conhecimento humano e o ponto de contato com as experiências oferecidas pela natureza. Para o alcance das dimensões mais internas do humano, é fundamental uma extrema perspicácia e uma conexão com aquilo que se procura. Na citação I (D. 1) tem-se uma verdadeira admoestação a esse exercício:

Embora esse dito seja sempre, os homens sempre falham em compreendê-lo, tanto antes quanto depois de tê-lo ouvido. Embora todas as coisas se passem em acordo com esse relato, homens são como descrentes quando experimentam semelhantes palavras e obras, como agora empreendo, distinguindo cada uma segundo sua natureza e dizendo como ela é. Mas outros homens esquecem do que fazem despertos, assim como esquecem do que fazem dormindo.

A maneira como Heráclito manuseia a linguagem remete à noção clássica de técnica enquanto artifício que traz aquilo que não é para outra condição, a de ser. Importante ressaltar que não é a linguagem que tem a primazia de fazer de algo um novo ser, mas o *logos*, usando essa dimensão interna de si mesmo, que é a linguagem, desvelando, a partir da contradição, o oposto contido no interior da própria coisa. O estratagema linguístico de Heráclito alicia as palavras, de forma que ao negar-se, se revela (XCII; D. 62): “Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte de outros, mortos na vida de outros”. Com um caráter transicional, o pensamento original permite, em si, a existência de elementos provenientes das tradições em flagrante aparecimento, bem como, as em declínio eminente; sua inovação está na centralidade dos dilemas da conciliação, e a *psyche* como elemento conciliatório fundamental. Usando de todos os artifícios possíveis, e evitando a demonstração de seus pressupostos por imagem, Heráclito

recorre a fontes em beligerância, provocando uma situação em que não seria possível indicar sua compreensão de *psyche* exclusivamente pelo modo mítico-poético (GAZOLLA, 2000). Como suas características figurativas também não são suficientes para a apreensão de seu sentido unicamente pela via da linguagem proposicional, uma busca da compreensão não apenas de *psyche*, mas do pensamento de Heráclito, deve partir de “seus modos de presença”.

Considerações finais

Uma importante característica do ambiente epistemológico em que Diels reúne as citações de Heráclito é a autoridade da figura de Diógenes Laércio. Como principal paradigma historiográfico, o autor de *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* respondia às necessidades epistemológicas da época com sua relativa abundância de dados. Possível a qualquer intérprete efetuar o pinçamento de excertos conforme seu interesse conjuntural, ocorrendo a consolidação de uma impressão caricatural de Heráclito como um “fisiólogo” de tipo milésio, do qual é possível extrair uma cosmologia, que estaria presente em seu “livro” sobre a “natureza”. Como num jogo de luzes, as citações são suavizadas ou realçadas conforme o roteiro epistemológico em operação, com o quadro adverso, todas as outras interpretações que não comungam dos mesmos pressupostos têm seus contornos confundidos, corroborando a tese de que a pouca evidência é sinal claro de perda política. Para verificar a linhagem da força interpretativa que a crítica contemporânea coloca em movimento, deve-se atentar não apenas para sua resistência ao fator imediato, mas também para o trajeto desta crítica. Dentre os primórdios da crítica, Diodoto, importante gramático ateniense, defendia a tese que a obra de Heráclito não tratava da natureza, seu principal objetivo era o governo (*peri politeias*); ainda mais, em sua avaliação, a parte concernente às questões

da natureza cumpriam a função de “paradigma de entendimento”, isto é, tinham um “valor meramente ilustrativo” (Diógenes Laércio, IX, 5). Como as fontes dão razão àqueles que a reverberam, sua escolha nunca é proposital, e, a partir da disposição das fontes, o discurso cresce e naturalmente ocasiona certo abandono das outras fontes de pesquisa. A perspectiva aberta por Diodoto, retomada por gerações futuras, bem como a reorganização das citações, evidenciam um Heráclito que “estava preocupado com uma filosofia da ordem que tivesse seu centro experiencial na ordem da alma e que daí se ramificasse para a ordem da sociedade e do *cosmos*” (VOEGELIN, 2009a, p. 307). Com esse trajeto, a concepção que vem de Éfeso não se afasta do entendimento posterior, aquele que aparecerá no *Timeu* e depois no *Crítias* de Platão, (Vaz, 1992; 2011), acabando por se distinguir como uma filosofia que se propõe descobrir o núcleo conceptual que agrega as variadas linhas de explicação do fenômeno humano, podendo ser encontrada também as categorias fundamentais que organizam o discurso filosófico tendendo a constituir a antropologia como ontologia.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. London: [s.n.], 1930.
- BYWATER, I. *Heracliti Ephesii reliquiae*. Oxford: [s.n.], 1877.
- CASERTANO, Giovanni. *La nascita della filosofia vista dai Greci*. Pistoia: Petite Plaisance, 2007.
- CASSIRER, Ernest. *Linguagem e mito*. Trad. J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- CORNFORD, Francis MacDonald. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. 2.ed. Trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.
- CORDERO, Néstor Luis. *A invenção da filosofia*. Trad. Eduardo Wolf. Revisão técnica: Alexandre S. de Santi. São Paulo: Odysseus, 2011.
- DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1998.

- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- DIELS, H. *Herakleitos von Ephesos*. Berlim: [s.n.], 1901.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas, doutrinas e sentenças dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1988
- GADAMER, Hanz-Georg. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.
- GAZOLLA, Raquel. *Pensar mítico e filosófico: estudos sobre a Grécia Antiga*. São Paulo: Loyola, 2011.
- GAZOLLA, Raquel. *El fragmento 45 de Heráclito: reflexiones acerca de La psyché*. São Paulo; Cochabamba: [s.n.], 2000. (Mimeo).
- HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. 2. ed. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2012.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Donald Schuller. Porto Alegre: L&PM, 2011. 3 v.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 3.ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011.
- KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 7.ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- PLATÃO. *Diálogos socráticos III: Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton e Fédon*. Trad. e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2008.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007. 9 v.
- REINHARDT, K. *Vermachtnis der Antike: Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*. Gottingen: [s.n.], 1966.
- SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.
- SPENGLER, Oswald. *Heráclito*. Trad. Augusta de Mondolfo. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina S. A., 1947.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica, v. 1*. 11.ed. São Paulo: Loyola, 2011.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica, v. 2*. São Paulo: Loyola, 1992.

- VERNANT, Jean Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo: Edunesp, 2008.
- VOEGELIN, Eric. *Anamnese: da teoria da história e da política*. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009b.
- VOEGELIN, Eric. *Ordem e história: o mundo da polis*, v. 2. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2009a.
- WOLFF, Francis. Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física. *Analytica*, v. 1, n. 3, p. 179-225, 1996.

Capítulo 3

Estudos clássicos e orientalismo: as conceptualizações dos termos metempsicose e transmigração da Grécia Antiga

Classical studies and Orientalism: the conceptualizations of the terms metempsychosis and transmigration in Ancient Greece

Murilo Cavalcante Alves¹⁹

Edrisi Fernandes²⁰

Resumo: Este artigo apresenta uma breve reflexão sobre os Estudos Clássicos, numa crítica ao que se convencionou denominar de Orientalismo, representado por toda uma geração de estudiosos do Antigo Oriente que, instrumentalizados apenas com a linguística e o chamado método histórico, tentavam explicar a mentalidade dos orientais. Fundamenta-se, sobretudo, na ideia de que os gregos receberam influências orientais, as mais diversas, recusadas durante muito tempo por alguns pesquisadores, mas que na atualidade estão sendo reconfiguradas com base em várias pesquisas acadêmicas e em outras fontes. Nessa perspectiva, analisa também um aspecto específico da filosofia e religião gregas, atinente a essa visão eurocêntrica do passado, ao debruçar-se sobre dois termos utilizados por essas civilizações, quais sejam os termos metempsicose e transmigração, cujas conceptualizações são matéria divergente dentre alguns pesquisadores. Desse modo, a análise, além de definir o termo orientalismo pertinente à temática, segundo o ponto de vista tradicional e contrastivo de René Guénon (1886-1951), baseia-se também em alguns comentários acadêmicos sobre essa questão, colhidos em autores como Asti Vera (1995), Benoist (1969), Cornelli (2011), Edrisi (2013), Funari (2002), García Bazán (1985), Garaudy (1988), Pereira (1979), Said (1990), dentre outros. Utiliza como metodologia a técnica de pesquisa bibliográfica, ao recorrer às obras dos autores supracitados, comparando as visões concordantes e divergentes sobre essa temática, inferindo que, diante da imprecisão e incerteza do assunto, é válido se utilizar tanto fontes acadêmicas como fontes outras, que podem ajudar na elucidação da questão.

Palavras-chave: Conceptualização; Estudos Clássicos; Metempsicose; Orientalismo; Transmigração.

19 Professor de Literatura da Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Mestre em Estudos Literários pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Contato: <professor.mca@gmail.com>.

20 Especialista, Mestre e Doutor em Filosofia Metafísica pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). Médico de profissão, praticante da medicina holística com elementos da yunani tibb (medicina hipocrática da tradição da civilização islâmica), interessa-se particularmente por pesquisas relacionadas à medicina hipocrática e sua herança.

Abstract: This article presents a brief reflection on the Classical Studies, as well a criticism about the Orientalism, represented by a generation of scholars of the Ancient East that used only the so called historical and linguistic method, trying to explain the Eastern mentality. It is based mainly on the idea that Greeks received the most diverse oriental influences, although they have been refused for a long time by some researchers, but nowadays are being reconfigured based on various academic researches and other alternative sources. This perspective also examines a specific aspect of Greek philosophy and religion, relating to this Eurocentric vision of the past, to dwell on two terms used by these civilizations, which are the words metempsychosis and transmigration, whose conceptualizations are divergent among some researchers' outlooks. Thus, the analysis defines the term Orientalism very important to the topic, according to the traditional and contrastive view of René Guénon (1886-1951), as well as some academics comments on this issue, by authors like Asti Vera (1995), Benoist (1969), Cornelli (2011), Edrisi (2013), Funari (2002), García Bazán (1985), Garaudy (1988), Pereira (1979), Said (1990), among others. Methodologically, utilizes the bibliographical search, by resorting to the works of these authors, comparing concordant and divergent viewpoints on this issue, implying that, given the vagueness and uncertainty of the subject, it is valid to use both sources, which may help to clarify this theme.

Keywords: Conceptualization; Classical Studies; Metempsychosis; Orientalism; Transmigration.

Introdução

Em seu clássico estudo sobre a civilização helênica, Pereira (1979), ao se debruçar sobre a religião grega, assinala que esta, por não dispor, aparentemente, de livros sagrados ou de uma classe sacerdotal plenamente organizada, é de difícil reconstituição.

Por muito tempo, os estudiosos da Grécia consideraram que as primeiras civilizações gregas nada deviam ao Oriente. Hoje, esta afirmação é muito questionada, pois muitíssimo da cultura grega veio das civilizações orientais. As escritas de lá vieram, assim como divindades e costumes. Já na própria Antiguidade, Heródoto, o 'pai da História', dizia isso, mas só recentemente suas ideias foram revalorizadas pelos estudiosos (FUNARI, 2002, p. 16).

Por sua vez, como o que se recuperou das tradições religiosas da civilização grega foram tão somente fragmentos de uma tradição oral que seria muito mais ampla, ou apenas uma iconografia muitas vezes desigual e inconsistente, a historiografia, durante séculos, ten-

ta decifrá-los, adotando, por vezes, uma visão romântica da questão. Desse modo, mesmo se fosse possível recuperar na sua totalidade os artefatos materiais e imateriais produzidos por aquela civilização, ainda restariam inúmeras questões a serem respondidas sobre o que eles, os gregos, pensavam sobre a religião, sobretudo acerca de um tema crucial que permeia todas as religiões: a questão da morte.

Ademais, quando se pensa nesse quadro tão multifacetado, deve-se considerar em sua percepção as influências orientais presentes naquele contexto, por vezes rejeitadas por alguns estudiosos, outras vezes aceitas por outros, mas quase sempre vistas com um olhar anacrônico ou reducionista; ou ainda, considerar que, segundo a nova forma de pensar “inventada” pelos habitantes da Grécia antiga, denominada de Filosofia, as fronteiras entre o pensamento religioso e o filosófico são muito tênues e complexas.

De outro modo, os pesquisadores que se preocuparam em pesquisar essas questões receberam no passado uma denominação toda peculiar para identificar seu trabalho, qual seja a alcunha de orientalistas, devido ao seu modo singular de encarar o Antigo Oriente, muitas vezes contaminado com preconceitos de várias naturezas, principalmente com aquilo que Guéron (1983) denominou de preconceito clássico.

Entretanto, há de se convir que recuperar o passado não é uma tarefa simples, sobretudo quando este se encontra bastante distanciado de nós, tanto do ponto de vista temporal e espacial, como da mentalidade de uma civilização, como é o caso da civilização grega. Daí as múltiplas indagações feitas, geração após geração, por estudiosos da civilização grega, a respeito do que ela pensava exatamente sobre a vida – e como encarava a morte – e o *pos-mortem*. Perguntas essas que se circunscrevem não apenas à religião, mas também à própria filosofia grega.

Mas, se algumas dessas perguntas já foram respondidas, muitas outras, relacionadas a alguns termos utilizados pelos gregos, permanecem sem solução, provocando as mais diversas especulações. Dentre essas, destacam-se dois termos que permeiam os escritos gregos sobre religião: quais sejam as palavras metempsicose e transmigração, utilizadas ora como distintas, ora como sinônimas, e para as quais os pesquisadores da filosofia apresentam uma conceituação, enquanto os da religião apresentam outra, e requer, por conseguinte, uma reflexão mais profunda. Assim, esse é o propósito deste artigo, que se propõe a elucidar o significado desses termos, fundamentado no ponto de vista tradicional de Guénon, contrapondo-o aos estudos acadêmicos sobre essa questão, fazendo um breve percurso em torno da filosofia e religião da Grécia antiga sobre essa temática.

1. Grécia, Ex Oriente Lux, Ex Occidente Frux

O significado do termo filosofia é em si mesmo bastante problemático, bem como suas origens, apesar de existir mais ou menos um consenso em torno desse modo de pensar, que foi definido por Pitágoras como “amor à sabedoria”; se bem que não saibamos exatamente o que isso significava no contexto do pitagorismo. Entretanto, se a definição do termo em si já é polêmica, isso indica apenas que tal dificuldade se relaciona à própria impossibilidade de se determinar as circunstâncias nas quais surgiu a própria filosofia, como observa Fernandes:

Temos por um lado aqueles que sustentam a origem oriental da filosofia; do outro lado temos a tese do ‘milagre grego’, que defende a total originalidade dos gregos. Pensadores gregos como Heródoto, Platão e Aristóteles admitiram alguma continuidade entre a sabedoria oriental e a filosofia grega. [...] Robert Strassler, (1998, p. 597-598) deixou claro que foi largamente através do contato com a Pérsia que os gregos se familiarizaram com conhecimento acumulado

do antigo Egito, da Mesopotâmia ou mesmo da Índia, de modo que não é acidental que a maior parte dos primeiros filósofos, poetas e historiadores gregos vieram de cidades da Ásia Menor que tinham caído sob governo lídio e depois persa (FERNANDES, 2013, p. 61).

Fernandes informa, ainda, que a hipótese a favor de uma origem oriental para a filosofia vai, mais tarde, ser defendida tanto pelos filósofos alexandrinos como pelos apologistas cristãos, que, em oposição às escolas filosóficas tradicionais, e com a intenção de desacreditá-las, vão fomentar a tese da origem oriental da filosofia. Essa perspectiva pode ser qualificada de helenocêntrica, uma vez que atribui aos gregos a invenção da filosofia, sem nenhum outro correspondente nas civilizações da antiguidade, e cujo extremismo vai originar a difusão da tese do chamado “milagre grego”, que consistiria, em outros termos, na ideia de que o surgimento da filosofia se deu de modo imprevisível e maravilhoso na Grécia antiga, como produto da originalidade única da capacidade helênica, já que os gregos nesse sentido teriam sido excepcionais e, por conseguinte, os únicos povos capazes de inventar a filosofia, “resultante de uma ruptura radical com o pensamento e as atitudes dos antigos e dos orientais, entre os quais não teria ocorrido uma separação entre pensamento conceptual, ciência e mito/religião, ou entre individualidade e ordem natural e sobrenatural” (FERNANDES, 2013, p. 68) ²¹. Um dos autores a criticar esse mito é o filósofo francês Garaudy, quando afirma que:

O mito do “milagre grego” surgiu porque foram deliberadamente cortadas as raízes orientais dessa civilização: Herança da Ásia Menor, dessa Jônia, província da Pérsia, onde nasceram os maiores inspiados, de Tales de Mileto a Xenófanos de Colofonte, de Pitágoras de Samos a Heráclito de Éfeso, através de que passa a inspiração do Irã de Zaratustra e, além, da Índia védica e dos Upanishades, tão misteriosamente próximos de Platão. Herança do Egito e de seus

21 Na edição em livro, essa sentença, que é parte da argumentação de Fernandes, aparece erroneamente atribuída a Burnet, mencionado no início da argumentação.

milenários, de suas ciências e de suas visões, que fascinaram Pitágoras e Platão, mas também fecundação recíproca das civilizações [...] O mito do excepcionalismo grego só pôde formar-se graças a essa ignorância voluntária ou essa rejeição ao mesmo tempo das origens e da posteridade da Atenas de Péricles (GARAUDY, 1988, p. 17-18).

Face à ideia do “milagre grego” surgiu uma corrente contrária, que defende uma origem oriental para a filosofia, enumerando os inúmeros empréstimos tomados pelo pensamento grego às culturas do Oriente. Essa corrente encara a filosofia apenas como adaptação do pensamento oriental, que seria mais antigo e de uma sabedoria incontestável. Admite-se hoje que a verdade deve ser encontrada num meio termo entre essas posições:

As tendências da historiografia atual procuram apontar o exagero na polarização das duas teses. Devemos reconhecer que os gregos tiveram prolongado e diversificado contato com muitas culturas orientais, apropriando-se de muitos elementos dessas tradições. Por outro lado, também existiu originalidade, pois os gregos operaram uma mudança qualitativa em tudo aquilo que receberam do Oriente (FERNANDES, 2013, p. 69).

Mas para Fernandes, que cita em seu apoio autores como Karl Jaspers, Benjamin Schwartz, Shmuel Noah Eisenstadt e Karen Armstrong, o surgimento da filosofia situa-se num contexto de renovação do pensamento religioso, em direção a uma universalização e busca de sentido comum para todas as coisas. Assim:

A emergência da filosofia se deu numa época em que as religiões desde a Grécia até a China atravessavam uma fase de grande turbulência, assistindo-se ao aparecimento de movimentos reformadores que conduziram à criação de novas religiões. Nestes movimentos não é incomum um processo de abstração das concepções religiosas: os deuses tornam-se princípios ou ideias abstratas, e assumem uma vocação cada vez mais universal, sendo secundarizadas as suas raízes étnicas ou nacionais (FERNANDES, 2013, p. 64-65).

Na contracorrente mais radical da perspectiva orientalizante, situa-se o pensador franco-egípcio Guénon²², responsável por uma obra expressiva na qual critica acerbamente o Ocidente, a partir de um ponto de vista que denomina de Tradição Perene ou simplesmente Tradição²³, trazendo uma perspectiva completamente diversa do Oriente, em contraposição aos chamados estudos orientalistas, como veremos mais adiante.

Ao abordar o surgimento da filosofia, Guénon apresenta uma visão negativa sobre o aparecimento desse modo de pensar, denunciando

22 Uma apreciação panorâmica da obra de Guénon pode ser encontrada no artigo introdutório de Armando Asti Vera à obra daquele autor, “Simbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada”, intitulado “René Guénon, el ultimo metafísico de occidente”. É curioso o relato sobre o modo como Asti Vera descobriu a obra do pensador franco-egípcio: “Descubrí a Guénon hace más de veinte años cuando llegó a mis manos la version castellana de su ‘Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes’. Superados el asombro inicial y cierta indignación ante el tratamiento que merecía el pensamiento occidental en la obra del – para mí – desconocido autor, fui penetrando con creciente admiración en el nuevo continente espiritual que sus libros extendían ante mis ojos. Fue un deslumbramiento, como el thaumázein en el que Platón y Aristóteles (y ahora también Heidegger) vieron el origen del filosofar” (ASTI VERA, 2013, p. 7). O entusiasmo pela obra do metafísico francês levou Asti Vera a pesquisar a relação entre obras de Guénon e aquelas de Heidegger: “En un trabajo inédito titulado ‘La crisis del mundo moderno: Heidegger y Guénon’, lanzamos la hipótesis de una influencia de Guénon sobre Heidegger, basándonos en las sorprendentes coincidencias entre las ideas enunciadas por el primero en sus libros ya mencionados y los conceptos del segundo formulados en ‘La época de la imagen del mundo’, trabajo incluido en la obra ‘Holzwege’” (ASTI VERA, 2013, p. 9).

23 A partir da leitura de Guénon, Francisco García Bazán faz um comentário sobre esse termo, esclarecendo o que significa: “[...] Tradición, del vocablo latino traditio, es ‘lo que se transmite’. Luego, este concepto envuelve una significación doble: 1º el objeto que se tranfiere; 2º el acto de cesión. 1º Lo que se lega posee por su misma naturaleza un carácter transcendente, o sea, no se confunde, sino que está más allá y por encima del cosmos, de la historia y del hombre. Por ese motivo el núcleo íntimo del legado es eterno e inmutable, anhistórico y de ‘origen no humano’ (apaurusheya, para usar el término sánscrito que tanto place a nuestro escritor). Lo descrito hasta este momento corresponde por esencia a la denominada tradición primordial o, dicho en otros términos, el universo de principios transcendentales que sostiene y constituye al universo de la mudanza. De más está decir que la traditio primordialis en absoluto puede enmarañarse con el curso del devenir cósmico e histórico, de lo contrario difícilmente podríamos referirnos a su transcendencia. Sin embargo, como primordial, es fundamento constitutivo del cosmos y de su inteligencia exacta y correcta” (GARCÍA BAZÁN, 1985, p. 39-40).

do seu caráter “profano” e os limites estreitos – desse pensamento, que chama (cf. adiante) de “pretensa sabedoria puramente humana”, de ordem racional, que pretende substituir a “verdadeira sabedoria tradicional, suprarracional e ‘não humana’” – e cujos exageros, ele diz, confundem a consecução do conhecimento com a própria busca em si mesma, ao criar, por exemplo, uma disciplina intitulada de “teoria do conhecimento”:

Sobre isso, Vera faz as seguintes considerações:

Con respecto al *origen* de la metafísica, Guénon dirá lo que se afirma de los libros metafísicos del Vedanta: es de origen no-humano (*apaurusheya*). El *modo* de conocimiento es distinto del científico; éste es racional, discursivo, y siempre indirecto; aquél, en cambio es suprarracional, intuitivo e inmediato. Ahora bien, hay diversas formas de intuición, por ejemplo, hay una intuición sensible y una intuición intelectual. El órgano de conocimiento metafísico es la intuición intelectual pura (VERA, 2013, p. 23-24).

Em um capítulo de *A crise do mundo moderno*, ao tratar da questão do individualismo, Guénon retoma a questão da filosofia, não sem antes explicar o que entende por “individualismo”, termo cujo esclarecimento torna-se fundamental, segundo esse autor, para a compreensão e o acompanhamento das mudanças acontecidas no Ocidente desde os primórdios da Grécia antiga:

O que nós entendemos por ‘individualismo’ é a negação de todo princípio superior à individualidade, portanto, a redução da civilização em todos os domínios apenas aos elementos puramente humanos; é, pois, em suma, a mesma coisa do que foi designado na época da Renascença sob o nome de ‘humanismo’, como já dissemos. É também o que caracteriza propriamente aquilo a que há pouco chamávamos o ‘ponto de vista profano’²⁴ [...]. Já que falamos de filoso-

24 Guénon filia-se a uma corrente de pensamento que é chamada de “esotérica tradicional”, não devendo ser confundida com o “ocultismo” - corrente de pensamento e práticas à qual Mircea Eliade dedicou uma obra interessante, intitulada *Ocultismo, Bruxaria e Corrente Culturais*, na qual apresenta a visão crítica de Guénon sobre a questão do ocultismo (Cf. ELIADE, 1979, p. 59).

fia, faremos notar ainda, sem entrar em todos os detalhes, algumas das consequências do individualismo neste domínio: a primeira de todas foi, tendo negado a intuição intelectual²⁵, colocar a razão acima de tudo, fazer desta faculdade puramente humana e relativa à parte superior da inteligência, ou até reduzir a inteligência somente à razão; eis o que constitui o ‘racionalismo’ de que o verdadeiro fundador foi Descartes (GUÉNON, 1948, p. 79; p. 82).

A partir dessa visão do “racionalismo”, Guénon continua nas páginas seguintes da sua obra a traçar uma espécie de itinerário crítico-negativo da filosofia que, segundo sua análise, continua seu percurso “desviado” com o surgimento do “naturalismo”, do “relativismo” em suas várias formas, como o “criticismo” de Kant e o “positivismo” de Comte, depois o “evolucionismo”, sob a forma do “intuicionismo” bergsoniano, apregoado de antimetafísico, pois apela para “uma intuição propriamente infrarracional, para uma intuição sensível aliás bastante mal definida, e mais ou menos misturada com imaginação, instinto e sentimento” (GUÉNON, 1948, p. 83). Epontua: “o que é muito significativo é que aqui não se trata mais, nem mesmo de ‘verdade’, mas tão somente de ‘realidade’, reduzida exclusivamente à ordem sensível e concebida como algo de essencialmente móvel e instável” (GUÉNON, 1948, p. 83). Conclui, então, que, como no passado existia um conhecimento superior, nada parecido podia produzir-se, pois, a filosofia pelo menos não negava, mas respeitava o que ela ignorava; “mas quando este conhecimento superior desapareceu, sua negação, que correspondia a um estado de fato, foi logo erigida em teoria, e é daí que procede toda a filosofia moderna” (GUÉNON, 1948, p. 84).

Mas deixemos temporariamente o pensamento de Guénon, já que mais adiante o retomaremos quando formos abordar a questão

25 “O individualismo implica em primeiro lugar na negação da intuição intelectual por ser esta essencialmente uma faculdade supra-individual, e da ordem de conhecimento que é o domínio próprio desta intuição, quer dizer, da metafísica tomada no seu verdadeiro sentido” (GUÉNON, 1948, p. 80).

do orientalismo e dos termos em análise, e comentemos um pouco a questão religiosa entre os gregos que, como dissemos, adota uma diretriz oposta àquela da filosofia.

2. Breve panorama religioso do mundo grego

Para Pereira (1979), uma das manifestações religiosas dos gregos sobre a qual pouco se conhece são os Mistérios de Elêusis. E isso por conta de uma dificuldade difícil de superar, pois ela exigia de seus participantes o mais absoluto segredo, preservado durante séculos, não obstante as suas práticas serem celebradas por anos a fio. Assim, a autora demonstra que sobre essa religião temos apenas uma vaga ideia, baseada em Aristóteles, de que os adeptos dessa manifestação religiosa, os mistas, participavam de experiências mais de natureza emocional do que intelectual.

Sobre o Orfismo, ela aponta dentre as práticas e doutrinas seguidas por seus adeptos - evitarem o derramamento de sangue, o vegetarianismo, a ideia de ser o corpo a prisão da alma, e ainda acreditarem na purificação do “pecado”, executando certos ritos propícios, e ainda a suposição de que aceitavam a transmigração, “embora o fato não esteja documentado antes da época clássica, nem durante ela” (PEREIRA, 1979, p. 268-269). Essa avaliação de Pereira merece reparo à luz do estudo de antigos escritos órficos que parecem comprovar a crença na transmigração²⁶.

Quanto ao Pitagorismo, outra vertente da religião grega, a autora explica que a questão também não é simples por apresentar inúmeros pontos de contato com a outra “seita”, a do Orfismo. Daí alguns autores, por exemplo, atribuírem poemas órficos a adeptos do Pitago-

26 Cf., por exemplo, toda a discussão que se estende desde a análise das tabuletas órficas feita por Jane Harrison (com base nas reconstruções e traduções de Gilbert Murray) (HARRISON, 1903, cap. 11), até o tratamento recente dado à questão da “teoria da transmigração das almas” (BERNABÉ, 2013, p. 117-152, q. v. p. 127 e ss.).

rismo e identificarem algumas semelhanças existentes entre as duas manifestações religiosas, quais sejam o fato de se absterem de alguns alimentos, – purificarem-se ritualmente, adotarem a mesma doutrina de que o corpo é a prisão da alma, e também, a crença na transmigração (PEREIRA, 1979).

A autora finaliza suas observações sobre as tradições religiosas gregas apontando para uma manifestação tardia, aquela do culto dionisíaco, que considera “estranha à mentalidade grega, [pois] a religião dionisíaca domina-a e arrebatada de uma maneira surpreendente, e as histórias de resistência à intromissão destes ritos bárbaros ficam na lenda como exemplos de impiedade duramente punida” (PEREIRA, 1979, p. 270).

Por seu turno, uma questão crucial para todas as religiões é o destino último do ser humano após o cessar de sua vida terrestre, e que certamente permeava todas essas perspectivas religiosas gregas, ao passo que até o presente momento na história não tenha sido satisfatoriamente elucidado. Sobre isso, observa ainda a autora que as religiões de Mistérios se referem ao *Hades* e, provavelmente, aos pitagóricos, às *Ilhas dos Bem-Aventurados*, um lugar certamente mais venturoso do que o sombrio inferno dos gregos (o *Hades*). Mais do que isso, estava disseminada no mundo helênico a noção de que o ser humano era portador de uma alma, e de que esta depois da morte transmigrava, concepção que para alguns teve sua origem em Pitágoras, como passaremos a comentar.

3. Metempsicose e Transmigração no Contexto do Pitagorismo

Em um estudo exaustivo sobre o pitagorismo, *O Pitagorismo como categoria historiográfica*, Cornelli (2011) vem aprofundar alguns aspectos fundamentais dessa expressão religiosa dos gregos, chamando atenção para as dificuldades em enquadrá-lo no interior de

um sistema²⁷ filosófico-científico coerente; infelizmente, a densidade dessa obra, e os propósitos e limites deste artigo, não nos permitem estender, como desejaríamos, sobre os inúmeros pontos relevantes expostos pelo autor, no longo panorama que ele se propõe a percorrer quando observa que

A referência a pretensas doutrinas originárias do pitagorismo, portanto, coloca em pauta, desde o início, a questão da categorização historiográfica do movimento que estas páginas estão perseguindo: isto é, da grande diversidade de doutrinas e das dificuldades de articulá-las no interior de um sistema filosófico-científico coerente. É ainda a dúvida de Zeller sobre a possibilidade de uma descrição coerente da filosofia pitagórica (ZELLER E MONDOLFO 1938: 597) a desafiar um percurso por meio das fontes pitagóricas em busca das temáticas que, ao longo da história da tradição sobre o pitagorismo, contribuíram mais diretamente à definição da categoria pitagorismo (CORNELLI, 2011, p.144, marcação dos autores).

Dessa maneira, refletiremos aqui apenas sobre os aspectos relacionados com o foco do nosso interesse imediato, a questão da metempsicose e da transmigração a partir das reflexões colhidas por esse autor no amplo e multifacetado *corpus* filosófico grego.

Com efeito, na parte III da obra supracitada, intitulada “Imortalidade da alma e metempsicose”, Cornelli (2011) assinala que Porfírio resume as doutrinas centrais do Pitagorismo, no que diz respeito à imortalidade da alma e sua transmigração, sobre a ideia do eterno retorno e do parentesco universal, quando diz que a alma é imortal, que ocorre sua transmigração em outras espécies de seres vivos, e que, periodicamente, o acontecido uma vez pode vir a acontecer novamente, já que nada é absolutamente novo; enfim, que todos os seres animados devem ser considerados como participantes do mesmo gênero.

27 Guéron critica essa tendência ocidental de se querer reduzir tudo a sistemas. Perceba-se também que, mais adiante, Cornelli, como outros autores, qualifica o pitagorismo de filosofia, e não de religião.

Os estudos de Cornelli (2011) apontam ainda para a existência de várias expressões e imagens que se referem ao termo transmigração, como vestir, cobrir (Empédocles); a penetração de uma alma no corpo (Heródoto); o ato de nascer de novo, representado pela palingenesia²⁸ platônica. Informa também que apesar do vocábulo *metempsychósis* só ter aparecido inicialmente apenas no primeiro século, com Diodoro Sículo (*Bibliotheca historica* X, 6, 1), associado a Pitágoras, a etimologia indica uma origem bem mais antiga para a palavra. Esclarece, ainda, que, etimologicamente, a palavra não se refere à “entrada” de algo na alma, e não existe sequer uma derivação direta dela da palavra *psyché*²⁹, como se pensou na antiguidade e na contemporaneidade, e cita a esse respeito o parecer de Casadio, que relata que o termo *metempsychósis* se originou:

[...] a partir do verbo *empsychoo*, “animar” (que por sua vez está conectado, através de *empsychos* e *psyché* ao verbo *psycho*, ‘soprar’), ao qual foi acrescentado o preverbo *meta* (lat. *trans*) que denota não somente a mudança, mas também a sucessão ou repetição, e o sufixo *sis*, denotando a ação abstrata (CASADIO, 1991: 122-123); O campo semântico da metempsicose, portanto, em suas origens e mesmo em seu uso sucessivo, denota a ideia de um *soprar novamente a alma para dentro de um corpo*. O ciclo é assim concebido como uma série de novas inalações da alma-vida, imagem, esta, que remete àquela do *pneûma* no interior de um corpo e é claramente dependente, portanto, da concepção física jônica de *aer*. Como revela o fr. 2 de Anaxímenes, que articula os três termos, *psyché*, *pneûma* e *aer* na mesma frase: “como – dizem – nossa alma, que é ar, nos mantém juntos, assim o ar e o sopro mantêm junto o inteiro cosmo” (frag. 13B2 Diels-Kranz). Sinal forte este da continuidade,

28 De palingênese, “regeneração” ou “renascimento”; do grego pálin (“repetição”) + génesis.

29 Segundo as doutrinas tradicionais o homem consiste numa divisão ternária de espírito, alma e corpo. Os filósofos latinos traduziriam os três termos gregos nous, psyché, soma por três outros equivalentes, como spiritus, anima, corpus. Segundo Benoist (1969), Santo Irineu faz essa divisão em seu tratado da Ressurreição.

ao menos em relação à semântica da metempsicose, com as concepções mais antigas da alma-sopro-vida (CORNELLI, 2011, pp. 146-147, grifos dos autores).

Sobre as observações de Casadio, citado por Cornelli (2011), cabe destacar, principalmente, a informação de que Pitágoras foi o primeiro a introduzir a ideia da alma imortal, e de que ela **transmigra** em outras espécies de seres vivos. Mais adiante Cornelli, ao falar sobre a doutrina da transmigração da alma, citada por Porfírio, afirma que “essa transmigração da alma foi chamada no mundo grego de metempsicose”, e que “o termo *metempsychósis* não revela especiais problemas de tradução: desde a Índia até a Grécia, remete ao mover-se (ação indicada comumente pelo termo ‘transmigração’) de uma alma de um corpo para outro” (CORNELLI, 2011, p. 145). No entanto, ao consultarmos o *Greek-English Lexicon*, de Henry George Liddell e Robert Scott, somos informados de que o termo grego metempsicose relaciona-se a um verbo que significa apenas “verter de um vaso para outro; decantar (*pour from one vessel into another, decant*)”³⁰; quanto ao termo transmigração³¹, o mesmo dicionário apenas registra o termo sem trazer seu significado.

Ao discutir a doutrina pitagórica, e a sua provável adoção desta doutrina da metempsicose, Cornelli (2011) cita um fragmento de Xenófanes como testemunho da crença de Pitágoras nessa doutrina, em que Xenófanes relata “[...] que passava [Pitágoras] ao ser castigado um cachorrinho; sentiu piedade e pronunciou as seguintes palavras: ‘[...] pára de bater. Pois é a alma de um amigo meu, que reconheci ao ouvir os seus gemidos’” (frag. 21 B7 Diels-Kranz = Diógenes Laércio *Vitae* VIII.36) (CORNELLI, 2011, p. 147); na sequência, ao comentar a opinião

30 “μεταγγ-ίζω, fut. – ίσω Gp.3.5.2: – A., Dsc.1.52, Gal.11.215: – Pass., μεταγγισθεΐσα ή ψυχή, of the Pythag. metempsychosis, Eust.1090.32” (LIDDEL ; SCOTT, , 1940)..

31 μεταγγ-ισμός, ό, metaph., A. transmigration, “ό έξ άλόγων ζώων ή είς άλογα μ.” Hierocl. Prov. p.172 B” (LIDDEL; SCOTT, 1940)..

de que esse fragmento é provavelmente o documento mais antigo sobre Pitágoras, Cornelli contra-argumenta dizendo que existem “[...] algumas poucas tentativas tendentes a negar a identificação de Pitágoras como autor do *dito* citado no fragmento [...]” (CORNELLI, 2011, p. 147, grifo do autor). O mesmo autor aponta para as controvérsias a respeito dessa citação quando esclarece que

Tanto Burkert (1972, p. 134: n77) como Huffman (1988; 1993, p. 331) anotam com razão que o testemunho de Xenófanes não atribui propriamente uma alma ao cachorrinho, e sim afirmaria que o cachorrinho ‘seria’ (*est*) a alma de um amigo. Este detalhe aparentemente mínimo é, em verdade, o sintoma de um problema mais profundo, certamente não simples de ser resolvido: qual teria sido a real concepção protopitagórica da imortalidade da alma, isto é, professada por Pitágoras e seus primeiros discípulos? (CORNELLI, 2011, p. 150).

Mesmo assim, Cornelli (2011), apoiado em fontes antigas, sustenta a hipótese de que Pitágoras e o pitagorismo provavelmente foram responsáveis pela elaboração de uma teoria da imortalidade da alma, com a metempsicose como um dos seus elementos primordiais, embora reconheça que essa circunstância não permita afirmar que essa teoria enseje um sistema estruturado e dogmático de crenças. E mais ainda: que essa teoria seria uma derivação oriental, principalmente pelas possíveis ligações de Pitágoras com o Egito. Observa que o lugar contendo as mais amplas referências às teorias da imortalidade da alma, e de sua metempsicose “pitagórica”, seriam os textos de Platão. Porém, os mesmos apresentam problemas e incertezas. Neles, a ausência de citações diretas da doutrina pitagórica leva a crer que as teorias citadas por Platão poderiam se relacionar mais ao Orfismo do que ao Pitagorismo, e isso ficaria evidente quando o discípulo de Sócrates faz referências à teoria sobre a alma.

Sem dúvida, os diálogos platônicos estão recheados de mitos, reflexões morais, imagens relacionadas ao tema da imortalidade e metempsicose da alma. Mas, para Cornelli (2011), parece que Platão reelabora criativamente os elementos da tradição órfica, com o objetivo de que ela atenda aos seus propósitos teórico-redacionais. E, segundo ainda esse pesquisador, o pensamento platônico sobre o movimento da metempsicose parece apontar para uma intenção fundamentalmente moral desta, como ilustra a insistência na “hierarquia das reencarnações”. Assim, para Platão, o “amor da alma pelo corpo” reside na possibilidade daquela se redimir das culpas acumuladas em vidas anteriores, e esta expiação só seria possível via corpo. Conclui Cornelli (2011) que Platão, ao vincular os elementos morais às suas teorias da imortalidade da alma, torna-se uma das fontes propagadoras dessas teorias, e, por sua vez, a metempsicose vai se apresentar como um dos pontos centrais de sua ética e de seu projeto político de conversão de almas na construção de uma cidade diferente.

Outras referências importantes sobre a metempsicose pitagórica estão presentes também em Heródoto. Destas, destacamos as referências às crenças dos egípcios sobre a imortalidade da alma que, segundo o historiador grego, foram os primeiros a afirmá-la, ao dizer que a alma do homem quando este morre entra no corpo de outro animal que nasce e que, após transmigrar por corpos de todos os animais terrestres, marítimos e do ar, “[...] entra no corpo de um homem que nasce: a volta completa – dizem – (a alma) cumpre no espaço de três mil anos. Esta foi a doutrina acolhida por alguns gregos, uns mais cedo, outros mais tarde, e que a consideravam como sua” (CORNELLI, 2011, p. 192).

Quanto a Aristóteles, é talvez ele quem testemunha mais explicitamente sobre a existência de uma doutrina da metempsicose em Pitágoras, se bem que em algumas páginas de sua obra *De Ani-*

ma demonstre a dificuldade de apresentar uma teoria coerente da metempsicose atribuída aos pitagóricos, ao dizer que eles fazem um esforço no sentido de apontar para a natureza da alma, sem, no entanto, nada explicitar sobre o corpo receptor desta mesma alma. Cornelli (2011) comenta que Aristóteles certamente considerava improvável admitir a possibilidade de a alma penetrar num corpo que não fosse *enteléchia*, como é o caso da citação anterior de Porfírio em que este fala que Pitágoras admitia a transmigração de um corpo humano para um animal, por conseguinte, de natureza inferior à natureza humana.

Ao finalizar sua abordagem sobre a teoria da imortalidade da alma, presente no *De Anima*, de Aristóteles, Cornelli observa que

Outro marco lexical dessa antiguidade [da teoria da imortalidade da alma] é o verbo utilizado por Aristóteles na passagem do *De anima* 407b 20-23 para indicar a metempsicose: *endýomai*, “entrar” (da alma no corpo). O mesmo verbo é utilizado por Heródoto para descrever a transmigração da alma, na passagem acima citada, em que a origem da teoria da metempsicose é indicada como sendo egípcia (*Herodt.* II, 123). Em Platão, o verbo é usado em duas passagens para indicar a metempsicose de uma alma que estava em um homem e entra em um animal. [...] As duas passagens platônicas ilustram precisamente aquilo que Aristóteles devia temer como absurda consequência da teoria de metempsicose: a possibilidade da entrada de uma alma humana no corpo de um animal inferior. [...] Aristóteles torna-se com isso uma das fontes mais confiáveis para a atribuição da teoria da metempsicose aos pitagóricos mais antigos (CORNELLI, 2011, p. 209).

4. A visão tradicional de René Guénon (1886-1951)

Finalmente, na contracorrente dessas perspectivas, encontra-se René Guénon, que, em algumas obras, como *Oriente e Ocidente*, e *A crise do mundo moderno*, já citada, reivindica uma Tradição imemorial, em nome da qual faz críticas contundentes aos orientalistas, e

ao modo equivocado como estes interpretam as doutrinas religiosas orientais. A dificuldade, segundo ele, estaria relacionada à questão da mentalidade ocidental e ao método utilizado para estudar as civilizações orientais pelos orientalistas:

C'est qu'il ne suffit pas de connaître une langue grammaticalement, ni d'être capable de faire un mot-à-mot correct, pour pénétrer l'esprit de cette langue et s'assimiler la pensée de ceux qui la parlent et l'écrivent. On pourrait même aller plus loin et dire que plus une traduction est scrupuleusement littérale, plus elle risque d'être inexacte en réalité et de dénaturer la pensée, parce qu'il n'y a pas d'équivalence véritable entre les termes de deux langues différentes, surtout quand ces langues sont fort éloignées l'une de l'autre, et éloignées non pas tant encore philologiquement qu'en raison de la diversité des conceptions des peuples qui les emploient; et c'est ce dernier élément qu'aucune érudition ne permettra jamais de pénétrer. Il faut pour cela autre chose qu'une vaine 'critique de textes' s'étendant à perte de vue sur des questions de détail, autre chose que des méthodes de grammairiens et de 'littéraires', et même qu'une soi-disant 'méthode historique' appliquée à tout indistinctement (GUENON, 1983, p. 2).

Para Guénon, mais do que a questão do método em si, tudo ficaria mais ainda comprometido por conta do preconceito de tudo encarar a partir de um ponto de vista próprio, ligado aos estreitos limites da própria cultura dos pesquisadores. A essa atitude, Guénon chamou de "preconceito clássico"³², antecipando futuras discussões sobre a questão da alteridade:

[...] le 'préjugé classique: c'est proprement le parti pris d'attribuer aux Grecs et aux Romains l'origine de toute civilisation. On ne peut guère, au fond, y trouver d'autre raison que celle-ci: les Occidentaux, parce que leur propre civilisation ne remonte en effet guère

32 Em francês: préjugé classique, a palavra "préjugé" é traduzida como: "préjugé, ée [pré-jü-jê], part. pas. V. préjuger. || S.m. Préjugé, juízo antecipado, sentença já dada, caso julgado. || Prejuízo, preconceito, opinião adoptada sem exame. || Prejuízo, prevenção favorável" (AZEVEDO, 1978, p. 1160).

au delà de l'époque gréco-romaine et en dérive à peu près entièrement, sont portés à s'imaginer qu'il a dû en être de même partout, et ils ont peine à concevoir l'existence de civilisations très différentes et d'origine beaucoup plus ancienne; on pourrait dire qu'ils sont, intellectuellement, incapables de franchir la Méditerranée. Du reste, l'habitude de parler de 'la civilisation', d'une façon absolue, contribue encore dans une large mesure à entretenir ce préjugé: 'la civilisation', ainsi entendue et supposé unique, est quelque chose qui n'a jamais existé; en réalité, il ya toujours eu et il ya encore 'des civilisations (GUENON, 1983, p. 21).

Reafirma, por conseguinte, de modo incisivo, a filiação intelectual do mundo helênico ao Oriente, que se deu por meio de empréstimos adaptados à própria mentalidade grega:

[...] il est manifeste que les Grecs ont bien véritablement, au point de vue intellectuel tout au moins, emprunté presque tout aux Orientaux, ainsi qu'eux-mêmes l'ont avoué assez souvent; si menteurs qu'ils aient pu être, ils n'ont du moins pas menti sur ce point, et d'ailleurs ils n'y avaient aucun intérêt, tout au contraire. Leur seule originalité, [...], réside dans la façon dont ils ont exposé les choses, suivant une faculté d'adaptation qu'on ne peut leur contester, mais qui se trouve nécessairement limitée à la mesure de leur compréhension; c'est donc là, en somme, une originalité d'ordre purement dialectique (GUENON, 1983, p. 22).

Como outros autores, Guénon é também um crítico severo do decantado "milagre grego"³³ e, de modo totalmente diferente de alguns historiadores ou pensadores marxistas, vai situá-lo a partir de uma perspectiva metafísica. Aliás, a forma de pensar dos ocidentais, segundo Guénon, tem muito a ver com nossa própria mentalidade, já que de modo geral os ocidentais são por natureza "muito pouco meta-

33 Não deixa de ser curioso (e estranho) que autores como Roger Garaudy, como já mostramos, e também Edward Said, em seu livro "Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente", façam uma crítica ao "milagre grego" e ao orientalismo sem citar René Guénon, quando se sabe que ele talvez tenha sido um dos primeiros a levantar essas questões.

físicos (*fort peu métaphysiciens*)”, como se pode comprovar pela comparação de seus idiomas com aqueles dos orientais, “se os filólogos fossem capazes de apreender verdadeiramente o espírito das línguas que estudam” (GUÉNON, 1983, p. 24).

A partir dessas ideias e dessa maneira de pensar, René Guénon apresenta uma visão diversa dos estudos acadêmicos sobre a Grécia, sua mentalidade, sua filosofia e sua religião; essa visão foi influenciada por seus estudos relacionados à doutrina hindu, que segundo sua perspectiva seria uma espécie de paradigma das doutrinas orientais, de modo geral, como se pode ver quando ele comenta a respeito dos termos metempsicose e transmigração³⁴:

Le terme de ‘réincarnation’ doit être distingué de deux autres termes au moins, qui ont une signification totalement différente, et qui sont ceux de ‘métempsychose’ et de ‘transmigration’; Il s’agit là de choses qui étaient fort bien connues des anciens, comme elles le sont encore des Orientaux, mais que les Occidentaux modernes, inventeurs de la réincarnation, ignorent absolument. Il est bien entendu que, lorsqu’on parle de réincarnation, cela veut dire que l’être qui a déjà été incorporé reprend un nouveau corps, c’est-à-dire qu’il revient à l’état par lequel il est déjà passé; d’autre part, on admet que cela concerne l’être réel et complet, et non pas simplement des éléments plus ou moins importants qui ont pu entrer dans sa constitution à un titre quelconque. En dehors de ces deux conditions, il ne peut aucunement être question de réincarnation; or la première la distingue essentiellement de la transmigration, telle qu’elle est envisagée dans les doctrines orientales, et la seconde ne la différencie pas moins profondément de la métempsychose, au sens où l’entendaient notamment les Orphiques et les Pythagoriciens (GUENON, 1977, p. 213).

34 Aliás, no seu erudito estudo sobre o Pitagorismo, Cornelli (2011) ora cita os dois termos como distintos, ora como sinônimos, ou associa-os à palavra reencarnação, se bem que utilize também, por vezes, o termo encarnação. Essa situação, aliás, só vem ilustrar as generalizações inconsistentes presentes nos dicionários e enciclopédias atuais.

Para Guénon, os espíritas, em conjunto com os teosofistas³⁵, são os principais responsáveis por essa visão distorcida, repetida por alguns orientalistas, de que a metempsicose seria a mesma coisa que reencarnação. Mas, para o autor de *L'erreur spirite*, a antiguidade não acreditava na reencarnação, como ele mesmo explicita, apresentando alguns aspectos relacionados aos “estados múltiplos do ser”, colhidos, principalmente, em fontes hindus e elucidando os aspectos da metempsicose:

Les anciens, en réalité, n'ont jamais envisagé une telle transmigration, pas plus que celle de l'homme dans d'autres hommes, comme on pourrait définir la réincarnation; sans doute, il y a des expressions plus ou moins symboliques qui peuvent donner lieu à des malentendus, mais seulement quand on ne sait pas ce qu'elles veulent dire véritablement, et qui est ceci: il y a dans l'homme des éléments psychiques qui se dissocient après la mort, et qui peuvent alors passer dans d'autres êtres vivants hommes ou animaux, sans que cela ait beaucoup plus d'importance, au fond, que le fait que, après la dissolution du corps de ce même homme, les éléments qui le composaient peuvent servir à former d'autres corps; dans les deux cas, il s'agit des éléments mortels de l'homme, et non point de la partie impérissable qui est son être réel, et qui n'est nullement affectée par ces mutations posthumes (GUENON, 1977, p. 206).

Quanto à transmigração, eis o que o metafísico francês tem a dizer, sempre tomando como suporte a teoria dos estados múltiplos do ser, e baseando-se nas doutrinas hindus, – às quais teve acesso direto através de fontes orais e escritas:

[...] nous avons maintenant à dire ce qu'est la transmigration proprement dite: cette fois, il s'agit bien de l'être réel, mais il ne s'agit point pour lui d'un retour au même état d'existence, retour qui, s'il pouvait avoir lieu, serait peut-être une 'migration' si l'on veut, mais non une 'transmigration'. Ce dont il s'agit, c'est, au contraire,

35 Guénon escreveu uma obra exclusiva sobre o teosofismo, em que denuncia o caráter inconsistente das teorias teosofistas, intitulada “Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion”.

le passage de l'être à d'autres états d'existence, qui sont définis, comme nous l'avons dit, par des conditions entièrement différentes de celles auxquelles est soumise l'individualité humaine (avec cette seule restriction que, tant qu'il s'agit d'états individuels, l'être est toujours revêtu d'une forme, mais qui ne saurait donner lieu à aucune représentation spatiale ou autre, plus ou moins modelée sur celle de la forme corporelle); qui dit transmigration dit essentiellement changement d'état. C'est là ce qu'enseignent toutes les doctrines traditionnelles de l'Orient, et nous avons de multiples raisons de penser que cet enseignement était aussi celui des 'mystères' de l'antiquité (GUENON, 1977, p. 211).

Para o autor de *Le règne de la quantité et les signes des temps*³⁶, aquilo que afirmou sobre as teorias reencarnacionistas aplica-se a certas concepções propriamente filosóficas como a do “eterno retorno” nietzscheano; ele considera que nenhuma doutrina tradicional autêntica jamais falou em reencarnação, que é uma invenção moderna e ocidental. Nesse sentido, de modo conclusivo, considera que a reencarnação é uma simples concepção filosófica, e como tal “[...] ela está mesmo no nível das piores concepções filosóficas, [...] absurda no sentido próprio dessa palavra. Há bastantes absurdidades também entre os filósofos, mas pelo menos eles geralmente só as apresentam como hipóteses” (GUÉNON, 1977, p. 200).

Enfim, como podemos perceber, as dificuldades para se elucidar o significado de alguns aspectos da civilização grega, sobretudo aqueles que dizem respeito às suas manifestações filosófico-religiosas, por sua complexidade, imprecisão e incerteza, permitem que invoquemos, além dos estudos acadêmicos, fontes outras como aquelas aqui citadas.

Referências bibliográficas

ASTI VERA, Armando. René Guénon, el ultimo metafísico de occidente. In. GUÉNON, René. *Simbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Madri: Paidós, 1995.

36 Essa obra é uma espécie de síntese do pensamento guenoniano (“testamento”), e já foi vertida para o português (GUÉNON, 1989).

- Disponível em: <<http://www.cienciasagrada.com/recursos/ downloads>>. Acesso em: 25 maio 2013.
- AZEVEDO, Domingos de. *Grande dicionário francês/português*. 5.ed. Lisboa: Bertrand, 1978.
- BERNABÉ, A. Orphics and Pythagoreans: the Greek perspective. In: CORNELLI, G; MAKRIS, C.; McKIRAHAN, R. *On Pythagoreanism*. Berlim: Walter de Gruyter, 2013. (Studia Presocratica, 5).
- BEARD, Mary; HENDERSON, John. *Antiguidade clássica: uma brevíssima introdução*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BENOIST, Luc. *O esoterismo*. Trad. Fernando G. Galvão. São Paulo: Difel, 1969.
- BENOIST, Luc. *L'ésooterisme*. 5.ed. Paris: Presses Universitaire de France, 1980.
- BURKERT, W. *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Trad. A. L. Minar Jr. Cambridge: Cambridge University Press, 1972 *apud* CORNELLI, Gabriele. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: CECH, 2011.
- CASADIO, G. La metempsychosi tra Orfeo e Pitagora. In: BORGEAUD, P. (Org.). *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*. Librairie Droz, Genebra, 1991. (Recherches et Rencontres. Publications de la Faculté des Lettres de Genève, 3). p. 119-155 *apud* CORNELLI, Gabriele. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: CECH, 2011.
- CORNELLI, Gabriele. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: CECH, 2011.
- ELIADE, Mircea. *Ocultismo, bruxaria e correntes culturais: ensaios em religiões comparadas*. Trad. Noeme da Piedade Lima Kingl. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.
- FERNANDES, Edrisi. "Origens orientais da cultura clássica". In: CORNELLI, Gabriele; COSTA, Gilmário Guerreiro da (Orgs.). *Estudos clássicos I: origem do pensamento ocidental*. Brasília: Cátedra UNESCO Archa; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. p. 35-76. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002242/224262por.pdf>>. Acesso em: 24 maio 2013.
- FUNARI, Pedro Paulo A. *Grécia e Roma* (Vida pública e vida privada. Cultura, pensamento e mitologia. Amor e sexualidade). São Paulo: Contexto, 2002.
- GARAUDY, Roger. *Promessas do islã*. Trad. Edison Darci Heldt. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- GARCÍA BAZÁN, Francisco. La tradición perenne. In: GARCÍA BAZÁN, Francisco et al. *René Guénon o la tradición viviente*. Buenos Aires: Hastinapura, 1985. p. 37-66.
- GUÉNON, René. *A crise do mundo moderno*. Trad. Fernando Guedes Galvão. São Paulo: Martins, 1948.
- GUÉNON, René. *L'erreur spirite*. Paris: Editions Traditionnelles, 1977.

- GUÉNON, René. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Paris: Veja, 1983.
- GUÉNON, René. La réincarnation. In: GUÉNON, René. *L'erreur spirite*. Paris: Editions Traditionnelles, 1977.
- GUÉNON, René. *O reino da quantidade e os sinais dos tempos*. Trad. Vítor de Oliveira. Lisboa: Dom Quixote, 1989.
- GUÉNON, René. *Le théosophisme: histoire d'une pseudo-religion*. Réédition augmentée de textes ultérieurs. Paris: Editions Traditionnelles, 1975.
- HARRISON, J. E. Orphic eschatology. In: HARRISON, J. E. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. London: C. J. Clay & Sons, Cambridge University Press, 1903. cap. 11.
- HUFFMAN, C. A. The Role of Number in Philolaus' Philosophy. *Phronesis*, v. 33, n. 1, p. 1-30, 1988 *apud* CORNELLI, Gabriele. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: CECH, 2011.
- HUFFMAN, C. A. *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic; A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 *apud* CORNELLI, Gabriele. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: CECH, 2011.
- LIDDEL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English lexicon*. 2.ed. rev. ampl. Oxford: Clarendon Press, 1940. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text>>.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*, v. 1. 5.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1979.
- RÓNAI, Paulo. *Não perca o seu latim*. 2.ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- STRASSLER, Robert B. The Persians in Thucydides. In: STRASSLER, Robert B. *The landmark Thucydides: a comprehensive guide to the Peloponnesian War*. 2.ed. New York: Touchstone (Simon; Schuster), 1998. p. 597-602 *apud* FERNANDES, Edrisi. "Origens orientais da cultura clássica". In: CORNELLI, Gabriele; COSTA, Gilmário Guerreiro da (Orgs.). *Estudos clássicos I: origem do pensamento ocidental*. Brasília: Cátedra UNESCO Archai; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002242/224262por.pdf>>. Acesso em: 24 maio 2013.
- ZELLER, E.; MONDOLFO, R. *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. Trad. R. Mondolfo. Florença: La Nuova Italia, 1938 *apud* CORNELLI, Gabriele. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: CECH, 2011.

Capítulo 4

A violência no *logos*: o surgimento da filosofia³⁷

The violence in *logos*: the emergency of Philosophy

Priscila Maria Leite de Lima³⁸

Resumo: A razão filosófica – *logos* – é vista como apta a se opor à violência que se apresenta externamente. Contudo, ao refletir acerca dos horrores levados a efeito pela razão instrumental, a questão que surge diz respeito à intrínseca relação entre *logos* e violência, da qual resulta o mal gerador de dor e sofrimento. Atravessado pela violência, o *logos* se mostra não apenas violento, mas também violado. O debate acerca da violência inerente ao *logos* tem seu lugar no âmbito da Modernidade. No entanto, a filosofia teve o seu início no contexto da Antiguidade, sendo atravessada pela violência desde sempre. Nosso percurso se inicia com a fundamentação teórica elaborada pela Modernidade, partindo do estudo realizado por Strummiello e tendo como referências o pensamento hegeliano acerca da “domesticação” do negativo, que finda por valorizá-lo no interior do movimento dialético e, por outro lado, o pensamento weiliano esclarece que o homem, como animal racional, está sempre se constituindo em sua racionalidade, lutando contra a violência de sua animalidade. Uma breve análise do excerto de um texto de Tucídides remete à reflexão ao contexto da Antiguidade, em que as categorias modernas mostram-se como instrumentos imprescindíveis para melhor compreensão da relação entre *logos* e violência. Por fim, algumas considerações sobre o surgimento da filosofia a partir da violência corrobora o caráter arracional da escolha pelo *logos* e pela violência, e a necessidade de se realizar a opção ética da “economia da violência” pela escolha do mal menor, segundo a perspectiva derridariana, visando a paz possível.

Palavras-chave: Filosofia; *Logos*; Violência; Modernidade; Antiguidade.

Abstract: The philosophical reason- *logos*- is seen as able to oppose violence which appears externally. However, when reflecting on the horrors carried out by instrumental reason, the question that arises concerns the intrinsic relationship between *logos* and violence, from which results the generative evil of pain and suffering. Crossed by violence, *logos* shows itself not only violent but also violated. The debate about the violence inherent in *logos* has its place in the context of Modernity. Nevertheless, the philosophy had its beginnings in the context of Antiquity, being crossed by violence ever since. Our journey begins with the theoretical foundations developed by Modernity, from the study carried out by Strummiello, taking as references Hegel’s thought

37 Trabalho orientado pelo Prof. Dr. Gabriele Cornelli, Universidade de Brasília (UnB).

38 Bacharel em Filosofia e pós-graduada em Filosofia e Desafios da Modernidade pela Pontifícia Universidade Católica de Minas (PUC Minas). Especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB). Contato: prifilo@gmail.com.

about the “domestication” of the negative, which ends valuing it inside the dialectical movement and, on the other hand, Weil’s thought clarifies that man, as rational animal, is always constituting himself in his rationality, fighting against the violence of his animality. A brief analysis of an excerpt from a Thucydides’s text remits the reflection to the Antiquity’s context, in which the modern categories are shown as indispensable tools for better understanding of the relationship between *logos* and violence. Finally, some considerations on the emergence of philosophy from violence corroborates the arracional character of the choice for *logos* and for violence, and the need to make the ethical option of the “economy of violence” by choosing the lesser evil, according to Derrida’s perspective, seeking possible peace.

Keywords: Philosophy; Logos; Violence; Modernity; Antiquity.

Introdução

Em sua atividade de explicação da natureza e concomitante diálogo entre os seres racionais, a razão filosófica – *logos* – se autoconstituiu a mais hábil a expulsar a violência, a estabelecer um sentido contra aquilo que constitui uma ameaça ao homem, isto é, o mal, que se lhe afigura insensato, inexplicável, irreduzível à ordem do discurso. No entanto, uma breve observação dos horrores levados a efeito pela razão instrumental salienta a intrínseca relação entre *logos* e violência³⁹, da qual resulta o mal inevitável. Nesse contexto, atravessado pela violência o *logos* se mostra violento e violado.

A reflexão acerca da violência inerente ao *logos* tem seu lugar no âmbito da Modernidade, a partir do pensamento de Hegel (1995) que, embora não tenha abordado diretamente essa temática, sua presença na tessitura de seu pensamento é inegável, de modo que, no debate entre filosofia e violência, duas dimensões, embora distintas, tornam-se indissociáveis: ou a filosofia é a única e verdadeira fortaleza nos confrontos da violência, ou a filosofia é fundamentalmente e intrinsecamente uma atividade violenta. Weil herda de Hegel a estrutura de

39 Agradecemos ao Prof. Ibraim Vitor de Oliveira da PUC-Minas, pela orientação no estudo da relação entre lógos e violência no âmbito da Modernidade, o qual resultou na fundamentação teórica do presente trabalho. Para essas e outras considerações ver (LIMA, no prelo).

tal pensamento, aprofundando as raízes de sua reflexão na tradicional concepção do homem como animal racional, o que favorece a compreensão da ligação entre racionalidade e violência. Mas na luta contra o mal e a violência emerge a necessidade de se realizar o que Derrida denomina “economia da violência”, optando pela violência menor em detrimento da violência maior.

Mas a filosofia não teve o seu início na Modernidade, e sim na Antiguidade. Portanto, ela se vê atravessada em sua estrutura pela violência desde sempre. Embora o debate entre *logos* e violência tenha ocorrido a partir da Modernidade, é possível encontrar nos textos clássicos elementos caracterizadores desta relação, capazes de fornecer a base de compreensão do surgimento da filosofia a partir da relação entre *logos* e violência. Assim sendo, optamos por um excerto de Tucídides que relata o diálogo entre os mélios e os atenienses no contexto da guerra do Peloponeso e que nos esclarece acerca do *logos* violento e violado em ambos os interlocutores.

Por conseguinte, considerando o *logos* em sua violência intrínseca e a filosofia (entendida no curso histórico ou teórico do *logos*) como resultante desta relação, surge a necessidade de se articular o diálogo entre a Modernidade e a Antiguidade no que diz respeito a esta temática, com vistas a extrair elementos que possam contribuir para a compreensão da relação entre *logos* e violência que, existindo desde sempre, perpassa a história da filosofia até a atualidade de nossos dias.

1. *Logos* e Violência na Modernidade: a contribuição de Hegel e Weil

O debate a respeito da violência inerente ao *logos* surge na Modernidade, precisamente com o pensamento hegeliano, pois em sua análise acerca do discurso filosófico ocorre o reconhecimento da participação ativa do elemento negativo e inquietante outrora rejeitado,

o qual agora é não só recuperado, mas visto positivamente, valorizado e até mesmo justificado no interior do movimento dialético, especialmente no momento final. Tal “domesticação” do negativo retira deste o seu caráter devastador e maléfico, fazendo com que haja certa tolerância quanto ao desempenho de seu papel essencialmente ou prevalentemente instrumental no interior do processo dialético: o da violência. No entanto, para que se dê o absoluto, a negatividade deve ser tolhida, o que consolida a identidade entre fim e meio, de modo a remeter ao mesmo aquilo que aparentemente lhe é exterior, englobando a alteridade na identidade, negando a diversidade num ato de estrita violência.

Nesse contexto, a razão se mostra astuciosa, pois no jogo que estabelece entre os elementos ativo e passivo a violência se manifesta por duas vias: por meio da retirada da autonomia do elemento passivo, de modo a conservá-lo como pressuposto do elemento ativo; e por meio da subtração da identidade do elemento passivo. A violência deixa de parecer um poder externo e ameaçador para se configurar o pressuposto do próprio elemento ativo que se coloca como algo superado e subsumido, o que faz com que a violência se dirija ao pressuposto do que age, constituindo tal ação uma referência negativa a si mesma. Em outras palavras, a “astúcia da razão” aparece no momento em que, para defender-se da violência sempre presente e ameaçadora, a razão, em sua finitude, faz-se da pressuposição, da exterioridade do objeto que é posto como meio o alvo da violência, protegendo-se assim na retaguarda. Logo, sendo o universal o resultado da atividade do particular e de sua negação, é o particular que se desgasta parcialmente em conflitos provenientes da atividade de suas paixões, enquanto o universal mantém-se ileso na retaguarda (HEGEL, 1995, p. 35). Vale lembrar que “[...] o universal está nos fins particulares e realiza-se por intermédio deles” (HEGEL, 1995, p. 30).

Nesse momento surge uma inquietante questão: a violência vista como exterior ao *logos* não seria uma tentativa do próprio *logos* de camuflar o que lhe é intrínseco, isto é, a violência? É importante observar que toda violência ao (aparentemente) exterior atinge, inevitavelmente, o âmbito interior ao qual aquilo que é exterior se relaciona, ou seja, a violência é inevitável para os dois âmbitos de sua ação, pois o poder que atua de forma violenta sobre o elemento passivo é o seu próprio poder que age sobre e através dele, porém considerado da perspectiva do elemento ativo. Daí que, numa configuração de ação e reação, a violência apresenta uma dupla e simultânea manifestação dos elementos ativo e passivo na circularidade do movimento de sua ação, o que fundamenta o *logos* não apenas como violento, mas também como violado, atravessado pela violência que lhe é intrínseca.

Strummiello (2001) observa que Hegel parte de uma (ao menos aparente) negatividade externa, constituinte da violência primária, contrapondo a esta a violência daquilo que tende a reconstruir a universalidade pela retirada de toda particularidade, ou seja, a ação do *logos* sobre uma exterioridade que ele põe como condição do próprio agir e que se explica através da ação negadora do homem: tal ação negadora é dirigida contra a Natureza, mas também contra a natureza mesma que o homem é, em direção ao animal que está na base da consciência – “a morte do animal é o tornar-se da consciência”⁴⁰ (BATAILLE *apud* STRUMMIELLO, 2001, p. 28) –, e esta negatividade se explica no tender em direção a morte de outros, mas sobretudo em direção a própria, na assunção da própria finitude. Por conseguinte, o homem torna-se homem negando a si mesmo ao negar o animal que é nele e que ele ainda é. No que diz respeito à ação negadora referida ao intelecto, Bataille observa que “o que Hegel desencadeia não é a violência da Natureza, é a energia ou violência do Intelecto, a

40 As traduções apresentadas ao longo deste trabalho são de nossa autoria.

Negatividade do Intelecto [...]” (BATAILLE *apud* STRUMMIELLO, 2001, p. 29). Strummiello conclui sua reflexão salientando que essa atitude generalizada à negação é aquela que justifica também a generalização da violência, isto é, da guerra (STRUMMIELLO 2001, p. 30).

Considerando a violência inerente ao estado de natureza, a esta se deve opor uma violência de segunda ordem de modo a dar lugar à liberdade como fim absoluto, a qual só é em sentido pleno quando seus aspectos subjetivo (particular) e objetivo (universal) se conjugam (HEGEL, 1995p. 42). Faz-se mister compreender então que “a liberdade, ao contrário, consiste unicamente na reflexão do elemento espiritual dentro de si, na sua diferenciação (*Unterscheidung*) do elemento natural e no seu reflexo sobre este último” (HEGEL *apud* STRUMMIELLO, 2001, p. 24), de modo a granjear à exterioridade do espírito a racionalidade, a forma da universalidade, enfim, a intelectualidade (HEGEL *apud* STRUMMIELLO, 2001, p. 25).

A importância de Hegel no esclarecimento da tessitura da relação entre filosofia e violência e na definição da sua atividade é inegável. Isso porque fica clara a impossibilidade de negar, tentar manter qualquer distanciamento ou mesmo pretender uma atitude de superioridade no confronto com a violência. Ao se apresentar como portadora de negatividade e de violência, ainda que no âmbito de uma violência de segunda ordem, a filosofia (entendida no curso histórico ou teórico do *logos*) constitui uma resposta ao negativo e à violência. Daí que, no debate entre filosofia e violência, duas dimensões distintas e indissociáveis se abrem a partir da perspectiva hegeliana: ou a filosofia é a única e verdadeira fortaleza nos confrontos da violência, ou a filosofia é fundamental e intrinsecamente uma atividade violenta.

Na esteira de Hegel surge Weil (1997) que, partindo da clássica definição do homem como animal racional, isto é, composto de razão e linguagem, reflete acerca da violência no âmbito do próprio homem,

da relação direta entre razão e sua natureza animal. Nesta concepção ocorre a ligação entre a componente linguística do *logos* grego e aquela calculadora da *ratio* latina, o que faz da razão, da linguagem racional o traço distintivo do homem. Todavia, a validade e a extensão da compreensão do homem como animal racional são problematizadas no momento em que tal definição filosófica não é aplicada a toda a humanidade, mas inicialmente aos filósofos (adeptos do ideal filosófico da indiferença oriundo do exercício do *logos* – puro ser sem mais desejo) e, num sentido derivado e secundário, aos demais homens (que não querem se apartar dos desejos desta vida, mas querem permanecer e atuar nela). Contudo, faz-se mister observar que de modo algum o homem age de maneira totalmente *razoável* (passível de razão possível), pois nem sempre é racional. A essência humana (a racionalidade) não é algo que se dá a conhecer, mas exige do homem o esforço para alcançá-la, para tornar-se plenamente racional, integralmente e verdadeiramente homem. Isso porque “o homem natural é um animal; o homem como quer ser, como quer que seja o outro para que ele mesmo o reconheça como seu igual, *deve ser racional*” (WEIL, 1997, p. 12). Nota-se que a definição do homem como animal racional é claramente expressa pela justaposição entre gênero e diferença específica. Daí a tradução do homem como animal racional expressar a sua aspiração mais elevada e mais humana (WEIL, 1997, p. 20).

Por conseguinte, o homem encontra-se em constante formação na busca do próprio ser, o que caracteriza sua incompletude estrutural. Nesse sentido, o homem é um tornar-se, é um “sendo”, jamais é de maneira definitiva, o que impossibilita o uso do verbo “ser” em sentido absoluto na sua definição. Devido ao movimento que lhe caracteriza, Strummiello observa que a razão se mostra como o caminho e a meta, se faz na medida em que se busca, se produz na medida em que se realiza (STRUMMIELLO 2001, p. 39-40). Desse modo, o homem parte

da situação do indivíduo empírico, ignorante do caminho da racionalidade, porém ciente do que não quer ser, o que o faz negar o que é movido pelo sentimento de insatisfação por ser portador de desejos e necessidades. Nota-se que o caminho em direção ao exercício da racionalidade configura-se como uma via negativa, numa radicalização do tema hegeliano da negação da (própria) negatividade, de modo a exprimir a singular “autorreferencialidade” da natureza humana que destrói a si mesma num ato de negação do que lhe está dado.

É interessante notar que a animalidade do homem é negada na própria definição deste em seu ato de falar, o que caracteriza a função atribuída por Hegel à linguagem. Graças a ela, segundo Weil, o homem busca a satisfação ao negar o que lhe está dado, liberando-se daquilo que o descontenta (WEIL, 1997, p. 16-17), mesmo que não o faça plenamente, numa natural atividade de transformação, exercitando a sua liberdade pela autossuperação e simultânea autossupressão. Disso resulta que, ao conceber a vida como expressão de descontentamento, o homem finda por negar a sua estrutural modalidade de existência. Logo, por ser a linguagem um dos aspectos constitutivos do *logos*, este tem por tarefa negar, o que indica (pela impossibilidade de sua definição) aquilo que deveria pertencer ao homem: a racionalidade.

Surpreendentemente, a escolha da racionalidade não é necessária, mostrando-se arracional (independente da razão), pré-teorética, pré-categorial, ou seja, não implica uma razão precedente. Isso porque a filosofia consiste numa atividade fundamentalmente autorreferencial por justificar-se somente em seu interior, já que é nele que a razão adquire seu preciso significado, resultando convincente e necessária apenas para quem a tenha escolhido. “Mas esta escolha *deve* ser feita, e é *livre*”, afirma Strummiello (2001, p. 69). Por outro lado, é sempre possível posicionar-se contra toda forma de razão pela recusa à questão do sentido, num ato de violência pura e conscientemente insensa-

ta, remetendo-se ao discurso (à linguagem) incoerente ou à violência mesma, pois como observa Weil, a violência jamais é expulsa da realidade e os homens podem sempre recorrer a ela (1997, p. 119). Desse modo, assim como a escolha pelo *logos*, a escolha pela violência também é arracional (e não irracional)⁴¹. Daí “[...] a irreduzível dualidade de violência e discurso, constitutiva da vida humana e indicadora das suas possibilidades radicais” (PERINE, 2006, p. 320).

Nesse contexto, observa-se que quem escolhe a filosofia pode se opor à violência, mas quem escolhe a violência não tem alternativa, devido a sua impossibilidade de compreender a razão, devendo silenciar por não ter nada de racional a opor ao discurso racional. Nesse sentido, Strummiello esclarece que “[...] a violência é silêncio, porque não é discurso racional, e porque é inexprimível, mas este silêncio é tudo menos tranquilizante” (STRUMMIELLO, 2001, p. 74). Isso porque o silencioso grito da violência expressa a inutilidade de toda negação racional na tentativa de suprimir aquilo que a linguagem não tem poder de afirmar, ainda que negue a violência, privando-a de toda razão de ser e de toda justiça, concedendo-lhe apenas uma existência indevida e culpável (BATAILLE *apud* STRUMMIELLO, 2001). Assim, em sua oposição, “a possibilidade da violência implica o silêncio da razão” (STRUMMIELLO, 2001, p. 72). Desse duplo silêncio resulta o que Perine considerou a permanência da violência como o resto que resta. (PERINE 1987, p. 168).

Todavia, “o mundo no qual a filosofia é chamada a realizar-se é exatamente o mundo da violência” (STRUMMIELLO, 2001, p. 49), ou seja, mais do que ao âmbito da violência histórica, Weil se refere à possibilidade transcendental da violência cujo anúncio se dá no temor de que ela possa acontecer, o que incita o filósofo a encará-la e não a refu-

41 Convém explicitar a diferença entre os termos “irracional” e “arracional”: “irracional” caracteriza-se por sua oposição à razão, mas de certo modo permanece no âmbito desta, ao passo que “arracional” situa-se totalmente fora do âmbito da razão.

giar-se na ilusão de estar ao abrigo de qualquer atentado. Daí ser a violência inadmissível, pois a sua possibilidade se contrapõe ao *logos*. Em contrapartida, a violência deve ser de algum modo; ela deve poder ser apreendida, deve ser compreensível (WEIL, 1997, p. 44) e, para tanto, deve participar da razão, o que a justifica como uma ameaça. Nessa nova perspectiva, o discurso racional deixa de ser aquilo que protegia contra a violência, pois se a violência não provém necessariamente do exterior, significa que ela se faz presente no interior do *logos*, e isso problematiza o exercício racional do discurso como o baluarte contra a violência. É fundamental antever que é próprio do exercício crítico da razão o voltar-se contra si mesma, violentando-se, remetendo em discussão aquilo que antes era dado por definitivamente estabelecido.

2. A relação entre *logos* e violência na Antiguidade

A não inevitabilidade da escolha pelo racional constitui o temor do filósofo nos confrontos da violência, nem tanto pelo sofrimento que poderia lhe causar, mas pela insegurança quanto à solidez da razão e por hesitação quanto à possibilidade de uma recaída no irracional. Em termos reais, nada pode tranquilizá-lo; em termos ideais, a única condição para satisfazer tal exigência seria um mundo permeado pela racionalidade. Daí a esperança e o compromisso do filósofo:

[...] o filósofo quer que a violência desapareça do mundo. Ele reconhece a necessidade, admite o desejo, concorda sobre o fato de que o homem permanece animal embora sendo racional; aquilo que importa é eliminar a violência. É legítimo desejar aquilo que reduz a quantidade de violência que entra na vida do homem: é ilegítimo desejar aquilo que a aumenta (WEIL, 1997, p. 33).

Para contrapor à violência, a filosofia tem o diálogo como a única verdadeira alternativa (pondo à parte silêncio e abstenção), pois o não compartilhamento de opiniões ou decisões leva a dois caminhos: o diálogo ou a eliminação do interlocutor. Nesse contexto, o diálogo

configura uma opção existencial, um modo de viver, pois na medida em que os homens vivem em comunidade “aceitam o diálogo porque já excluíram a violência” (WEIL, 1997, p. 38). Disso decorre a demarcação entre os que são “verdadeiramente homens” e os que não o são, os chamados “bárbaros” (segundo a etimologia clássica) por não dialogarem.

É entre os verdadeiros homens que a violência está proibida. Certo, não está excluída de fato, não é impossível, mas aquele que a emprega se separa dos homens e se põe de fora daquilo que os une, de fora da lei. Não participa mais do legado comum porque a violência é aquilo que destruiria a comunidade concreta dos homens, aquela comunidade em que o sentido é defender todos os membros da violência externa, a violência da natureza, seja que se apresente sob o aspecto da Necessidade, seja que venha dos animais de feição humana, os bárbaros (WEIL, 1997, p. 39).

Segundo Strummiello, “o diálogo é aquilo que inerva e funda a comunidade [...]” (STRUMMIELLO, 2001, p. 51). Ao buscar não a descrição do mecanismo constitutivo de tais comunidades (tarefa do historiador), mas o modo por meio do qual seus membros chegam à consciência de seu estado, Weil observa que tal reconhecimento coincide com a inadmissibilidade da violência. Por conseguinte, o discurso se faz no medir-se com aquilo que o ameaça, cujo contexto se insere paralelamente nos momentos de desenvolvimento, tanto histórico quanto da história da filosofia, observando as reais transições históricas e as figuras transcendentais.

Nesse sentido, a *pólis* grega constitui o lugar histórico e teórico no qual a comunidade se organiza e se funda em torno ao diálogo. Contudo, o componente ilusório de tal mecanismo de “autofundação” se encontra na ideia de que a violência seja algo exterior à comunidade e que esta deve procurar se defender (por exemplo, por meio da política e da técnica). Daí o superdimensionamento da comunidade

com relação aos indivíduos, pois ela se coloca como verdadeiro sujeito, distinguindo como sagrado aquilo de que depende sua constituição e sua sobrevivência. Entretanto, tal aspecto sagrado confere um risco à própria comunidade, pois tudo o que é sagrado pode dessacralizar-se, secularizar-se, ser posto em questão, mudar, já que novos preceitos podem tomar o lugar dos precedentes. Para quem vive no interior da comunidade, essa passagem é geralmente imperceptível, até que seu código sagrado se vê questionado, de modo que a comunidade se sabe e se sente em perigo, o que configura sua crise em função da problematização de seu interior. Isso porque seu funcionamento depende do seu não questionamento, o que faz com que a comunidade seja vista como um abrigo seguro para os indivíduos que a compõem. Tal situação configura um

[...] duplo fracasso, [...] porque a comunidade se sente ameaçada exatamente no seu eixo estratégico, isto é, na divisão entre o que é interno e o que é externo, entre o que é civil (político) e o que é bárbaro, entre quem pratica o discurso racional e quem o recusa (STRUMMIELLO, 2001, p. 52).

Embora a ameaça oriunda do interior afigure uma espécie de traição, é fato que a comunidade se vê privada do que antes motivava todo recurso a ela mesma, já que o discurso racional deixou de ser aquilo que protegia da violência. No momento em que a comunidade se fragmenta, o indivíduo se vê dramaticamente exposto e sem maiores soluções ao problema da sua insegurança, o que vai exigir sempre um exame preliminar de todo discurso que se apresente, pois da dúvida não se tem mais refúgio. Não obstante ser o homem o animal dotado de discurso racional, a confiança nesse discurso e em sua eficácia mostra-se enfraquecida.

Na comunidade dialógica, a contradição inicialmente presente no contraste entre os discursos particulares passa a ser o possível hia-

to entre o discurso e a realidade, ou seja, o critério fundamental da validade do discurso deixa de ser sua intrínseca não contradição para ser a verdade objetiva de seu conteúdo, universalizando o discurso. Isso se mostra como a solução para o problema da pluralidade das opiniões (e dos interesses) e desestrutura a precedente divisão entre “homens verdadeiros” e “não homens”. Contudo, a contradição pode ser mantida sob controle no discurso, na medida em que ele a determina exatamente como o indeterminado, como o resíduo do sentido, como aquilo que não é racional e pode ser enunciado e caracterizado como tal, o que significa uma abertura do discurso ao reconhecimento do negativo. Consequentemente, “diante da violência, todos são iguais, e o discurso de cada um é válido para todos se é válido em si mesmo, vale dizer, defronte ao que pode acontecer a cada homem, defronte à violência” (WEIL, 1997, p. 44). Logo, se a verdade é radicada no ser, ela vale para o homem enquanto tal, e não para os homens singulares, determinados.

Para Weil, na perspectiva de uma fenomenologia do discurso antiviolenento, este é o momento da história da filosofia em que surge a ontologia pela transformação do diálogo no discurso verdadeiro e próprio, o qual visa a traduzir aquilo que é. Mas será que esse discurso é realmente antiviolenento ou ele favorece a atuação racional da violência na determinação daquilo que é? Nesse contexto, abrimos parênteses para constatar no pensamento aristotélico o pilar da determinação racional dos limites da verdade daquilo que é, já que o ser se diz de muitos modos (Aristóteles, *Metafísica*, livro E 4, 1028 a 5)⁴², o que acaba por legitimar a violência no âmbito da razão pelo enquadramento do que lhe atende os interesses e, concomitante, pela exclusão ou pela negação daquilo que não lhe importa. Isso porque o que é essencial para cada discurso é estabelecido pelo próprio discurso: para cada âm-

42 ARISTÓTELES, 2002.

bito há um conteúdo essencial inerente ao seu discurso. Portanto, a tradução da verdade em discurso é permeada por interesses e convenções particulares oriundos da não neutralidade do discurso, cuja linguagem deve ser purificada para que seja racional e possa assim colher a verdade.

Com base no que foi exposto, propomos uma breve análise⁴³ do diálogo entre os mélios e os atenienses na obra *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, no qual encontramos elementos que ratificam a presença da violência no *logos* desde a Antiguidade e não apenas na modernidade com a razão instrumental. Considerando que o contexto desse diálogo é uma guerra, ou seja, um ambiente naturalmente violento, chama a atenção a violência do discurso que visa a atingir seu objetivo a qualquer preço, com argumentos que se sobrepõem ao que se esperaria do diálogo como possibilidade ética de não violência e solução de conflitos. Em contrapartida, não podemos deixar de notar que essa violência não é apenas algo exterior ao discurso ou condicionante deste devido às circunstâncias da guerra, mas lhe é intrínseca, de modo a violá-lo na sua peculiaridade mais íntima e, por ser atravessado pela violência, o *logos* se mostra violento e violado.

Durante a Guerra do Peloponeso, os mélios – colonos lacedemônios cuja cidade, Melos, já contava setecentos anos – procuraram manter-se neutros de modo a preservar sua liberdade. Contudo, por serem os únicos ilhéus a não se submeterem a uma aliança com os atenienses, que se julgavam “senhores dos mares”, foram atacados e optaram pela guerra na defesa de seu território e de sua liberdade, de

43 Devido à necessidade de apresentação da fundamentação teórica elaborada pela Modernidade para a realização da análise ora proposta, cujo conteúdo é denso e complexo, compreendemos que a extensão deste trabalho não nos permite maiores aprofundamentos no que diz respeito à análise de outros excertos clássicos, o que seria muito interessante para melhor visualização da relação entre lógos e violência na Antiguidade.

acordo com os princípios por eles defendidos. O diálogo que precede tal decisão se dá entre emissários atenienses e autoridades mélias.

O poderio bélico ateniense é inquestionável e chega a ser cruel o modo como os atenienses, conscientes de sua condição e de sua posição, levam a efeito o diálogo com os mélios. Isso porque, além da violência física, o imperialismo ateniense faz uso de uma violência teórica, das palavras, do *logos*, do discurso que carrega uma violência que lhe é inerente, peculiar. Considerando que todo discurso traz em si a verdade do próprio interesse, o discurso ateniense é o discurso de um juiz que já condenou o réu antes de sua defesa e julgamento. Nesse contexto, a resposta dos mélios acerca da conveniência da proposta ateniense é significativa: “se vencermos na discussão por ser justa a nossa causa, e então nos recusarmos a ceder, será a guerra para nós; se nos deixarmos convencer, será a servidão” (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, livro V, 86)⁴⁴. Em todo caso, não há conveniência porque não há alternativa que leve à salvação da liberdade da cidade.

Segundo os atenienses, os mélios não devem se deixar levar pelo temor da humilhação, pois a força dessa palavra leva os homens à ruína não por seu infortúnio, mas por sua insensatez. Considerando a usual justificativa de que “é natural que o mais forte não seja obstruído pelo mais fraco, que o mais fraco seja comandado e conduzido pelo mais forte, que o mais forte seja o condutor e o mais fraco o conduzido” (Górgias, *Elogio de Helena*, 6)⁴⁵ ou, como afirmam os atenienses, que “aqueles que não cedem diante de seus iguais, que agem como convém em relação aos mais fortes, e são moderados diante dos mais fracos, procedem corretamente” (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, livro V, 111)⁴⁶. Segundo os atenienses, os mélios podem evitar tal desgraça desde que se reconheçam inferiores a Atenas, que lhes

44 TUCÍDIDES, 2001.

45 GÓRGIAS, 2005.

46 TUCÍDIDES, 2001.

oferece condições moderadas – a aliança ateniense e a conservação do território mélio mediante o pagamento de tributos.

O povo mélio compartilha de um olhar que valoriza o princípio do bem comum, a honra e a justiça, valores que teriam como resultante maior o prêmio da liberdade. Por conseguinte, a comunidade é vista por seus membros como agraciada pela benevolência divina, o que os faz confiar tanto na boa sorte quanto na ajuda dos homens (especialmente nos lacedemônios devido às afinidades étnicas), já que o favor divino que a preservou até então não poderia faltar, pois são homens pios enfrentando homens injustos (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, livro V, 104)⁴⁷, o que para eles justificaria sua confiança na salvação como não totalmente irracional. Aos olhos atenienses, a esperança mélia é irracional, ao que questionam: “Não percebeis, então, que o interesse próprio anda lado a lado com a segurança, enquanto é perigoso cultivar a justiça e a honra?” (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, livro V, 107)⁴⁸. Considerando as circunstâncias da situação, a argumentação ateniense parece sensata, mas tal sensatez revela seu caráter violento ante as imposições que efetua contra a comunidade mélia, a qual toma por conselheira a opinião (Górgias, *Elogio de Helena*, 11)⁴⁹ no lugar da reflexão. Ainda assim, a comunidade mélia é vista como um abrigo seguro por todos que a compõem. No entanto, tal perspectiva configura uma ilusão, pois a violência da qual buscam se defender não se encontra apenas no exterior pela ameaça ateniense, mas no próprio discurso de defesa, que não percebe o inconveniente maior: a esperança de uma salvação futura não se convence do perigo da extinção presente.

Os atenienses insistem que a deliberação mélia atente para os fatos evidentes aos seus olhos e mostram que a causa já está perdida:

47 TUCÍDIDES, 2001.

48 Idem.

49 GÓRGIAS, 2005.

não se pode pensar na obtenção do que é justo, mas sim do que é possível, visto que “o justo, nas discussões entre os homens, só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem” (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, livro V, 89)⁵⁰. O critério, longe de ser o direito, firma-se nas vantagens. A vantagem para os atenienses é a manutenção do poderio de seu império, ao passo que aos mélios resta a servidão como vantagem quando comparada à outra alternativa, a destruição; a desvantagem para ambos é a destruição dos mélios, o que acarretaria aos atenienses empregar tempo e esforço para destruí-los, além de perder os impostos que pleiteavam. Nesse contexto, os atenienses argumentarem que:

[...] é para o benefício de nosso império, e também para a salvação de vossa cidade, que estamos aqui *dirigindo-vos a palavra*, pois nosso desejo é manter o domínio sobre vós sem problemas para nós, e ver-vos a salvo para a vantagem de ambos os lados (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, livro V, 91, grifo nosso).⁵¹

Nota-se que o uso da palavra pelos atenienses pressupõe o diálogo como gesto amistoso entre povos, mas a ironia e a contradição de tal ato se revelam no hiato entre o discurso ateniense e a violenta realidade imposta aos mélios. Isso porque a amizade dos mélios não é bem-vinda (mesmo sem aliança a qualquer dos lados da guerra), pois os atenienses a consideram mais prejudicial que a sua hostilidade, uma vez que seria uma prova de fraqueza aos olhos dos seus súditos, enquanto o ódio dos mélios seria uma prova da força ateniense necessária para a manutenção do poder do império.

Os atenienses agem como qualquer outro detentor da mesma força. Por isso não se consideram mais cruéis que os povos dominados, pois estes podem atacar quem os domina motivados pelo ódio sempre

50 TUCÍDIDES, 2001.

51 Idem.

que surja uma oportunidade. Se os atenienses correm riscos para não perder o império, o mesmo ocorre com os escravos para se livrar dele. Já para os mélios, que ainda são livres, seria degradante não recorrer a qualquer meio antes de se submeter à escravidão: eles sabem que a sorte na guerra é sujeita a imprevistos. Contudo, os atenienses sabem que os mélios não dispõem de recursos suficientes para justificar qualquer expectativa de sucesso quando comparados com aqueles que já estão preparados contra eles:

[...] não se trata para vós de um confronto em igualdade de condições para decidir quem é mais corajoso, para escapar a uma humilhação; vossa decisão é mais quanto à própria salvação, evitando oferecer resistência diante de quem é muito mais forte (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, livro V, 101).⁵²

Acrescente-se o fato de que, segundo os atenienses, o povo lacedemônio não difere dos próprios atenienses, pois também ele considera “bom o que lhe agrada e justo o que serve aos seus interesses” (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, livro V, 105)⁵³, o que tornaria improvável a chegada do socorro lacedemônio aos mélios (como de fato aconteceu). Nesse momento, podemos observar uma pretensa universalização da verdade elaborada pelo discurso segundo os objetivos a que visa, ou seja, os interesses particulares são universalizados, sobrepondo-se à verdade objetiva de seu conteúdo, contrariando a possibilidade de acordo entre as partes. Como resultado desse diálogo, tem-se a soberania do poderio bélico ateniense na destruição do povo mélio, do qual restaram mulheres e crianças a serem escravizadas.

Segundo Górgias, “[...] o discurso que persuade cria uma necessidade na alma que ele persuade, de ser, a uma só vez, persuadida pelas coisas que são ditas e condescendente face às coisas que são feitas”

52 Idem.

53 Idem.

(Górgias, *Elogio de Helena*, 12)⁵⁴, mas tal sedução discursiva não logrou êxito no caso dos mélios. Talvez possamos afirmar que isso se deva ao fato de que “aquele que persuade, na medida em que constrange, comete então uma injustiça [...]” (Górgias, *Elogio de Helena*, 12)⁵⁵, o que para os mélios é inadmissível por configurar a própria violência.

Ao contrário do que se poderia esperar, o discurso absolutamente racional desse diálogo, longe de se mostrar uma alternativa filosófica contra a violência, passou a ser o veículo de propagação da própria violência. Isso porque a impossibilidade do diálogo em sua acepção autêntica pela violência do discurso leva à eliminação do interlocutor. Ao analisar as duas partes do discurso, observamos que os mélios se apresentam como aqueles favoráveis ao diálogo, desde que este seja pautado na justiça como alternativa contra a violência, o que de fato não se dá. Como consequência, o seu discurso é violado pela violência externa que o atravessa, mas que o atinge no âmago de sua recusa a sofrer uma violência menor (a escravidão) pela escolha da violência maior (a própria destruição na guerra), o que configura sua autoviolência no contexto da decisão sobre a vida ou a morte da comunidade. Vale lembrar que, com a confiança enfraquecida no discurso racional que se mostra impotente na defesa da comunidade mélia e superpotente na argumentação ateniense aliada a seu poderio bélico, resta aos desprotegidos mélios uma comunidade fragmentada, cujos princípios são incapazes de lhes oferecer a segurança necessária para a salvação da cidade. Já os atenienses mostram-se violentos desde sempre e seu discurso não é mais do que a confirmação da fundamentação teórica da qual fazem uso na aquisição daquilo que lhes interessa e lhes convém: indubitavelmente, o discurso racional torna-se o instrumento de legitimação da violência. E tal discurso somente é violento por ser

54 GÓRGIAS, 2005.

55 GÓRGIAS, 2005.

violado em sua própria natureza, atravessado pela violência da qual se faz portador e ostentador.

É interessante notar que, nesse conflito, há uma inversão de papéis, pois os representantes da tradicional cultura ateniense mostram-se bárbaros em seu proceder ao optar pela violência gratuita, ao passo que os mélios, meros colonos lacedemônios, agem de acordo com valores contrários à violência ao optar pelo diálogo e pelo esclarecimento mútuo. No entanto, aquilo que ameaça toda comunidade em seu eixo estratégico de relação com o exterior é exatamente o próprio discurso racional que deixa de ser sua proteção contra a violência para se tornar seu instrumento propagador contra os outros e contra a comunidade. Nesse contexto, o mundo se mostra já determinado pelo discurso e determina o próprio homem pela violência que lhe é intrínseca.

3. O surgimento da Filosofia

O indivíduo é um complexo de discurso e violência (WEIL, 1997, p. 75), de razão e violência (STRUMMIELLO, 2001, p. 65), de modo que o problema da violência é o da adequação do indivíduo ao *logos*, ao discurso coerente, a sua essência como animal racional. Por conseguinte, a luta contra a violência torna-se a negação da violência que existe no indivíduo enquanto tal, a negação da parte negativa de si, mas tal perspectiva só faz sentido quando se compreende o indivíduo a partir do discurso, no interior do qual ele pode compreender-se. Assim, tanto a existência empírica do indivíduo quanto o mundo são produtos da ação da razão. No fim do processo, “sujeito e objeto coincidem nele [no homem] que é razão e liberdade e que se *sabe* razão livre e liberdade racional, graças a sua ação negadora [...]” (WEIL, 1997, p. 76), a qual o faz homem universal, razão realizada, capaz de ver a violência compreendida como violência e tornada razão. Daí ser impossível ao

indivíduo alcançar a vitória sobre a violência, pois ele mesmo é (ao menos em parte e, sobretudo, como parte) violência (STRUMMIELLO, 2001, p. 67), e ainda que se oponha à violência, permanece determinado por ela (WEIL, 1997, p. 77). Somente quando o indivíduo não mais existir é que a violência deixará de constituir um problema, pois a vitória sobre a violência tem como preço sua supressão como indivíduo, seu englobamento no *logos* universal, no sentido da totalidade. Na ótica do discurso absolutamente coerente, a violência não é mais aquilo que se opõe ao sentido, pois ela vem englobada no duplo significado do termo: é explicada e reabsorvida na totalidade do sentido.

A escolha pela violência é tão infundada quanto a escolha pela filosofia. Nas palavras de Perine, “a violência revela a liberdade originária que constitui o fundo não discursivo de todo discurso humano” (PERINE, 1987, p. 131). Contudo, é precisamente a violência que produz a filosofia (WEIL, 1997, p. 108), a qual constitui-se por via negativa a partir do seu outro e em contraposição ao seu outro, à violência, que se faz necessária para o surgimento da filosofia. Por conseguinte, os limites entre o discurso, o *logos* e a violência mostram-se cada vez mais esfumados: a violência não é apenas o que está fora do discurso ou mesmo o que se opõe a ele, mas é também sua condição de possibilidade. De acordo com a reflexão weiliana,

[...] o discurso, enquanto se sabe abstração, se sabe ao mesmo tempo discurso da violência, não somente discurso concernente à violência, não apenas discurso que se ocupa da violência, mas discurso obtido e formado e elaborado pela violência (WEIL, 1997, p. 92).

Considerando a presença da violência em tudo o que diz respeito ao *logos*, cabe a desconfiância: a filosofia como única alternativa à violência não configura uma violência da razão? Talvez, mas a filosofia se mostra um discurso ou saber violento que se opõe à violência, pois o discurso racional não renuncia à violência, mas esta é conscientemen-

te transformada num meio contra si mesma em vista de um estado final de não violência.

Outra questão relevante diz respeito à relação entre o discurso e o filósofo, pois sendo a filosofia uma escolha, deve-se ter presente “a conexão dissimulada entre o discurso e a particularidade violenta do indivíduo filósofo” (RICOEUR *apud* STRUMMIELLO, 2001, p. 83). Isso porque o discurso está sempre exposto à violência na medida em que tende a se tornar absoluto e a apresentar-se como único discurso coerente:

A violência do discurso consiste na pretensão de que uma só das suas modalidades exaure o âmbito da palavra. Ser não violento no discurso significa respeitar a pluralidade e a diversidade das linguagens [...]. Respeitar a multiplicidade, a diversidade, a hierarquia das linguagens, é o único modo, para nós homens, de trabalhar em sentido racional (RICOEUR *apud* STRUMMIELLO, 2001, p. 83).

Considerando que a consciente negação da negatividade se dá como tal somente no âmbito dos filósofos, tem-se que nenhum homem comum tematiza o próprio “ser homem” como uma dupla negação, muito menos como a negação daquilo que naturalmente (e negativamente) é. Ao contrário, o homem comum quer viver os desejos desta vida, ao passo que o filósofo quer deles se apartar. Como consequência, cabe ao filósofo compreender o homem comum na sua não filosofia. Na dinâmica recíproca de esclarecimento, os filósofos mostram aos outros homens a negação da negatividade e compreendem por meio deles que a filosofia não é a única estrada percorrível no desenvolvimento da racionalidade. Nesse sentido, ambos são incontestáveis, o que não é problema para o homem comum, mas sim para o filósofo, que não pode admitir a existência de um discurso que se oponha ao *logos*, à linguagem racional.

Em se tratando da liberdade, paradoxalmente, esta pode ser salvaguardada somente na medida em que é subtraída a todo discurso

positivo. O homem pode saber-se livre somente na medida em que não fala da liberdade e se limita a indicar, por via negativa, reportando a realidade à possibilidade, o que o homem é ao que o homem não é (no sentido do dado), mas pode ser (no sentido do indeterminado). O reconhecimento deste paradoxo marca a inclusão da contradição no discurso: o discurso repudia a contradição, mas se origina dela e se funda sobre ela, pois, sem contradição (aquela essencial entre o dado e quem o determina), não haveria problema, o homem não seria um problema por si e não poderia pôr problemas em geral.

Nesse contexto, a destinação essencial do saber muda, pois a filosofia não é o caminho para a sabedoria, mas é o que deve guiar a luta em direção à natureza, o que faz com que o uso da razão seja direcionado a orientar o homem na realidade, já que o discurso é indissociável da práxis histórica dos indivíduos. Isso porque o filósofo é um homem de ciência, de modo que a medida do discurso deixa de ser o consenso universal para ser a sua eficácia: o homem aprendeu que falar é “o procedimento humano por excelência para conduzir a luta contra a violência [...]” (WEIL, 1997, p. 60). Ciente de que o homem na sua animalidade será sempre violento, mas que o discurso que o torna progressivamente racional não o é por definição, Weil reescreve o imperativo categórico: o homem “*deve* agir de modo tal que o princípio de cada um dos seus atos possa fundar um sistema de regras de conduta coerente, ou seja, não violento” (WEIL, 1997, p. 69). Daí ele insistir na inclinação prática da filosofia: o homem é chamado a agir, a lutar contra a contradição e a violência, não para subtrair-se ao modo em que algo se revela ao conhecimento e à finitude, mas para reencontrar o acordo com a sua razão, acordo que define a liberdade do homem, o seu ser moral.

Convém observar que, diferente de Weil, Derrida acredita que o discurso jamais deixa de ser violento, não obstante concordar que o

discurso se origina da violência para, posteriormente, combatê-la. Isso porque a violência não apenas participa do *logos*, da filosofia e do discurso racional, mas é por veiculada por todos eles, resultando no mal como produto das atividades e das realizações humanas, em que pesam os sofrimentos impostos aos seres humanos pelos próprios seres humanos como animais racionais que são, geradores de violência. Por conseguinte, mal e violência apresentam-se como resíduos irreduzíveis e inelimináveis, inevitáveis e estruturais para além de suas diversas e múltiplas manifestações históricas. Nesse sentido, a compreensão de que a violência é fruto do irracional e do insensato, dá lugar à legitimação da violência no âmago do próprio *logos*, seguindo da violência abstrata ou teórica para a violência concreta ou histórica.

Em se tratando da perspectiva histórica, compreende-se que a visão de um mal em oposição a um bem transcendente o destitui de sua realidade concreta, vivida. Considerado um não ser, uma privação de ser, o mal se mostra carente de ser, portanto, de realidade substancial, o que o desqualifica ante o vivido imediato. Mas “o mal é real, porque as realidades são más” (GILBERT, 2010, p. 15), isto é, trazem sofrimento àqueles que as experienciam. No entanto, pela dificuldade em se pensar o mal e a sua realidade violenta, visto que não existe nem o mal nem a violência, sua realidade se dá na forma de fenômenos locais, descentralizados e parciais, que indicam relações, tramas e atitudes em si mutáveis e instáveis, como tudo aquilo que é histórico e humano. Desse modo, o lugar racional do mal e da violência é situado na banalidade das situações humanas comuns, sendo banalizado em seus efeitos por vezes devastadores.

Ao reconhecer a própria violência, o *logos* encontra a indicação do dever que lhe concerne: o reconhecimento de suas origens, que o leva a fazer guerra contra si mesmo, visando a minimizar a violência, optando contra a violência absoluta por meio de uma violência relati-

va e realizando a escolha pelo mal menor, já que algumas formas de violência permanecem preferíveis a outras. Esse é o sentido da expressão “economia da violência”, segundo a qual não se pode sair desse sistema, mas se pode e se deve optar pela violência menor, a que não apenas busca evitar, mas se empenha para combater as formas mais destrutivas de violência. Isso porque, sendo o discurso originariamente violento, ele não pode senão fazer-se violência, negar-se para afirmar-se, fazer guerra à guerra que o institui.

Desse modo, a violência mostra-se “ineliminável” da filosofia e pela filosofia, porém esta permanece como preferível pela luta que empreende a favor da não violência. Longe de se posicionar como um ponto de vista externo, a filosofia atua como uma atividade histórica de construção e desconstrução de interpretações conflituosas, fazendo guerra a si mesma. Nesse sentido, o *logos* filosófico constitui-se no território da guerra e da paz, em que a não violência consiste na finalidade e não na essência do discurso, de modo que a distinção entre discurso e violência permanece um horizonte sempre inacessível (DERRIDA *apud* STRUMMIELLO, 2001, p. 191). Contudo, embora nascida da necessidade de combater o mal e a violência, a filosofia se vê impedida de efetivamente formular respostas reais que atendam às necessidades reais do problema, o que demonstra a ineficácia do discurso filosófico em sua estrutura. Em contrapartida, tal fragilidade da filosofia configura sua força real, pois sua sensatez deriva da parcialidade de suas colocações, configurando apenas uma entre tantas possíveis interpretações.

Considerações finais

O tema da relação entre *logos* e violência é de suma relevância para a filosofia, ainda que pouco estudado no âmbito da Antiguidade, já que seu debate é peculiar ao contexto da modernidade, especial-

mente quando se trata da razão instrumental. Porém, o uso de categorias modernas na análise desse tema no contexto da Antiguidade mostra-se assaz propício para o aprofundamento da compreensão da violência e sua relação com o *logos* no mundo antigo. Considerando que as características do *logos* não se alteraram desde a sua origem, mas que mudou o modo de compreendê-lo em suas mais variadas nuances ao longo da história da filosofia, tem-se que a violência a ele inerente já se faz presente nos textos clássicos, os quais, por vezes, remontam diretamente à experiência histórica dos indivíduos de determinado tempo. É o caso do excerto clássico brevemente analisado neste trabalho, em que encontramos o *logos* inevitavelmente atravessado pela violência e se fazendo violento e violado.

Quanto à relevância desse tema para os dias de hoje, compreendemos que a luta contra o mal e a violência é a luta da humanidade em busca da paz e da felicidade, luta esta que se desenha ao longo de sua história junto com o desenvolvimento da história da filosofia e cuja raiz está no contexto da Antiguidade, no momento em que a filosofia surge precisamente da violência. Embora a filosofia tenha se esforçado por afastar de sua realidade intrínseca a ligação entre racionalidade e violência, fato é que o caráter atemporal da relação entre filosofia, *logos* e violência se mostrou mais evidente no decorrer da história. Isso leva à urgente necessidade de um retorno às origens do pensamento racional para melhor compreensão da matriz do problema da relação entre *logos* e violência, o qual permanece atual e gera, muitas vezes, consequências devastadoras em todos os tempos.

Por serem as conexões entre filosofia e violência mais complexas, profundas e ramificadas do que se poderia imaginar, acreditamos que essa temática oferece amplo campo de investigação, com vistas a um melhor entendimento não apenas do processo em que se dá a violência no interior do *logos* filosófico, mas de suas principais conse-

quências, que têm seu desenvolvimento ao longo da história da filosofia e que se refletem inevitavelmente no cotidiano histórico da vida das pessoas. Portanto, não se trata de um estudo meramente teórico, mas sim da necessidade de uma compreensão efetiva de seus reflexos na conjuntura histórica dos indivíduos que sofrem os efeitos de toda forma de violência para, assim, a saber lidar com o mal que se apresenta até então “ineliminável”, o que obriga à escolha da economia da violência talvez como única alternativa ética na busca da paz possível.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*, v. 2. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- GILBERT, Paul. *O mal e a violência*. Trad. Ibraim Vitor de Oliveira. In: OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; PAIVA, Márcio Antônio de (Orgs.). *Violência e discurso sobre Deus: da desconstrução à abertura ética*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Ed. PUC/Minas, 2010. p. 11-30.
- GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Trad. Paulo Pinheiro. In: CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. São Paulo: Editora 34, 2005. p. 293-301.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.
- LIMA, Priscila Maria Leite de. *A violência no lógos: uma provocação ética. Síntese*. Belo Horizonte, (no prelo).
- OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. *Violence et compassion: recensão. Síntese*. Belo Horizonte, v. 38, n. 120, p. 121-131, 2011.
- PERINE, Marcelo. *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil*. São Paulo: Loyola, 1987.
- SENOFONTE. *Elleniche*. Trad. Umberto Bultrighini. In: SENOFONTE *Storici greci: Erodoto, Tucídide, Senofonte*. Roma: Newton Compton Editori, 2011. p. 1036-1218.
- STRUMMIELLO, Giusi. *Il logos violato: la violenza nella filosofia*. Bari: Edizioni Dedalo, 2001.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário Gama Kury. 4.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.
- WEIL, Eric. *Logica della filosofia*. Trad. Livio Sichirollo. Bologna: Il Mulino, 1997.

Capítulo 5

Medicina e religião: o divino no “Da doença sagrada”

Medicine and religion: the divine in “The Sacred Disease”

Sussumo Matsui⁵⁶

Sílvio Marino⁵⁷

Luciano Coutinho⁵⁸

Resumo: Este artigo analisa a relação entre medicina e religião na Antiguidade grega, mais especificamente nos séculos V e IV a.C., tentando justificar a proposta que os escritos hipocráticos foram interpretados segundo o racionalismo do século XIX e merecem ser revistos. Assim, tem-se como ponto de partida o tratado “Da doença sagrada”, seguindo a hipótese de que o racionalismo do autor hipocrático não é um ateísmo, nem uma negação da religião tradicional, muito menos uma divisão entre ciência e religião como se conhece nos séculos XIX e XX.

Palavras-chave: Doença sagrada; Hipócrates; Milagre grego; Religião; Racionalidade.

Abstract: This article examines the relationship between medicine and religion in ancient Greece, more specifically in the fifth and fourth centuries BCE, trying to justify the proposal that the Hippocratic treatises were interpreted according to the rationalism of the nineteenth century and should be reassessed. By doing so, has as its starting point the treatise *On the Sacred Disease*, following the hypothesis that the rationalism of the Hippocratic author is not an atheist nor a denial of traditional religion, neither claims a division of science and religion as it is known in the nineteenth and twentieth centuries.

Keywords: Sacred Disease; Hippocrates; The Greek Miracle; Religion; Rationality.

Introdução

56 Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília (UCB). Especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB). Mestrando em Filosofia Antiga pela Universidade de Brasília (UnB). Contato: <smatsui@yahoo.com>.

57 Professor de Filosofia e História no Ensino Médio na Itália. É doutor em Filosofia e atualmente é cultore della materia de História da Filosofia Antiga com a Profa. Lidia Palumbo na Università degli Studi di Napoli, Federico II. Estudou na França (CNRS e Sorbonne), e é pós-doutor pela Universidade de São Paulo (USP). Seu interesse principal é a relação entre a medicina e o pensamento filosófico. É membro da International Plato Society e de outras associações acadêmicas e colabora com várias universidades e centros de pesquisas no mundo.

58 Doutorando em Estudos Clássicos (Filosofia Antiga) na Universidade de Coimbra (UC). Mestre em Filosofia Antiga pela Universidade de Brasília (UnB).

As questões médicas se entrecruzaram com o plano religioso na Grécia dos séculos V e IV a.C., especialmente em algumas obras que compõem o *Corpus Hippocraticum*.

Os textos do *Corpus Hippocraticum* provavelmente derivam de uma biblioteca de uma única escola médica, mas as obras contidas nele variam tanto em data quanto em estilo. A maior parte deles provém do final do quinto ou quarto séculos antes de nossa era, sendo alguns datados da época de Aristóteles ou mesmo posterior. A crítica textual moderna (LLOYD, 1970, p. 33) chegou à conclusão de que nem todos os autores eram médicos, pois algumas das palestras foram compostas por homens que tinham pouca ou nenhuma experiência clínica. Portanto, falar “Hipócrates disse” pode parecer um pouco perigoso, já que não se sabe com certeza qual dos livros foi escrito realmente pelo médico de Cós.⁵⁹

Entre esses livros, encontra-se o “*Peri Ieres Nousou*” ou “*Da doença sagrada*”, em que o autor polemiza contra os antigos que chamavam o que hoje conhecemos como epilepsia⁶⁰ de doença sagrada. Ele afirma que a epilepsia não tem nada mais de divino e sagrado do que as outras doenças, e é por culpa dos *magoi* e dos charlatões que esta doença foi “sacralizada” (Hipócrates, “*Da doença sagrada*”, I)⁶¹.

59 Para a um debate sobre a questão hipocrática ver JOUANNA, 1992, p. 88-98; LLOYD, 1991, p. 194-223. Ver também a introdução de Carlos García Gual dos *Tratados Hipocráticos*, Madri: Gredos, 2008, p. 30-42; e a introdução da *Opere d’Ippocrate* feita por Mario Vegetti (1965, p. 65-77).

60 Epilepsia, no grego, significa ataque. O conceito de epilepsia na Antiguidade não é igual ao nosso. Essa enfermidade (noûsos, nósema) que é chamada comumente “sagrada” (he hieere kaleomene) não tem outra denominação senão esse apelativo tradicional que expressa claramente a errônea concepção popular, a que o médico hipocrático opõe uma crítica radical. O termo “epilepsia” – denominação científica moderna – não é usado no grego em tal aplicação até a época muito tardia. Epilepsis, em grego clássico, significa simplesmente “ataques”. Quem é atacado por este mal são os epileptoi, porém esse termo, que aparece repetidamente neste tratado, tem um valor concreto. A carência de um nome específico para epilepsia pode ser notado no capítulo 5.

61 HIPÓCRATES, 1983.

Muitos veem a unidade do *corpus* hipocrático apoiada principalmente no fato de que todos os autores utilizam uma medicina racional (JOUANNA, 1989, p. 3), e a atitude desses médicos ao confrontar o sagrado. Contudo, não se deve inferir que o racionalismo de Hipócrates se opõe à noção de divino ou que seja incompatível com a religião tradicional.

1. Perspectiva de um “milagre grego”

O estudo da coleção hipocrática teve sua época de ouro durante o século XIX, na França, quando a obra do grande e famoso médico de Cós recebeu uma edição crítica com uma monumental tradução em dez volumes por Emile Littré. Hipócrates foi traduzido e editado de médico para médico (JOUANNA, 1989, p. 4) com o objetivo de alcançar os médicos de seu tempo, como disse Littré.

No prefácio de 1838, Emile Littré aponta duas dificuldades ao abordar os antigos. A primeira consiste em conhecer as teorias antigas e a segunda, conhecer a língua antiga (LITTRÉ, 1839, p. x, xi). Então, como abordar o passado? Ele responde afirmando que a aproximação entre presente e passado pode nascer apenas em certas condições, sendo elas o leitor e a maneira por meio da qual o livro se apresenta para ele.

Littré estabelece, assim, uma harmonia em que o passado se apresenta e se harmoniza com o moderno, e este pode penetrar e caminhar com segurança no passado (LITTRÉ, 1839, p. xiv). O contato entre o pensamento antigo e o pensamento moderno se encontra, dessa forma, relacionado um ao outro: meditar com grandes espíritos dos tempos passados, doutrinas e observações “sobre a marcha da ciência”.

Nesse sentido, a ciência moderna remonta diretamente a essa origem, ou seja, o *Corpus Hippocraticum*. Antes dele havia apenas médicos-sacerdotes, filósofos-fisiológicos e ginastas que tratavam

sobre a saúde do homem. Littré afirma que a escola hipocrática influenciou todo o futuro (LITTRÉ, 1839, p. 458) e que o método de Hipócrates e o moderno não são, em essência, diferentes (LITTRÉ, 1839, p. 463).

Nessa perspectiva, Littré faz um paralelo entre Hipócrates e Sócrates: o primeiro defende a medicina dos charlatões e o segundo defende a filosofia dos sofistas. Ele diz:

La haine qu'Hippocrate ressentait et exprimait à l'égard des charlatans, est très comparable à la haine qui animait Socrate, son contemporain, contre les sophistes. Le médecin et le philosophe poursuivent d'une égale réprobation ces hommes qui abusaient de la crédulité populaire pour vendre, les uns une fausse médecine, les autres une fausse sagesse (LITTRÉ, 1839, p. 470).

Até meados do século XX, Hipócrates foi interpretado dentro da visão de Littré, de um “milagre grego” racional, que combatia as crenças populares. Mesmo reconhecendo o valor da medicina egípcia, Werner Jaeger afirma que ela não conseguiu superar as magias, pois não possuía especialização nem empirismo. Jaeger entende que o conceito de *physis* dos pré-socráticos tomou uma dimensão que influenciou os conceitos da natureza espiritual do homem a ponto de o autor do ensaio “Da doença sagrada” afirmar que todas as doenças são divinas e humanas (JAEGER, 2001, p. 1004).

A medicina encontra seu *floruit* na era de Péricles; período visto também como um “iluminismo” (LESKY, p. 516) em que o espírito da medicina hipocrática se caracteriza por uma grande oposição com as práticas dos sacerdotes.

Na primeira metade do século XX, esses teóricos olhavam para a Antiguidade pensando em “um caminho certo”, inspirados por uma espécie de progresso teleológico que presta atenção aos aspectos por meio dos quais a medicina clássica “fala” com o presente. Com as la-

cunas deixadas pelas grandes guerras mundiais, a Guerra Fria, bem como o pluralismo, o comparativismo e o pós-modernismo, o estudo da ciência e da medicina grega sofreu um impacto. Essa mudança abriu espaço para ideias como as de Philip van der Eijk e Jacques Jouanna, que defendem uma visão mais plural da medicina grega e também uma variedade dentro de um sistema como o hipocrático.

Essa mudança de atitude nos estudos da medicina antiga ampliou a atenção dos textos para os contextos, assim como de história “intelectual” para a história de “discursos” (EJIK, 2005, p. 4). Como resultado, houve maior valorização na diversidade da medicina grega, que costumava ser vista como “a medicina hipocrática”. Novas descobertas comprovaram (VERNANT, 1957, p. 207) que a medicina dos séculos IV e V a.C. só se tornou um saber especializado na época do helenismo. O “Papiro de Edwin Smith” demonstrou que os egípcios tinham alto conhecimento de fraturas e um guia de prescrições médicas (SCHIAPPA, 2012, p. 309) e o “Papiro de Ebers”, datado de 1550 a.C., mostrou que já havia uma medicina prognóstica no Egito (AYACHE, 1992, p. 10).

Além disso, foi demonstrado que os escritores hipocráticos não rejeitaram categoricamente o recurso para a cura divina (EJIK, 2005, p. 5). Nas obras sobre o regime, eles defendem a oração a deuses específicos junto com a dieta para prevenir doenças. Resta, agora, conciliar essa nova visão com as duras críticas do autor do ensaio “Da doença sagrada” à religião.

2. A crítica aos concorrentes

O autor do ensaio “Da doença sagrada” começa atacando a ideia de que não existe nada mais divino nem mais sagrado nessa doença “chamada sagrada” (*ieres nousou kaleomenes*), mas, pela incapacidade de compreendê-la, a consideram divina. Quem, afinal, a considera divina? A resposta está no segundo capítulo do tratado. São os magos

(*magoi*), os purificadores (*kathartai*), os charlatões (*agyrtaí*) e os mendigos (*alazones*)⁶².

Jacques Jouanna traça um paralelo com a tragédia de Sófocles, na qual Édipo, encolerizado, se refere ao adivinho Tirésias como mago e mendigo. Os magos, charlatões e mendigos carecem de um meio de vida e carecem de técnica, por isso inventam explicações. A crítica se resume a seu amor ao ganho e à ignorância de arte. Eles dizem, por exemplo, que se alguém imita uma cabra ou ruge e sofre de convulsões pelo lado direito, são as mães dos deuses as responsáveis. Por outro lado, se os doentes gritam de modo forte e agudo, dizem que se assemelha a um cavalo, por isso o responsável é Poseidon (JOUANNA, 1992, p. 264).

O autor compara sua própria explicação racional à explicação religiosa. As ideias fisiológicas são claras e refletem as ideias de alguns importantes pensadores da época. De um lado, temos a circulação do sangue, junto com o *pneuma* ou o ar interior, pelos condutos venosos maiores e menores; de outro lado, a função central que desempenha como órgão de pensamento e sensibilidade, com o cérebro (*enkephalos*), que é responsável pela vida psíquica⁶³ e as mais graves doenças quando sofre alguma alteração em seu funcionamento. Então, descoberta a causa desses ataques (epilepsia) o médico diz:

É preciso, pois, tanto nesta como em outras enfermidades, não aumentar as doenças, senão eliminá-las, administrando o mais contrá-

62 A palavra *alazones* oferece, segundo o léxico de Liddell and Scott, duas possibilidades de tradução. A palavra pode ser entendida, em um primeiro sentido, como vagabundo, mendigo. Em um segundo sentido, ela pode ser traduzida como falso pretendente, impostor (LIDDELL; SCOTT, 1891). A opção pela tradução de mendigo segue Jouanna, porém, tem-se em mente que o sentido pode ser duplo, pois no capítulo 4 diz-se que eles carecem de um meio de vida e inventam qualquer truque (JOUANNA, 1989, 1992).

63 Essa ideia do cérebro como responsável pela vida psíquica (ROBINSON, 2010, p. 52) era partilhada por Alcmeon e Platão, que consideravam o cérebro como a ligação entre o corpo e a alma. Já Empédocles e Aristóteles viam o coração como o responsável por essa ligação.

rio à enfermidade em cada caso e não o que é mais habitual. Pois como o afim se desenvolve e aumenta, e por efeito do contrário se consome e extingue. Aquele que sabe produzir o seco e o úmido, o frio e o quente entre os homens, mediante a dieta, esta pode curar também esta enfermidade, se reconhece os tempos oportunos (*kairos*) para os tratamentos adequados, sem purificações, nem magia, nem todo charlatanismo deste estilo (“Da doença sagrada”, X)⁶⁴.

O autor se dirige, então, contra os *kathartai*, homens isolados dotados de grande poder para curar. Durante o século V a.C., a doença teve conotações morais claras. A doença epidêmica era uma poluição, um miasma (GORRINI, 2005, p. 138) derivado de uma ofensa aos deuses. Mesmo que uma única pessoa ou um único grupo de pessoas fossem responsáveis pelo crime, a culpa incidia sobre toda a comunidade e, conseqüentemente, a única possibilidade de cura era uma purificação coletiva.

Os *kathartai* eram chamados para realizar ritos de purificação para tratar do miasma. Diógenes Laércio⁶⁵ (I, 109-115) menciona um Epimênides de Creta que foi chamado para purificar um miasma em Atenas. Seu trabalho era de um exegeta e *kathartes*, pois, primeiramente, ele investigou o passado para conhecer o mal e depois realizou o ritual catártico.

O autor hipocrático (“Da doença sagrada” III) acusa os *kathartai* de impiedade (*asebeia*) e de ateísmo (*atheos*). Estes não seriam concorrentes diretos dos médicos (JOUANNA, 1989, p. 18), como os *magoi*; eles vão além, pois possuem uma concepção deturpada da divindade.

A refutação consiste em admitir que a hipótese de explicação divina às doenças produz conclusões e conseqüências contrárias à rea-

64 HIPÓCRATES, 1983.

65 A figura de Epimênides de Creta aparece no texto aristotélico “Constituição de Atenas” I como quem purifica a cidade após a família que causou o miasma ser banida de Atenas.

lidade. Em “Ares, águas e lugares”⁶⁶ XXII, o autor afirma que os citas acreditavam que alguns homens tinham uma doença provocada pela divindade. Tal doença acarretava em impotência ao ponto de eles irem trabalhar com as mulheres e falar o mesmo que elas. A explicação aqui é que a equitação praticada pelos citas gerava dores articulares, que depois os deixavam coxos. Eles se automedicavam, cortando uma veia por detrás da orelha, o que causava desequilíbrio no sêmen. Segundo o autor hipocrático, se essa doença é mais divina que as outras, ela deve atingir os que menos oferecem sacrifícios e oferendas aos deuses, isto é, os pobres. Porém o que acontece aqui é o inverso. A doença ataca principalmente os ricos, que possuem cavalos.

Outro argumento contra os ritos de purificação está no quarto capítulo de “Da doença sagrada”, em que o autor argumenta que o divino não “polui” o corpo humano, por isso se uma doença vem do divino, ela não vem para manchar. A divindade tem o poder de purificar ou santificar, porém o sangue utilizado nos rituais catárticos não possuem esse poder. Essa crítica lembra o fragmento 5 de Heráclito, no qual ele diz que “eles procuram em vão purificar o sangue quando estão sujos”.

O médico faz uma crítica em nome de uma concepção maior de divindade. Nesse ponto, nota-se que há uma sutil transformação de *theoi* para *theion*. Cumpre, agora, investigar a ideia de *theion* no tratado.

3. A ideia do *theion* no “Da doença sagrada”

O autor hipocrático diz que essa doença chamada sagrada não é “mais divina nem mais sagrada que as outras, senão que tem sua

66 A citação de “Águas, ares e lugares” para elucidar a crítica do autor aos rituais de purificação das doenças sagradas deve ser entendida a partir do ponto de vista de ser o autor deste tratado o mesmo da obra “Da doença sagrada”. Segundo Jones, os dois tratados não podem ser vistos independentemente (JONES, 1923, p. 129).

natureza própria como as demais enfermidades e daí se origina” (“Da doença sagrada” I)⁶⁷.

Na base dessas declarações positivas sobre o caráter divino da doença, vários intérpretes tentaram deduzir “teologia” ou crenças religiosas e relacionar tal enunciação ao desenvolvimento do pensamento religioso grego no século V a.C. Desse ponto de vista, o escritor de “Da doença sagrada” pode ser visto como o expoente de uma religiosidade “racionalista” ou “naturalista” ou, ainda, como um adepto de uma forma mais avançada de pensar o divino, o que pode ser observado em alguns filósofos pré-socráticos e que se assemelha a algumas opiniões encontradas nos sofistas, em algumas tragédias de Eurípedes e nas *Histórias* de Tucídides. Essa tradição chama de divino o que é fundamental ao cosmos (BROADIE, 2008, p. 272).

Segundo Van der Eijk (2005), no tratado “Da doença sagrada”, existem duas interpretações diferentes do uso da palavra divino (*theios*) e humano (*anthropinos*) no que diz respeito às doenças, sendo que ambos têm uma forte base textual (p. 49).

A primeira interpretação indica que a doença é divina em virtude de ser causada por fatores (*prophasies*) que são eles mesmos divinos, a saber, fatores climáticos: o calor, o frio e os ventos. Esses fatores podem ser chamados divinos por fugirem do controle humano. A doença também é chamada humana por ser causada por fatores que são humanos, como o cérebro, a idade, etc. Estes últimos podem ser controlados por intervenção humana. Tal interpretação parece estar sugerida nos capítulos VIII à XI.

A segunda leitura afirma que a doença é divina em virtude de ter a *physis*, ou seja, um padrão regular de origem (causa) e um caráter definido. Tal conotação levou os pré-socráticos a aplicar a palavra a seus

67 HIPÓCRATES, 1983.

princípios fundamentais. Essa segunda interpretação pode encontrar sua base no caráter etiológico do capítulo XVIII.

A proposta não é oferecer uma nova interpretação, nem conciliar as duas, mas reconhecer os pressupostos subjacentes a cada uma. Outra observação é que oposições terminológicas como “racional contra irracional” e “natural *versus* sobrenatural” fazem a discussão se tornar ainda mais confusa.

Uma provável refutação está no capítulo XXI, no qual a palavra *theion* parece ser usada em dois sentidos: natural e divino. Isso não precisa constituir necessariamente um problema, mas parece improvável que, nesse texto – no qual o sentido em que a epilepsia pode ser chamada de divina é um dos temas centrais –, o autor permita tal mudança sem marcá-la explicitamente.

Ambas as implicações parecem chegar à conclusão de que o autor hipocrático nega que as doenças são enviadas por deus, no sentido tradicional, e que a doença pode ser curada por meio de dieta. Assim, suas declarações teológicas positivas podem ser vistas como premissas para suas conclusões etiológicas e terapêuticas.

O perigo desta “teologia” positiva consiste em declarações que pressupõem algumas generalizações questionáveis e que parecem ser questionáveis à luz de outras afirmações do tratado. Duas generalizações frequentes (EIJK, 2008, p. 61) consistem em tomar um fenômeno natural por divino e falar sobre o divino de um modo abstrato. Chamar um fenômeno de divino e dizer que o divino é idêntico à natureza, ou, ainda, dizer que o divino é abstrato, parece contradizer o texto, que usa a expressão com o equivalente à *hoi theoi* (os deuses)⁶⁸.

Além dessas generalizações, há evidências, no próprio texto, de que é errado atribuir a “teologia” naturalista ao autor do tratado “Da

68 As referências específicas se encontram no volume 6 da edição de Littré, (1840 p. 358, 360 e 364 *intervention divine*). *Teion* aparece com o sentido de caráter divino na p. 352.

doença sagrada”. Isso pode ser demonstrado no ataque que o médico investe contra os charlatões. “Eles são ímpios, ateus” (JOUANNA, 1989, p. 17). Ele continua dizendo que purificam os possuídos com sangue como se fossem criminosos, mas “deveriam fazer o contrário com eles, fazer sacrifícios e preces e levá-los aos templos para suplicar aos deuses” (c. IV). Nesse sentido, Jouanna e Van der Eijk concordam que as fronteiras entre a medicina secular e a medicina no templo nunca foram tão acentuadas como se tende a pensar (JOUANNA, 1992, p. 293; EIJK, 2005, p. 72). Ao contrário, foi no século V a.C. que o culto de Asclépio “decolou” (LLOYD, 2009, p. 40), justamente no período em que muitos autores hipocráticos estavam na ativa. Em muitos templos, os sacerdotes conduziam os doentes para o ritual de incubação e faziam enormes prescrições dietéticas (GORRINI, 2005, p. 141). Essa medicina “racional” trabalhou lado a lado com a “irracional” até a época romana.

O autor também faz uma afirmação de caráter religioso. Ele acredita (*aksio*) que o divino purifica e santifica (c. IV). O que nos permite suspeitar que a “ciência” grega não era totalmente divorciada da religião como se apresenta na atualidade. Isso é atestado pelas evidências das relações entre Hipócrates e de sua família com o Santuário de Apolo, em Delfos (JOUANNA, 1992, p. 289), que testemunha que a prática de uma religião não é incompatível com uma medicina racional, pois Asclépio representava uma união entre a medicina racional dos asclepiades e a medicina religiosa dos sacerdotes de Asclépio.

Outros autores hipocráticos fazem várias asseverações de cunho pessoal, dizendo: “para mim também (*emoí dè kai auto*) essas doenças são divinas” (“Águas, ares e lugares”, XXII)^{69, 70} No tratado “Sobre a

69 HIPÓCRATES, 1983.

70 Geralmente, os tradutores que defendem o “milagre grego” omitem a tradução de *kai auto* (JOUANNA, 1989, p. 11), pois eles se sentem constrangidos por essa concessão feita por um médico racionalista à uma explicação religiosa, como é o caso de

dieta” (IV, 87)⁷¹, o autor não exclui a petição aos deuses no tratamento médico e nas dietas; ele diz que “invocar os deuses é bom; porém convém invocar os deuses e ajudar a si mesmo”. Além disso, é possível observar a proximidade da relação entre a medicina racional e a religião pelo início do juramento: “Juro por Apolo médico, por Asclépio, Higiéia e Panacea, assim como por todos os deuses e deusas, colocando-os por testemunha...”.

Considerações finais

Émile Littré obteve êxito em começar uma crítica textual no *Corpus Hippocraticum* na modernidade. Ao fazer isso, ele começa a traduzir os textos com pressupostos de um milagre grego, de uma origem primeva da ciência moderna na Grécia Antiga. No presente, é impensável a tese de que a medicina hipocrática seja a origem imaculada da ciência moderna. A Grécia Antiga experimentou uma pluralidade de medicinas: hipocráticas, não hipocráticas, “racionais” e mágicas. É difícil pensar também que a medicina hipocrática tenha saído dos templos de Asclépio. Mas a medicina “racional” foi compatível com o culto oficial, pois o médico participava da vida pública.

Nesse contexto, deduz-se que o autor do tratado “Da doença sagrada” não acreditava que a epilepsia era uma doença “sagrada”, ou seja, proveniente de uma possessão divina ou de um miasma, mas que ela tem uma causa e pode ser curada por métodos dietéticos. Ao afirmar isso, ele não professa um ateísmo, mas acusa os magos e os charlatões de ateus e ímpios, em prol de uma ideia de que o divino purifica. Ao contrário do que pensava Littré e outros racionalistas, o médico hipocrático que se opõe à superstição e à magia não é ateu,

Littré, que traduz: “Pour moi, je pense que cette maladie vient de la divinité come toutes les maladies” (LITTRÉ, 1840, p. 76-77).

71 HIPÓCRATES, 1983.

pois ele se posiciona como quem acredita também na religião oficial. Littré leva adiante seus pressupostos até a tradução.

Enfim, podemos concluir que pensar a Antiguidade a partir do *Corpus Hippocraticum* não é somente uma tarefa de um médico, como pensava Littré, pois a ciência e a medicina – como profissão – ainda não estavam definidas como estão atualmente. O *Corpus Hippocraticum* permaneceu e, para alguns classicistas, permanece ainda hoje como simples escritos médicos. Porém, tais escritos da Grécia Antiga são fontes ricas (e pouco exploradas) para se pensar e refletir temas como religião, filosofia, artes, retórica e costumes do mundo antigo.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. São Paulo: Edipro, 2012.
- AYACHE, L. *Hippocrate*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- BROADIE, S. Teologia racional. In: LONG, A. A. *Primórdios da filosofia grega*. 2. ed. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2008. p. 271-292.
- EIJK, P. J. Van der. *Medicine and philosophy in classical antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- GORRINI, M. E. The Hipocratic Impact on Healing Cults: the archaeological evidence in Attica”. In: EIJK, P. J. Van der. *Hippocrates in Context*. Netherlands: Brill, 2005. p.135-156.
- HIPÓCRATES. *Águas, ares e lugares*. In: *Tratados hipocráticos*, v. 2. Madrid: Gredos, 1983.
- HIPÓCRATES. Da doença sagrada. In: HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos*, v. 1. Madrid: Gredos, 1983.
- HIPÓCRATES. De la maladie sacrée. In: LITTRÉ, E. *Oeuvres Completes d’Hippocrate*, tome 6. Paris: Chez J. B. Baillièere, 1839.
- HIPÓCRATES. Juramento. In: HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos*, v. 1. Madrid: Gredos, 1983.
- HIPÓCRATES. *The Sacred Disease*, v. 2. London: Harvard University Press, 1923.
- HIPÓCRATES. Sobre a dieta. HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos*, v. 3. Madrid: Gredos, 1983.
- HIPPOCRATES. Works. Introdução, tradução, comentário e notas de W. H. S. Jones. Massachusetts: Harvard University Press, 1923, vol. 1.

- JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JOUANNA, J. *Hippocrate*. Paris: Fayard, 1992.
- JOUANNA, J. Hippocrate de Cos et le sacré. *Journal des savants*, n. 1-2, p. 3-22, 1989.
- LAERCIO, D. *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- LAMI, A. *I Presocratici, testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*. Milão: Biblioteca Universale Rizzoli, 1991.
- LESKY, A. *Historia de la literature griega*. Madrid: Gredos, 1989.
- LIDDELL; SCOTT. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Abridged Edition, 1891.
- LITTRÉ, E. *In the Grip of Disease: studies in the Greek imagination*. New York: Oxford University Press, 1970.
- LITTRÉ, E. *Methods and Problems in Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- LITTRÉ, E. *Oeuvres complètes d'Hippocrate, tome 1*. Paris: Chez J. B. Baillièrre, 1839.
- LITTRÉ, E. *Oeuvres Complètes d'Hippocrate, tome 2*. Paris: Chez J. B. Baillière, 1840.
- LLOYD, G. E. R. *Early Greek Science: Thales to Aristotle*. London: Chatto and Windus, 1970.
- ROBINSON, T. M. *As Origens da Alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010.
- SCHIAPPA, M. *Platão: helenismo e diferença, raízes culturais e analyses dos diálogos*. São Paulo: Annablume, 2012.
- VEGETTI, M. *Opere d'Ippocrate*. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1965.
- VERNANT, J. Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs. *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, v 10, n. 3, p. 205-225, 1957.

Capítulo 6

O ouroboros da Medusa ou o devir como tragédia⁷²

The ouroboros of the Medusa or the *becoming* as a tragedy

Theofilo Moreira Barreto de Oliveira⁷³

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo apresentar uma proposta de ensaio a respeito do mito da Górgona, com base no texto *Metamorfoses* de Ovídio, expondo que sua condição de existência é uma *condição trágica*. A escolha do texto de Ovídio marca um ponto de origem desta investigação, já que, de acordo com vários pesquisadores que enveredaram por esse assunto, determinar a origem da Medusa se torna um caminho árido e quase impossível de se estabelecer e se dá, principalmente, pela diversidade de documentos históricos, arqueológicos e iconográficos. Contudo, o escopo do ensaio visa a dialogar com o mito, trazendo à tona a figura da Medusa como uma heroína trágica, deslocando-a de seu papel coadjuvante no mito do herói argivo Perseu para o papel principal, estabelecendo, assim, um ciclo ouroborático que teve seu início e seu fim com a ação da própria deusa da guerra e da sabedoria, a deusa Atená.

Palavras-chave: Medusa; Ouroboros; Condição trágica; Devir; Finitude.

Abstract: This paper aims to present an essay proposal regarding the myth of the Gorgon, based on Ovid's text, *The Metamorphoses*, exposing his existence condition as a tragic one. We chose Ovid's text with the intention to determine the origin of this investigation, since, according to several researchers who have taken up this subject, determining the origin of the Medusa is a barren and almost impossible path to establish due mainly to the diversity of historical, archaeological and iconographic documents. However, the scope of the essay is to engage with the myth bringing out the image of the Medusa as a tragic heroine, displacing her from her supporting role in the myth of the Argive hero Perseus, to the lead role, thus establishing an ouroborotic cycle that had its beginning and its end in the action of the very own goddess of war and wisdom, the goddess Athena.

Keywords: Medusa; Ouroboros; Tragic condition; Becoming; Finitude.

Introdução

O presente ensaio tem como objetivo apresentar uma outra/
nova/possível análise sobre o famoso mito da Górgona/Medusa, se-

72 Trabalho orientado pelo Prof. Dr. Gabriele Cornelli, Universidade de Brasília (UnB).

73 Professor (Assistente I) do DCS/UFPB – Campus IV. Mestre pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Contato: <theofilo.oliveira@gmail.com>.

guindo uma linha que não visa a desvendar ou explicar o inexplicável, como já foi desenvolvido e pesquisado por Renata Belleboni Cardoso Rodrigues (RODRIGUES, 2006b),⁷⁴ cuja profundidade reflexiva e a riqueza de dados mapeiam toda a complexidade de se enveredar por esse tema. O escopo, neste estudo, é comprovar a hipótese, a princípio simples, de que toda a criação, justificativa e fim da história da Medusa, relacionada ao mito do herói grego Perseu, deve ser trazida à luz em primeira pessoa, não mais como objeto complementar do mito de Perseu, estabelecendo, assim, que sua existência é essencial para o êxito do herói e compondo, desse modo, sua *condição trágica* em um *ouroboros trágico*.⁷⁵

A trajetória dessa nova análise terá como base o relato de Ovídio em sua obra *Metamorfoses* (OVÍDIO, 2010), que mostra a base principal do fundamento do ouroboros. As demais análises e as diversas histórias sobre o surgimento da Medusa/Górgona⁷⁶ que ocorrem em algumas culturas e de diversas formas, já exposta pela tese da Renata Belleboni Rodrigues e por outros pesquisadores contemporâneos, como Jean-Pierre Vernant, Stephen Wilk, Clark Hopkins, Jane Ellen Har-

74 A tese de Renata Belleboni Cardoso Rodrigues não está disponível em meios digitais. Somente há cópia física na Universidade Estadual de Campinas, Unicamp. Assim, expresso minha inteira gratidão à autora desta tese, que me concedeu a disponibilização do seu trabalho por meio digital e ampliou minha visão sobre o entendimento do mito.

75 O objetivo do artigo não será definir o conceito de trágico ou tragédia, mas de se apropriar de algumas definições clássicas sobre o tema, com base nas seguintes obras: ARISTÓTELES, 1991; SZONDI, 2004. É necessário fazer esta ressalva, pois será exposto o que entendemos como trágico ou tragédia com base inicial nesses dois autores. O desenvolvimento de uma reflexão mais profunda sobre o tema é de suma importância para a Filosofia, já que ainda carece de um melhor conceito em sua linha de estudos. Por mais que vários autores tenham tentado definir o que de fato seja tragédia ou trágico, em suas diversas facetas – etimológicas, literárias e até com alguns posicionamentos filosóficos –, o conceito ainda escapa a uma melhor definição no campo da Filosofia, justificando, assim, um trabalho mais detalhado sobre o tema.

76 Adotaremos o nome Górgona e o nome Medusa como sinônimos, como o fez a pesquisadora Renata Belleboni Rodrigues, com o objetivo de não gerar confusão no entendimento da leitura e também de não tornar os termos Medusa ou Górgona muito repetitivos.

risson, Sigmund Freud, Jacques Lacan, Junito de Souza Brandão, Pierre Grimal, Arthur Lincoln Frothingham, Pierre Chuvin e Giorgio Agamben, que ampliam o entendimento sobre o mito; além de outros autores, não menos importantes, como os poetas antigos Homero e Hesíodo e filósofos como Platão, Aristóteles, Heráclito e Friedrich Nietzsche, tendo cada um seu papel específico no desenvolvimento da pesquisa em suas áreas objeto. Todavia, decidimos adotar somente os posicionamentos de alguns desses autores, para direcionar de modo mais específico a pesquisa e a justificação da hipótese. Assim, o caminho a ser desenvolvido partirá objetivamente em forma de uma rede (malha) interconectando todos como um rizoma (DELEUZE; GUATTARI, 1995)⁷⁷ e unindo, dessa maneira, alguns dos posicionamentos supracitados.

É importante advertir também que as análises iconográficas, iconológicas e arqueológicas complementam o desenvolvimento do ensaio, mas que serão somente indicadas em determinados momentos, já que cada um destes estudos, de maneira isolada ou interdisciplinar, empreendem um multiverso grandioso, que requeria uma atenção mais detalhada e precisa e fugiria da delimitação e do escopo do ensaio.⁷⁸

Por fim, o ensaio abordará a questão da origem da Medusa ser trágica ou uma tragédia, tendo como determinação de sua constituição uma construção mitológica para a época, cuja base é um *ouoboros* criado pela deusa Atená, que demonstra a personificação de um terror que seria a visualização que o homem tem diante do arrebatamento de uma verdade. Nesse caso específico, o arrebatamento da verdade é sua finitude.

77 Adotamos aqui a mesma definição que Gilles Deleuze e Félix Guattari em sua obra conjunta “Mil platôs”.

78 A opção por não adentrar diretamente nesses campos do conhecimento é puramente metodológica, pois cada uma dessas linhas do conhecimento demandariam um tempo maior de pesquisa.

Primeira parte

*[...] logo, graças aos deuses, as pedras lançadas
pelo varão tomaram forma de varões
e da mão da mulher surgiram as mulheres.
(Ovídio, Metamorfoses, livro I, vv 411-413)*

As várias análises sobre o mito da Medusa, que por um longo tempo sempre foram vistas em um papel secundário ao do seu herói antagonico,⁷⁹ Perseu, ganharam, com o passar dos séculos, notoriedade por sua enigmática genealogia. Isso se deve, principalmente, pelo fato dessa genealogia compor um rizoma quase impossível de se determinar. Contudo, seguindo pela ótica da própria investigação a respeito de sua origem e da constatação de que seu papel é extremamente necessário para o entendimento, a investigação sobre seu conceito/origem busca saber o porquê da constituição e de toda a fama e glória que Perseu arraiga sobre si. Por mais que por muito tempo essa outra face da mesma moeda não tenha tido a mesma notoriedade que a do herói argivo, o fato de se tentar enveredar por esse caminho labiríntico amplia e instiga a uma pesquisa mais focada na história da única Górgona mortal.

Afinal, quem foi Medusa? Estaria ela destinada a uma existência trágica? Podemos pensar que a necessidade de sua existência é fundamental para o êxito de Perseu? Pode ela ser considerada mesmo uma

79 Atribuo aqui a característica de heroína a Medusa, principalmente uma heroína trágica, pois, desde sua criação, atribuída por diversos autores, em nenhum caso ela consegue fugir a sua condição; 1) de ser morta por Perseu; 2) de servir de símbolo de alteridade; 3) de ser a representação dos horrores funestos; 4) de representar a visão da verdade através de seu olhar petrificante e paralisante; 5) de ser um mito que está incutido em demais culturas e de formas diferenciadas em seus determinados contextos. Sobre este último tópico, foi constatado, de acordo com pesquisas, que outras culturas por todo o mundo – no Egito, nas Américas, na Ásia e na África – partilham de um mito similar. Em um segundo momento, atribuo o caráter de heroína trágica a Medusa por ela compor uma condição determinada pelo destino, da qual não pode fugir, como será exposto pela análise do texto de Ovídio, que a leva a cumprir todas as suas determinações para corroborar o mito do herói, Perseu.

heroína trágica? Por que sua condição de existência está diretamente ligada à deusa *Atená*? Qual a função do *lógos* no mito?

De acordo com Ovídio, em sua obra *Metamorfoses*, a criação da Medusa se deu por causa de uma violação causada ao templo da deusa *Atená*, proferida por Poseidon. Tal violação, no entanto, não é tida por acaso, pois deriva de uma prática “ritualística” estabelecida pela função social/divina/pública que *Atená* representa. E não apenas, a deusa da guerra e da sabedoria constitui para si um conjunto de regras sagradas, como outras divindades da mitologia grega também procedem da mesma forma. Desse modo, a violação do espaço sagrado do templo da deusa *Atená* marca sua profanação, além de uma corrupção de suas práticas ritualísticas. O protocolo ritualístico quebrado foi a ruptura da castidade de uma de suas sacerdotisas – a castidade é uma das características da deusa *Atená*.

Um exemplo similar ao da deusa *Atená* é o da deusa caçadora *Ártemis*, cuja castidade a coloca em um patamar de inviolabilidade, característica necessária para quem decide segui-la como uma de suas sacerdotisas. *Atená* exige a mesma postura. A punição para quem viola os ritos sagrados de cada divindade da mitologia grega é sempre respondida com severas punições, de modo a indicar o limite a que o homem pode chegar. Logo, a inferência direta que podemos ter sobre essa demanda de castidade, por parte da deusa caçadora, é que ela se dá pela preservação de um estado de natureza puro, selvagem e limítrofe, que busca separar aquilo que entendemos como pertencente aos domínios da racionalidade e aos domínios da *segunda natureza*,⁸⁰

80 O estado de segunda natureza é um estado adquirido por meio da racionalidade de maneira educativa pelo ethos, ou seja, pelo hábito. Vários autores trabalham com essa problemática. Contudo, indicaremos apenas o posicionamento direto de onde retiramos o termo e algumas sugestões que achamos ser importantes e que trabalham com o tema. O termo é cunhado por Aristóteles (1991). Werner Jaeger em sua monumental obra *Paidéia* apresenta o modo de constituição de cidadão grego por meio do desenvolvimento de uma educação do espírito. Tal educação vem pela areté e esta só pode ser dada pela via racional (JAEGER, 1995). Indicamos também os

em um primeiro momento e, posteriormente, a possibilidade de compreensão da própria condição de *alteridade* existente para justificar a condição limítrofe do homem. Essa relação de *alteridade* é proferida por Jean-Pierre Vernant (1991a) em sua obra *A Morte nos Olhos*. Da mesma forma que a deusa Ártemis, a deusa Atená deve se manter pura, pois é a personificação da racionalidade (sabedoria);⁸¹ por sua vez, a característica da *alteridade* atribuída a Ártemis será também delegada a Medusa. Ou seja, Medusa delimitará também um perímetro, como seu ofício, que indicará até onde o homem pode ir.

Explicitemos aqui um ponto importante: devido à pureza da deusa não advir de uma origem ou um estado de natureza selvagem, mas justamente de seu oposto, de um estado de segunda natureza – estado este derivado de um *logos* –, ela deve ser mantida pelo livre e incorruptível posicionamento racional. Desse modo, não se pode deixar macular pelas necessidades do corpo, que, muitas vezes, movem e conduzem os homens ao desequilíbrio da estabilidade desse mesmo *lógos*.

Assim, além da forma humana de Medusa ter sido violada, de acordo com Ovídio, ela se mostrou uma mortal extremamente vaidosa, o que despertou a esperança e os ciúmes de muitos, inclusive do deus Poseidon, e isso comprometeu sua própria existência. Tal postura pode ser entendida como sua “condição trágica”, similarmente à forma como Édipo decidiu justificar e fundamentar sua própria existência ao tentar mudar seu destino. Contudo, será que Medusa buscava, assim como Édipo, não justificar seu destino? Ou foi justamente por já afir-

textos: de Friedrich Schiller “A educação estética do homem” (2002); “A educação estética do homem”) e de Immanuel Kant, “Sobre a Pedagogia” (1999). Essas duas obras, cada uma em sua linha de desenvolvimento, expõem mais uma vez que essa “segunda natureza” seria adquirida por meio de um hábito proferido pela racionalidade.

81 Desde sua origem, que tem uma simbologia imagética extremamente racional – afinal, Zeus a retira da própria cabeça, porque a deusa estava a martelá-la de dentro – Atená já nasce pronta, imaculada, ou seja, pura.

mar o seu destino, de ser muito bela e de usar essa beleza, que ela executou sua condição?

Sabemos que a efetuação da condição humana pelos vícios são os principais fundamentos de um posicionamento trágico. Tanto Jean-Pierre Vernant quanto Peter Szondi nos relatam o início da trajetória trágica do homem. Para o primeiro autor, pelo questionamento: o que devo fazer? Já para o segundo, pelo posicionamento de Édipo, ou seja, quanto mais se tenta fugir do destino, mais o justificamos. Vejamos as definições desses dois autores:

As tragédias representam um objeto privilegiado para alguém que, como eu [Vernant], faz psicologia histórica. São obras literárias de uma força extraordinária, que tiveram uma influência considerável. Para aquele que se interessa pelo que podemos chamar de formas psicológicas do sujeito humano [sua condição finita] na Grécia do século V a.C. trata-se de um documento excepcional. Além disso, tratava-se de uma verdadeira instituição social: existe uma relação estreita entre a vida política, a organização cívica e a organização da tragédia. A tragédia é o melhor exemplo que podemos usar para estudar o impacto literário sobre a vida cívica, a imbricação da criação literária e da instituição política. [...] Assim, a tragédia é ao mesmo tempo uma inovação artística inacreditável, uma instituição social e o meio de se colocar, no plano psicológico, a questão do homem e de seus atos, problemas que o direito abordara no nível dos tribunais e do desenvolvimento dos processos, mas jamais expondo-os aos olhos de todos. A tragédia não coloca a questão: quem sou? e sim: o que vou fazer? (VERNANT, 2009b, p. 68).

[...] [o] trágico perpassa a tessitura de *Édipo Rei* como em nenhuma outra peça. Seja qual for a passagem do destino do herói em que se fixe a atenção, nela se encontra aquela unidade de salvação e aniquilamento que constitui um traço fundamental de todo o trágico. Pois não é o aniquilamento que é trágico, mas o fato de a salvação tornar-se aniquilamento; não é o declínio do herói que se cumpre

a tragicidade, mas no fato de o homem sucumbir no caminho que tomou justamente para fugir da ruína. Essa experiência fundamental do herói, que se confirma a cada um dos seus passos, acaba por remeter a uma outra experiência: a de que é apenas no final do caminho para a ruína que estão a salvação e a redenção. [...] não é trágico que o homem seja levado pela divindade a experimentar o terrível, e sim que o terrível aconteça por meio do fazer humano (SZONDI, 2004, p. 89).

Ou seja, foi no fazer humano da Medusa que sua “condição trágica” se firmou. E como essa condição será dupla, pois está relacionada ao mito de Perseu, é necessário entender como ela corrobora esse posicionamento.

Para que Perseu possa se constituir como herói, houve a necessidade do homem (dele próprio, neste caso) precisar se questionar sobre seus limites, se perguntando o que deve ou não fazer. Mais do que isso, seguir à risca sua condição de existência de forma finita, pois, a cada vez em que se vê questionado sobre o que deve ou não fazer, ele dá continuidade ou finda a própria vida. A comprovação disso ocorre quando ele se lança em busca da morte e descobre o arrebatamento da verdade. Por mais que desde seu nascimento já houvesse se confrontado com a morte, Perseu não era consciente para fazer e entender sua condição. Ao buscar se findar como homem, descobrindo sua condição finita, ele sai em busca da Górgona. Ele desperta, assim, sua consciência.

É importante saber que a descoberta dessa verdade proporciona ao homem, por meio da catarse ou do terror, um conhecimento muito significativo, pois é a inserção do homem no mundo. E mais: Perseu não só é Perseu após ter vencido a Górgona, mas somente pode sê-lo por possuí-la como amuleto de poder e proteção. Toda sua trajetória – que de certa forma é sempre limitada inicialmente pelos feitos de sua condição humana e ao final ao evento de embate contra a Medusa –

não é estancada quando salva Andrômeda ou no incidente com Atlas, mas sim quando ele retoma tudo o que lhe é de direito e quando “devolve” (BRANDÃO, 2009, p. 83)⁸² o que já era da deusa Atená: a cabeça da Górgona. No entanto, antes que fechemos o ciclo, procedamos em uma análise diferenciada do mito, na interpretação de Ovídio.

Segunda parte

*[...] Um dos próceres
perguntou por que só uma destas irmãs
tinha serpentes aos cabelos entrançadas.
O hóspede diz: 'Já que perguntas algo digno
de relato, direi o motivo. Belíssima,
ela foi a esperança e a causa de ciúmes
de muitos; e mais belo que os cabelos nada
tinha. Conheci um que disse tê-la visto.
No templo de Minerva, o deus do mar violou-a,
dizem. Volveu, cobrindo o rosto casto, a filha
de Jove com o escudo. E como punição,
gorgôneas tranças converteu em torpes hidras.
E ainda agora, para infundir o terror
nos rivais, leva ao peito as cobras que criou'.
(Ovídio, Metamorfoses, livro IV, vv 790-800)*

Medusa foi uma jovem belíssima, no entanto sem muita sabedoria – mesmo sendo sacerdotisa da deusa da sabedoria. Por se vangloriar de sua beleza, proporcionava a si mesma e a seus admiradores uma satisfação efêmera e não virtuosa, uma satisfação de aparência, que não objetava a verdade. O próprio enaltecimento causou-lhe sua infortuna. Não seria, então, sua própria condição trágica? Vejamos

82 “Do ponto de vista do mito [...] Perseu está completando a mandala, fechando o [ouroboro] com a separação-iniciação-retorno” (BRANDÃO, 2009, p. . p. 83). O termo ouroboros no texto do professor Junito de Souza Brandão foi atualizado nas normas atuais, por isso fizemos esta pequena modificação na citação aqui. Contudo é importante notar que o autor já afirma que no mito de Perseu existe um ouroboros constituído.

como podemos entender verso a verso (OVÍDIO, 2010, p. 137)⁸³ o recorte do texto de Ovídio apresentado acima.

Nos três primeiros versos, um dos ouvintes dos feitos de Perseu o questiona sobre a origem da Górgona. A curiosidade em saber o porquê da existência de tal criatura poder ser entendido como: 1) qual a causa originária;⁸⁴ ou 2) qual o sentido (FREGE, 2009; WITTGESNTEIN, 2005)⁸⁵ de sua existência. O questionamento se torna importante, principalmente no segundo ponto, pois a observação que será proferida será porque essa criatura é diferente das demais Górgonas. Ou seja, qual deve ser o *lógos* que essa criatura traz?

Já temos o conhecimento que ela é a única Górgona mortal. Se analisarmos o sentido de sua existência, ela é também a única representada por meio de uma máscara. A máscara faz-se necessária para encobrir uma verdade, já que ela não pode ser revelada diretamente, porque seu desvelamento acarreta na própria morte de quem se depara com Medusa. Tentar superar o seu olhar é ser arrebatado por aquilo que ela mostra/esconde: a finitude, que culmina com a morte. Nesse caso, o destino é cumprido pelo herói argivo, ou seja, Perseu, que já havia superado a morte inconscientemente e agora precisava vencê-la mais uma vez, mas conscientemente. Por mais que na decisão de apresentar um presente para o rei ele tenha oferecido a própria vida como prêmio, Perseu precisa seguir seu destino e confrontar a morte cara a

83 A presente análise ainda não será completa pelo fato de não estarmos fazendo a análise nos termos originais, no grego.

84 Nos atentaremos aqui mais ao segundo ponto, pois como já foi exposto pela pesquisadora Renata Belleboni Rodrigues e por vários outros autores, a origem da Medusa ainda é incerta e imprecisa.

85 A questão sobre sentido e a referência é um ponto no qual poderíamos nos basear para ampliar o entendimento sobre os versos. Ainda que esse seja outro caminho que podemos seguir para melhorar a compreensão sobre a existência da Medusa, não será adotado neste trabalho. Recomendo dois autores que podem iluminar as veredas desse labirinto: Gottlob Frege, em seu trabalho “Sentido e Referência” (2009); “Sentido e Referência”, e Ludwig Wittgenstein, *Investigações Filosóficas* (2005).

cara. Contudo, isso só foi possível pela condição trágica que Medusa imputou para si.

Ao ser questionado sobre qual teria sido o sentido da existência da Górgona “[...] por que só uma destas irmãs tinha serpentes aos cabelos entrançadas” (Ovídio, *Metamorfoses*, livro IV, vv. 791-792)⁸⁶ podemos entender que sua origem era uma origem não virtuosa e, principalmente, sem sabedoria. Se em Aristóteles o procedimento que todo *zoon politikon* deve ter deve ser gerido, necessariamente, pela ação racional, em uma tentativa de encontrar a justa medida da melhor forma possível – já que se trata de um ideal perfeito –, Medusa, neste contexto, corrobora sua condição trágica ao se deixar levar mais pelas emoções efêmeras do que pelas ações racionais. Preocupada com sua belíssima cabeleira, despertava as emoções de todos os que a contemplavam; “ela foi a esperança e a causa de ciúmes de muitos” (Ovídio, *Metamorfoses*, livro IV, vv. 795-796). Ora, outras tragédias desenvolvidas mostram justamente o que acontece quando se ultrapassa o *métron*. Junito de Souza Brandão, em sua obra *Teatro grego: tragédia e comédia*, nos relata:

O homem, simples mortal, ‘anthrópos’, em *êxtase* e *entusiasmo*, comungando com a imortalidade, tornava-se ‘anér’, isto é, um *herói*, um varão que ultrapassou o ‘métron’, a medida de cada um. Tendo ultrapassado o métron, o *anér* é, *ipso facto*, um ‘hypocrités’, quer dizer, aquele que responde em êxtase e entusiasmo, isto é, o ATOR, um outro. Essa ultrapassagem do *métron pelo hypocrités* é uma ‘desmesure’ uma ‘hybris’, isto é, uma violência feita a si próprio e aos deuses imortais, o que provoca a ‘nêmesis’, o ciúme divino: o *anér*, o ator, o herói, [o herói trágico] torna-se êmulo dos deuses. A punição é imediata: contra o herói é lançada ‘até’, cegueira da razão; tudo o que *hypocrités* fizer, realizá-lo-á contra si mesmo (Édipo, por exemplo [e Medusa]). Mais um passo e fechar-se-ão sobre eles as garras da ‘Moirá’, o destino cego (BRANDÃO, 2009, p. 11).

86 OVÍDIO, 2010.

Assim, a ação é desmedida pela falta de uma ação racional. Essa característica, a ação racional, é necessária para uma sacerdotisa do templo da deusa Atená. Esse é o início do ciclo ouroborático. Medusa receberá da deusa a punição pela violação que sofrerá/cometerá, pela perda de sua castidade, pela quebra dos ritos dedicados a divindade e, o principal, pela falta de virtude.⁸⁷ Em uma rápida menção iconográfica com uma das representações da Górgona, em suas faces pintadas tardiamente por Arnold Böcklin ou Caravaggio, as pinturas cristalizam o momento de terror que talvez ela tenha passado durante a violação. Por isso, talvez seu grito sufocado seja mais expressivo nas obras do período moderno em comparação com a escultura de Rondanini, que mostra a Górgona com uma aparência mais serena.

A falta de virtude cometida por Medusa, assim como seu envaidecimento, despertou o interesse de muitos, como também o da divindade dos mares, que, onipotente, adentra o recinto sagrado da deusa da guerra e da sabedoria e obtém seu objeto de desejo, a sacerdotisa, como vemos nos versos “No templo de Minerva, o deus do mar violou-a, / dizem” (Ovídio, *Metamorfoses*, livro IV, vv, 798-799). Um ponto importante a ser levantado é que o panteão divino não está isento dos vícios e nem das virtudes que os mortais carregam. As divindades também estão fadadas aos desejos, como qualquer mortal, o que as coloca em uma esfera mais próxima da esfera dos mortais.⁸⁸ É necessário salientar que esses desejos são ativados pela *visão*.⁸⁹

87 Elencamos aqui a falta de virtude como um dos principais motivos para a punição que Medusa recebe da deusa Atená, pelo fato dela agir de maneira não virtuosa. Agir com sabedoria deve ser uma condição necessária.

88 É possível aceitar que todos os personagens da mitologia antiga possam ter sido mortais, que alcançaram um patamar de exemplo máximo da condição mortal, gravando na História seus nomes como os representantes de uma era austera que ficou marcada pelo tempo.

89 O papel da visão na Filosofia antiga é muito importante. Esse é outro ponto que poderia ser levantado como hipótese de pesquisa: observar qual é o papel da visão no mito da Medusa. No entanto, como esta reflexão demanda uma pesquisa mais focada,

Todavia, a punição recebida pela mortal terá um caráter especial. Uma das várias interpretações sobre o mito é o de que, assim como a deusa Ártemis, Medusa seja uma forma de representação de *alteridade*. Se a deusa caçadora pode ser entendida como a deusa que guarda as bordas e faz a conexão entre o que está dentro e o que está fora, Medusa receberá uma função similar, já que ela será a personificação da finitude humana, executada por meio de uma verdade terrificante, a morte. Se deparar com a morte nunca é, em nenhuma época, uma verdade bem aceita. Por mais que essa verdade seja arrebatadora e nos desloque de nós mesmos, faz com que possamos observar nosso próprio ser de fora para dentro. Por um lado, ela nos paralisa e nos petrifica, por outro, nos liberta. No primeiro momento, nos paralisa e nos petrifica, por sabermos que há um fim. Por mais que esse conhecimento seja dado por meio de uma expiação pelo terror. No segundo momento tal conhecimento nos liberta, pois a expiação pode vir pelo reconhecimento da própria condição de finitude que o homem precisa ter, para centrar-se no *métron*.

Essa dialética inserida no mito proporciona um entendimento sobre a morte como uma passagem ou uma conduta para o outro lado (os domínios de Hades, do invisível, do velado). É lógico que a Medusa não pode ser considerada a “barqueira” que conduz as almas dos mundos dos vivos para o Hades, mas sim um ser mitológico que proporciona a cada mortal o entendimento sobre a morte – pois essa é uma das funções do mito na sociedade grega antiga. O terror que ela representa e também manifesta é o terror de quem visualiza a própria morte. Por isso, quando Perseu relata seu embate contra a besta sabe racional e conscientemente que não pode fitá-la de frente,⁹⁰ porque traçaremos na última parte do ensaio uma proposta de como a visão se apresenta na análise feita do mito.

90 Nas análises iconográficas sobre a figura pictória da Medusa, ela é sempre representada de frente e não de lado, como eram as primeiras pinturas gregas, depois do período geométrico. As séries de vasos com pinturas vermelhas e negras – série

essa posição, a frontal, é uma forma bastante significativa em que ela é representada. E aqui há uma característica muito importante: é sabido que para os gregos que a visão, seja de maneira física, seja de maneira abstrata, é o principal órgão para alcançar a verdade. Trata-se da *visualização da verdade*. Mesmo que a verdade seja entendida de forma racional, há uma figuração imagética por meio da visão. Platão (1996), no mito da caverna apresentado na obra *A República*, no Livro VII, apresenta que toda a subida do prisioneiro de dentro para fora da caverna e de fora para dentro da caverna precisa ser comedida (*métron*), pois se o prisioneiro direcionasse imediatamente sua visão para as chamas que iluminam a caverna, teria seus olhos queimados. Logo em seguida, quando ele sobe a caverna até o lado de fora, deve proceder da mesma forma para que o Sol não queime seus olhos. Ora, se na saída da caverna o prisioneiro contempla a verdade, seu momento de arrebatamento só se deu pela consciência que este tinha em busca da verdade e que só foi proporcionada por uma apreensão racional. Desse modo, para regressar ao interior da caverna, o prisioneiro deve admoestar sua visão novamente, para que se acostume com as sombras.⁹¹ Assim, da mesma forma que houve esse momento reflexivo e dialético do prisioneiro da caverna, é, da mesma forma, em função de uma tomada de consciência que Perseu procede, pois ele precisa,

esta que passa por um aperfeiçoamento de confecção – são provas arqueológicas disso. E mais, diversas culturas também têm uma imagem de alguma divindade representada dessa forma, de frente. As análises dessas imagens são uma rica fonte de conhecimento sobre a composição do mito. Rapidamente, poderemos expor aqui que a figuração da Medusa, que aparece em diversos momentos – seja nos textos homéricos, nas tragédias ou em literatura contemporânea – é em posição frontal. Durante o desenvolvimento das pesquisas, foi encontrado uma bandeira que estampa o rosto da Medusa como símbolo de proteção. Na região autônoma da Sicília, na Itália, o brasão da bandeira é composto por uma cabeça de Górgona, envolta por três pernas e três espigas de trigo. O nome desse símbolo, que também é usado em escudos de guerra dos gregos, é trisquele. Ver ((PONTIN, 2006, p. 249).

91 Observemos que a virtude que pode ser entendida aqui é a da prudência, já que ele sabe como deve agir tanto no momento em que sobe e sai da caverna quanto no momento em que regressa.

conscientemente, vencer a morte sem fitá-la de maneira direta, e somente pode fazê-lo através de um reflexo nulo da Medusa figurada em seu escudo (sombras da caverna), para que consiga apreender a verdade e superar o desafio proposto. Contudo, o caminho feito pelo herói é inverso ao do prisioneiro. O primeiro tinha já consciência da verdade e não podia fitá-la diretamente, enquanto o segundo buscava se livrar das sombras como verdade em busca da verdade absoluta. No entanto, ambos obtêm êxito, da mesma forma que o mito completa sua função. O fato de Perseu ter vencido a morte sem olhá-la diretamente o torna, sob essa interpretação, um herói que se encontra um pouco acima dos heróis gregos, já que para os demais não constava em seus destinos vencer a morte por meio da figuração, mas sim efetuando uma ação de combate. Isso também não quer dizer que os outros heróis não passaram por suas provações e por um combate mortal. Contudo, Perseu constrói toda uma estratégia racional, com ajuda das divindades, Hermes e Atená, firmando assim, sua condição no mito⁹². Outro ponto importante é a participação das divindades no destino dos heróis, mais especificamente, da deusa Atená, no destino de Perseu.

Por que a deusa o ajuda? Qual o sentido dessa condução racional, ou seja, qual a função do *lógos* aqui?

92 Aqui há uma questão muito importante a ser investigada. A primeira é da condição e do “nível” de dificuldade do combate na trajetória dos heróis clássicos. Se Ulisses é o herói astucioso, Perseu também se vale dessa astúcia para vencer seu embate. Ou seja, qual o herói mais valoroso ou mais grandioso entre os heróis gregos? Será que é possível determinar esse questionamento como um ponto de desenvolvimento importante que cada “história”, ou mito, traz na perspectiva de se entender qual a função do *lógos* no mito? A segunda condição diz respeito à astúcia da razão, determinando, assim, um uso intelectual da racionalidade, fundamental para o desenvolvimento de todas as soluções dos problemas a serem combatidos. Em suma, a questão não visa a desvalorizar um herói sobre o outro, mas sim entender que Perseu, de maneira mais direta, superou a morte desde sua origem, assim como superou a morte conscientemente, por causa da astúcia da razão. A seara desse debate é muito grande, contudo, podemos sugerir que este caminho pode ser uma possibilidade de entendimento sobre o próprio mito.

De acordo com os versos, “Volveu, cobrindo o rosto casto, a filha / de Jove com o escudo. E como punição, / gorgôneas tranças converteu em torpes hidras” (Ovídio, *Metamorfoses*, livro IV, vv. 799-801), devemos entender qual o papel do escudo na função do mito.

Em sua tese, *O escudo grego: a simbologia de um equipamento defensivo*, Patrícia Pontin (2006) aponta que as representações do escudo grego teria as seguintes funções na sociedade grega: 1) equipamento defensivo utilizado na guerra; 2) representação de *status* social (o portador do escudo representava e trazia consigo um valor moral [*areté*]; a simbologia estampada no escudo apresentava suas qualidades combativas, demonstravam sua origem pecuniária ou, ainda, seu caráter político); 3) indicação de valor econômico, pois o material utilizado em sua confecção era, muitas vezes, composto de metais e ornamentos bem trabalhados; 4) de cunho religioso, com motivos embleemáticos e apotropaicos (oferendas aos deuses e também apresentadas em ritos funerários);⁹³ 5) no contexto de jogos e das competições; 6) no contexto fantástico ou, como podemos melhor determinar, mágico, de dupla constituição, ou seja, ao mesmo tempo pode ser símbolo de proteção ou um talismã.⁹⁴

Dessa maneira, de acordo com os versos de Ovídio, ao se reportar a sua deusa, Medusa encobriu a face sob proteção de um escudo, com vergonha de ter perdido sua castidade e de não mais ser digna de seguir a deusa Atená. Todavia, essa passagem se refere ao ato de

93 Entendemos também que o cunho religioso abrangia o caráter artístico na ornamentação dos escudos, já que eram colocados em templos como oferendas e ornamentos desses locais sagrados.

94 Essa dupla função (caráter duplo) que o escudo carrega sobre si é bem desenvolvida na tese da pesquisadora Patrícia Boreggio do Valle Pontin. O primeiro de proteção contra os males que chegam até o possuidor do escudo. O segundo, como um amuleto de proteção, que afugenta e espanta o mal que tenta se aproximar do possuidor do escudo. A constituição desta dupla função completará a função ouroborática que a Medusa representará, em um primeiro momento, e fechará o ciclo de sua criação, iniciada e finalizada pela deusa Atená em um segundo momento.

sua violação pelo deus Poseidon e, assim como a anterior, pode ser extremamente complexa de se analisar. A hipótese que levantamos sobre essa complexidade é a seguinte: Atená é a deusa da guerra e da sabedoria; provavelmente, suas sacerdotisas poderiam ser consideradas mulheres instruídas nas atividades bélicas também, se portando como protetoras do recinto sagrado da deusa da sabedoria. Essa característica é importante para a hipótese, principalmente pela palavra *violação*, que aparece no verso supracitado, pois tudo o que é violado, é profanado, ou seja, é forçado por algo ou alguém mais forte. Desse modo, mesmo sendo uma mortal, qual seria a necessidade de se reportar novamente à deusa sob a face protetora de um escudo? Outro ponto importante dessa hipótese é como Medusa, que despertava “esperança” e “ciúmes” de todos com quem visualmente se deparava, provavelmente, em um contexto belicoso do entendimento do verso de Ovídio, sobretudo pelo uso da palavra *violação*: ela chamava atenção de alguma forma; sua falta de moral, por se preocupar com prazeres efêmeros, pode ter sido o motivo para que fosse ultrajada pelo deus, mas não sem resistência. Isso justificaria ela estar de posse de um escudo no momento em que foi se reportar a Atená, a qual, provavelmente, estaria de posse de alguma arma de ataque, por exemplo, uma espada.

Assim, o ciclo ouroborático da condição trágica de Medusa é executado como punição por sua falta de virtude, ou seja, a falta de *métron* precisava ser corrigida, a deusa a transforma numa besta, cuja visualização representa o terror da própria condição humana, a finitude do homem, a morte. Atená poderia muito bem tê-la destruído, já que é também a representante da guerra. Contudo, a deusa decide castigar para que possa ensinar. “E como punição, / gorgôneas tranças converteu em torpes hidras. / E ainda agora, para infundir o terror / nos rivais, leva ao peito as cobras que criou” (Ovídio, *Metamorfoses*, li-

vro IV, vv. 800-803). Como os relatos necessariamente trágicos, e como indica Jean-Pierre Vernant, quando há o questionamento do que se deve fazer, a criação de um ser mitológico oferece um ensinamento, mesmo que pela expiação pelo terror.

Esse ensinamento atribuído pela deusa da sabedoria é pertinente e também servirá de representação religiosa, imagética, iconográfica literária etc., em forma de um amuleto ou talismã, estipulando ao homem seus limites. Vejamos que Atená institui para si e para o homem de maneira geral um novo *métron*, personificado na imagem de Medusa.⁹⁵ Para conectar o ciclo do ouroboros com o seu início, seu encerramento figurativo terá seu fim com a entrega da cabeça da Górgona, feita por Perseu à própria Atená. Assim, cria-se para sempre uma simbologia cíclica, que complementa o ouroboros de Perseu e firma um ciclo contínuo duplo, um jogo de tensões, com heróis antagônicos e agônicos, herói e heroína trágica, determinando, desse modo, o próprio *devoir* heraclítico da trágica existência humana. O *lógos* do mito se apresenta, finalizando, assim, essa interpretação, quando o homem tem consciência da própria finitude, mesmo sendo esta uma explicação mitológica.

Terceira parte

What have you done to it?

What have you done to its eyes?

[She] has [her mother's] eyes!

(Paráfrase da fala entre Rosemary e o sacerdote da seita em “O bebê de Rosemary”)⁹⁶

95 Temos o conhecimento que determinar a origem específica da Górgona não é fácil. Por isso, nesse contexto, somente deixaremos claro que, de acordo com o texto de Ovídio, quem cria a Medusa é a deusa Atená. Não descartamos de nenhuma forma as demais possibilidades de entendimento do mito, já que também são possíveis de serem pensadas e analisadas, com base em todos os documentos históricos, arqueológicos, iconográficos etc.

96 POLANSKI, 2009.

Terror. Este é o resultado de quem se depara com a verdade. A expiação por meio do terror foi a condição da Medusa. Uma condição trágica, finita, que é a condição do homem.

Se o arrebatamento da verdade através dos olhos de Medusa causa horror em quem os vê, principalmente por se petrificar e se paralisar diante da verdade, adquirir o conhecimento sobre essa condição se torna mais do que necessário, pois determina e delimita até onde o homem deve ir e até onde pode ir. Esses dois questionamentos são necessários, pois o homem deve entender sua condição e, nesse sentido, o mito da Medusa tem esse possível⁹⁷ e novo significado. O *métron* deve sempre ser posto em questão para que seja instaurado. Contudo, a condição é “inescapável”, finda com a morte.

No entanto, por que Medusa está associada à morte?⁹⁸ Por que seus olhos são tão poderosos assim? Vemos que essas perguntas são

97 Desde o início até o presente momento do ensaio, utilizo a palavra “possível” como fundamento do texto, pelo fato de hoje seguirmos uma análise científica aberta e não fechada. Se esta proposta se sustentar, poderá se firmar como uma possível teoria. Caso não se sustente, será falsificada. Ver (Chalmers, 1993).

98 No trabalho da pesquisadora Renata Belleboni Rodrigues, diversos entendimentos sobre o mito da Medusa são trazidos à luz. Em específico, o pensamento de F. T. Elworthy, apresentado por Wilk em seu livro. Contudo, faltou uma característica fundamental para a justificação de Medusa estar associada à morte. Nos 14 tópicos levantados pelo autor, acrescentaremos um décimo quinto, com o objetivo de complementar a estrutura da análise. São eles: 1) os cefalópodes são comuns no Mar Mediterrâneo, portanto, conhecidos pelos povos que habitam na região; 2) se a cabeça da lula for cortada, o que sobra lembra uma sandália com asas (aquelas que Hermes emprestou a Perseu); 3) a lula pode dar grandes saltos fora d’água (alusão ao voo); 4) a siba tem a habilidade de mudar de cor em fração de segundos e ficar “invisível” no fundo do mar (o capacete de invisibilidade); 5) o polvo liquifica suas vítimas e as armazena em suas membranas, sem alterar o tamanho de seu corpo (a kibisis, que pode manter tudo dentro dela sem aumentar seu tamanho); 6) lulas, sibas e polvos (as três Górgonas); 7) a lula que pode voar (Euríale – “saltos largos”); 8) o polvo pode mudar de cor (a beleza de Medusa); 9) o polvo “respira” em baixo d’água, expandindo sua face (as bochechas de Medusa); 10) quando em combate com outro polvo, o “atacante” infla as cavidades onde estão seus olhos, fazendo com que pareçam quatro vezes maiores (os olhos arregalados da Górgona); 11) os cefalópodes pelágicos (que ficam em partes mais profundas do mar) têm uma cor mais escura (as Graias – “cinzentas”); 12) o polvo tem um cífião por onde expele a água sugada e a lula tem um órgão similar que permite seus saltos (a língua protuberante); 13) quando o polvo que

recorrentes sobre a questão da delimitação de sua origem e de qual seria a função do *lógos* do mito.

Inicialmente, sua relação com a morte é de alteridade e modificação. Seu olhar petrifica e paralisa porque matamos aquilo que há dentro de nós mesmos. Descobrir essa verdade nos arrebatava a um nível intelectual de delimitação porque pensamos o que devemos e o que não devemos fazer. Ao decidirmos isso, traçamos nossa conduta, que será, no entanto, testada a todo momento, sendo espreitada pela invisível morte.

Quando Jean-Pierre Vernant nos relata essa situação em seu texto “A morte nos olhos”, seus dizeres são:

O monstruoso de que falamos tem a característica de ser abordado de face, num confronto direto do poder que exige, para que o vejamos, a entrada no campo de sua fascinação, com o risco de nele nos perdermos. Ver a Górgona é olhá-la nos olhos e, com o cruzamento dos olhares, deixar de ser o que se é, de ser vivo, para se tornar, como ela, poder de morte. Encarar Górgona é perder a visão em seu olho, transformar-se em pedra, seca e opaca. No face a face da frontalidade, o homem firma-se em posição de simetria em relação ao deus; mantém-se sempre em seu eixo; esta reciprocidade implica ao mesmo tempo dualidade – o homem e o deus que se encaram – e inseparabilidade, ou até identificação; a fascinação significa que o homem já não pode desviar o seu olhar ou o rosto do poder que também o olha, que ele é projetado num mundo que este poder preside (VERNANT, 1991a, p. 102-103).

esteja aparentemente dormindo abre seus olhos, a vítima se paralisa (a petrificação); 14) para fugir de seus predadores ou de situações de perigo, o polvo solta um jato de tinta negra; das criaturas que estão à sua volta, há duas que demoram a fugir: o cavalo marinho, por sua lentidão (Pégaso) e a enguia moréa, que é atraída pelo odor da tinta e possui o corpo dourado em forma de espada (Crisaor); 15) o próprio mar que, para os antigos, tinha o significado de guardar mistérios e dos quais poderiam não deixar retornar a casa aqueles que um dia já partiram. O mar tem uma alusão à morte, por sua inconstância, seu movimento dialético das tensões dos contrários, desperta o medo de não se voltar à terra firme, assumindo, assim, caráter de padecimento ou de morte. (RODRIGUES, 2006, p. 133).

Essa transformação é tanto a condição de alteridade quanto a condição trágica, pois sempre que somos arrebatados pela verdade, matamos algo que negamos, nos tornamos o outro num movimento dialético de autonegação, para podemos, em seguida, superar o movimento proposto. Somente por meio do entendimento racional é que o mito cumpre sua função. No momento em que Perseu golpeia Medusa, ele já havia visto seu reflexo nulo, sem condição de petrificação; contudo, o herói já havia se tornado outro, pois compreende que sua condição humana terá um fim e, por isso, precisa superar o ciclo ou-robórico e não findar a própria existência sem uma reflexão de sua condição. Ele deve, pelo contrário, exigir a própria condição, ou seja, existir no mundo por meio da reflexão racional. O trágico ou a tragédia que colocamos em questão sobre a existência de Medusa e toda a sua trajetória, desde sua criação até sua destruição, é aquilo que nos torna humanos.

Assim, o ciclo se fecha, quando superado o olhar de destruição e da exposição de uma verdade axiomática: de que a existência é finita. Perseu segue seu destino, da mesma forma que Medusa teve o seu, e ambos, como faces opostas da mesma moeda, completam suas condições. O primeiro sendo o herói que foi predestinado a ser desde seu nascimento; a segunda, como a heroína trágica que, por ultrapassar o *métron*, marca na própria história sua infortuna, concebida como punição por uma violação. A atribuição da deusa Atená retornará à própria deusa, sob face de uma determinação racional, por meio do mito, tornando-se, assim, um amuleto de proteção que mostra a todos os que a fitam sua condição finita em face do horror de visualizá-la de frente.

Quem olha para Medusa, enxerga através de seus olhos a verdade. E essa verdade provém do conhecimento de algo. Nada mais certo do que entendermos que os que fitam a Górgona nos olhos fitam os olhos da própria deusa, que mostra, por meio do conhecimento e da

racionalidade, o ideal agônico do jogo de tensões existentes para a constituição da vida. Nietzsche (1992) sempre se reportava aos pré-socráticos, em específico a Heráclito de Éfeso (1973), para confirmar que somente eles tinham o entendimento do sentido da própria existência. Isso acontecia por causa do ideal do eterno embate entre forças contrárias, Perseu *versus* Medusa, que proporciona o devir da existência. O jogo de tensões é equilibrado e o devir se realiza em um ciclo infinito, proporcionando, assim, a vida.

Contudo, um último ponto deve ser pautado: será que podemos hoje superar o olhar da morte da mesma forma como fez Perseu? Será que é possível entendermos a relação de alteridade e morte que há no entendimento do mito de Medusa?

O ponto sensível do questionamento permanece para nós contemporâneos, principalmente em função de alguns aspectos que não conseguimos mais estipular, como a questão do próprio *métron*. Iconograficamente, podemos visualizar o desdobramento do mito retratado nas artes visuais (pintura e fotografia), especificamente em dois casos: 1) a obra do pintor Théodore Géricault “A balsa da Medusa”; 2) as imagens produzidas durante a Segunda Guerra Mundial, cravadas como profundas cicatrizes na história da humanidade, que revelam o horror dos campos de concentração e são apresentadas por Giorgio Agamben no texto “O muçulmano”.

De maneira bem resumida, “A balsa da Medusa”⁹⁹ retrata a história verídica do naufrágio da fragata Méduse, uma tragédia que ocorreu na costa da África e que levou 15 passageiros sobreviventes a condições sub-humanas, em um trânsito entre práticas de assassinato, cani-

99 Várias análises sobre a obra já foram feitas, principalmente a respeito da barbárie a que o homem pode chegar. O tema da barbárie humana já foi documentado por Walter Benjamin em suas “Teses sobre o conceito de História”, em que o autor fala que “Nunca houve um monumento de cultura que também não fosse um monumento de barbárie”. Ver (BENJAMIN, 1987, p. 225). A obra de Théodore Géricault compõe o acevo do Museu do Louvre, em Paris, França..

balismo e loucura, em busca de preservar suas vidas em meio a condições inóspitas de sobrevivência. Tais práticas colocaram em choque a sociedade francesa da época, principalmente pela maneira como cada sobrevivente conduziu sua vida enquanto aguardava o resgate.

A morte, que estava a bordo da balsa, sempre à espreita de sua próxima vítima, proporcionou sua face de horror e de verdade sobre a condição humana de finitude. Para que preservassem suas vidas, todos tiveram de usar de métodos não convencionais; todos ficaram petrificados com o horror com o qual se depararam e que cometeram. Defrontar-se face a face com a morte é o mesmo que olhar nos olhos da Górgona: os que sobreviveram, conseguiram superar seu olhar pernicioso; os que não, padeceram petrificados e paralisados.¹⁰⁰ Assim, parece que não foi por acaso que esse incidente trágico ocorreu, principalmente por causa do nome que a embarcação levava, Méduse. Desse modo, a figuração do acidente traz à tona toda uma possível análise de que a condição humana é trágica, pois sempre está fadada a um fim. Repensar o *métron* é, mais uma vez, necessário.

Já sobre o texto de Giorgio Agamben é possível transportar sua essência até os dias atuais, pois apenas menos de 80 anos nos separam dos acontecimentos da época da Segunda Guerra Mundial. Mais uma vez, o questionamento a respeito do *métron* e do que o homem é capaz de fazer quando ultrapassa essa medida deve ser considerado.

Em seu texto “O muçulmano”,¹⁰¹ Agamben retrata horrores inimagináveis durante o período nazista, na Alemanha e em outros países

100 O que ocorreu na balsa Méduse só não foi pior porque havia um médico a bordo que soube como conduzir, da melhor maneira possível, os ânimos dos sobreviventes. Um fato interessante que pode ser associado à característica de petrificação e paralisção que o olhar da Medusa proporciona é uma explicação fisiológica da morte. O retesamento do corpo, o enrijecimento da pele e da posição dos ossos, o reviramento dos olhos e a entreabertura da boca, retratam o mesmo caráter de terror que se manifesta em uma estátua recentemente petrificada pela Górgona.

101 A definição de muçulmano no texto é: “O assim chamado Muselmann, como era denominado, na linguagem do Lager, o prisioneiro que havia abandonado qual-

envolvidos no conflito. Com base em outros autores, como Primo Levi, Hannah Arendt, Martin Heidegger, Walter Benajmin, Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, entre outros, ele retrata a questão da própria condição humana durante os acontecimentos nos campos de concentração, especificamente em Auschwitz.

Antes de ser campo da morte, Auschwitz é o lugar de um experimento ainda impensado, no qual, para além da vida e da morte, o judeu se transforma em muçulmano, e o homem não é homem. E não compreenderemos o que é Auschwitz se antes não tivermos compreendido quem ou o que é o muçulmano, se não tivermos aprendido a olhar com ele para a Górgona (AGAMBEN, 2008, p. 60).

Afinal, como seria esse olhar para a Górgona?

Segundo o autor, o olhar é um “não olhar”, pois é um olhar de nulidade. A nulidade tem o significado de anulação, pois, quando o muçulmano se depara com a máscara terrificante da morte, ele se petrifica e se anula, perde todas as características de homem, deixa de ser um ser vivente. Concomitantemente a isso, ele não morre, não pode ser considerado um morto, pois ainda vive uma não vida; torna-se um cadáver animado, desprovido de identidade, um corpo que se sustenta mecanicamente.

Sendo assim, como o nome do muçulmano, ‘quem viu a Górgona’ não constitui uma designação simples. Se ver a Górgona equivale a ver a impossibilidade de ver, então a Górgona não nomeia algo que está ou acontece no campo, ‘chegou ao fundo’, tornou-se não homem. O muçulmano não viu e nem conheceu nada – senão a impossibilidade de conhecer e de ver. Por isso, para o muçulmano, testemunhar, querer contemplar a impossibilidade de ver não é tarefa simples. Que no ‘fundo’ do humano não haja senão a impossibilidade de ver: isso é a Górgona, cuja visão transformou o homem

quer esperança e que havia sido abandonado pelos companheiros, já não dispunha de um âmbito de conhecimento capaz de lhe permitir discernimento entre bem e mal, entre nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia. Devemos, por mais dolorosa que nos pareça à escolha, excluí-lo de nossa consideração” (AGAMBEN, 2008, p. 49).

em não homem. Mas que seja exatamente a impossibilidade não humana de ver o que invoca e interpela o humano, a apóstrofe a respeito da qual o homem não pode distrair-se – isso, não é outra coisa, é o testemunho. A Górgona e quem a viu, o muçulmano e que dá o testemunho por ele, constituem um único olhar, uma só impossibilidade de ver (AGAMBEN, 2008, p. 61).

De acordo com o relato, é impossível visualizá-la de frente, pois seus olhos são os olhos da morte e ninguém é capaz de vê-la sem ser arrebatado por ela. É por isso que Perseu a olha num reflexo nulo, guiado pelas mãos da deusa *Atená*, pois, sem sua ajuda, ele provavelmente teria padecido ao poder da Medusa. Em uma relação com o texto do pensador italiano Agamben, o muçulmano é o resultado de quem a viu de frente e por ela foi arrebatado. A problemática disso se torna pior, pois a caracterização de uma não vida veio à tona, veio a existir, principalmente pelo fato de não se ter mais um *métron*, não há/houve mais o questionamento do que se deve fazer, pois se fez.

Em uma entrevista, Hannah Arendt declarou:

[...] Isso não deveria ter acontecido. Não me refiro ao número de vítimas. Refiro-me ao método, à fabricação de cadáveres e tudo mais. Não é necessário que entre em detalhes. Isso não devia acontecer. Ali aconteceu algo que não podemos nos reconciliar. Ninguém de nós pode fazê-lo (ARENDR *apud* AGAMBEN, 2008, p. 77).

Assim, o terror de Rosemary ao visualizar os olhos do filho é o mesmo terror que o muçulmano teve em sua condição de existência; da mesma forma, é o olhar que Perseu desviou, o da verdade da condição finita do homem, que nunca escapa à morte. Mesmo que as condições do muçulmano sejam de uma não vida, pois um cadáver animado não está vivo nem morto, mesmo que o *lógos* do mito seja uma forma de se restabelecer o *métron* que o homem deve ter, *Atená*, que guiou a mão de Perseu para golpear Medusa, tinha um único objetivo: completar o ciclo que ela mesma tinha criado, face a um horror que ela

mesma tinha produzido e descoberto de si. Ela viu sua alteridade, sua condição de finitude enquanto mito, ela se viu Medusa. Fitar os olhos da Górgona/Medusa é fitar os olhos da deusa em um duplo jogo de contrários, que, ao se tensionarem, estabelecem o *métron* necessário para o homem retomar novamente o devir da existência.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. O muçulmano. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitemp, 2008o.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os pensadores, 2).
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro grego: comédia e tragédia*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CHALMERS, Alan F. *O que é ciência afinal?* Trad. Raul Filker. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs, v. 1: capitalismo e esquizofrenia 2*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995. (Volume1).
- FREGE, Gottlob. Sentido e referência. In: FREGE, Gottlob. *Lógica e filosofia da linguagem*. Trad. Paulo Alcoforado. São Paulo: EDUSP, 2009.
- HERÁCLITO. *Pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- JAEGER, Werner W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. 2. ed. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. Raimundo Nonato Barbosa Carvalho. 2010. Relatório (Pós-doutorado) — Universidade de São Paulo.
- PLATÃO. *A República: livro VII*. 2.ed. Trad. Elza Moreira Marcelina. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1996.
- POLANSKI, Roman. *O bebê de Rosemary*. [S.l.]: Paramount Filmes, 2009. 1 DVD (136 min). Título original: Rosemary's baby.
- PONTIN, Patrícia Boreggio do Valle. *Escudo grego: a simbologia de um equipamento defensivo*. 2006a. Tese (Doutorado) — Universidade de São Paulo.

- RODRIGUES, Renata Belleboni Cardoso. *Explicar o inexplicável: interpretando Medusa*. 2006b Tese (Doutorado) — Unicamp, Campinas.
- SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem*. 4.ed. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. 2.ed. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: EDUSP, 2009.
- VERNANT, Jean-Pierre. *A morte nos olhos: figuração do outro na Grécia Antiga, Ártemis e Gorgó*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

P A R T E



II

Mitológicas

Capítulo 7

Jesus de Nazaré – magia e resistência no evangelho de Marcos¹⁰²

Jesus of Nazareth – magic and resistance in Mark’s Gospel

Hernan Eber Pimenta¹⁰³

Resumo: O evangelho de Marcos é provavelmente o mais antigo dos evangelhos intracanônicos. Sua composição possui relação estreita com a região da Galileia. O texto é uma compilação de narrativas galileias a respeito de Jesus que circulavam no primeiro século. A Galileia era uma região duplamente periférica: era periferia da Palestina que, por sua vez, era periferia do império romano. Sua população estava sujeita a uma exploração econômica que podia significar uma tripla tributação, o que criava uma espiral de endividamento, miséria, banditismo social e revoltas. Nesse contexto viveu Jesus de Nazaré, um galileu dotado de poderes mágicos, considerado “filho de Deus”. A magia de Jesus pode ser interpretada como resposta de natureza religiosa às mazelas experimentadas na Galileia. Trabalharemos com o evangelho de Marcos como fonte na intenção de recuperar a diversidade religiosa dentro dos monoteísmos de matriz judaico-cristã e perceber a magia como forma de resistência e resposta de um grupo social economicamente expropriado e politicamente subjugado, durante séculos, por sucessivos impérios estrangeiros.

Palavras-chave: Judaísmo; Cristianismo; Magia; Galileia; Resistência.

Abstract: The gospel according to Mark is, most likely, the oldest of the canonical gospels. Its composition is closely related to the region of Galilee. The text is a compilation of Galilean narratives about Jesus that were circulated in the first century. Galilee was doubly peripheral: it was part of Palestine’s periphery, which, in turn, was part of the periphery of the Roman Empire. Its population was subjected to a kind of economic exploitation that might result in triple taxing, creating a spiral of debt, misery, social delinquency and riots. In such context lived Jesus of Nazareth, a Galilean possessing magic powers, considered the “Son of God”. Jesus’ magic can be interpreted as a religious response to the misfortunes experienced in Galilee. We intend to work from the Gospel of Mark as a source, in order to understand the religious diversity found in Jewish and Christian monotheist systems of belief and perceive magic as a form of resistance and response of a social group that has been economically expropriated and politically overwhelmed by various foreign empires over the centuries.

Keywords: Judaism; Christianity; Magic; Galilee; Resistance.

102 Trabalho orientado pelo Prof. Dr. André Chevitarese da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

103 Especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília. Licenciado e bacharel em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Contato: <hernanpimenta@gmail.com>.

Introdução

O período clássico possui um *locus* geográfico bem delimitado, que é o entorno do Mar Mediterrâneo. Ali ocorreram encontros e relações entre diversos povos e culturas ao longo de séculos e esses encontros ajudaram a formar o que conhecemos como cultura clássica. Em razão dessa diversidade, torna-se problemático falar em “cultura clássica” no singular, pois se trata de uma multiplicidade de manifestações culturais impossíveis de serem reduzidas a uma uniformidade linear. Este artigo pretende lidar com um desses diversos elementos constituintes do mundo clássico: a religiosidade na região da Palestina no primeiro século da era comum.¹⁰⁴ Será utilizado como fonte o texto do evangelho de Marcos, considerado uma das mais antigas narrativas a respeito da vida de Jesus de Nazaré.

Os pesquisadores que trabalham com ciências humanas frequentemente se deparam com a questão das manifestações religiosas nas diversas sociedades que constituem o objeto de seus estudos. As disciplinas que se dedicam ao estudo da Antiguidade clássica não são diferentes, uma vez que o elemento religioso é um traço bastante característico da experiência humana ao longo da história.

Embora a ciência histórica contemple uma disciplina comumente chamada de “história das religiões” ou “história das religiosidades”, olhar para a Antiguidade, sobretudo para a Palestina do primeiro século, onde surgiu o movimento de Jesus, e procurar pelo aspecto religioso “em si” seria arriscar-se a um equívoco metodológico.¹⁰⁵ Estudar uma narrativa a respeito de Jesus, como é o evangelho de Marcos, e

104 Serão utilizadas neste trabalho as expressões “antes da era comum” (AEC) e “era comum” (EC) em vez dos termos “antes de Cristo” (AC) e “depois de Cristo” (DC).

105 “Nas religiões tradicionais, vida religiosa e vida social se compenetraram profundamente, e, sobretudo, encontram na mesma tradição que se desenvolveu dentro dos limites do grupo as fontes comuns da própria identidade cultural” (PRANDI, 1983, p. 90).

as condições em que ela foi produzida significa entrar em contato com a complexidade das vivências populares e das relações entre classes e grupos sociais. Significa, ainda, olhar para a realidade socioexistencial (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 67) dos grupos de onde emergiram Jesus e outros “messias”. No caso deste estudo, significa olhar para as práticas atribuídas a Jesus como evidências de uma diversidade de crenças difundidas pelo Mediterrâneo antigo e, em específico, na região da Galileia. Uma diversidade de crenças profundamente relacionadas com a realidade social experimentada por aquelas sociedades.

Este artigo trabalhará com o evangelho de Marcos como fonte primária, em sua tradução para a língua portuguesa da Bíblia de Jerusalém. O texto de Marcos foi considerado apropriado para este trabalho em razão de suas características como antiguidade – foi escrito cerca de 40 anos após a morte de Jesus – e sua abordagem com relação aos milagres de Jesus. Interessa-nos o aspecto taumatúrgico da biografia do galileu: Marcos descreve um Jesus que tinha o poder de curar doentes, expelir demônios e multiplicar pães, entre outros poderes miraculosos. Essas práticas remetem à magia, um assunto que se relacionará com a “diversidade religiosa”, se assim podemos chamar, observável no judaísmo praticado na Galileia no século I EC.

Além de expor essa religiosidade multifacetada – mais apropriadamente denominadas “judaísmos” e “cristianismos”¹⁰⁶ – a essas vivências religiosas, o aspecto mágico observável nos relatos a respeito da vida de Jesus nos permite compreender a magia como uma forma de luta popular, uma forma de resistência possível a grupos sociais desprovidos de poder político/econômico/social e sujeitos à exploração e a abusos por parte dos grupos poderosos de um “sistema de dominação” (BORG; CROSSAN, 2007, p. 21). Além dos aspectos internos

106 Para uma discussão mais ampla sobre a pluralidade de manifestações no campo das religiosidades de matriz judaico-cristã no primeiro século, vide (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007).

do texto de Marcos, a escolha desse evangelho como fonte para este trabalho se dá em função de sua relação com a região da Galileia, de fundamental importância para a discussão aqui proposta.

O evangelho de Marcos

O evangelho de Marcos é considerado pela maioria dos pesquisadores o mais antigo dos evangelhos de que se tem conhecimento. “Evangelho” aqui é entendido como gênero literário destinado a fornecer uma narrativa sobre a vida e os feitos de Jesus de Nazaré. O texto de Marcos é um dos quatro evangelhos chamados “canônicos” pela tradição eclesiástica. Nos meios acadêmicos, os evangelhos que compõem o corpo do Novo Testamento são mais apropriadamente denominados “intracanônicos”, em relação aos demais evangelhos produzidos nos séculos I e II EC, conjuntamente chamados de “extracanônicos” por não terem sido incluídos no cânone bíblico.

Juntamente com os evangelhos de Mateus e Lucas, o texto de Marcos compõe o corpo documental que se conhece como evangelhos sinóticos, o que os distingue do evangelho de João entre os textos intracanônicos. Os sinóticos possuem entre si similaridades e coincidências que indicam a utilização uns dos outros como fonte, ainda que hajam também numerosas divergências entre eles. A teoria majoritariamente aceita é, por ser provavelmente o mais antigo, o evangelho de Marcos teria sido utilizado como uma das fontes para a composição dos demais.

O texto marcano teria sido escrito por volta de 70 EC, contemporâneo, portanto, da revolta judaica de 66-70 EC, reprimida pelos romanos, e da destruição do Templo de Jerusalém. O clima de tensão social é perceptível no texto. Embora escrito nessa época, seu conteúdo depende de tradições orais mais antigas a respeito de Jesus de Nazaré. Nesse sentido, Lair Amaro dos Santos Faria escreve:

[...] Com efeito, houve um espaço de tempo, aqui considerado como a *transição do Jesus histórico ao cristianismo mais primitivo*, em que as *memórias* dos feitos e ditos do milagreiro de Nazaré, mais ou menos afetadas por fatores emocionais, foram recordadas, criadas, desenvolvidas, alteradas, melhoradas, expandidas, abreviadas, contestadas e também esquecidas.

Essas memórias, não obstante esses fatores, circulavam e eram transportadas pelos seguidores que permaneceram ligados ao grupo de Jesus, ainda que não exclusivamente, mas essencialmente, tal qual projetada e vivenciada pelo próprio Jesus durante seu ministério público: por peregrinos em movimento no curso de pregações comunitárias (FARIA, 2011, p. 82).¹⁰⁷

O autor do evangelho de Marcos é desconhecido; foi a tradição que atribui a autoria a Marcos, discípulo do apóstolo Pedro.¹⁰⁸ A mais antiga referência conhecida à autoria marcana é do século II EC, numa obra que teria sido escrita por volta de 130 EC por Páprias, bispo de Hierápolis.¹⁰⁹ Embora perdida, a obra de Páprias foi mencionada por Eusébio de Cesareia:¹¹⁰

[...] E o Ancião dizia: Marcos, que foi o intérprete de Pedro, cuidadosamente escreveu tudo aquilo de que se lembrava, sem, todavia respeitar a ordem do que foi dito ou realizado pelo Senhor. Com efeito, não fora o Senhor que ele tinha ouvido ou acompanhado, mas Pedro, mais tarde, conforme eu disse. Este agia conforme exigia seu ensinamento e não como se quisesse dar a ordem dos oráculos do Senhor. Assim, não se pode reprovar a Marcos por tê-los escrito do modo pelo qual os lembrava. Sua única preocupação foi a de nada omitir daquilo que ouvira, sem aí introduzir mentira.

107 As palavras em itálico pertencem ao texto original do autor do artigo.

108 A tradição acredita que seria o Marcos referido no texto da primeira carta de Pedro (1 Pedro 5:13), na qual este se refere a Marcos como “meu filho”.

109 No território da atual Turquia.

110 Eusébio (265-339 EC) foi Bispo de Cesareia, na Palestina. Por volta do ano 300 EC, escreveu a primeira História da Igreja. Nasceu na Cesareia e foi discípulo de Orígenes (184-254 EC).

O Novo Testamento faz algumas referências a um certo Marcos, chamado João Marcos. Não se sabe se seria o mesmo Marcos que acompanhava Pedro, tido pela tradição como o autor do evangelho. A maior parte das referências está no livro dos Atos dos Apóstolos. Curiosamente, a primeira aparição desse João Marcos é no milagre da libertação do próprio Pedro (Atos 12:1-19), que teria sido recolhido ao cárcere por ordem de Herodes. No episódio, um certo “Anjo do Senhor” teria aparecido e libertado Pedro dos grilhões, abrindo as portas da prisão e saindo com ele, apesar dos dezesseis homens designados para guardarem o prisioneiro e que, aparentemente, não teriam visto nada.

Outras referências dão conta de que João Marcos teria acompanhado o então Saulo, futuro apóstolo Paulo, junto com Barnabé a Antioquia (Atos 12:25). Depois disso, Saulo e Barnabé teriam se desentendido justamente por causa de João Marcos, que Barnabé queria levar para visitar as cidades onde eles haviam pregado anteriormente, mas Saulo discordava porque João Marcos teria “desertado” e abandonado a missão enquanto estavam na Panfília. De acordo com o relato dos Atos dos Apóstolos, o desentendimento foi tamanho que Saulo e Barnabé se separaram e este foi para o Chipre, levando consigo João Marcos (Atos 15:36-39).

Na carta aos Colossenses,¹¹¹ Marcos é mencionado no momento da saudação. Paulo envia saudações pessoais em nome de Aristarco e Marcos, que estariam com ele em sua prisão (Colossenses 4:10). Existem ainda outras duas referências. Uma delas na carta a Filêmon (Filêmon 1:24), em que Marcos é mencionado, entre outros, como um dos cooperadores de Paulo. A última referência está num texto cuja autoria paulina é contestada, a segunda carta a Timóteo. Paulo estaria

111 Não há consenso entre os pesquisadores sobre a autenticidade da autoria paulina desta carta.

preso em Roma e pede para que Timóteo vá visitá-lo e leve consigo Marcos (2 Timóteo 4:11). O autor da epístola lamenta que tenha sido deixado por seus colaboradores e diz que apenas Lucas¹¹² teria permanecido com ele. Aparentemente, o João Marcos mencionado nos Atos dos Apóstolos e nas cartas paulinas seria mais ligado a Paulo do que a Pedro, o que não permite concluir que se trata da mesma pessoa.

Na tradição há, ainda, uma identificação do autor do evangelho de Marcos com o jovem que fugiu nu no momento da prisão de Jesus. Por ser um texto aparentemente isolado e não relatado em nenhum outro evangelho, acreditou-se que o autor foi testemunha ocular do episódio e seria o próprio autor do texto marcano. Trata-se da seguinte passagem: “[...] Um jovem o seguia, e sua roupa era só um lençol enrolado no corpo. E foram agarrá-lo. Ele, porém, deixando só o lençol, fugiu nu” (Marcos 14:51-52).

A esse respeito, um interessante capítulo de Chevitarese e Cornelli apresenta relações do episódio com o extracanônico evangelho secreto de Marcos (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 151-162). O capítulo aborda a questão de rituais iniciáticos homoeróticos praticados por grupos paleocristãos, evidenciando a diversidade de práticas e crenças durante as primeiras décadas do movimento cristão. Nesse sentido, reiteramos a necessidade de falarmos em “cristianismos”.

Quanto ao local de origem do evangelho de Marcos, há duas teorias principais e esse talvez seja o aspecto relativo à composição do texto de maior interesse para este trabalho. A mais antiga e tradicional teoria associa a autoria de Marcos ao discípulo do apóstolo Pedro, que exercia seu apostolado na capital romana. Assim, durante séculos de tradição cristã prevaleceu a tese de que o evangelho teria sido escrito

112 Seria Lucas, o médico (Col. 4:14), discípulo de Paulo e autor do evangelho de Lucas e dos Atos dos Apóstolos? A tradição reconhece como a mesma pessoa, mas é difícil precisar, pois não dispomos de fontes que o confirmem, além dos relatos neotestamentários.

em Roma. Uma hipótese mais recente e mais aceita nos meios acadêmicos, porque melhor apoiada por pesquisas, é a de que o evangelho de Marcos teria sido escrito na Galileia, ou nas suas proximidades. As evidências dessa origem galileia estão em aspectos como o estilo literário, a tradição oral e a textualidade (LAZARINI NETO, 2006, p. 87).

Segundo Gnilka:

[...] Na compreensão de Gnilka, o ‘evangelista dispõe de uma coleção de discussões galileias (cap. 2), de uma fonte de parábolas (cap.4), de uma recompilação de perícopes que tocam casos concretos da comunidade (cap. 10), de um apocalipse de limitada dimensão (cap.13)’ (GNILKA, 1978 *apud* LAZARINI NETO, 2006, p. 88-89).

Os estudos literários apontam que o evangelho de Marcos teria inaugurado uma modalidade de gênero literário na Antiguidade, que visava a dar conta da biografia de um personagem condenado à morte pelo império romano por causa de suas posições e de seu procedimento em relação aos poderes constituídos. Marcos teria sido o primeiro a reunir e compilar toda uma tradição oral que circulava nas comunidades protocristãs da Galileia. Lazarini Neto assim descreve:

[...] Mas, lançando mão da Crítica das Formas, há quem considere muito do material narrativo de Marcos e muitos dos ditos atribuídos a Jesus como criação da igreja primitiva. De acordo com este ponto de vista, o material que Marcos recebeu era evidência do que Jesus veio significar para a fé cristã mais do que o que realmente tinha sido em sua vida histórica; desta última era somente evidência indireta (LAZARINI NETO, 2006, p. 89).

Embora escrito em grego *koiné*, a crítica literária reconhece que o estilo de Marcos e o uso de partículas do grego em contextos aparentemente estranhos ao uso mais comum da escrita da época indicam características mais próximas do aramaico, língua falada na Galileia nos tempos de Jesus. Não obstante, o uso de alguns “latinismos” e da

tradução de termos aramaicos para o grego, indicam uma intenção de alcançar um público romano.

Sobre a possível origem semítica (aramaica) das fontes de Marcos, Lazarini Neto afirma:

[...] O estilo redacional de Marcos aponta para uma dependência do aramaico. É difícil determinar se tal dependência se dá em função de uma tradução de um suposto original aramaico ou de uma tradição aramaica na qual o grego do evangelho se apoia. Ainda que encontremos estudiosos do Novo Testamento que defendam com todo rigor uma tradução de um original aramaico (como é o caso de C.C.Torrey, Wellhausen – em parte, Nestle e Dalman), no geral, há uma tendência entre os estudiosos de rechaçar a hipótese de uma tradução direta, embora reconheçam que o grego de Marcos é um ‘grego de tradução’ ou, pelo menos, que está muito próximo da tradição aramaica (LAZARINI NETO, 2006, p. 95-96).

Essa provável origem galileia nos permite seguir com a ideia de que o evangelho de Marcos contém a percepção de um grupo cristão galileu portador dessas tradições orais protocristãs consignadas no texto evangélico. Trabalhem, portanto, com as referências ao poder mágico de Jesus como forma de resistência popular dessas comunidades, que se encontravam em situação socioexistencial bastante oprimida.

A Galileia nos tempos de Jesus

A Galileia é uma região de importância central para a história das religiosidades judaico-cristãs. Algumas obras fundamentais do judaísmo foram produzidas ali, pois a região tornou-se refúgio de judeus que escaparam das destruições de Jerusalém promovidas por Roma – a primeira em 66-70 EC e depois em 132-135 EC. A *Mixná* e o Talmude de Jerusalém, obras de referência do judaísmo, foram produzidas durante esses períodos de conflito, bem como o evangelho de Marcos.

Sem dúvida, a Galileia do primeiro século EC era um lugar sujeito a condições bastante específicas, que ajudam a compreender os significados dados à vida e à morte de Jesus pelas comunidades nas quais surgiram as tradições que deram origem ao evangelho de Marcos. É preciso levar em conta a origem de Jesus como galileu, bem como a origem galileia das tradições evangélicas mais antigas. Conforme Chevitaresh e Cornelli:

[...] O texto evangélico é literatura religiosa de uma comunidade que lê o movimento de Jesus à luz das questões que a mesma comunidade estava vivendo no tempo dela (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 44).

E quais eram essas “questões”? Quais as “prioridades socioexistenciais”¹¹³ tanto do Jesus histórico quanto das comunidades que deram origem à literatura evangélica e, em nosso caso específico, ao texto de Marcos? As fontes disponíveis para o estudo da Galileia do século I EC são, basicamente, as quatro seguintes:

1. Flávio Josefo, general do governo revolucionário de Jerusalém durante a revolta de 66-67 EC. Josefo escreveu alguns textos, entre eles a “Guerra Judaica”, provavelmente entre 75-79 EC, em que registrou a história da Judeia desde a conquista de Jerusalém por Antíoco IV Epífanes, em 164 AEC, até a primeira revolta judaica contra Roma, entre 66-70. Na obra, Josefo dedica alguns parágrafos para descrever a Galileia e o povo galileu. Como um judeu diretamente envolvido com o conflito, Josefo precisa ser lido com cautela metodológica quando tratado como fonte;

113 Expressão usada por Chevitaresh e Cornelli para indicar as aspirações de vida de camponeses pobres da Galileia dos tempos de Jesus e do próprio Jesus histórico (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 67). Essas aspirações se relacionam com as condições e as necessidades básicas de sobrevivência, o que se reflete nas crenças e nas práticas religiosas dessas comunidades.

2. os evangelhos sinóticos também possuem estreita relação com a Galileia pelo fato de ser o local onde Jesus viveu e desenvolveu seu movimento. Como dito anteriormente, o evangelho de Marcos possui relação com a Galileia, sendo a região seu provável local de origem. A fonte “Q”¹¹⁴ – que seria um documento ou conjunto de documentos que teriam servido de base para a escrita dos relatos encontrados em Mateus e Lucas, mas não em Marcos – também se relacionaria com a Galileia, segundo pesquisas recentes;
3. a literatura rabínica produzida na Galileia, como os já mencionados *Mixná* e Talmude e;
4. a arqueologia, que é também fonte fundamental para estudar o passado da Galileia e compreender as religiosidades judaico-cristãs do primeiro século. Cada vez mais, os estudiosos têm se utilizado dos achados arqueológicos para desenvolver estudos mais acurados, seja para confirmar teorias tradicionais, seja para revisá-las e refutá-las.¹¹⁵

A Palestina quase sempre foi uma região dominada por impérios estrangeiros. A Judeia, situada ao sul, foi governada por sucessivos impérios desde 587 AEC, quando Jerusalém foi dominada pelo Império babilônico, depois disso, passou pelo domínio persa e pelo domínio macedônico, sob governo de Alexandre Magno. A Judeia conseguiu viver um período de independência após a revolta dos macabeus, entre 164-63 AEC, até cair sob o Império romano.

No norte, Samaria, a capital do reino de Israel – que havia se separado do reino do sul, Judá – caiu sob domínio assírio em 722 AEC.

114 A teoria da fonte “Q”, tem essa denominação derivada do alemão *quelle*, que significa “fonte”.

115 Nesse sentido, por exemplo, HORSLEY, 2000.

Desde então, o norte ficou politicamente separado de Judá e de Jerusalém e os israelitas do norte foram tratados de forma distinta dos israelitas do sul pelos governantes estrangeiros. Durante o domínio helenístico, enquanto os habitantes do sul foram reconhecidos como um povo particular, como uma nação judaica, o norte sofreu uma política de helenização mais intensa.

Essas características de desenvolvimentos históricos distintos entre israelitas do norte, onde fica a Galileia, e israelitas do sul, onde fica Jerusalém, criou situações de animosidade entre a “grande tradição” judaica de Jerusalém e as tradições “marginais” do norte. Um episódio narrado no evangelho de João ilustra como o cisma entre norte e sul se fez presente na tradição evangélica:

[...] Jesus [...] deixou a Judeia e retornou à Galileia. Era preciso passar pela Samaria. Chegou, então, a uma cidade da Samaria chamada Sicar, perto da região que Jacó havia dado a seu filho José. Ali se achava a fonte de Jacó. Fatigado da caminhada, Jesus sentou-se junto à fonte. Era por volta da hora sexta. Uma mulher samaritana chegou para tirar água. Jesus lhe disse: ‘dá-me de beber!’ [...] Diz-lhe, então, a samaritana: ‘como, sendo judeu, tu me pedes de beber, a mim que sou samaritana?’ (João 4:3-9).¹¹⁶

Em outra passagem do mesmo evangelho de João, os judeus acusam Jesus de ser “samaritano e ter demônio” (João 8:48). Aparentemente, chamar alguém de samaritano era uma forma de injúria. Por certo, não era um elogio.

Em razão dessa animosidade entre judeus e samaritanos, o evangelho de Lucas utilizou a figura do samaritano para acusar a hipocrisia do sacerdócio judaico e ilustrar a tensão entre a pregação de Jesus e os judeus ligados ao templo. Em uma parábola do evangelho de Lucas, Jesus fala sobre um samaritano que teria demonstrado misericórdia por um homem vítima de salteadores. O samaritano foi utilizado

116 BÍBLIA de Jerusalém, 2012.

como exemplo de “amor ao próximo” (Lucas 10:25-37) numa situação em que nem o sacerdote nem o levita (membros do clero judaico) se compadeceram da vítima. Também no evangelho de Lucas há um relato de cura de dez leprosos sendo que apenas um deles voltou para agradecer a Jesus pela cura. O homem que demonstrou gratidão era samaritano, os demais “nove ingratos” eram judeus (Lucas 17: 11-19).

Ainda neste sentido, os textos neotestamentários trazem um ponto de divergência. A tradição ocidental comemora, todos os anos, o nascimento de Jesus em Belém da Judeia. Essa tradição foi registrada nos evangelhos de Mateus e Lucas, mas não em Marcos e João. A interpretação mais imediata e mais difundida, tanto nos meios acadêmicos quanto nos meios confessionais, é a de que Mateus e Lucas apontaram Belém como local de nascimento de Jesus para identifica-lo como o messias esperado por Israel, que, segundo as profecias (Miqueias 5: 2),¹¹⁷ viria de Belém. O próprio Mateus registra as palavras do profeta Miqueias a respeito da procedência messiânica. Era consenso entre os intérpretes da lei que o messias deveria nascer na cidade do rei Davi, ou seja, Belém da Judeia. Portanto, a narrativa mateana/lucana do nascimento em Belém seria uma forma de reforçar a ideia de que Jesus era, de fato, o messias esperado. Contudo, é muito improvável que Jesus tenha nascido em Belém. É consenso entre os pesquisadores que Jesus nasceu e viveu toda sua vida na Galileia. De fato, Marcos, que compilou as tradições mais antigas sobre Jesus, parece desconhecer a narrativa de Belém. Segundo Marcos, Jesus teria vindo de Nazaré para a Judeia a fim de ser batizado por João Batista e depois disso voltou para a Galileia onde realizou seus feitos miraculosos e seus ensinamentos. Jesus só voltaria à Judeia na sua última semana de vida. Em Marcos temos, portanto, um Jesus galileu.

117 É provável que Miqueias tenha escrito sobre o messias procedente de Belém em razão da própria tradição messiânica judaica, da qual Davi era o modelo.

É possível perguntar se a narrativa do nascimento em Belém não seria uma forma de ocultar a origem galileia de Jesus em razão das tensões entre norte e sul. Além de servir para identificá-lo como descendente de Davi, a narrativa de Belém também confere uma legitimidade étnica judaica que não deixaria dúvida de que Jesus era também “filho de Abraão”. De fato, Mateus e Lucas preocuparam-se com essa questão ao registrarem uma genealogia de Jesus ligando-o a Abraão e a Davi. Lucas vai ainda mais longe e estende a genealogia até Adão, “filho de Deus” (Lucas 3:23-38).

Em Marcos (12:35-37), ao contrário, o próprio Jesus questiona que o messias seria descendente de Davi. Jesus menciona um salmo atribuído a Davi, em que o rei chama ao messias de “senhor”. Logo, conclui Jesus, o messias não pode ser filho de Davi, pois o próprio rei se submete a ele. Dessa forma, a narrativa de Marcos é uma negação direta da narrativa de Belém. Curiosamente, Mateus (22:42-45) e Lucas (20:41-44) também registram esse episódio contrariando o próprio relato das genealogias e do nascimento, o que sugere que o episódio era uma tradição bastante conhecida a ponto de não poder ser omitida. De fato, todo o evangelho de Marcos corrobora a origem e a identidade galileia de Jesus. Em uma passagem do evangelho de João, a origem galileia é reforçada. João menciona os comentários a respeito de Jesus: enquanto uns afirmavam que ele era “o cristo”, outros questionavam perguntando como poderia ser “o cristo” vindo da Galileia? (João 8:41-42).

Chevitarese e Cornelli escreveram um capítulo dedicado a responder a uma questão: Jesus era judeu? A conclusão é interessante por demonstrar o quanto essa pergunta pode ser problemática e como uma resposta afirmativa simples pode ocultar as peculiaridades da condição de galileu. Jesus era judeu em certo sentido, mas é preciso

entender que tipo de judaísmo ele vivenciou na Galileia (CHEVITARESE; CORNELLI (2007, p. 41-69).

A Galileia, situada no norte da Palestina, era uma região de fronteira com a Fenícia e a Síria: a “Galileia dos gentios”.¹¹⁸ Era a “periferia da periferia”.¹¹⁹ A Palestina era periférica em relação a Roma e a Galileia era periférica em relação a Jerusalém, capital da Judeia. Era, dessa forma, o “símbolo da periferia” (FREYNE, 1996, p. 231 *apud* CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 49). Apesar de periférica, a Palestina causava preocupações a Roma. Acostumado a lidar com revoltas por todo o território, o Império romano precisou deslocar seu braço armado para a Palestina em momentos de tensão desde 63 AEC, ano da conquista romana da Judeia, mas principalmente entre 66-132 EC, quando aconteceram três grandes revoltas. Esse período de crises coincide com a época de redação dos evangelhos.

Horsley diz que:

[...] os tempos do segundo templo e do novo testamento foram emoldurados por três das maiores revoltas populares da antiguidade [...] Também, em certas outras sociedades subjugadas da antiguidade havia resistência e até mesmo rebelião. No entanto, os conflitos e a perturbação que se criaram na sociedade judaica da Palestina foram excepcionalmente intensos e a ‘situação colonial’ mais inconstante do que em outras partes da antiguidade helenístico-romana (HORSLEY, 2010, p. 4-5).

No capítulo já mencionado de Chevitarese e Cornelli, é feito um trabalho bastante fundamentado de caracterização da Galileia à época de Jesus, com resultados de pesquisas recentes e de escavações arqueológicas (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 41-69). Em suma, de acordo com uma vasta literatura especializada e com as descobertas

118 Trata-se da interpretação do autor de Mateus 4:15 da menção de Isaías 9:1, no hebraico “gelîl há goyim” traduzido como “distrito das nações”, que, tradicionalmente, se referiria à Galileia como local de circulação de estrangeiros.

119 Paráfrase das palavras de Gabriele Cornelli na entrevista concedida à BBC Brasil (2004 – DVD BBC Religiões – Jesus, o Filho de Deus).

arqueológicas recentes, a situação observável na Galileia do primeiro século era de uma rede de comunidades rurais, com características patriarcais, de relativa autonomia política, embora economicamente exploradas pela aristocracia e pela estrutura burocrática. Citando Josefo como fonte segura a respeito desse aspecto especificamente, Chevitarese e Cornelli registram que havia 204 cidades e aldeias na Galileia, que abrigavam de 500 habitantes, como Nazaré, por exemplo, até 15 mil habitantes nas cidades maiores, número expressivo para uma cidade na Antiguidade (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 61).

Os aldeões galileus estavam sujeitos a uma dupla e até uma tripla tributação. Os impostos eram pagos ao templo em Jerusalém,¹²⁰ à burocracia herodiana e ao fisco imperial. Em razão disso, eram povoações sujeitas à “espiral do endividamento”¹²¹ – com a consequente perda de suas terras –, à pobreza e ao banditismo social, reflexos da exploração promovida pela tributação exorbitante. Essa situação explica a abundância desses assuntos nas parábolas e nos discursos de Jesus e demonstra as preocupações com dívidas, doenças, assaltos, escassez de comida e pobreza, bem como a oposição desse Jesus galileu aos poderes do templo e do Império.

As práticas mágicas de Jesus

Dadas as condições de vida da população galileia, das quais Jesus compartilhava por ser galileu, partiremos para a análise do evangelho de Marcos enquanto narrativa que reúne tradições que circulavam na Galileia do primeiro século. O aspecto que nos interessa é o da atuação de Jesus como detentor de poderes mágicos, capaz de curar doentes,

120 Sob a forma de dízimos.

121 Expressão utilizada por (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 53).

expelir “espíritos imundos” e multiplicar milagrosamente a comida, além de ser um mestre que ensinava a respeito do “reino de Deus”.¹²²

Em Marcos, a atuação mágica de Jesus tem relação direta com as mazelas sociais vividas pela população galileia. Os poderes miraculosos aparecem quase sempre para amenizar o sofrimento daqueles que não dispõem de outros meios para lidar com seus problemas, a não ser recorrer aos poderes sobrenaturais. Quando não estava curando algum doente, exorcizando algum endemoniado ou multiplicando pães, Jesus usava seus poderes para viabilizar seu trabalho e ensinar seus discípulos, como quando milagrosamente acalmou uma tempestade usando apenas as palavras (Marcos 4:35-41), quando andou por cima das águas no mar da Galileia para encontrar seus discípulos embarcados (Marcos 6:45-51), ou, ainda, quando ordenou a uma figueira que secasse por não ter frutos (Marcos 11:12-14; 21-23) para ensinar que a fé é capaz de “mover montanhas”.

No texto de Marcos, é comum que os relatos de milagres estejam relacionados à temática da fé. Como compreender o significado de uma fé que, se confrontada com as doutrinas religiosas preconizadas pelo templo, era considerada desviante? De fato, no judaísmo dos “escribas e fariseus”, era inaceitável que o acesso a Deus e ao seu poder se desse de forma tão popular e independente, sem a interveniência das autoridades religiosas. É aqui que podemos compreender que a fé do galileu Jesus e o movimento que ele iniciou têm relação direta com a magia.

A magia é uma prática popular vista como desviante em relação à religião ortodoxa oficialmente aceita. Um dos maiores especialistas contemporâneos em história do cristianismo, John Dominic Crossan, diz que a magia:

122 Borg e Crossan dizem que se trata de um “reino antimperial”. Os eventos que levaram à condenação de Jesus são interpretados sob o aspecto político, extrapolando o âmbito religioso (BORG; CROSSAN, 2007. p. 217).

[...] está para a religião assim como o banditismo está para a política. Enquanto o banditismo contesta a legitimidade do poder político, a magia contesta a do poder espiritual. Tanto no mundo antigo quanto no moderno pode-se fazer uma distinção entre magia e religião através de definições prescritivas e políticas, mas não através de descrições neutras e objetivas. A religião é magia oficial e aprovada; a magia é uma religião extraoficial e censurada (CROSSAN, 1994, p. 342 *apud* CORNELLI, 2008, p. 2-3).

A questão levantada por Crossan nos incita a uma comparação com o que acontece no Brasil e também em outras partes do mundo. Podemos citar, por exemplo, as diretrizes da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) a respeito das demais confissões cristãs em sua diversidade. A tendência majoritária¹²³ e a posição oficial da ICAR são de considerar ilegítimas as confissões cristãs não católicas. A maioria é considerada como “seita” e suas doutrinas são vistas como heresias. Da mesma forma, a ortodoxia evangélica de matriz protestante (luteranismo) e reformada (calvinismo) tende a não reconhecer legitimidade nos movimentos pentecostais e neopentecostais. Por sua vez, essas igrejas carismáticas que primam pelo pentecostalismo, que proliferam diariamente pelo Brasil, adotam a prática de demonizar os cultos e símbolos de matriz africana, como o candomblé, a umbanda e a quimbanda. Nesse processo de deslegitimar a religiosidade de uma confissão diversa, a distinção entre magia e religião é um dos critérios de segregação. Eis um campo de pesquisa promissor, especialmente no Brasil, onde a religiosidade de matriz neopentecostal tem crescido de forma robusta nos últimos 30 anos. A demonização dos cultos afro-brasileiros, do espiritismo kardecista e mesmo da ICAR são bastante comuns nos discursos neopentecostais. A ironia, contudo, reside no

123 Sempre há exceções. Existem padres, teólogos, frades e demais religiosos ligados à ICAR que admitem o diálogo com outras confissões religiosas. Alguns até mesmo admitem que Deus possa ser alcançado por meio de outras religiões, inclusive não cristãs.

fato de que as práticas neopentecostais podem ser tão mágicas quanto os rituais de matriz africana, condenados naqueles meios por sua relação com a magia.

Em todas essas religiosidades mencionadas no parágrafo anterior, a figura de Jesus está presente¹²⁴ e é interpretada de forma particular por cada uma delas e, em alguns casos, contra as demais.

Voltando ao evangelho de Marcos, este nos apresenta um Jesus taumaturgo, que praticava curas milagrosas, exorcismos, prognósticos e adivinhações. De fato, as práticas mágicas de Jesus o levaram ao confronto com os poderes que detinham o monopólio do sagrado. Jesus incomodava tanto às classes dirigentes judaicas quanto ao Império romano. As autoridades ligadas ao templo se sentiam ameaçadas por sua reputação de “homem divino”.¹²⁵ Jesus causava aglomerações de pessoas que o procuravam para serem curadas, para verem seus milagres e para ouvirem seus ensinamentos. Tanto em suas pregações quanto nos episódios de curas e exorcismos, é comum encontrar discussões entre Jesus e os “escribas e fariseus”. Consta, em alguns casos, que Jesus adivinhava pensamentos (por exemplo, Marcos 2:8, 3:5, 3:23, 8:12, 12:15).

Em uma passagem do terceiro capítulo (Marcos 3:1-6), Marcos narra a cura de um homem que tinha a mão atrofiada. A cura se deu num sábado, numa sinagoga, o que por si só era motivo de escândalo para os judeus legalistas. A proibição de praticar qualquer atividade laboral no sábado incluía curas, fossem milagrosas ou “medicinais”. Como agravante, a cura praticada era uma cura mágica, obra de um

124 No caso do candomblé, por ser uma religiosidade que pretende vivenciar a origem africana de forma mais “pura” possível, Jesus não faz parte dos objetos de culto. Em tese, na “ortodoxia” do candomblé, não há qualquer relação com Jesus. Mas por ser a população brasileira predominantemente cristã a figura de Jesus acaba tendo de ser interpretada de alguma forma. A umbanda, por outro lado, nascida no Brasil, recebeu tanto tradições cristãs quanto africanas.

125 A esse respeito, ver (CORNELLI, 2001).

curandeiro. Além do escândalo de praticar curandeirismo num sábado, à vista de toda a comunidade, Jesus ainda provocava seus opositores com perguntas retóricas. Marcos conta que os “fariseus e herodianos” conspiraram para matá-lo. Uma linha de raciocínio que nos parece bastante coerente para compreender a condenação de Jesus é a de Cornelli:

[...] A tese é que, se olharmos para a narrativa do julgamento e morte de Jesus, existem evidentes sinais de que, em última instância, é a magia dele o motivo mais importante de acusação e condenação à morte (CORNELLI, 2008, p. 1).

A tese de Cornelli é coerente com o relato de Marcos. A caracterização de Jesus como “homem divino”, “filho de Deus”, operador de milagres e taumaturgo levantou contra ele acusações que deram ensejo a sua perseguição, prisão e morte. Ainda que não seja objetivo específico neste trabalho determinar as causas da morte de Jesus, a tese da morte reforça a ideia da magia como expressão de diversidade religiosa e resistência popular, uma resistência que foi confrontada com a violência da crucifixão.

Embora vista como um desvio, uma “heresia” em relação à órbita doutrinária do templo, a magia de Jesus era uma forma de relação com o sagrado que estava muito próxima das camadas populares. A magia, em geral, era bastante difundida por todo o Mediterrâneo e a Palestina judaica não fugia a esse aspecto característico do mundo helenístico. A afirmação da existência de práticas mágicas entre judeus e cristãos chega a ser um assunto espinhoso nos meios confessionais contemporâneos pelas mesmas razões que o eram no primeiro século. A ortodoxia do monoteísmo rechaça a magia como expressão religiosa, considerando-a ilegítima e mesmo demoníaca. De fato, Jesus foi acusado de realizar milagres pelo poder de Beelzebúl (Marcos 3:22).

Por outro lado, o relato de Marcos reflete as concepções religiosas das comunidades da Galileia, evidenciando a diversidade existente dentro do monoteísmo judaico. Mais do que isto, Marcos reflete a forma como essas comunidades interpretaram o movimento de Jesus e como elas se posicionavam frente à ortodoxia judaica, percebida como parte do aparato opressor e explorador ao qual o campesinato galileu estava sujeito. Assim, ao atuar contra os efeitos causados pela repressão, a magia de Jesus constitui-se também em uma forma de resistência. Neste sentido, valemo-nos das palavras de Chevitarese e Cornelli:

[...] um sinal inequívoco desta diversidade é a ênfase nas práticas mágicas que encontramos ao longo da biografia de Jesus. Uma forma religiosa de resistência muito comum para o modelo sociocultural em que se reconhecem as aldeias da Galileia é a magia. A magia é talvez a forma de resistência mais radical e profunda no âmbito religioso e, ao mesmo tempo, a mais pacífica e cotidiana possível. Ela é muito difícil de ser controlada pelas instituições religiosas oficiais. E, ao mesmo tempo, em situação normal, não se põe abertamente em contraste com a religião oficial. Aliás, usa muitas vezes das mesmas tradições, das mesmas fórmulas, mas ao mesmo tempo dispensando os canais oficiais, as mediações deputadas, para chegar a Deus (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 68).

Por meio de seus poderes divinos, o Jesus marcano, esse herói popular galileu, enfrentou as autoridades do templo e anunciou um “reino de Deus” que substituiria aquele reino ilegítimo cuja expressão mais visível eram os dirigentes sacerdotais, a aristocracia e, por fim, o imperador romano.

Considerações finais

Do evangelho de Marcos o que emerge é um Jesus em conflito com as autoridades do templo de Jerusalém e com seus representantes. Os discursos de Jesus entram em choque com o ensino dos “escri-

bas e fariseus”,¹²⁶ expressão bastante usada pelo autor para designar os adversários contra quem Jesus proferia suas sentenças e a despeito de quem realizava suas curas. Os escribas representam o ensino oficial do templo, a ortodoxia da doutrina, a correta interpretação, enquanto os fariseus remetem ao procedimento correto do judeu, de acordo com o ensino de Moisés e dos profetas. Esses grupos possuíam a legitimidade do culto oficial e eram tacitamente reconhecidos por Roma. Jesus, por outro lado, era a expressão da marginalidade galileia. O fato de este Jesus, galileu, mero trabalhador braçal¹²⁷ e provavelmente iletrado, ser tido como “filho de Deus”, era uma afronta ao sistema do templo. Ao anunciar um reino, ainda que fosse o “reino de Deus” – especialmente um reino que confrontava as autoridades reconhecidas por Roma – Jesus passa a ser também uma preocupação para o império, ainda que Marcos não registre nenhuma ação ou discurso direto contra Roma. Além disso, a expressão “filho de Deus”, utilizada por Marcos logo na abertura do texto, deve ser interpretada do ponto de vista de seus poderes miraculosos; em outras palavras, no contexto da história do Mediterrâneo no período helenístico, bem como de sua magia.

Referências bibliográficas

BÍBLIA de Jerusalém. Ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2012.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. Brasília: EdUnB, 1992.

BORG, M. J.; CROSSAN, J. D. Última semana: um relato detalhado dos dias finais de Jesus. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

CHEVITARESE, A. L.; FUNARI, P. P. A. *Jesus histórico: uma brevíssima introdução*. Rio de Janeiro: Editora Kline, 2012.

126 Marcos pouco menciona os saduceus. Há apenas uma referência numa passagem que registra uma discussão a respeito da ressurreição dos mortos (Marcos 12:18). Mateus, por outro lado, associa fariseus e saduceus a opositores de Jesus em suas discussões.

127 Carpinteiros ou artesãos eram, possivelmente, camponeses expropriados, sem terras.

- CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2007.
- CORNELLI, G. Morte e vida 'severina' de Jesus: um camponês galileu na 'cruz' da história. *Revista Jesus Histórico*, v. 1, p. 1-19, 2008.
- CORNELLI, G. *Sábios, filósofos, profetas ou magos?* Equivocidade na recepção das figuras de thêioi ándres na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré. 2001. Tese (Doutorado) — Unesp, São Bernardo do Campo.
- CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- CROSSAN, John Dominic. *Jesus: uma biografia revolucionária*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CROSSAN, John Dominic. *God and Empire: Jesus against Rome, then and now*. San Francisco: Harper One, 2007.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. Trad. de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.
- FARIA, L. A. S. Quem vos ouve, ouve a mim: tradições orais na transição do Jesus histórico ao cristianismo mais primitivo. *Revista Jesus Histórico*, v. 4, p. 81-91, 2011.
- FLAVIO JOSEFO. *La Guerra de los Judios*. Madrid: Gredos, 1999.
- FUNARI, P. P. A.; SILVA, M. A. O. (Orgs.). *Política e identidades no Mundo Antigo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2009.
- GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos, v.1. 1978 apud LAZARINI NETO, A. Messias exorcista: combate aos espíritos imundos e a estrutura do Evangelho de Marcos (Exegese de Mc 1.21-28)*. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Universidade Metodista de São Paulo.
- HOBBSAWM, Eric J. *Bandidos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1976.
- HORSLEY, Richard A. *Jesus e a espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina romana*. São Paulo: Paulus, 2010.
- HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.
- HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, história e sociedade na Galileia: o contexto social de Jesus e dos Rabis*. São Paulo: Paulus, 2000.
- HORSLEY, Richard A.; SILBERMAN, Neil Asher. *A mensagem e o Reino: como Jesus e Paulo deram início a uma revolução e transformaram o Mundo Antigo*. São Paulo: Loyola, 2000.
- LAZARINI NETO, A. *Messias exorcista: combate aos espíritos imundos e a estrutura do Evangelho de Marcos (Exegese de Mc 1.21-28)*. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Universidade Metodista de São Paulo.

- LOHSE, Eduard. *O contexto e ambiente do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MALINA, B. J. *O Evangelho Social de Jesus: o Reino de Deus em Perspectiva Mediterrânea*. São Paulo: Paulus, 2004.
- MEIER, J. P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- PRANDI, C. *La religione popolare fra potere e tradizione: per una sociologia da tradizione religiosa*. Milano: Franco Angeli, 1983.
- SMITH, Morton. *Jesus the Magician: Charlatan or Son of God?* Berkeley: Ulysses Press, 1998.
- VERMES, G. *As várias Faces de Jesus*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

Capítulo 8

A fragmentação da personalidade nos poemas homéricos¹²⁸

The fragmentation of personality in Homeric poems

Leonardo Passinato e Silva¹²⁹

Resumo: O ser humano, conforme descrito nos poemas homéricos, *Ilíada* e *Odisseia*, não consiste em uma unidade orgânica integrada, mas em um aglomerado fragmentado de elementos, em decorrência da distribuição das variadas funções corporais e psicológicas entre centros diversos do corpo e da sujeição da pessoa à influência de fatores ambientais intrusivos. Esses fatores atuam diretamente sobre seu corpo e sua ação, tanto de forma benéfica quanto prejudicial. Este artigo promove uma recapitulação do vocabulário concernente a essa condição humana. A análise do problema a partir do plano lexicográfico e tradutológico requer o enquadramento adequado do próprio método lexical utilizado.

Palavras-chave: Homero; Épica Grega; Lexicografia Grega; Antropologia Filosófica.

Abstract: Human being, as described in Homeric poems *Iliad* and *Odyssey* does not consist of an integrated organic unity, being a fragmented cluster of elements due to the distribution of various physical and psychological functions within different centers of the body and the liability of the person to the influence of intrusive environmental factors that act directly on body and action, either inbeneficial or harmful ways. This article promotes a recapitulation of the vocabulary concerning this human condition. The analysis of the problem on the basis of lexicography and translatology requires the adequate framing of the lexical method used itself.

Keywords: Homer; Greek Epic; Greek Lexicography; Philosophical Anthropology.

Introdução

A condição do ser humano é marcada nos poemas homéricos, *Ilíada* e *Odisseia*, por sua natureza fragmentária, que se expressa de duas maneiras fundamentais. Primeiramente, o homem homérico carece de unidade somática, apresentando-se o corpo como uma jun-

128 Trabalho orientado pelo Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL).

129 Mestre em Filosofia e Teoria Geral do Direito, com estudos na linha de pesquisa em Semiótica do Direito Antigo, pela Universidade de São Paulo (USP). Especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB). Contato: <passinato@usp.br>.

ção de segmentos e membros diversos, que, muitas vezes, compõem aspectos que se sobressaem em relação ao próprio personagem. Em segundo lugar, embora as funções atualmente ditas psíquicas sejam entendidas em Homero como parte da existência corpórea – de modo que as diversas nuances da experiência emocional e intelectual possam ser associadas a centros corporais mais ou menos delimitados –, muitas vezes ocorre de não serem as motivações do comportamento humano provenientes do próprio corpo, mas devidas à intrusão de forças advindas do ambiente externo.

Este artigo¹³⁰ trata do inventário da terminologia homérica da fragmentação da vida humana, cuja relação engloba o vocabulário das partes justapostas do corpo e das forças a ele inerentes, bem como os termos que designam as entidades e as forças externas que confluem sobre o corpo e a ação do homem.

Por conseguinte, a abordagem do problema consistirá primordialmente em uma análise lexical. Entre os autores que se valeram desse método para o tratamento do presente tema, cabe destaque a Bruno Snell, que dedica ao problema da fragmentação do homem em Homero o primeiro capítulo da obra *Die Entdeckung des Geistes*, originalmente publicada em 1955. O método lexical é um instrumento de análise poderoso, mas é preciso ter em mente os excessos aos quais se arrisca em seu manejo, nos quais o próprio autor alemão incorreu.

A crítica a esse método é suscitada por Trajano Vieira no prefácio à edição brasileira da obra de Snell, ao identificar como ponto de partida do tipo de análise lexical praticada por este autor o argumento *ex silentio*, isto é, a ideia de que “uma noção determinada só existe se existe o termo que a designa” (SNELL, 2001, p. xv), credo sustentado pelo autor logo na introdução: “Se em Homero não se encontraram

130 O autor agradece ao Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira pela orientação e ao Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari pela avaliação final, e ambos pelas recomendações.

muitas coisas que, segundo nossa concepção moderna, deveriam absolutamente ali se encontrar, cumpre-nos pensar que ele ainda não as conhecesse [...]” (SNELL, 2001, p. xxii).

Giovanni Reale, que em muitos aspectos ecoa os escritos de Snell, também defende a concepção segundo a qual o surgimento de um termo apenas pode se dar com o amadurecimento da ideia que se quer expressar pelo uso daquela palavra em seu respectivo contexto cultural, que, por sua vez, se apoia estruturalmente em outras ideias previamente estabelecidas. Reale assevera que o problema não deve ser entendido à maneira heideggeriana, pois tal abordagem implicaria uma relação ontogônica da linguagem, pela qual o próprio ser da coisa designada é criado pela linguagem (REALE, 2002, p. 30, 42-46). Essa ressalva serve para delimitar e esclarecer que o objeto designado não tem sua gênese na linguagem, mas é por ela trazido à consciência do ser humano, o que já constitui uma das premissas da abordagem de Snell.

O problema da fragmentação da personalidade também é enfrentado por Jean-Pierre Vernant, no texto que encerra o volume “L’individu, la mort, l’amour”, intitulado “L’individu dans la cité”, ensaio cuja primeira versão conhecida veio a público em língua inglesa, no ano de 1986. Nessa obra, o autor francês estabelece a diferenciação entre as categorias do indivíduo, do sujeito e do eu. O indivíduo se destaca por seu papel no grupo social, pelo valor que lhe é reconhecido e pela relativa autonomia que lhe é atribuída. No âmbito do mundo homérico, o indivíduo é representado pelo ideal de singularidade do herói guerreiro. Por seu turno, o sujeito fala em nome próprio, conferindo tratamento objetivo à sua realidade íntima. Por fim, há a experiência do “eu” enquanto um conjunto de práticas e de atitudes psicológicas que denotam a realidade, a originalidade e a unicidade da vida interior

como natureza autêntica de si, exclusivamente acessível à experimentação pela própria consciência (VERNANT, 2011, p. 214-216).

O objeto deste artigo corresponde precipuamente à esfera daquilo que Vernant chamaria de indivíduo. Tal nomenclatura, contudo, traz certos inconvenientes. A condição humana fragmentária nos poemas homéricos contradiz o sentido original do termo “indivíduo”, que diz respeito justamente a um ser unitário e íntegro, tanto no que concerne à organicidade de sua existência física quanto no que diz respeito à coesão de sua personalidade; ao passo que “sujeito”, a partir da metáfora da função sintática, talvez pudesse ser usado com maior vantagem para designar o homem de Homero, que, ao mesmo tempo, atua e sofre a ação do entorno. Optou-se por falar em “personalidade”, termo que deve ser entendido de forma literal, como atributo da pessoa, para englobar conjuntamente sua realidade física, emocional e cognitiva.

Procurou-se apresentar o emprego dos termos tratados no âmbito de versos ou passagens maiores dos poemas e não isoladamente. São apresentadas nas notas de rodapé as traduções utilizadas da *Iliada* e da *Odisseia* feitas por A. T. Murray, com revisão de William F. Wyatt e de George E. Dimock, respectivamente. Optou-se por manter o texto inglês da tradução de referência, sem o recurso à reelaboração em português, com a preocupação essencial de evitar eventuais problemas decorrentes do distanciamento do texto original a que se arrisca uma dupla tradução, mas também a fim de favorecer a discussão sobre o sentido dos termos estudados a partir da apresentação das escolhas do tradutor.

1. A condição humana fragmentária: análise vocabular

A análise dos termos mais frequentes nos poemas para a descrição das partes e das funções corporais permite aduzir a segmenta-

ção e a ausência de unidade do organismo. Contudo, deve-se advertir, como recorda Pereira, que se trata de uma terminologia “flutuante”, vale dizer, carente de definição conceitual constante e rigorosa, de sistematização meramente aproximativa e dependente da consideração conjunta dos diversos exemplos (PEREIRA, 1987, p. 118-119).

Outro fator muito importante a se considerar na análise terminológica que segue é o fato de não ser o aspecto funcional o que efetivamente prepondera na caracterização de uma parte do corpo, mas o modo como o órgão se manifesta. Isso é o que defende Snell, que dá como exemplo a expressão da visão nos poemas homéricos, que pode se dar mediante o uso de variados verbos, conforme se queira indicar um olhar penetrante (*δέρκεσθαι*), alegre (*λεῦσσειν*), apreensivo (*παπταίνειν*), boquiaberto (*θεᾶσται*) etc.; de modo que apenas no período clássico sobrevirá o predomínio de verbos que expressam de modo neutro o ato de ver como função (*θεωρεῖν*, *βλέπειν*) e não a qualificação afetiva do olhar observado (SNELL, 2001, p. 1-5).

Como recorda Reale, a realidade é compreendida em sua dimensão de multiplicidade, com ênfase na diversidade de aspectos das coisas, de modo que apenas posteriormente se tenha passado a tomar a manifestação multifária dos objetos sob a perspectiva da unidade conceitual (Reale, 2002, p. 20-21). Por sua vez, Gernet defendeu que o vocabulário homérico do corpo remonta a uma antiquíssima valorização religiosa de propriedades de certos órgãos isoladamente considerados, prática cuja identificação nos poemas é dificultada pelo estilo formular recorrente com que os termos são empregados (GERNET, 2002, p. 22).

Efetivamente adentrando à análise vocabular, o primeiro termo a ser considerado é *θυμός*. Com esse termo se designa o órgão responsável por fazer o homem passar à ação, por ser, segundo Snell, a sede das emoções, como a alegria, a ira, o prazer, o amor, a compaixão etc.,

bem como do movimento do corpo (SNELL, 2001, p. 9-10, 13). Frise-se, contudo, de acordo com esse autor, que não se trata o *θυμός* de algo análogo à noção posterior de alma, correlação derivada da interpretação equivocada de fórmulas poéticas para a morte, nas quais se diz que o *θυμός* abandona o homem, como em *λίπε δ' ὄσ τεα θυμός*, “o *θυμός* abandona os ossos”; ou em *ῶκα δέθυμός ὤχετ' ἀπὸ μελέων*, “logo o *θυμός* destacou-se dos membros”. Com tais expressões, refere-se à cessação da função do movimento natural do corpo com a morte, não havendo suporte para que se pense que ao “abandonar” o corpo, o *θυμός* subsista como uma entidade incorpórea. Gernet não deixa de assinalar que o *θυμός* está ligado ao corpo vivo e desaparece juntamente com a vida, embora o destaque particularmente como uma das “funções propriamente psicológicas” ou “o querer e o sentimento”, categorias a rigor inexistentes em Homero, ao menos como manifestações inequivocamente provindas do homem (GERNET, 2002, p. 21).

O próprio Snell, porém, acusa a ocorrência de menções ao *θυμός* como algo que, com a morte, se destaca do corpo em direção ao Hades, como no discurso de Nestor aos aqueus em *Ilíada*, VII, v. 131,¹³¹ passagem na qual se diz de Peleu que rogaria aos deuses que *θυμόν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον Ἄϊδος εἴσω* (SNELL, 2001, p. 11-12).¹³² O autor, no entanto, reputa tais ocorrências a interpolações poéticas tardias que resultaram em confusão de imagens. Em outros casos, se diz que o *θυμός* abandona o cadáver voando, o que, prossegue Snell, tampouco autoriza qualquer entendimento do *θυμός* como uma realidade espiritual. Isso porque, em todas as ocorrências desse tipo, trata-se da descrição da morte de algum animal. Sendo os animais desprovidos de *ψυχή*, a parte do homem que efetivamente se evade do corpo com a

131 HOMERO, 1999.

132 “[...] that his spirit might go from his limbs into the house of Hades” (HOMERO, 1999)..

morte, o poeta a substituiu por *θυμός* a fim de manter a construção formular. Por todos, cite-se o exemplo de *Ilíada*, (XVI, vv. 467-469): ὁ δὲ πῆδασον οὐτάσεν ἵππον ἔγχει δεξιὸν ὤμων· ὁ δ' ἔβραχε θυμὸν αἰσθων, κὰδ δὲ πῆσ' ἐν κονίησι μακῶν, ἀπὸ δ' ἔπτατο θυμός.¹³³

A partir de sua acepção como fonte da emoção e do movimento, pode-se verificar que *θυμός* está elacionado ainda à função de motivação, à formação do instinto, do apetite ou do alento, não apenas para a execução de grandes feitos em combate, mas também para a execução de tarefas e atos cotidianos, como comer (PEREIRA, 1987, p. 115). No entanto, mesmo a função motivadora do agir humano admite a existência de uma pluralidade do *θυμός*, o que denota a natureza conflitante que está na raiz daquele agir. Veja-se *Odisseia IX*, vv. 299-303:

τὸν μὲν ἐγὼ βούλευσα κατὰ μεγαλήτορα θυμὸν ἄσσοιῶν,
ξίρος ὀξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ, οὐτάμεναι πρὸς στῆθος,
ὄθι φρένες ἦπαρ ἔχουσι, χεῖρ' ἐπιμασσάμενος ἕτερος δέ με θυμός
ἔρυκεν. αὐτοῦ γάρ κ'ε καὶ ἄμμες ἀπώλομεθ' αἰπὺν ὄλεθρον.¹³⁴

Como se percebe, Odisseu havia adotado um plano em seu *θυμός* e estava pronto para passar à ação, quando foi assomado por outro *θυμός*, que o demoveu do intento original. O tradutor optou por expressar a primeira ocorrência da palavra no trecho com *heart*, termo de uso ambíguo na linguagem corrente, pois faz referência a uma parte do corpo e a uma fonte metafórica de emoção e alento, sentido este que prevalece na tradução da segunda ocorrência como *thought*. Para designar o local atingido pela espada, diz-se simplesmente “no peito”.

Por outro lado, optou-se por traduzir *φρένες* nessa passagem como “diafragma”, em patente acepção física. Também a *Ilíada* (XVI,

133 “[...] but struck with his spear the horse Pegasus on the right shoulder; and the horse shrieked aloud as it gasped out its life, and down it fell in the dust with a moan, and its spirit flew from it” (HOMERO, 1999)..

134 “And I formed a plan in my great heart to steal near him, and draw my sharp sword from beside my thigh and stab in the breast, where the midriff holds the liver, feeling for the place with my hand. But a second thought checked me, for there in the cave we too would have perished in utter ruin” (HOMERO, 1999).

vv. 480-481) confere uma localização física aos *φρένες*, ao descrever a morte de Sarpédon, caído após Pátroclo o ter atingido nessa região: τοῦ δ' οὐχ' ἄλιον βέλος ἔκφυγε χειρός, ἀλλ' ἔβαλε ἔνθ' ἄρα τε φρένες ἔρχεται ἀμφ' ἀδινόν κῆρ.¹³⁵

Mas os *φρένες* (sing. *φρήν*) designam não apenas o diafragma, a região precordial ou as vísceras em torno do fígado, como na supracitada passagem da *Odisseia*, IX, mas também o próprio entendimento, a função intelectual, que possivelmente se pensava ser originada naquela parte do corpo. Nesse sentido, podem-se mencionar, entre outros exemplos, duas ocorrências seguidas em *Ilíada* IX, vv. 183-186: *πολλά μάλ' εὐχομένω γαιήοχῳ Ἐννοσιγαίῳ ῥηιδίως πεπιθεῖν μεγάλας φρένας Αἰακίδαο. Μυρμιδόνων δ' ἐπὶ τεκλισίας καὶ νῆας ἰκέσθην, τὸν δ' εὗρον φρένα τερπόμενον φόρμιγγι λιγείῃ;*¹³⁶ bem como em *Odisseia* III, vv. 25-27: *τὸν δ' αὖτε προσέειπε θεά, γλαυκῶπις Ἀθήνη Τηλέμαχ', ἄλλα μὲν αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ σῆσι νοήσεις, ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται.*¹³⁷

Νόος ocorre nesse último trecho como uma forma verbal ligada à atividade dos *φρένες* e designa também a função intelectual, em estreita relação com esse termo (PEREIRA, 1987, p. 115-117). A autora assinala a recorrente aparição do par associado *φρήν-θυμός*, como em *Ilíada*, XXI, v. 386, onde se lê *δίχα δέσφιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἄητο;*¹³⁸ em *Odisseia*, IV, v. 120, *ἦος ὁ ταῦθ' ὤρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν;*¹³⁹

135 “And not in vain did the shaft speed from his hand, but struck where the midriff is set close about the throbbing heart” (HOMERO, 1999)..

136 “[...] with many an earnest prayer to the god who holds the earth and shakes it, that they might easily persuade the great mind of Aeacus’ grandson. And they came to the huts and the ships of the Myrmidons, and him they found delighting his mind with a clear-toned lyre” (HOMERO, 1999)..

137 “Then the goddess, flashing-eyed Athene, answered him: ‘Telemachus, some things you yourself will devise in your breast, and other things heaven too will prompt you’ (HOMERO, 1999).

138 “[...] and in different directions the heart in their breasts was blown” (HOMERO, 1999)..

139 “While he pondered thus in mind and heart” (HOMERO, 1999)..

e no exemplo mais interessante, *Odisseia*, V, v. 458, onde se emprega a expressão *έσφρένα θυμόςάγέρθη* para descrever o ato de despertar, imagetivamente entendido como “o sacudir do torpor do sono, como que revitalizando o *φρήν* com novos alentos”.

Enquanto o cerne das emoções está no *θυμός*, o *νόος* é o órgão no qual se formam as imagens, mais uma vez evidenciando a partição do que chamaríamos de função psíquica. A diferenciação entre os dois termos nem sempre será nítida (SNELL, 2001, p. 9, 13). Por vezes, o conhecimento é situado no *θυμός*, como em *Ilíada*, II, v. 409: *ἤδεεγάρ κατάθυμόνάδελφρόνως έπονείτο*.¹⁴⁰ Mas não se trata aqui de um conhecimento racional, mas do instinto visceral “animado” pela simpatia fraterna. Uma protoemoção, portanto, cuja harmonização com as funções do *θυμός* é aceitável, ainda que limítrofe.

Νόος relaciona-se a *νοεῖν*, verbo que apenas em seu uso posterior pode ser atestado com o sentido de “entender”. De início, traduz-se por “ver”, como em *τοὺς δ' Εκτωρένότησε κατάστίχας* (*Ilíada*, V, v. 590).¹⁴¹ Não se reduz ao puro ato da visão, mas indica, no dizer de Snell, “também a atividade espiritual que acompanha o ver”, aproximando-se do significado de *γιγνώσκειν*, “reconhecer”. O mesmo autor recorda, porém, que, diferentemente desse verbo que se refere precipuamente à identificação de uma pessoa, *νοεῖν* remete de maneira mais específica a situações determinadas, das quais se faz uma representação, o que fundamenta a ideia do *νόος* como o órgão no qual são elaboradas as imagens mentais, “quase um olho espiritual que vê com clareza” (SNELL, 2001, p.14). Em sentido alargado, refere-se ao próprio entendimento como função, até mesmo como o próprio conteúdo da atividade pensante. Ambos os desenvolvimentos são identificáveis

140 “[...] for he knew in his heart how his brother was occupied” (HOMERO, 1999)..

141 “But Hector caught sight of them across the ranks” (HOMERO, 1999).

em *Ilíada*, IX, vv. 104-105: *οὐγάρτις νόον ἄλλοσά μείνονα τοῦ δενοήσει, οἷον ἐγώνος ἔω, ἡμὲν πάλαι ἤδη ἔτι καὶ νῦν.*¹⁴²

Pensou-se, à vista de expressões como *χρόα νίζετοε ξίφος χρώος διήλθε*, respectivamente traduzidas por Snell como “ele lavou o próprio corpo” e “a espada penetrou em seu corpo”, que *χρώς* pudesse ser tomado como um designativo do corpo por completo (SNELL, 2001, p. 6). No entanto, o autor se apressa em esclarecer que se trata apenas da superfície do corpo, que determina a sua cor e lhe serve de invólucro. Nas expressões apresentadas, é esse invólucro que está em evidência. São as carnes, invólucro em sentido amplo, que não se confunde, portanto, com a pele em seu sentido anatômico moderno, dita *δέρμα*.

Snell acusa o uso de termos no plural em frases que demandariam, para correta compreensão do sentido, a tradução por “corpo”, no singular: *ἴδρωσ ἐκέμελών ἔρρεεν*, “o suor transpirava do corpo”; *πλήσθεν ἄρα οἰμέλε ἐντὸς ἀλκῆς*, “seu corpo encheu-se de força”; *λέλυντο γυῖα*, “seu corpo enfraqueceu”; *γυῖα τρομέονται*, “o seu corpo tremia” (SNELL, 2001, p. 5-8). Literalmente, no entanto, tem-se que *γυῖα* e *μέλεα* se tratam dos membros do corpo. A distinção entre uma e outra forma a partir do sentido é discutível, mas é relativamente inconteste que se trate de membros, e não do corpo, o que pode ser intuído da evolução posterior do uso do singular *γυῖον* como “corpo” já em Píndaro. No período helenístico, os *γυῖα* homéricos teriam sido entendidos como os braços e as pernas, indistintamente.

Nessa altura de sua exposição, Snell afirma que *γυῖα* diria respeito aos membros enquanto movidos pelas articulações, ao passo que *μέλεα* seriam os membros enquanto receptores da força muscular. Em suporte dessa diferenciação, Reale aduz as seguintes passagens

142 “No other man will devise a better thought than this I have long had in mind and still think now” (HOMERO, 1999).

da *Ilíada*: οὐ γὰρ ἐμῆϊς ἔσθ' οἷη πάρος ἔσκεν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσι (XI, vv. 668-669);¹⁴³ τῆς δ' ἐλελίχθη γυῖα, χαμαὶ δέ οἱ ἔκπεσε κερκίς (XXII, v. 448).¹⁴⁴

Ao que tudo indica, vê-se novamente a preponderância das qualidades do órgão sobre a corporeidade da pessoa. Com efeito, são conhecidos os diversos epítetos presentes nos poemas para ressaltar qualidades físicas dos heróis, construções que, de forma geral, identificam os personagens por meio da caracterização perifrástica dos membros. Pereira apresenta um rol exemplificativo de tais epítetos, inseridos em motivos recorrentes na improvisação oral, a partir do texto da *Ilíada*, cabendo destacar *ῥοδοδάκτυλος ἠώς*, “Aurora de dedos cor-de-rosa”, e *πόδας ὠκύς Ἀχιλλεύς*, “Aquiles de pés velozes” (PEREIRA, 1987, p. 52-54). Outra expressão que denota a natureza afetiva da caracterização por epítetos é a menção à deusa *γλαυκῶπις Ἀθήνη*, “Atena dos olhos de coruja”. A referência dos epítetos a “ágeis pernas”, “móveis joelhos” e “fortes braços”, entre outras expressões do gênero, denota o fato de os membros representarem algo vivo, que impressiona aos olhos, sobrepondo-se à visão do todo (SNELL, 2001, p. 8): não há em Homero palavras que designem braço e perna em sua total extensão, mas apenas as que indicam seus segmentos: mão, antebraço, braço, pé, coxa e canela.

Reale (2002, p. 34-36) conclui que é o homem em si quem está em questão no momento em que se alude pontualmente a um de seus órgãos. Dito de outra forma, o homem em sua inteireza é referido mediante a menção à parte. Ao dizer que um homem é golpeado no ventre ou no peito, o que se quer efetivamente exprimir é que naqueles pontos específicos é golpeado todo o homem. Essa maneira paradoxal

143 “For my strength is not such as it once was in my supple limbs” (HOMERO, 1999).

144 “[...] and her limbs reeled, and from her hand the shuttle fell to the floor” (HOMERO, 1999).

de compreender a linguagem homérica permitiria, segundo o autor italiano, explicar certas passagens que de outra forma seriam consideradas figurativamente. Entre os exemplos que ilustram o argumento, Reale aduz *Ilíada*, I, vv. 165-166, momento no qual Aquiles explica sua insatisfação diante do quinhão que lhe cabe do espólio da batalha, *ἀλλὰ τὸ μὲν πλεῖον πολυάικος πολέμοιο χεῖρες ἐμαὶ διέπουσ*.¹⁴⁵

Murray emprega o verbo dessa passagem no sentido de algo que é “suportado” pelos braços, ao passo que a edição brasileira da obra de Reale traz a passagem mencionada como “é bem verdade que a parte mais dura dos prélios sangrentos a estes meus braços compete”, como uma tarefa a ser desempenhada. O verbo *διέπω* significa, de acordo com o dicionarista Isidro Pereira (1998), “ocupar-se com, dirigir, governar”, ações que poderiam ser razoavelmente associadas ao *θυμός*, aos *φρένες* ou até mesmo ao *νόος*, mas que não se coadunam com o que se espera de um braço, pois nem mesmo *μέλεα* e *γυῖα*, correntemente tomados para denotar o que se evidencia da totalidade física, parecem ter sido usados em sentido semelhante. Desse modo, deve-se admitir, ao menos em alguns casos mais evidentes, a procedência do argumento de Reale.

A forma humana, tal como representada na arte grega arcaica, pode ser vista como um indício da concepção do corpo substancial do homem como um agregado, em vez de uma unidade, pois se apresenta como um conjunto de partes segmentadas, músculos fortes e proeminentes, cuja distinção é acentuada pelo caráter delgado das articulações, que se resumem a estrangulamentos que unem as partes praticamente em um único ponto de contato (PEREIRA, 1987, p. 114-115; SNELL, 2001, p. 6-7). Snell está inclusive convencido de que a hipertrofia dos membros nas artes visuais do período arcaico evidencia o já aludido mecanismo que põe em relevo o que impressiona

145 “My hands bear the brunt of tumultuous battle”.

os sentidos em detrimento da consideração funcional. De toda forma, apenas uma longa e gradual evolução artística viria a conferir à figura humana contornos mais amenos e contínuos.

A difusão da representação harmônica do corpo em partes que mantêm nexos preciso com o conjunto se deu, de acordo com Reale, apenas a partir do século VI ou V a.C. O autor italiano expõe a matéria conforme tratada por Gerhard Kraemer, que estruturou a questão em torno da oposição, tomada de empréstimo à Linguística, entre hipotaxe e parataxe (REALE, 2002, p. 22-30). O fenômeno sintático da hipotaxe – que consiste na elaboração do discurso em função de uma proposição principal, à qual se ligam proposições subordinadas – pode ser usado para exprimir o corpo em sua organicidade unitária, tardiamente prevalecente. Por seu turno, a parataxe consiste na produção discursiva mediante a justaposição de proposições em uma série coordenada, na qual não há a explicitação de nexos lógicos, mas apenas um encadeamento de assíndetos do qual não sobressai uma estrutura fundada em relações funcionais entre os elementos do discurso. Como justaposição de partes, sem arranjo consistente do todo em um tronco, a arte pictórica do período geométrico pode ser adequadamente enquadrada mediante o recurso à ideia de parataxe, com sua representação do corpo humano como um articulado de elementos reciprocamente dotados de vida própria e de sentido autônomo.

Ressalve-se que o reconhecimento de possibilidades de aproximação entre a figura humana na arte pictórica do período tratado e a concepção do corpo humano fragmentado tal como apresentada na épica homérica não implica dizer que as imagens dos vasos gregos da época arcaica devam ser consideradas em função das ideias veiculadas pelos poemas. A expressão visual traz em seu bojo problemas específicos e referências próprias, que diferem dos recursos da elaboração poética, de modo a merecer análise autônoma, que não se resuma à

caracterização de um apêndice de ideias literárias. Snodgrass ataca a suposição tradicional de que os motivos pictóricos estariam associados à difusão dos poemas homéricos, já que, por meio destes, apenas se cristalizaram versões específicas entre variantes concorrentes dos relatos folclóricos, o que é evidenciado pela variedade dos elementos empregados nas cenas pintadas, muitas vezes discrepantes em relação ao relato de Homero no tocante a aspectos essenciais (SNODGRASS, 2004, p. 107-150).

O recurso à metáfora linguística da parataxe segue válido ao colocar em destaque a segmentação do corpo humano na iconografia dos vasos gregos do período arcaico como uma evidência de sua fragmentação, tida como essencial à compreensão da vida humana entre os gregos mais antigos. Não se trata aqui de imputar a forma humana retratada nas pinturas à influência normativa dos poemas, afirmação tampouco encontrada em Reale ou em qualquer outro comentador ora aludido.

O corpo pode ser metonimicamente expresso por meio de suas partes, mas carece de palavra que o designe em sua inteireza, senão para nomear o cadáver, conforme os antigos – Aristarco foi o primeiro – já haviam notado ser o sentido em que se empregou nos poemas o termo *σῶμα* (PEREIRA, 1987, p. 117; REALE, 2002, p. 30), que na linguagem do período clássico remete ao corpo humano vivo, de acordo com o uso que chegou até nós, em palavras como *somático* e outras de derivação semelhante. Ao suplicar a Aquiles que, após o combate, seu corpo seja devolvido à sua família sem qualquer vilipêndio, diz Heitor (*Ilíada*, XXII, vv. 342-343): *σῶμα δέοϊκαδ' ἐμόνδόμεναι πάλιν, ὄφρα πυρόςμετρῶες καὶ Τρώων ἄλοχοι λελάχῃσι θανόντα*.¹⁴⁶

146 “[...] but my body give to be taken back to my home, so that the Trojans and the Trojans’ wives may give me my share of fire in my death” (HOMERO, 1999).

Não deixa de impressionar ao leitor contemporâneo o fato de que apenas no cadáver se reconheça a totalidade do corpo negada ao organismo vivo. Reale argumenta que no cadáver há o desaparecimento das múltiplas funções dos órgãos, de forma que eles passam a se identificar na medida em que se tornam todos juntos rígidos e inertes, o que confere ao fenômeno do defunto a unidade na inércia inexistente nas várias partes do corpo vivo (REALE, 2002, p. 21).

À evidência da mutação posterior no sentido de *σῶμα*, cogitou-se, ainda na Antiguidade, que *δέμας* fosse o termo usado por Homero para designar o corpo vivo. Embora de fato seja a palavra que mais se aproxime de tal acepção, Snell e Reale asseveram que *δέμας* efetivamente não dá conta da noção de corpo, pois é termo usado exclusivamente sob a forma de um acusativo de relação, no intento de revelar o aspecto particular do corpo, em construções tais como *μικρὸς ἦν δέμας* (“era pequeno de corpo”) (SNELL, 2001, p. 5; REALE, 2002, p. 31). O caráter comparativo de estruturas desse gênero é evidenciado em *Odisseia*, XXIV, vv. 502-503: *τοῖσι δ' ἐπ' ἀγχίμολον θυγάτηρ Διὸς ἦλθεν Ἀθήνη Μέντορι εἰδομένη ἡμὲν δέμας καὶ αὐδῆν*.¹⁴⁷

Nunca, portanto, *δέμας* é empregado para se falar em corpo como uma realidade independente, mas sempre como uma característica a ele inerente, o que parece ser, como já apontado anteriormente, a tendência geral do vocabulário homérico dos órgãos do corpo, com a preponderância do aspecto sobre a função.

Como dito, o *σῶμα* é o corpo caído, já desprovido da *ψυχή*, que se esvai pela boca ou pela ferida (PEREIRA, 1987, p. 117). A *Ilíada* traz logo de início a imagem da dissociação entre o corpo morto e sua vitalidade (I, vv. 3-5), já que em razão da cólera de Aquiles as *ψυχαί* dos

147 “Then Athene, daughter of Zeus, drew near them in the likeness of Mentor both in form and in voice” (HOMERO, 1999).

inimigos seguem para o Hades, destacadas dos heróis, restando “eles mesmos”, *αὐτούς*, tombados inertes.

Deve-se ter em mente, no entanto, que a *ψυχή* não corresponde à noção posterior de alma. Não se trata da sede perene da subjetividade ou de um feixe de manifestações conscientes da pessoa, tampouco do princípio que dá causa a tais manifestações, pois, mesmo no culto familiar dos mortos, a noção concreta da imortalidade se apresenta apenas debilmente, quase desligada de qualquer reforço de caráter religioso (GERNET, 2002, p. 17). Trata-se, propriamente, de uma energia vital que anima o corpo, deixando-o com a morte, quando passa a vagar sem consciência pelo Hades, razão pela qual não há nada nos poemas que permita qualquer ilação acerca da interação entre a *ψυχή* e o corpo vivo, pois a forma como aquela opera se torna evidente apenas quando ausente, com a morte (SNELL, 2001, p. 9). Como termo relacionado a *ψυχεῖν*, “expirar”, a *ψυχή* é exatamente isso, um “hálito vital” – daí escapar primariamente pela boca do morto –, quase um órgão físico, e não a vida em si mesma. Um guerreiro que proclama expor a sua *ψυχή* em combate e lutar para defendê-la não está de forma alguma a afirmar que defende sua vida, em termos abstratos, mas justamente esse hálito que vai embora com a morte e que traduzimos de maneira insuficiente com a palavra “alma”.

Enquanto energia vital que anima a massa viva, a noção de *ψυχή* pode ser confundida com a de *θυμός*, conforme mencionado anteriormente acerca da imagem do *θυμός* que escapa voando rumo ao Hades. Em sentido oposto, ocorre também a atribuição de características do *θυμός* à *ψυχή*. Conforme dito, o *θυμός* está relacionado ao movimento dos membros, como em *Ilíada* XXII, vv. 67-68: *ἐπεϊκέτιζόξει χαλκῶτύψας ἠὲ βαλὸν ῥεθέων ἐκ θυμὸν ἔληται*,¹⁴⁸ e não a uma energia

148 “[...] when some man by thrust or cast of the sharp bronze has taken the spirit from my limbs” (HOMERO, 1999).

vital como a *ψυχή*, cujo aludido abandono do corpo caracteriza o estado da morte. No entanto, há passagens nas quais se diz da *ψυχή* que “abandona os membros em direção ao Hades” (*Ilíada*, XVI, v. 856; XXII, v. 362).

Snell também considera que a construção seja espúria, em consonância com o seu entendimento sobre o *θυμός* com qualidades de *ψυχή*, embora não ignore que a palavra homérica *ῥέθη* possa ter sido interpretada como “boca”, à vista do termo eólico *ῥέθος*, que tem esse significado. O autor preferiu, contudo, afastar essa possibilidade a fim de concluir pela ocorrência de interpolação que tenha igualado *θυμός* e *ψυχή* e usado ambas as palavras indistintamente em associação aos membros (originalmente um atributo de *θυμός*). Snell argumenta que essa hipótese permite manter a coerência interpretativa e evita complicações desnecessárias no tocante ao significado de *ῥέθη*, já que faz sentido situar o *θυμός* em *ῥέθη* como “membros”, ao passo que seria absurdo associar *θυμός* e *ῥέθη* quando esta é entendida como “boca”, ambiguidade que prejudicaria o sentido de versos em que a relação entre os termos nada tem que ver com a ideia de força vital, limitando-se a expressar o movimento muscular (SNELL, 2001, p. 10-11).

A *ψυχή*, idêntica em aparência à pessoa quando viva, compartilha de sua imagem (*εἶδωλον*) anterior. No entanto, apresenta-se intangível, carente de materialidade, como constata Aquiles ao tentar em vão abraçar o fantasma de Pátroclo (*Ilíada*, XXIII, vv. 103-104): ἧ ῥάτιἔστι καὶ εἰν Ἄϊδαο δόμοισι ψυχή καὶ εἶδωλον, ἀπάρφρηνες οὐκ ἐνὶ πάμπαν.¹⁴⁹ Note-se que a intangibilidade da *ψυχή* é demonstrada pela ausência dos *φρένες*, parte material que integra as vísceras, que permanecem como parte do *σῶμα*. Deve-se recordar que os *φρένες* respondem pelas faculdades intelectuais, de modo que, ao lado de sua

149 “Well now! Even in the house of Hades there is something – spirit and phantom – though there is no mind at all” (HOMERO, 1999).

imaterialidade, é característico das *ψυχαί* vagar pelo Hades sem entendimento, como já mencionado, o que embasa a opção do tradutor por *mind* para denotar os *φρένες*.

Benveniste, ao discorrer sobre o termo grego *δίκη*, vulgarmente entendido como uma expressão do conceito de “justiça”, vale-se da narrativa do encontro entre Odisseu e a *ψυχή* de sua mãe no Hades (*Odisseia*, XI, v. 218) para sustentar sua concepção do sentido originário de *δίκη* como uma fórmula do modo de ser materialmente conformado pela natureza, pois a resposta da mãe do herói quanto à impossibilidade de ser por este abraçada esclarece que tal condição corresponde à *δίκη* própria dos mortais: *ἀλλ' αὐτεδίκηέστι βροτῶν* (BENVENISTE, 1969, p. 110).

2. Elementos externos da fragmentação da personalidade

A *ψυχή* homérica, como já mencionado, em nada se identifica com a alma como continuidade da consciência destacada do corpo, em um plano incondicionado pelas categorias do espaço e da extensão próprias do mundo material habitado pelos mortais. Na feliz percepção de Gernet, a cena das almas errantes no Hades é comparável à imagem do *Sheol* hebraico (GERNET, 2002, p. 17). Snell sustenta que apenas com Heráclito surge claramente a noção de pertencimento da alma à esfera do infinito (SNELL, 2001, p. 17-19), marcada pela qualificação da *ψυχή* como “profunda”: *ψυχῆς πείρατα ἰώνουκᾶνέξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν, οὕτω βαθύνλογον ἔχει*.¹⁵⁰ Por sua infinitude, a alma é contraposta à limitação da existência corpórea, afirmação mitigada por Kahn, que não detecta em Heráclito qualquer evidência de dualidade entre matéria e espírito (KAHN, 2009, p. 173). De qualquer modo, prossegue Snell sustentando que o atributo da profundidade – que teria sido gestado no período entre a produção dos

150 Fragmento 45 DK: “Não descobrirás os limites da alma (psyché) mesmo se percorreres todos os caminhos, tão profundo é o seu logos” (cf. KAHN, 2009, p. 172).

poemas homéricos e o surgimento do pensamento de Heráclito pela tradição da poesia lírica arcaica – não se coaduna com a concepção homérica desta *ψυχή* que, seja ela um órgão ou um hálito, não pode ser entendida como profunda, no sentido aqui exposto. A intensidade do sentimento e do pensamento, própria da profundidade da alma, era expressa por meio de construções quantitativas, tais como *πολύμητις* (“de muitos pensamentos”), *πολύιδρις* (“muito sábio”), *πολυπενθής* (“muito aflito”), etc. A intensidade da alma inexistente em Homero mesmo em seu sentido primitivo de “tensão”, de modo que não se pode falar em conflito interno do sujeito, em contradições psicológicas ou em solilóquio, reflexão solitária e introspectiva do homem com sua alma; não há um conflito interno do ser, mas uma divergência entre centros distintos do corpo.

Será justamente nessa poesia lírica identificada por Snell como a fonte da noção de profundidade da alma que Vernant situará o advento da categoria do sujeito, que se ocupa de suas emoções pessoais como tema maior da comunicação entre si e um público que lhe é próximo, em um tempo interior descolado da sucessão cósmica e do ciclo da vida social (VERNANT, 2011, p. 223-227). Tais condições propiciam o caráter confidencial da expressão poética da subjetividade, alçada à confrontação com os valores estabelecidos externamente. Já no âmbito daquilo que o autor denomina indivíduo, categoria que abarca a épi- ca homérica, não há consciência reflexiva, mas apenas existencial. Dito de outro modo, o herói não baseia a consciência de si na compreensão e na expressão de sua interioridade psíquica, mas na evidência da própria existência objetiva, mediante a concretude de seu corpo, de suas atividades e de suas obras, bem como de sua projeção em direção aos outros. A personalidade homérica ainda não é compreendida como unidade entre corpo e alma, mas como uma totalidade complexa indicada por meio do nome da pessoa e de suas ações, por meio das quais

o herói se sobressai por inteiro em cada parte que se revela no agir (REALE, 2011, p. 82-89). Esse cenário se coaduna com as ressalvas de Vernant à tese de Dumont, para quem a construção da individualidade remonta, no Ocidente, à figura do asceta em sua fuga da materialidade da existência coletiva, pois o individualismo grego não surge de um ato de renúncia à vida mundana do grupo, mas do próprio exercício das possibilidades do quadro social vigente, como sujeito de direito, agente político e membro de família (VERNANT, 2011, p. 211-213).

Desse modo, não se vislumbra em Homero a inequívoca possibilidade de desenvolvimento do espírito a partir de forças inerentes ao homem. Assim como ocorre com a noção de profundidade, a característica de ser o espírito algo passível de crescimento pelas próprias forças é uma noção cujo desenvolvimento definitivo Snell reputa a Heráclito, por conta do fragmento 115 DK, que diz ser próprio da alma o *λόγος*, que por si mesmo cresce na *ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων*. A *ψυχή* homérica decididamente desconhece a possibilidade inerente de desenvolvimento, sempre se atribuindo à concorrência de uma força divina todo feito humano superior às expectativas (SNELL, 2001, p. 20-21). O homem homérico carece da possibilidade de autossuperação, pois não decorre exclusivamente de si próprio qualquer vontade que possa se traduzir em uma firmeza de propósito que conduza à renovação de suas forças. Tais influências ambientais representam forças determinantes do agir. Como intervenções físicas, atuam diretamente sobre o *θυμός* e o *νόος*, que, desse modo, não originam autonomamente as emoções. Homero se refere frequentemente a tais forças, nomeadas por uma variedade de termos passíveis de diferenciação, mas todos corriqueiramente traduzidos entre nós como “força”, mera forma abstrata e, portanto, inadequada: *μένος*, *σθένος*, *βίη*, *κῆρυξ*, *ἰς*, *κράτος*, *ἀλκή*, *δύναμις*. Como para quase todos os termos já mencionados, esses vocábulos expressam um espectro de modos particula-

res. Dessa forma, *μένος* denota a força experimentada nos membros, ao sentir o impulso de colocar-se em ação. *Άλκή*, por sua vez, é a força defensiva que repele o inimigo. A plenitude do vigor físico e a potência do dominador são expressas por *σθένος*. À violência e à força de opressão correspondem *κράτος*.

Benveniste explora de maneira mais aprofundada o uso de dois desses termos, *ἀλκήε κράτος*. A primeira palavra designaria uma força, uma espécie de tenacidade que instiga o herói a prosseguir firmemente no combate sem recuar, em oposição à desistência e à fuga diante do perigo. *Κράτος*, por sua vez, não se resumiria a uma força corporal rústica, tendo, ainda, evoluído em sentido diverso, para nomear a prevalência no campo de batalha e na assembleia, um poder ou uma pujança de consequências não apenas físicas, mas territoriais, morais e políticas (BENVENISTE, 1969, p. 71-83).

Certas passagens dos poemas homéricos indicam que tanto *ἀλκή* quanto *κράτος* podem ser introjetados no homem pela divindade. Veja-se, na *Ilíada*, a referência à “*ἀλκή* que vem de Zeus” (VIII, v. 140); bem como a célebre súplica de Tétis a Zeus para que este confira *οκράτος* aos troianos (I, v. 509). Os termos podem mesmo aparecer combinados (IX, v. 39): *ἀλκήν δ' οὔτοιδῶκεν, ὃ τεκράτος ἐστὶ μέγιστον*.¹⁵¹ Observe-se que Murray traduz *ἀλκή* ora por *victory*, que é na verdade sua consequência, ora por “valor”, um de seus aspectos.

A confluência de diversas forças no ambiente habitado pelo homem é traço marcante da cosmovisão que permeia os poemas homéricos. Pereira ressalta que tudo está cheio de deuses, cuja intervenção justifica os acontecimentos (PEREIRA, 1987, p. 109-111). O fato de ações, pensamentos e emoções humanos encontrarem sua raiz no plano divino não significa uma indignidade para o homem, ao contrário, constitui a evidência incontestável do valor de homens cujos atos

151 “[...] but valor he gave you not, in which is the greatest might” (HOMERO, 1999).

são diretamente dignos de auxílio ou de estorvo por parte dos deuses. Para Reale, a divindade não deve ser entendida como fonte remota de inspiração das ações, mas como coautora, ao lado do homem, senão como a verdadeira agente das ações (REALE, 2011, p. 94-97).

Werner Jaeger assinala em sua obra clássica de 1936, *Paideia*, que dessa conjugação suprassensível de forças decorre uma visão holística do mundo, que se exprime necessariamente por meio da narrativa onisciente do poeta (JAEGER, 1994, p. 78-81). As interações e as repercussões recíprocas entre o desígnio dos deuses e os feitos humanos dão a dualidade de planos que acarreta a necessidade de considerar os eventos segundo uma perspectiva cósmica de totalidade. Há sincronia entre os acontecimentos no plano humano e os eventos do cosmo, dos quais os homens não estão inteiramente informados e que seguem continuamente a despeito da debilidade da vida humana. Segundo Reale, os movimentos que constroem a personalidade são os mesmos que operam em maior escala no cosmo; sua manifestação no homem revela a inescapável capacidade de penetração, além da surpreendente capilaridade das forças divinas (REALE, 2011, p. 98-99).

Veja-se *μένος*, entendido como um influxo divino, uma energia que sobrevém misteriosamente ao herói, renovando-lhe as forças para que consiga perfazer a ação (PEREIRA, 1987, p. 120), como em *Iliada*, XIII, vv. 59-61, que, por seu curioso detalhamento das partes do corpo sucessivamente suscitadas pelo *μένος* alentado por Posêidon, remete à problemática da cisão corporal anteriormente discutida e corrobora a tese de Reale quanto à continência total da personalidade em cada parte (REALE, 2011, p. 83-85): ἦ, καὶ σκεπανίῳ γαιήοχος Ἐννοσίγαιος ἀμφοτέρω κεκοπῶς πλησεμμένεος κρατεροῖο, γυῖα δὲ θῆκεν ἐλαφρά, πόδας καὶ χεῖρας ὑπερθεν.¹⁵²

152 “With that the Enfolder and Shaker of Earth struck the two with his staff and filled them with mighty strength and made their limbs light, their feet and their hands above” (HOMERO, 1999).

O *μένος* – como a generalidade dos termos desse vocabulário – não se reduz a uma explosão física; indica a atividade, a vontade, o impulso para a ação (REALE, 2011, p. 85-87). Mesmo objetos inanimados, como uma lança, podem ser imbuídos do *μένος* do herói e expressar, propriamente como uma parte sua, vivacidade e desejo; ou mesmo espelhar seu caráter.

Ἄτη nomeia o influxo passageiro da divindade, que deixa o homem fora de si e o leva a cometer atos dos quais posteriormente se arrepende, (PEREIRA, 1987, p. 119). Cite-se, por todas as ocorrências, aquela que é recorrentemente apontada como sua mais célebre caracterização: as desculpas apresentadas por Agamenon a Aquiles (*Ilíada*, XIX, vv. 85-94):

πολλάκιδήμοιτοὔτονΑχαιοὶ μῦθονἔειπον, καὶ τέμενεικεῖσκον· ἐγὼ δ' οὐκ αἰτιόσειμι, ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἥεροφοῖτις Ἐρινύς, οἵ τέ μοι εἰνάγορῆ φρεσὶν ἐμβαλον ἄγριον ἄτην, ἧματι τῷ δ' ἄχιλλῆος γέρας αὐτὸς ἀπηύρων. ἀλλὰ τί κεν ῥέξαμι; θεὸς δὲ διὰ πάντα τελευτᾷ. πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἄτη, ἣ πάντας ἄαται, οὐλομένη· τῆ μὲν θ' ἀπαλοὶ πόδες· οὐ γὰρ ἐπ' οὔδει πίνναται, ἀλλ' ἄρα ἢ γε κατ' ἀνδρῶν κράατα βαίνει βλάπτουσ' ἀνθρώπους κατὰ δ' οὐν ἔτερόν γε πέδησε.¹⁵³

Interessante observar que a explicação enunciada por Agamenon nessa passagem não consiste em uma tentativa de isentar-se de responsabilidade, já que o líder aqueu entrega farta indenização a Aquiles (PEREIRA, 1987, p. 119). A cegueira produzida pelo deus não chega, portanto, a uma justificação total, mas propicia profunda compreensão e atenuação da culpa (REALE, 2011, p. 102).

153 “Often have the Achaeans spoken to me these words and reproached me; but it is not I who am at fault, but Zeus and Fate and Erinys, that walks in darkness, since in the place of assembly they cast on my mind fierce blindness on that day when on my own authority I took from Achilles his prize. But what could I do? It is a god that brings all things to their end. Eldest daughter of Zeus is Ate who blinds all – accursed one; delicate are her feet, for it is not the ground that she touches, but she walks over the heads of men, bringing men to harm, and this one or that she ensnares” (HOMERO, 1999).

A tradição psicanalítica encontra na vulnerabilidade do homem a influências externas campo fértil para seu desenvolvimento teórico. O psicanalista italiano Luigi Zoja tem razão ao afirmar que o grego descrito por Homero sente-se violado por elementos subjetivos e objetivos (ZOJA, 2000, p. 33-36). Contudo, para o autor, informado pela interpretação nietzscheana, há uma espécie de função psíquica da divindade, que deve conter em si tudo aquilo de que a alma humana não consegue dar conta, isto é, a manifestação de entidades estranhas é concebida como a incapacidade de se assumir a própria responsabilidade.

Não sem certo exagero, Zoja apresenta a fragmentação do herói arcaico como “transição entre uma organização psíquica descontínua, como a da infância ou de certos estados patológicos, e a estrutura mental que os tempos modernos consideram sã e adulta”. Entre as entidades que jogam no interior do ser humano, incluem-se não apenas forças mais ou menos impessoais, mas os próprios deuses, o que leva o psicanalista a uma formulação em igual medida sucinta e impactante: “a relação fundamental entre o homem e o deus não é liturgia, mas invasão”.

A imputação do motor da ação humana às divindades é muito mais marcada na *Ilíada* do que na *Odisseia*, como observa Pereira, já que no poema posterior os deuses, entidades tutelares ou perseguidoras dos homens, atuam em geral de maneira mais distanciada, mais induzindo e sugestionando o homem por meio de sonhos ou de disfarces do que propriamente provocando-o à ação (PEREIRA, 1987, p. 110-112). Essa diferença essencial na concepção dos deuses de um poema para o outro é certamente um dos elementos colaterais à formulação geral de uma teodiceia que aprecia a responsabilidade humana por seus atos como fundamento e explicação das próprias vicissitudes, conforme o discurso de Zeus na assembleia divina do canto inicial da *Odisseia*, lembrado por Jaeger como refutação da atribuição da causa

dos sofrimentos aos deuses pelos homens enredados nas tramas da *ἄτη* (JAEGER, 1994, p. 81-82).

Considerações finais

A análise do vocabulário elencado dá suporte à tese da fragmentação da personalidade na épica homérica, em consequência da diluição das funções físicas, intelectuais e emocionais entre diversas sedes, tanto agregadas ao corpo quanto provenientes do ambiente. A nomenclatura desses elementos corporais e vetores intrusivos mostra-se extensa e flutuante e não se pode reduzi-la a correspondentes terminológicos exatos e invariáveis, o que também é demonstrado pelas escolhas a que se vê forçado o tradutor de Homero para exprimir adequadamente o sentido desses vocábulos.

A tese da fragmentação da personalidade é corroborada, ainda, pela representação figurativa segmentada do ser humano no período, embora não jamais seja possível ignorar que uma forma artística não pode ser simplesmente reduzida a um veículo da outra.

A ideia de que a ação, o pensamento, o sentimento e o comportamento humanos são impulsionados ou influenciados por fatores externos tem grande impacto sobre a concepção dos limites da responsabilidade humana entre os gregos, com repercussões produtivas sobre a filosofia e a psicanálise modernas.

Tema clássico dos estudos sobre a Grécia, tal fragmentação, contudo, não significa que os gregos do período arcaico e clássico não tenham experimentado a personalidade como uma dimensão específica. Essa experiência simplesmente é diferente daquela do indivíduo moderno, por ser fragmentada e referenciada no mundo exterior.

A afirmação de que o homem homérico se reconhece na totalidade em cada uma de suas partes, sustentada por Reale, coaduna-se com a categoria do indivíduo de Vernant, marcada por uma consciên-

cia sensorial voltada para o exterior, que traduz a percepção de sua existência física na consciência de si. O herói homérico percebe-se como uma realidade que tem em sua natureza multifária uma qualidade essencial.

Referências bibliográficas

- BENVENISTE, Émile. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2.ed. Paris: Minuit, 1969.
- GERNET, Louis. Anthropologie de la Grèce antique. Paris: Flammarion, 2002.
- HOMERO. Iliad. 2.ed. Trad de A. T. Murray. Cambridge: Harvard University, 1999. (Loeb classical library, 170-171).
- HOMERO. The odyssey. 2.ed. Cambridge: Harvard University, 1995. (Loeb classical library, 104-105).
- JAEGER, Werner. Paideia: a formação do homem grego. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KAHN, Charles H. A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário. São Paulo: Paulus, 2009.
- PEREIRA, Isidro. Dicionário grego-português e português-grego. 8.ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Estudos de história da cultura clássica, v. 1. 6.ed. Lisboa: CalousteGulbenkian, 1987.
- REALE, Giovanni. Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão. São Paulo: Paulus, 2002.
- SNELL, Bruno. A cultura grega e as origens do pensamento europeu. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- SNODGRASS, Anthony. Homero e os artistas: texto e pintura na arte grega antiga. São Paulo: Odysseus, 2004.
- VERNANT, Jean-Pierre. “L’individuant la cité”. In: VERNANT, Jean-Pierre. L’individu, la mort, l’amour. Paris: Gallimard, 2011.
- ZOJA, Luigi. História da arrogância: psicologia e limites do desenvolvimento humano. São Paulo: AxisMundi, 2000.

Capítulo 9

Concursos musicais juvenis em Atenas nos séculos V e IV a.C.¹⁵⁴

Musical contests for youths in Athens during the 5th and 4th centuries B.C.

Lidiane Carolina Carderaro dos Santos¹⁵⁵

Fabio Vergara Cerqueira¹⁵⁶

Resumo: Este artigo pretende analisar como é representada, na iconografia de vasos áticos, a presença de músicos jovens (*efebos*) e meninos (*paîs*) em *agones* musicais que integram os festivais ocorridos em Atenas, principalmente entre os séculos V e IV a.C. Para tanto, identificaremos nas imagens elencadas alguns aspectos específicos de caracterização desses músicos nessa situação, tais como detalhes da vestimenta utilizada por eles nas competições, que diferem daquela utilizada em *agones* escolares, bem como os instrumentos especificamente usados nesse tipo de competição, sobretudo o uso da *kithara de Thamyra* (cítara de Tâmiris) e elementos identificadores do ambiente, como a representação de colunas e do *bema*. Por fim, analisaremos a relação que se faz desses jovens músicos, em especial os citaredos, por meio de alegorias, com a imagem de Apolo infantilizado, cuja ocorrência é crescente na iconografia de vasos áticos a partir do século V a.C.

Palavras-chave: Grécia Antiga; Iconografia; Música; Festivais; Jovens músicos.

Abstract: This article will analyze how is represented in iconography of Attic vases the presence of young (*efebos*) and boys (*paîs*) musicians in musical *agones* that integrating festivals occurred in Athens, especially among fifth and fourth centuries BC. To do so, we will identify on the listed images some specific aspects of the characterization of these musicians in that particular situation, such as details of the clothes used by these young musicians in the competitions, which differs from that used in scollar *agones*, as well as the instruments specifically used in this kind of competition, espe-

154 Uma versão deste trabalho, intitulada “A imagem do músico jovem em agones musicais através da iconografia de vasos áticos”, foi publicada como artigo na revista Cadernos do LEPAARQ, Vol. XIV n° 27 de 2017.

155 Bacharel em Letras – Grego Antigo pela Universidade de São Paulo (USP). Pós-graduada em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB). Mestranda em Estudos Clássicos pela Universidade de Coimbra (UC). Mestranda em História – Arte e Conhecimento Histórico pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Contato: <li-dyanne@gmail.com>.

156 Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Bolsista Produtividade CNPq. Pós-Doutorando pela Universität Heidelberg – Institut für Klassische Archäologie. Bolsista da Fundação Humboldt, Alemanha.

cially the use of the *kithara of Thamyra* as a peculiar instrument of this type of competition and also elements that identify the environment, as the representation of columns and the *bema*. Then, we analyze the relation between these young musicians, especially the *kitharoidos*, through allegories, with the image of Apollo childish, whose occurrence increase on the iconography of Attic vases from the fifth century BC.

Keywords: Ancient Greece; Iconography; Music; Festivals; Young musicians.

Introdução

Inicialmente, cabe relacionar as peculiaridades das imagens inseridas no âmbito desta pesquisa. Entre os diversos aspectos identificáveis na análise de determinada série iconográfica de vasos áticos, nesta, especificamente, com exemplares que ilustram ambientes de performances musicais, têm-se os seguintes elementos:

- a) as modalidades de música erudita praticadas nos concursos atenienses;
- b) as formas de vaso associadas a essa série iconográfica;
- c) os instrumentos musicais utilizados;
- d) a relação desses com a faixa etária dos músicos;
- e) os atributos de contextualização da cena e as atitudes e atos canônicos dos músicos;
- f) a presença da Nike, implicando uma idealização da abordagem conferida ao concurso musical (CERQUEIRA, 2001, p. 378).

Este artigo conta com um pequeno *corpus* iconográfico, destinado não a uma análise qualitativa ou quantitativa com relação às ocorrências imagéticas ou tipos de suporte, mas, sim, a uma exemplificação dessas ocorrências.

De início, identificaremos os tipos de vasos utilizados como suporte para essa forma de representação. Cerqueira identificou em determinada série inventariada – conforme capítulo publicado no livro *Olhares do corpo* (2003) e que encararemos aqui como *corpus* de amostragem representativa do todo, admitindo uma aproximação de

percentualidade coerente – que as cenas de *agon* musical envolvendo jovens e meninos apresentam maior ocorrência em ânforas, seguidas por *kylikes*. Desses vasos, as ânforas correspondem a cerca de 51% das ocorrências de *agones* ligados aos festivais, principalmente as Panateneias; enquanto as *kylikes* representam maioria na representação dos *agones* escolares. Também é válido citar o caso dos *krateres*, que exibem representação mais modesta de cenas de concursos musicais em festivais, cerca de 10%, e mais significativa de *agon* escolar, por volta de 24%. Outra forma que merece nossa atenção é a das ânforas panatenaicas, as quais representam cerca de 19% do total das cenas inventariadas, que exibem representações de *agones* musicais concernentes aos festivais, incluindo as ânforas pseudo-panatenaicas.

É compreensível a maior quantidade de ânforas com representações dos *agones* musicais em festivais, haja vista que esse tipo de vaso remete às ânforas panatenaicas, que, preenchidas com azeite eram oferecidas como prêmio aos atletas vencedores dos festivais. Do mesmo modo, as *kylikes* e os *krateres* são vasos bastante presentes no ambiente escolar, espaço também utilizado para o lazer de jovens e adultos, o que justifica a maior ocorrência desse tema nas imagens desse tipo de suporte, que remetem inclusive a ambientes festivos como o do *komos* e o do *symposion*.

Os *agones* nos festivais

A presença dos grandes concursos musicais no contexto dos festivais em Atenas talvez fosse mais antiga do que as corridas de carro e as lutas atléticas (CERQUEIRA, 2008, p. 14), dado o caráter fortemente religioso relacionado ao surgimento dos festivais. Porém, mesmo diante desse aspecto religioso, evidenciado pelos hinos em

homenagem aos deuses, encontramos nessas ocasiões também um sentimento profano de deleite e apreciação da música.

Os *agones infantis (agones paidikon)* estão documentados em todo o mundo grego. Essencialmente, os jovens eram divididos por grupos etários e participavam de competições que ocorriam por ocasião dos festivais em honra dos deuses da *pólis*. Essa divisão etária, contudo, não seguia uma determinação geral e sofreu modificações ao longo do tempo. Desse modo, em um mesmo ano, a categorização etária nas Panateneias, ou nas Grandes Panateneias, poderia ser diferente da utilizada nas Teseias, por exemplo. Sabe-se que, nas Panateneias, a partir do século V a.C., houve uma diferenciação entre *paides* e *agenoi* – estes últimos seriam os meninos maiores de 12 anos (BUGH, 1990, p. 22).

A participação dos *epheboi* nos concursos dos festivais era parte do processo pelo qual o jovem passava para ser aceito como cidadão da *pólis*. No entanto, ao se analisar conteúdos iconográficos, nem sempre é fácil distinguir com clareza, entre os dados existentes, quais se referem aos rituais de iniciação na vida cívica, quando o *agon* tem o objetivo de integrar os testes que inseririam o *ephebo* como cidadão, ou quais, por exemplo, representam *agones* escolares. É importante, nesse momento da reflexão, identificar o ambiente em que essas competições aconteciam.

Em alguns festivais, como os Jogos Olímpicos, as competições eram apenas atléticas e equestres, já em outros, como as Panateneias, incluíam-se os *mousikoi agones* (competições musicais), termo genérico que foi visto pela primeira vez em Tucídides (3.104.3), como lembra Rotstein , e que denota não apenas a música, mas todo tipo de atividade (arte) relacionada às Musas, ou seja, engloba também competições poéticas, corais, dramáticas e de dança (ROTSTEIN, 2012). Ressalta-se, contudo, que a identificação desses festivais na iconografia

é por vezes incerta, dada a ausência de elementos exteriores ao próprio músico.

Os concursos musicais dos Jogos Píticos, no século VI a.C., em honra de Apolo, chegaram a ser considerados os mais importantes. Esses jogos aconteciam no terceiro ano de cada Olimpíada e começaram com carácter de competição musical, sendo as competições esportivas integradas apenas mais tarde. Com a reorganização dos Jogos Píticos, no século VI a.C., as manifestações musicais foram bastante incentivadas, por meio da inserção da *aulesis* e da *auloidia* – a qual, no entanto, foi excluída pouco tempo depois por ser considerada muito triste – bem como pela oficialização da *kitharoidia*, que já era realizada em homenagem a Apolo. No ano de 558 a.C., foi introduzida a *psilis kitharisis*, o solo instrumental para *kithara*, também retratada na cerâmica do período (CERQUEIRA, 2003, p. 61-63). Como exemplo da ilustração de uma provável cena de *psilis kitharisis* tem-se um *stamnos* atribuído ao Pintor da *oinokhoe* de Yale (fig. 1), em que um efebo, vestindo um *khiton* ornado, toca a *kithara*, aparentemente bastante concentrado. O efebo traz a perna esquerda levantada, sugerindo que estivesse subindo o *bema*, mesmo que este de fato não esteja representado. À esquerda, uma *Nike* alada prepara-se para coroa-lo vencedor, segurando uma fita, enquanto uma figura feminina à direita, provavelmente uma *Nike* sem asas, leva uma fita semelhante. Um homem adulto segura o bastão que o caracteriza como juiz do *agon*, contexto que também é denunciado pela presença de uma coluna, usualmente representativa do ambiente em que as competições ocorriam.

Charles B. Gulick (1982) assinala como são inseridos no calendário anual grego alguns dos principais festivais áticos. Em Atenas, o festival das Panateneias ocorria anualmente, enquanto as Grandes Panateneias aconteciam a cada quatro anos, precisamente

entre os dias 21 e 29 do mês de *Hekatombaion*, no terceiro ano de cada Olimpíada. As competições musicais ocorriam entre os dias 21 e 23 e marcavam o início do festival, que, além das competições atléticas, também tinha como parte importante recitações das obras de Homero.

A reorganização das Grandes Panateneias, em 566 a.C., durante o regime de Pisístrato, representa o esforço de Atenas em possuir o próprio festival para rivalizar com os Panhelênicos e os festivais de outras cidades, entre eles os quatro grandes festivais da Grécia: os jogos Píticos, Ístmicos, Olímpicos e Nemeus. Ainda que não haja registros literários, baseados em evidências de vasos datados do século VI a.C., alguns pesquisadores acreditam que as Panateneias incluíam *agones* musicais desde sua origem

Entre os dias 8 e 11 do mês de *Pyanopsion*, em honra a Teseu ocorria em Atenas o festival das Teseias, outro importante cenário para os concursos. O segundo dia do festival contava com competições musicais, quando, pela manhã, acontecia um tipo de *proagon* que compreendia as paradas militares, e era executado preferencialmente por *paides* e *epheboi* (DAREMBERG; SAGLIO, 1873, p. 225-239). Fontes esparsas estimam que esse deve ter sido o maior festival do período clássico: registros da tesouraria ateniense entre 332 e 330 a.C. apontam grande distribuição de dinheiro, forma como eram conferidos prêmios aos músicos vencedores (MOMMSEN *apud* BUGH, 1990, p. 20-21). Esses registros mostram também que o festival era celebrado anualmente e incluía procissões, sacrifícios e competições atléticas, além da distribuição de alimento aos pobres, uma vez que Teseu era considerado o benfeitor do povo ateniense.

No mesmo mês, aconteciam as Apatúrias, festival político em honra de Zeus e Atena que durava três dias, sendo essencialmente um festival jônico. As Apatúrias tinham como função, sobretudo, a

apresentação das crianças nascidas naquele ano à comunidade da *pólis* e, principalmente, às *fratrias* a que pertenciam as famílias dos cidadãos. A intenção era, após o sacrifício de uma ovelha oferecido pelo pai, ter a aceitação da criança, seja menino ou menina, como ateniense legítimo e o reconhecimento da posição da criança como futuro cidadão pelos membros da *fratria*, o que se dava por meio do voto dos membros. A origem desse festival está relacionada à memória da guerra que teria ocorrido entre atenienses e beócios, em torno de 1100 a.C. Segundo a mitologia, o beócio Xantio lutou contra o micênico (posteriormente, rei ateniense) Melanto. Durante a luta, um homem teria aparecido atrás de Xantio e, enquanto este se distraía com a aparição, Melanto o matou. Os atenienses acreditavam que o homem era o deus Dioniso e, a partir de então, passaram a ser celebrados pelos atenienses tanto as Apatúrias quanto o festival de Dioniso Melanaegis (DAREMBERG; SAGLIO, 1873, p. 300-301).

Ao identificar, nas imagens contidas nos vasos, o contexto espacial em que aconteciam as apresentações, percebe-se que houve uma evolução a partir do século VI a.C. Em um primeiro momento, houve o surgimento da representação do *bema*, a princípio como uma plataforma e depois com a incorporação de outros níveis, de modo a formar degraus. Esse tipo de construção se faz presente em quase todas as representações de *agones* musicais do período, como se pode ver, por exemplo, na fig. 2: sobre uma *pelike* atribuída ao Pintor de Atenas e com datação entre 450-500 a.C., em que se vê um efebo tocando uma *kithara* de *Thamyra* sobre o *bema* de três níveis; ou mesmo na fig. 3B, sobre um *stamnos* com datação entre 475-425 a.C., onde encontramos, de maneira semelhante, um jovem tocando sobre o *bema* de três níveis.

Contemporânea ao *bema*, surge na composição das figuras, especialmente nas relacionadas às Panateneias, a imagem do citaredo

tocando a *kithara* entre duas colunas, representadas de forma bastante específica. Essa representação, encontrada sobretudo em ânforas, mimetiza uma imagem de *Athena Promakhos* entre duas colunas encimadas por corujas ou galos, comum a todas as ânforas panatenaicas na face secundária e presente em ânforas representativas de *agones* musicais referentes às Panateneias (CERQUEIRA, 2001, p. 387-388). Essa estrutura marcada sugere que as apresentações dos músicos tinham um lugar fixo nos festivais. Tendo em vista a relação da própria música com a esfera divina, o caráter religioso das competições musicais e a identificação do músico como um indivíduo mais próximo dos deuses, com caráter semelhante ao sacerdotal, tudo indica que esses espaços eram tidos como uma reprodução de um templo, localizados nas proximidades ou mesmo no próprio templo. Nota-se que essa identificação se dá especialmente com citaredos, o que reforça a preferência ateniense pela *kithara* nos festivais e a relação que faziam entre esse instrumento e a esfera divina. Nas pinturas, o músico era posicionado entre essas duas colunas, o que fortalece a hipótese de que a *kitharoidia* foi introduzida nas Panateneias ainda no regime de Pisístrato, entre meados do século VI e 527 a.C.

Nesse espaço dos festivais, principalmente a partir do século V a.C., a arte musical se expressou em plenitude, pois ali se chocavam inovações, virtuosismos e ideias conservadoras. Assim, a análise dos concursos musicais pode evidenciar com mais efetividade a relação entre a prática musical, sua representação iconográfica e os fatores históricos que interagem com ela, como, por exemplo, a forma como foi recebida em Atenas a Música Nova, os preconceitos contra o trabalho assalariado, a profissionalização do músico e, com isso, a maior presença de estrangeiros na prática do ofício de músico nos festivais atenienses. Em suma, a iconografia dos vasos áticos permite

identificar o desenvolvimento da música culta em Atenas, a relação da música com as divindades e o tratamento iconográfico dado ao músico.

A partir do final do século VI a.C., as imagens representativas dos *agones* musicais nos festivais ganharam outros elementos. Além da representação espacial, encontramos a figura do magistrado (*agonothetes*), ou juiz, bem como do observador, que representa o público. A identificação do magistrado se dá pela utilização de uma vara, ou vara bifurcada, a qual pode estar apoiada sobre o *bema* como indicação de sua superioridade.

O músico, em particular o citaredo, passou a ganhar representações diversificadas, subindo o *bema*, como no caso da fig. 1, afinando seu instrumento, tocando ou mesmo sendo aclamado vencedor, como se pode observar na fig. 4, representada sobre um *krater* e atribuída ao Pintor de Altamira, com datação entre 475-425 a.C. Nessa imagem, um *epebo* usando um *khiton* toca sua *kithara* sobre uma plataforma enquanto é coroado por duas Nikes aladas, sendo observado por um juiz, que pode ser identificado pela presença da vara bifurcada.

Outro elemento utilizado para identificar o músico jovem nos festivais foi a peculiaridade da vestimenta. Quando jovem, o músico é, na maioria das vezes, representado com um *khiton* – túnica grega, supostamente de origem jônica, que teria sido de uso masculino na época homérica, mas no período clássico era predominantemente usada por mulheres – mais delicado, colado ao corpo e semitransparente, de aparência afeminada; às vezes pregueado, ou mesmo com um *kolpós* – vestimenta feminina usada solta sobre o torso da mulher, às vezes preso na cintura ou abaixo dos seios (CLEYLAND; DAVIES; LLEWELLYN-JONES, 2007, p. 104-105). Podem ocorrer, ainda, outras variações, como o uso de um *peplos*, sempre de formas rebuscadas e remetendo a traços femininos. Na fig. 5, atribuída ao Pintor de Berlim

e representada sobre uma ânfora, com datação entre 525-475 a.C., um efebo toca a *kithara* e canta em um *agon* musical vestindo um *khiton* justo ao corpo, preso à altura da cintura e com mangas detalhadas, além de trazer uma clâmide sobre o ombro.

A identificação do músico como alguém de características afeminadas é bastante comum, e essa associação é intensificada pelo fato de os músicos não se dedicarem aos treinamentos e às competições atléticas, que se destinam a exibir sua virilidade. Pelo mesmo motivo, músicos adultos são, não raro, representados como homens obesos.

Vale ressaltar que é característica de todos os músicos a utilização de vestimentas mais elaboradas, independentemente da idade; no entanto, essa característica vai diferenciar as cenas de competições profissionais das escolares, por exemplo, quando se trata da representação de *paides* e *epheboi*.

Os instrumentos musicais

Entre os instrumentos musicais que sabemos presentes no mundo grego, sem dúvida alguns se destacam, entre outras coisas, pela recorrência de representação, tanto iconográfica quanto literária e mitológica.

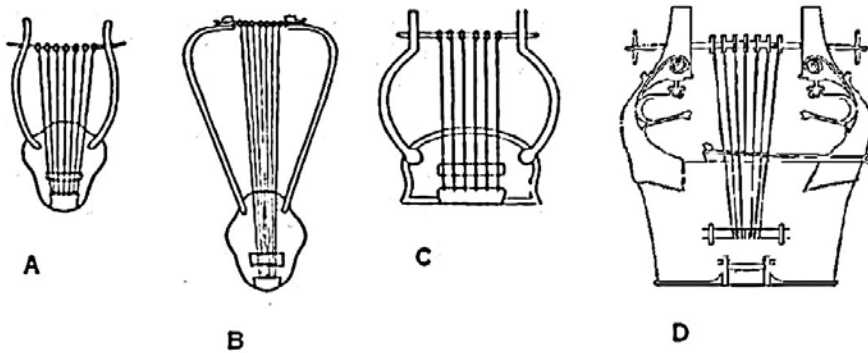
Após as Guerras Pérsicas, a ocorrência do *aulos* nas imagens em cerâmicas, por exemplo, diminui drasticamente em quantidade, o que reflete o pensamento ateniense de que seria um instrumento menor. Porém, seu uso não foi abandonado, as competições nos festivais continuaram a acontecer e o *aulos* ainda era ensinado no *didaskaleion* (CERQUEIRA, 2001, p. 383-384).

O *aulos*, como instrumento utilizado por *epheboi*, apresenta grande desvantagem se comparado à *kithara* e à *lyra*, sendo utilizado primordialmente em ambientes escolares. Algumas fontes, entre elas Cerqueira, apontam que, por conta de sua relação com o mito

do duelo musical entre Apolo e Márcias, o *aulos* era bastante popular nesse contexto e até mesmo polêmico, provocando opiniões bastante diversas:

de um lado, aqueles que advogam a superioridade da *kithara* e da *lyra*, delatando o caráter orgiástico, malemolente e temulento do *aulos*; de outro, os que preconizam os méritos estéticos do *aulos*, aos quais se agregam suas qualidades mágico-místicas e apotropáicas (CERQUEIRA, 2001, p. 382-383).

Os cordófonos – a *kithara*, a *lyra* e o *barbitos* – são instrumentos comumente confundidos entre si em identificações iconográficas. De modo geral, para diferenciá-los poderíamos dizer que a *lyra* seria menor e mais simples, o *barbitos* de tamanho maior que a *lyra* e a *kithara* maior, mais pesada e complexa. Apesar de serem feitos de materiais diferentes, essa é uma particularidade que nem sempre fica clara nas imagens.



A: *Lyra*

B: *Barbitos*

C: *Kithara de Thamyra*

D: *Kithara dos períodos arcaico e clássico*

Fontes: (A, B, C) Wegner. *Musikleben der Griechen*. Berlim : [s.n.], 1949. p. 37-45 *apud* SARTI, 2003, p. 47-68; (D) Ilustração da autora.

Entre o final do século VI e o final do século V a.C., percebe-se que o único instrumento registrado na iconografia de vasos áticos

relacionada aos *agones* musicais é a *kithara*, à exceção da *lyra* em contexto de *agon* escolar, como se vê na fig. 6: uma cena de *agon* escolar sobre uma *kylix* atribuída ao Pintor de Eretria, com datação entre 450-400 a.C., em que um jovem, segurando uma *lyra* sobre o *bema* de um único nível, espera para ser coroado por outro jovem, que segura uma coroa de louros. Ambos os jovens vestem *hymatia*, o que facilita a caracterização da cena como um *agon* escolar, em contraponto com o *agon* musical profissional, em que as vestes são mais rebuscadas.

Susanna Sarti (2003) aponta que, ao longo do tempo, a *kithara* sofreu diversas modificações, principalmente morfológicas, que resultaram em pelo menos dois tipos principais de instrumentos: um utilizado nos períodos arcaico e clássico, outro representado por numerosas variações, utilizado a partir do século IV a.C. e durante todo o período helenístico.

A partir da metade do século VI a.C., a *kithara* assume características que perdurarão até o final do século V a.C., entre elas dimensões maiores. Na maior parte das representações, a *kithara* é tocada com o músico em pé, como percebemos na fig. 1 e na fig. 4; no entanto, há representações bastante comuns das divindades tocando *kithara* sentados, apoiando o instrumento sobre a perna esquerda, como se vê na fig. 8, um fragmento de ânfora datado de 400-450 a.C., em que Apolo, em representação infantilizada – tema que será tratado mais adiante –, toca a *kithara* diante do templo, com o instrumento apoiado sobre a perna esquerda.

A iconografia, de modo geral, apresenta a *kithara* como símbolo da música divina; principal atributo de Apolo, mas também utilizada por divindades como Atena, Ártemis e mesmo o herói Hércules. Na produção ática de figuras negras no final do século VI a.C., Apolo é representado tocando *kithara* geralmente sozinho e usando vestes

ricamente decoradas. Já nas figuras vermelhas, principalmente a partir de 480 a.C., Apolo não mais é retratado tocando a *kithara*, mas segurando-a com a mão esquerda e uma *phiale* na mão direita, além de usar vestes mais simples. Essa mudança ocorreu para diferenciar o deus do músico profissional (SARTI, 2003, p. 55).

A essa altura, a *kithara* se torna protagonista de inovação na técnica musical e, por essa razão, aparece cada vez mais na cerâmica ática em cenas agônicas em detrimento do *aulos*. Vale lembrar, ainda, que, por ser grande e sonora, a *kithara* era considerada muito difícil de tocar, sendo executada na época clássica por músicos profissionais nas competições dos grandes festivais.

Diante da atenção dada ao *ephebo* na pólis do século V a.C., a imagem de Apolo tocando o instrumento dá lugar à valorização do aspecto agonístico, com o aumento das representações de *epheboi* em *agones* musicais.

Enquanto a música obtém um rol fundamental como meio educativo no ambiente familiar, a *kithara* se torna cada vez mais exclusiva, por ser muito complexa tecnicamente se comparada à *lyra* e ao *barbitos*. Por esse distanciamento da vida familiar e do ambiente educacional, a *kithara* passa, de modo geral, a ser representada mais raramente, já que seu uso se restringe a *agones* e cenas mitológicas.

Além da *kithara*, da *lyra* e do *aulos*, há relatos menos proeminentes do uso da *phorminx*. Contudo, chama a atenção o uso de um tipo particular de *kithara*, modernamente nomeada “*kithara de Thamyra*” por se parecer com o instrumento tocado por Sófocles ao representar Tâmiris na tragédia de mesmo nome, em que ele tocava esse instrumento. O fato de ser utilizada na encenação da tragédia sugere que esse era um instrumento bastante popular na época, mas sobre o qual não há registros além das representações iconográficas, em algumas das quais Tâmiris aparece tocando o instrumento.

Esse se configura como um instrumento bastante peculiar, dotado de características tanto da *kithara* quanto da *lyra* e usado especialmente por efebos em suas competições durante os festivais, conforme se verifica nos registros iconográficos. Na fig. 2, atribuída ao Pintor de Atenas e representada sobre uma *pelike*, vê-se um efebo sobre um *bema* de três níveis, usando um *khiton* pregueado e o que parece ser um *kolpos* preso sobre o ombro, tocando a *kithara de Thamyra* enquanto é coroado por duas Nikes aladas, uma trazendo uma fita, a outra com uma *hydria* e uma *oinokhoe*. À esquerda, vê-se o magistrado, apoiado no bastão que o caracteriza.

Cena semelhante é observada na fig. 3B, um *stamnos* cuja imagem é atribuída ao Grupo de Polignoto. Nela, um menino vestindo um *khiton* pregueado e bastante rebuscado está sobre um *bema* de três níveis tocando a *kithara de Thamyra*, ladeado por duas Nikes aladas, uma delas coroando-o e a outra trazendo a *phiale*. No lado oposto do mesmo vaso (fig. 3A), tem-se a figura de três meninos, o do centro segurando uma *lyra*. A partir da vestimenta – *himatia* comuns – e do tipo de instrumento, é possível inferir que a cena se refere a um *agon* escolar. Pode-se deduzir, por estarem sobre um único suporte, que se trata do mesmo menino nas duas faces do vaso, fato que levanta outra questão importante: a precoce profissionalização dos *paides* como músicos.

Não se pode confundir essas representações de *paides* e *epheboi* tocando *kithara de Thamyra* com *agones* escolares, pois além de o instrumento ser bastante específico das figuras relacionadas aos festivais e de não ocorrer no contexto do *didaskaleion*, em vez do *himatia* ou da nudez escolar, os meninos aparecem usando trajes de músicos profissionais, de aparência sofisticada. Desses dados, pode-se concluir que desde novos os meninos já eram preparados e lançados à carreira de músico profissional.

Há, inclusive, o registro em uma *oinokhoe* datada do início do século IV a.C., conservada no Museu da Ágora de Atenas, com a imagem de um menino portando um instrumento semelhante à *kithara de Thamyra* e usando uma veste bastante peculiar: um *khiton* preso abaixo dos braços, com tórax e ombros livres, semelhante ao moderno “tomara que caia” (CERQUEIRA, 2001, p. 385-386). Tal fato denuncia a grande importância dada a esses concursos e aos músicos que neles atuavam.

Swift (1921) atentou para o fato de que, em Atenas, meninos entre 7 e 14 anos passavam boa parte do tempo em ambiente escolar, no *didaskaleion* ou na *palaistra*. Além de aprender aritmética, leitura, escrita e proclamação, memorizavam poemas de Homero, Hesíodo e outros poetas conhecidos e também aprendiam a tocar a *lyra* de sete cordas e o *aulos*, bem como eram instruídos em teoria musical e no canto acompanhado de seu próprio instrumento. Os gregos davam bastante ênfase à influência moral da música e, tanto por razões morais quanto estéticas, introduziram a música em ambos os ambientes escolares.

Tudo o que um menino ateniense estudava na escola inevitavelmente se destinava a impressionar os deuses da cidade, e cada escola tinha o próprio festival em honra a seus deuses patronos: Apolo e as Musas eram relacionados ao *didaskaleion*; Hermes, Eros e Hércules à *palaistra*. Além dos *agones* musicais, esses festivais também eram compostos por sacrifícios, rituais e competições atléticas.

A identificação dos *agones* escolares nem sempre é segura; no entanto, os tipos de personagens, a idade do músico, o vestuário e o instrumento utilizado são, muitas vezes, suficientes para sanar dúvidas existentes.

A infantilização do músico

O surgimento da série iconográfica representando *epheboi* com a *kithara* de *Thamyras* nas Panateneias e outros festivais é identificado como o mesmo período em que meninos aparecem com a *lyra* em *agones* escolares. Há um exemplo ainda mais nítido

[...] sobre uma *pelike* conservada em Plovdiv, descoberta numa tumba, num sítio arqueológico búlgaro. Sobre as duas faces do vaso o Pintor de Epimedes representou o mesmo músico, identificado como Alchimacos. Na face subsidiária, o jovem está vestindo um simples *khiton*, segurando uma *lyra* e sendo coroado por duas Nikes. Trata-se seguramente de alusão aos *agones* musicais que vencera quando frequentava a escola, época em que já manifestava seu grande talento musical. Na outra face do vaso o mesmo Alchimacos é representado como um *periodonikes*, gloriamente acumulando premiações nos Jogos de Maratona, Jogos Ístmicos, Panateneias e nos Jogos Nemésios. Adequando-se à ocasião dessas grandes festividades e assumindo a postura de um músico profissional, abandonou seu *himátion* simplório e adota um *khiton* com *apoptigma* e *kolpós*, coberto por um manto. Ao mesmo tempo, constatamos que a *lyra* cede lugar a um instrumento de concerto, a *kithara*, mas a ‘cítara de Tamiris’, a qual parece ter sido um instrumento de concerto adaptado para as disputas musicais para efebos e meninos, documentadas para a época de Péricles, bem como para o início do século IV (CERQUEIRA, 2003, p. 65).

O vaso em questão, assim como o já citado *stamnos* (fig. 3), expõe o fato de que muitos meninos, a partir do século V a.C., aprendiam música na escola com o objetivo de se profissionalizarem; fato que foi condenado por Platão e mais tarde por Aristóteles, para quem o ensino musical não deveria visar à profissionalização, ou seja, às necessidades humanas, mas à liberdade, ao ócio e ao prazer espiritual e moral. Esse era o pensamento que orientava os critérios estabelecidos para a educação musical e para o julgamento da atividade

do músico profissional até então. Para Aristóteles, o homem livre devia visar à própria cultura.

Assim, tanto para Platão como para Aristóteles, aprendia-se música não para o trabalho (*tekhne*), mas para a educação (*paideia*) e o engrandecimento moral. Seria esse um dos motivos pelos quais a presença de estrangeiros nos festivais, competindo como músicos profissionais, se tornou cada vez mais comum.

A infantilização de Apolo

Também a partir do século V a.C., torna-se ainda mais evidente a relação que se faz entre o músico e as divindades, além da já consagrada posição do músico como alguém mais próximo dos deuses.

A mitologia grega exhibe com certa recorrência competições entre um deus e outras personagens mitológicas. Nesses episódios, a divindade é sempre vencedora e o adversário sempre acaba sofrendo grandes consequências, como Marsias, que perdeu para Apolo em uma competição musical, ou mesmo Tâmiris que desafiou as Musas na música e perdeu a visão.

A partir do segundo quartel do século V a.C., há na iconografia a constante presença das Nikes premiando os vencedores dos *agones* musicais, como forte indício da crescente tendência da cerâmica dessa época de agregar elementos humanos e divinos e, por meio da alegoria das divindades, tratar a cena de forma idealizada.

Nesse período surge, ainda, a representação da imagem de Apolo infantilizado, relacionado aos *agones* direcionados a jovens e meninos, além de uma tendência de representação do músico cada vez mais jovem, em detrimento da imagem do músico adulto.

A fig. 7, sobre uma *hydria* datada de 525-475 a.C., retrata Apolo infantilizado, como um *paîs*, segurando com a mão esquerda a *kithara* e com a direita uma *phiale* – usada pelos vencedores de *agones*

musicais no sacrifício oferecido após a vitória. Suas vestes são ornadas de forma rebuscada e até incomum para esse tipo de representação. Nessa imagem, o deus assume o papel do *país* ou do *ephebo* no *agon* musical.

Essa tendência da representação de Apolo de forma infantil também pode ser notada no exemplo da fig. 8, um fragmento de ânfora datado de 450-400 a.C., em que Apolo, infantilizado, é representado sentado diante do templo tocando a *kithara*, apoiada sobre sua perna. Usa uma vestimenta com detalhes bordados, mais simples porém condizente com o papel dos *paides* nos concursos. A identificação do templo se dá pela coluna jônica e pelo *pinax* votivo, que sugerem um ambiente de competição musical diante do templo.

De maneira um pouco distinta, a fig. 9, atribuída ao Pintor de Pã e representada sobre uma *hydria* com datação entre 500-450 a.C., mostra um Apolo infantilizado tocando a *kithara*, ladeado por Leto e Ártemis. Apesar de inicialmente não se tratar de uma cena identificável com a situação agonística, trata-se de um cenário bastante comum figurado pelos três deuses em vasos áticos, denominado “Tríade Deliana”, porém com Apolo representado como *país*. Outro elemento que chama a atenção nessa imagem é a vestimenta: Apolo veste um *khiton* pregueado, preso à cintura, e um *kolpós*, de maneira bastante afeminada, além de usar uma coroa na cabeça.

Tal identificação de Apolo com os *paides* imprime um caráter mimético e ao mesmo tempo deificador: ao se representar o deus em uma atividade humana, coloca-se ambos, divindade e ser humano, em patamar de semelhança. No entanto, a juvenilização da imagem do músico (mortal) não significa, absolutamente, que não houvesse mais a atuação do músico adulto. Nos festivais, suas competições continuavam a ocorrer. A representação predominante da juventude se configurava mais como uma imagem social que se desejava transmitir, já que com

o advento da Música Nova os músicos estrangeiros passaram a se destacar em Atenas (CERQUEIRA, 2001, p. 385-390).

Ao representar os músicos dos festivais com aparência mais jovem e divulgar os *agones* escolares, os pintores dissociavam os concursos retratados do profissionalismo musical em Atenas, que à época era protagonizado por estrangeiros:

Ao mesmo tempo, revelam-nos uma tendência curiosa: meninos, ainda crianças, iniciavam carreira musical, assumindo adereços e atitudes de profissionais adultos. No mesmo período, de forma correlata os mesmos pintores de vasos áticos tendiam a infantilizar a imagem de Apolo citaredo: ao invés de adulto ou efebo, um país, no lugar da *kithara*, a *lyra* (CERQUEIRA, 2003, p. 70).

Cabe, ainda, citar a função da mímese divina, recordando que Apolo, como deus jovem – eternamente efebo, com características como cabelo comprido e desprovido de barba –, é identificado com as cenas da vida do homem efebo e as práticas que lhe eram atribuídas.

Na iconografia, Apolo é encontrado acompanhado pela *kithara* em ocasiões de ritual, cenas públicas e celebrações. Além disso, aparece da mesma maneira como um competidor citaredo (mortal) é retratado, com a vestimenta elaborada e o cenário que são próprios dessa função.

A cena do *agon*, nos dois casos, é a mesma: tanto o deus quanto o efebo são representados entre duas figuras que os observam, como espectadores ou juízes. Apolo é, dessa forma, identificado como modelo para os efecos citaredos competidores.

Considerações finais

Em face do que foi exposto, pode-se inferir que a análise da iconografia nas cerâmicas áticas nos permite identificar aspectos sociais nos quais estavam inseridos os jovens músicos da época. Em princípio, a participação dos *epheboi* e dos *paides* no cenário musical

de Atenas se dava de duas formas: os *agones* musicais concernentes aos festivais e os *agones* escolares.

A imagem de jovens músicos em *agones* dos festivais destaca sua inserção na vida cívica da *pólis*. A partir do século V a.C., é crescente a evidência da cada vez mais precoce profissionalização do músico, que ocorre com meninos ainda em idade escolar.

A cerâmica ática nos permite identificar, além desse processo social, a imagem do músico e suas particularidades técnicas, como o tipo de instrumento utilizado e a maneira como as preferências mudaram ao longo do tempo, bem como a forma dos instrumentos, a vestimenta peculiar que reforça a aproximação do músico com a esfera divina, a contextualização espacial desses *agones* e a identificação mitológica que se faz do músico com as divindades, o que agrega caráter idealizante.

Por sua vez, os *agones* escolares passam de seu caráter unicamente educacional e moralizante para adquirir função profissionalizante – função esta que é condenada mais tarde. Essa divergência abre espaço para a atuação de músicos estrangeiros em Atenas e torna evidente uma importante mudança na identificação do músico: o músico profissional passa a ser representado cada vez mais jovem. Nesse ínterim, surge a imagem de Apolo infantilizado como forma de identificação divina com o jovem músico, ao mesmo tempo em que é colocado como modelo a ser mimetizado, o que imprime um caráter idealizante nas imagens dos vasos da época.

CATÁLOGO ICONOGRÁFICO (ilustrações da autora)

Fig. 1



Efebo vestindo um *khiton* adornado, tocando *kithara*, aparentemente concentrado. A perna esquerda levantada sugere que estaria subindo o *bema*. À esquerda, uma Nike alada preparando-se para coroá-lo vencedor, segurando uma fita. À direita, o juiz segura o bastão característico e uma figura feminina, provavelmente uma Nike sem asas, segura uma fita semelhante à da Nike alada. A cena retrata não apenas uma *kitharoidia*, mas se trata, provavelmente, de uma *psylis kitharisis*, solo de *kithara*, que foi introduzido nos *agones* dos Jogos Píticos. A coluna denuncia o ambiente onde ocorria o *agon* musical.

Stamnos, figuras vermelhas

Pintor da *oinokhoe* de Yale

Frankfurt, Museum für Vor- und Frühgeschichte: B412

Por volta de 500-450 a.C.

Bibliografia: *Corpus Vasorum Antiquorum*: FRANKFURT, FRANKFURT AM MAIN 2, 29, PLS. (1464,1466) 73.1-3, 75.3-6.

Fig. 2



Jovem citado sobre o *bema* de três níveis, usando um *khiton* adornado e tocando a *kithara* de *Thamyra* entre duas *Nikes*, uma levando uma *hydria* e uma *oinokhoe*, outra com uma faixa, provavelmente coroando-o vencedor. À esquerda está o juiz, segurando o bastão. Ao lado do *bema*, uma *hydria* sobre coluna.

Pelike, figuras vermelhas

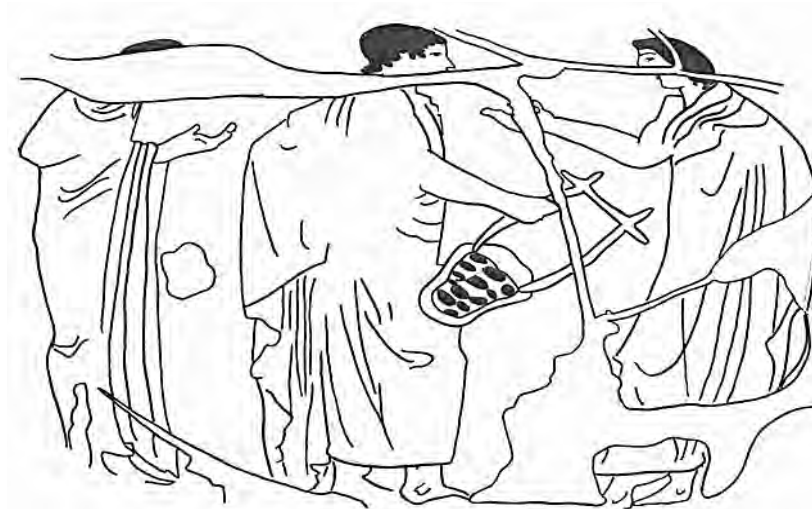
Pintor de Atenas

Atenas, National Museum: 1183

Por volta de 450-500 a.C.

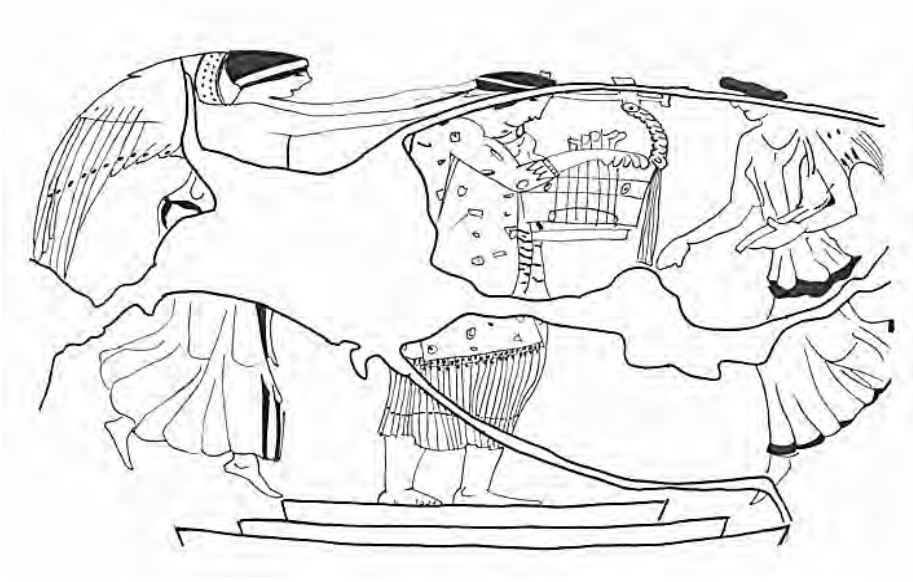
Bibliografia: BEAZLEY, J. D. *Attic Red-Figure Vase-Painters*. 2.ed. Oxford: [s.n.], 1963.: 1123.1; BUNDRICK, S.D. *Music and Image in Classical Athens*. Cambridge: [s.n.], 2005. p. 29, FIG.16 (A); Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae: VI, PL.586, NIKE 351 (A).

Fig. 3A



Face A: Três jovens, o do centro segurando uma *lyra*. A partir da vestimenta – *hymatia* comuns – e do tipo de instrumento, é possível inferir, pela relação com a face oposta do vaso, que se trata de *agon* escolar.

Fig. 3B



Face B: Jovem usando um *khiton* bastante rebuscado, tocando a *kithara de Thamyra* sobre o *bema* de três níveis, ladeado por duas Nikes, uma delas coroa-o. Provavelmente, trata-se do mesmo jovem que segura a *lyra* na face A do vaso.

Stamnos, figuras vermelhas

Grupo de Polygnotos

Florença, Museo Archeologico Etrusco: 4006

Por volta de 475-425 a.C.

Bibliografia: REGIO MUSEO ARCHEOLOGICO. *Corpus Vasorum Antiquorum*: Firenze: Regio Museo Archeologico 2, III.I.52, PLS. (632,640) 48.6, 56.3-4.

Fig. 4



Cena de *agon* musical. Efebo vestindo um *khiton* e tocando uma *kithara* entre duas Nikes, ambas segurando fitas, provavelmente coroando-o vencedor. À direita, o magistrado segura o bastão que o identifica.

Krater, figuras vermelhas

Pintor de Altamira

Ferrara, Museo Nazionale di Spina: 2737

Por volta de 475-425 a.C.

Bibliografia: MUSEO NAZIONALE. *Corpus Vasorum Antiquorum*.

Ferrara, Museo Nazionale 1, 04, PLS. (1647-1648) 3.1-2, 4.1-2.

Fig. 5



Efebo em competição musical, vestindo um *khiton*, com *kolpos* e clâmide sobre os ombros, cantando acompanhado de seu próprio instrumento, a *kithara*.

Amphora, figuras vermelhas

Pintor de Berlim

Nova York, Metropolitan Museum: 56.171.38

Por volta de 525-475 a.C.

Bibliografia: BEAZLEY, J. D. *Attic Red-figure Vase-painters*. Oxford: Research Centre, University of Oxford, 1942. p. 131.3.

Fig. 6



Cena de *agon* escolar em que um jovem, segurando uma *lyra* sobre o *bema*, espera para ser coroado por outro jovem, que segura uma coroa de louros. Ambos os jovens vestem *hymatia*, o que caracteriza a cena como um *agon* escolar, em contraponto com o *agon* musical profissional, em que as vestes são mais rebuscadas.

Kylix, figuras vermelhas

Pintor de Eretria

Roma, Mus. Naz. Etrusco di Villa Giulia: XXXX217026

Por volta de 450-400 a.C.

Bibliografia: BEAZLEY, J. D. *Attic Red-Figure Vase-Painters*. Oxford: [s.n.], 1963: 1254.88; Moretti (1962), 331, fig. 216 (Int.). — ARV[2] (1963), 1254/88. — Zanker (1969), 2989. — Lezzi-Hafter (1988), 20, 140-41, 313/20, pl. 15.

Fig. 7



Apolo é representado como um *païs*, segurando a *kythara* com a mão esquerda e a *phiale* com a mão direita. Suas vestes são ornadas de forma rebuscada e incomum, além do que costuma ser retratado em imagens como esta. O deus assume o papel do *païs* ou do efebo na situação de *agon* musical.

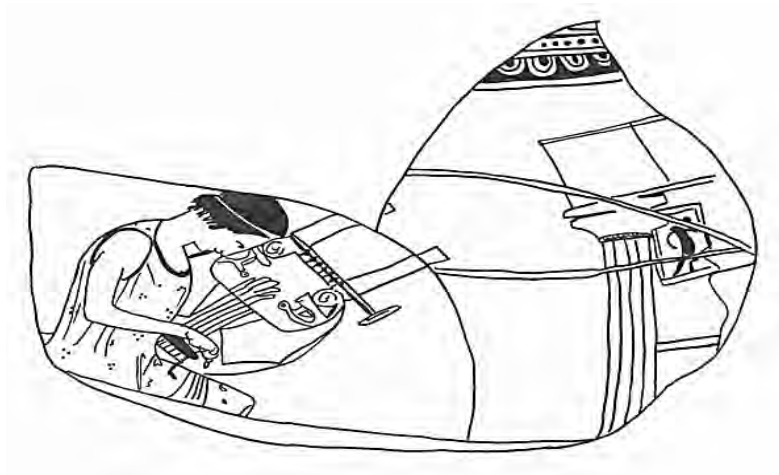
Hydria, figuras vermelhas

Viena, Kunsthistorisches Museum: 3739

Por volta de 525-475 a.C.

Bibliografia: KUNSTHISTORISCHES MUSEUM. *Corpus Vasorum Antiquorum*: Wien: Kunsthistorisches Museum 3, 38, PL.(140) 140.1-3.

Fig. 8



Apolo infantilizado, tocando *kithara* apoiada sobre a perna e usando um *khiton* detalhado. A presença da coluna dórica e de um *pinax* votivo sugere o ambiente de competição musical diante do templo.

Amphora (fragmento), figuras vermelhas

Bucareste, MIRS: 03207

Por volta de 450-400 a.C.

Bibliografia: INSTITUT D'ARCHEOLOGIE. *Corpus Vasorum Antiquorum*. BUCAREST: Institut D'Archeologie, 1, 36-37, PL.(032) 32.1.

Fig. 9



Apolo infantilizado vestindo um *khiton* pregueado e preso na cintura e um *kolpós*, de maneira bastante afeminada. Usa uma coroa na cabeça e toca *kithara*, entre Leto e Ártemis. A cena do deus tocando entre as duas divindades femininas, configuração denominada “Tríade Deliana”, é bastante recorrente entre os vasos da época.

Hydria, figuras vermelhas

Pintor de Pã

Nápoles, Museo Archeologico Nazionale: STG192

Por volta de 500-450 a.C.

Bibliografia: BEAZLEY, J. D. *Attic Red-Figure Vase-Painters*. 2.ed. Oxford: [s.n.], 1963. p. 556.100.

Referências bibliográficas

BUGH, Glenn R. The Theseia in Late Hellenistic Athens. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n. 83, p. 20-37, 1990.

CERQUEIRA, Fábio V. Digressões sobre o sentido e a interpretação das narrativas iconográficas dos vasos áticos: o caso das representações dos instrumentos musicais. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo, n. 20, p. 219-233, 2010.

CERQUEIRA, Fábio V. A imagem pública do músico na antiguidade clássica: desprezo ou admiração?. *Revista História*. São Paulo, v. 26, n. 1, p. 63-81, 2007.

- CERQUEIRA, Fábio V. *Os instrumentos musicais na vida diária da Atenas tardo-arcaica e clássica (550-400 a.C.): o testemunho de vasos áticos e de textos antigos*. 2001. Tese (Doutorado) — Universidade de São Paulo.
- CERQUEIRA, Fábio V. Interfaces entre o texto, o suporte material e a imagem em modelos interpretativos da arqueologia clássica: iconografia ou arqueologia da imagem ou arqueologia histórica? In: I CONGRESSO INTERNACIONAL DA SAB. *Anais...* 2007.
- CERQUEIRA, Fábio V. El performance musical: entre lo sagrado y lo profano. In: CERQUEIRA, Fábio V. *Arqueologia y historia del mundo antiguo: aproximaciones periféricas*. Oxford: Archaeopress, 2008p. 13-20.
- CERQUEIRA, Fábio V. As representações dos agones musicais na pintura dos vasos áticos: os atributos iconográficos, os instrumentos musicais, as vestimentas, a idade, o gênero e o corpo dos músicos. In: CERQUEIRA, Fábio V. *Olhares do corpo*. [s.l.]: Mauad, 2003. p. 56-71.
- CLEYLAND, Lisa; DAVIES, Glenys; LEWELLYN-JONES, Lloyd. *Greek and Roman dress from A to Z*. London: Routledge, 2007.
- DAREMBERG; SAGLIO. *Dictionnaire des Antiquité Grecques et Romaines, d'après les textes et les monuments*. Paris, 1873. p. 225-239. Disponível em: <<http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/index.xsp>>. Acesso em: 30 maio 2013.
- GULICK, Charles B. *The life of the ancient Greeks: twentieth century text-books*. New York: Applion and Company, 1982.
- KNOX, Bernard. *Always To Be Best: the competitive spirit in Ancient Greek culture*. Durham: University of New Hampshire, Oct. 13, 1999. (The Professor John C. Rouman Classical Lecture Series).
- MARTIN, Richard P. *Apollo, el ejecutante*. Princeton: Stanford, 2002. (Working papers in classics).
- ROTSTEIN, Andrea. Mousikoi Agones and the Conceptualization of Genre in Ancient Greece. *Classical Antiquity*. University of California Press, v. 31, n. 1, p. 92-127, Apr. 2012. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/10.1525/CA.2012.31.1.92>>. Acesso em: 30 maio 2013.
- SANCHES, Pedro L. M. Música e vestimenta na pintura de vasos gregos antigos. *Fênix: Revista de História e Estudos Culturais*, v. 6, n. 2, 2009. Disponível em: <<http://www.revistafenix.pro.br/vol19pedro.php>>. Acesso em: 30 maio 2013.
- SARTI, Suzanna. La kithara greca nei documenti archeologici. *Rivue belge de philologie et d'Historie*. Antiquité-Oudheid, v. 81, n. 1, p. 47-68, 2003.
- SWIFT, Fletcher. H. Athenian religious and moral training. *The Open Court Magazine*. The Open Court Publishing Company. v. 35, n. 7, p. 385-405, Jul. 1921.

Capítulo 10

Dioniso alcoviteiro: as tramas de Zagreu no discurso erótico¹⁵⁷

Pimp Dionysus: the wefts os Zagreus in the erotic speech

Marco Antônio Lima da Silva¹⁵⁸

Resumo: O mito associa a produção vinícola a Dioniso, deus do êxtase e do entusiasmo, que em sua infância descobriu a vinha e primeiro sorveu de seu ébrio sumo em companhia de vasto séquito de ninfas. Além das apresentações teatrais e das festas por ocasião da vindima, venerava-se intensamente o deus nos simpósios – eventos sociais que tinham um papel não apenas lúdico e de escapismo, como também educacional na pólis ateniense. Os *Symposiaká* de Plutarco, biógrafo e filósofo moralista grego da virada do século I para o século II da era cristã, são a reprodução de uma série de debates, reais ou fictícios, tidos à mesa, em simpósios, sobre assuntos variados, uns mais frívolos, outros mais sérios. Tais escritos integram-se, assim, no vasto grupo de obras de tema convivial que desde o século V a.C. surgiram e se perderam, com exceção das de Platão e Xenofonte. Almeja-se com o trabalho ora apresentado investigar nas obras simpóticas o caráter dionisiaco, presente no sorver do vinho, como facilitador do encontro amoroso e criador de condições favoráveis ao erotismo.

Palavras-chave: Dioniso; Eros; Vinho; Mito; Plutarco.

Abstract: The myth associates wine producing with Dionysus, god of rapture and enthusiasm, who in his youth discovered the vine and firstly sipped his inebriating juice in the company of a vast retinue of nymphs. Apart from theater performances and festivals during the grape harvest, the god was intensely worshipped in symposia: social events that had not only a fun and escapist, but also an educational function in the Athenian polis. The *Symposiaká* of Plutarch, Greek biographer and moralist philosopher from late century I to early century II of the Christian age, are a reproduction of a series of debates, real or fictional, at table, at symposia, on various topics, some frivolous, others more serious. Those writings integrate the large group of works of convivial theme, which since the fifth century BC emerged and disappeared, except for Plato's and Xenophon's. This study aims to investigate the Dionysiac character in the sympotic works, present in wine sipping, as a facilitator for the loving encounter and a creator of favorable conditions to eroticism.

Keywords: Dionysus, Eros; Wine; Myth; Plutarch.

157 Trabalho orientado pelo Prof. Dr. Delfim Leão, Universidade de Coimbra (UC).

158 Marco Antônio Lima da Silva é bacharel e professor licenciado em Letras: Português-Grego pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB). É professor de Língua Portuguesa, Literatura e Escrita Criativa nos Ensinos Fundamental e Médio.

O deus plurivinhas

Desde a gênese mitológica, parece indissociável a ligação de Dioniso ao impulso erótico. Nascido de Zeus e de Sêmele, princesa tebana, escapou da morte após a intempérie de sua mãe: desejosa de vislumbrar o crônida em todo esplendor divino, incitada, assim, pela ciumenta Hera, pereceu diante da epifania do deus. Após a morte da princesa, Zeus salva Dioniso e, a fim de completar sua gestação e ocultá-lo, o introduz em sua coxa. Segundo Brandão, “a segunda gestação, tem um significado evidentemente sexual e matriarcal e atribui uma origem andrógina ao deus” (BRANDÃO, 1987, p. 122), resguardando, assim, a essência do feminino e do masculino.

O *eros* também está presente na origem do símbolo por excelência de Dioniso: o vinho. É por intermédio de Nonos (*Dionisiacas*, XV, 409), um autor alexandrino tardio, que conhecemos a fonte mítica do surgimento da uva e da disseminação da técnica da preparação do vinho. (NÓLIBOS, 2012, p. 247-248) Após a morte de seu primeiro amor, o jovem Ampelo, por causa do ciúme de Selene, Baco o transforma em videira. O mitólogo italiano Calasso recapitula:

Então Dioniso se refez. Quando a uva nascida do corpo de Ampelo ficou madura, Dioniso arrancou os primeiros cachos, espremeu-os suavemente entre as mãos, e olhou para os dedos manchados de vermelho. Pensava: o seu fim prova o esplendor de seu corpo. [...] Era exatamente isso que faltava à vida, que a vida esperava: a embriaguez (CALASSO, 1999, p. 26-27).

Infere-se, pois, que no proceder dionisíaco, seja no erotismo orgiástico ou na ebriedade do homem em Dioniso, em êxtase (BRANDÃO, 1987, p. 136), está presente a comunhão desse deus agrário com o amor. O deus do evoé, bem como aqueles que o cultuam (Eurípides. *As Bacantes*, vv. 725-8),¹⁵⁹ nunca foi uma divindade estática, mas em

159 . EURÍPEDES, 2003.

constante mutação de aspectos e lugares, um deus epidêmico, como afirma Detienne:

[...] Dioniso organiza o espaço em função de sua atividade ambulatória. É encontrado por toda parte, em nenhum lugar está em casa. Nem mesmo em um antro ou em um esconderijo na montanha, menos ainda à entrada de um santuário ou à luz de um templo urbano [...]. Há em Dioniso uma pulsão ‘epidêmica’ que o afasta dos outros deuses de epifanias regulares, programadas e sempre arrumadas segundo a ordem de culto das festas oficiais, e cada uma a seu tempo (DETIENNE, 1988, p. 14-15).

Dessa forma, o filho de Sêmele é sempre multifacetado. Com sua capacidade de liberar interditos, sempre fora uma ameaça à comediada crença divina olímpica que perdurava na pólis. Tal fato decorre por Dioniso, dentre os deuses, apresentar a maior pluralidade de caráter e de aspectos da personalidade, todos revestidos de suas respectivas máscaras. “Máscaras atemporais, mas metamorfoseantes no espaço em que o deus se encontra, sempre objetivando demonstrar ou conseguir alguma coisa” (FORTUNA, 2005, p. 55).

No intuito de estabelecer conexões que elenquem Dioniso como uma divindade amorosa, almeja-se, com esta explanação, proceder a uma iniciação à maneira de seus Mistérios do entendimento das etapas do *eros dionisíaco*. Assim, entre as inúmeras atribuições do deus, pretende-se evidenciar seu papel de facilitador do intercurso amoroso por meio da loquacidade gerada ao sabor do vinho.

1. Metáfora dionisíaca

É necessário explicitar, primeiramente, a ferramenta interpretativa na qual transcorrerão as linhas desta explanação. Excetuando algumas obras literárias, entende-se a relação entre vinho e Dioniso ou, em outros casos, entre o amor e Eros/Afrodite, pelo viés metafórico no sentido que Aristóteles atesta na *Poética*. Enquanto elemento essen-

cial, o nome é objeto de uma transformação ou uma deslocação de um nome para outro. Esse movimento de transposição implica, necessariamente, um desvio ao uso corriqueiro do nome próprio e pressupõe, de maneira simultânea, um empréstimo a outro nome, cujo significado será atribuído ao primeiro. Assim a “metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, por via da analogia” (Aristóteles, *Poética*, 147b).¹⁶⁰ O próprio estagirita exemplifica por meio das divindades a forma de como entende tal procedimento poético:

E algumas vezes o poeta junta-se ao termo ao qual se refere a palavra substituída pela metáfora. Por exemplo a ‘urna’ está para ‘Dioniso’, como o ‘escudo’ é para ‘Ares’, e assim se dirá da urna o ‘escudo de Dioniso’ e o escudo, a ‘urna de Ares’ (Aristóteles, *Poética*, 147b).

Quando a interpretação textual de tal relação metafórica não puder ser estabelecida precisamente, como nas epopeias homéricas, considerar-se-á como elementos distintos o vinho e o deus, investigando os possíveis pontos de contato. Nos demais casos, como em alguns contextos antigos, nos autores clássicos, no helenismo grego ou tardio, fundamentar-se-á que a causa é o efeito e o efeito é a causa. No caso de Dioniso, o vinho será o deus e o deus será o vinho.

2. *Lógos* eleutério

São escassas as referências a Dioniso na epopeia homérica. Se por um lado as narrativas poéticas da ira de Aquiles e das desventuras do regresso de Odisseu parecem evocar uma sociedade micênica, em que o *métron* ultrapassado ou seguido à risca perpassa os atos dos homens e dos deuses, por outro, deixa à margem esse deus agrário desmedido. Isso se dá, segundo Vernant, porque “o universo religioso de Homero não é dos tempos passados” (VERNANT, 2006, p. 38-39),.

¹⁶⁰ ARISTÓTELES, 1991.

Mesmo que o panteão grego figurado nas tabuinhas com escrita Linear B de Cnossos e Pilos já atestasse a presença de Dioniso, seu caráter libertador proporcionava “uma experiência sobrenatural estranha e até, sob vários aspectos, oposta ao espírito do culto oficial” (VERNANT, 2006, p. 71). E, por isso, inicialmente Ihe foi negado o acolhimento na cidade.

Todavia, o vinho, metonímia por excelência de Dioniso, já se encontra registrada fortemente nos diversos contextos simpóticos da *Odisseia*, mesmo que a bebida não tenha relação direta com o deus em Homero. Ao colocar o porqueiro Eumeu à prova, Odisseu conta uma história a fim de testar os limites da hospitalidade de seu valoroso servo. Justifica-se dizendo: “É o vinho. Tocado por ele até o mais sisudo solta a língua, canta, ri, dança, faz loucuras, fala coisas que não deveria dizer” (Homero, *Odisséia*, XIV, vv. 364-6).¹⁶¹ Logo, Homero evidencia que uma das nuances do poder do vinho e, por extensão, mais tarde no período clássico, de Dioniso, é o de provocar a eloquência.

O contexto simpótico torna-se a ocasião propícia para exercitar o *lógos* liberto de interditos que o deus do evoé engendra. Em *O banquete* de Platão, por exemplo, os debates giram em torno do proceder erótico, em casa de Agatão, provavelmente entre 384 e 369 a.C. Logo no início do diálogo, o filósofo se apresenta humilde e ciente de sua ignorância, mas Agatão, o simposiarca, responde que a sabedoria seria medida tendo “Dioniso por juiz” (Platão, *Banquete*. 175a).¹⁶² Tal afirmação abarca não apenas o caráter do deus como patrono do festim, mas também o fato de o vinho permear o debate que se sucederia.

Ser um comensal acarretava participar do *pótos*, parte do simpósio destinada à degustação do vinho e a discussões de temas variados. Logo, era execrável abster-se da bebida, pois denotava péssima relação

161 HOMERO, 2007.

162 PLATÃO, 1983.

de *philia* com os demais convivas. No entanto, o papel do sumo dionisíaco nos simpósios de Plutarco,¹⁶³ biógrafo e filósofo moralista grego, além de ser essencial em um banquete, era de catalisar o debate:

Na realidade, um conviva não vem apenas partilhar a carne, o vinho e a sobremesa, mas também as palavras, o divertimento e a amabilidade que redonda em simpatia. [...] Em verdade, por efeito do vinho, a conversa transporta e transmite do corpo para o espírito o que humaniza e molda o carácter; caso contrário, circulando livremente pelo corpo, ele nada mais proporciona do que a plena satisfação dos seus apetites (Plutarco, *Symposiaká*, 660b).

Nos *Symposiaká*, em conversas à mesa sobre os mais diversos assuntos filosóficos ou prosaicos sob o signo do poder desinibidor do vinho, o biógrafo parece compor um retrato do espaço burlesco e filosófico desses encontros. A bebida dionisíaca, primeiramente, induz o falar que, por sua vez, engendra conhecer o outro e a própria reflexão de mundo:

[...] o vinho é loquaz e produtor de muitas conversas. De facto, não é possível conhecer os que comem e bebem em silêncio. Mas, porque o beber induz o tagarelar e na tagarelice se descobre e põe a nu muitas coisas que de outro modo ficariam escondidas, o beber em conjunto proporciona o conhecimento mútuo (Plutarco, *Symposiaká*, 645a).

O vinho, ao dissipar as diferenças e promover a concórdia, suscitava debates calorosos. Era uma forma de praticar “a capacidade de encontrar argumentos”, um exercício dialético já mencionado em Aristóteles (Aristóteles, *Top.* 159a-161a).¹⁶⁴ Mas Plutarco questiona a validade de um pensar filosófico durante o *pótos*: seria o momento destinado à bebida, como também da saudável *philia*, propício à reflexão esmerada? No início dos *Simposiaká*, acerca do costume bárbaro

163 No que concerne aos *Symposiaká*, utilizar-se-á a tradução coordenada por José Ribeiro Ferreira dos Livros I-IV cujos tradutores são, respectivamente, Carlos de Jesus, José Luis Brandão, Martinho Soares, Rodolfo Lopes.

164 ARISTÓTELES, ^a1987.

de não misturar vinho e filosofia, o biógrafo apresenta uma justificativa com ecos claramente homéricos:

Mas, se Diónisos é o Libertador e o Salvador de tudo, e em especial solta os freios da língua e dá liberdade total à fala, considero despropositado e nada inteligente privar das melhores discussões um momento tão fértil e manter afastada a Filosofia durante as alturas em que procuramos conclusões sobre as questões relacionadas com os banquetes, e qual será a virtude do conviva e que uso fazer do vinho, como se a Filosofia não tivesse a capacidade de confirmar aquilo que ensina pelo uso da palavra (Plutarco, *Symposiaká*, 613b-c).

Se por um lado Plutarco se inspira em “Aristóteles em aspectos que considera autênticos, sobretudo no que respeita aos temas, em muitos dos passos em que o menciona é para o ampliar, para o contestar, muito raramente para lhe dar razão”,¹⁶⁵ por outro recorre ao pensamento platônico para explicar o processo loquaz instaurado pelo vinho. Ele circula pelo corpo juntamente com o *lógos* enquanto racionalidade até a alma, com o intuito de estimular o intelecto (o *nous*) e, assim, produzir um segundo tipo de *lógos*: o discurso racional:

Deste modo, gera-se a filantropia (um dos principais critérios éticos) e são fortalecidos os laços de amizade entre os convivas (660B) – que é afinal o propósito de qualquer banquete. Se, em vez disso, o vinho circular errante (660C: *πλανώμενος*) pelo corpo sem a mediação do *logos*, não produzirá nada senão saciedade (660C: *πλησμονῆς*) – isto é, uma mera manifestação sensorial produzida somente na dimensão corporal, sem quaisquer pretensões de modelação de carácter (LOPES, 2010, p. 67).

Assim, o vinho não se prestava somente ao hedonismo e à saciedade, mas também à eloquência, a qual poderia assumir um aspecto filosófico como também trazer à tona máximas, anedotas e todo tipo de discussão variada. No entanto, era necessário que não ocorresse desmedida alcóolica a fim de prolongar os debates em torno da

165 PLUTARCO, 2008, p. 12.

mesa. Portanto, era de suma importância a delimitação do simposiarca e o comum acordo dos convivas sobre o abrandamento da beberagem dionisíaca e sua distribuição no *pótos*. Segundo a tradução de Delfim Leão, na introdução de “O banquete dos sete sábios”, era o vinho que:

[...] aproximava os convivas, da mesma forma que o espaço relativamente limitado da sala de jantar e o facto de se encontrarem reclinados ajudavam a concentrar as atenções dos comensais. Por isso, era fundamental que o vinho fosse misturado com água, a fim de permitir o prolongamento da conversa e da diversão, sem que o convívio descambasse em excessos, colocando em risco a harmonia do encontro (PLUTARCO, 2008b, p. 26).

Anterior a Plutarco, a obra simpótica xenofonteana no século V a.C. já registrava os riscos da imoderação alcóolica no que se refere a turvar o festim filosófico e a loquacidade dos comensais. O prosador ático explica na fala socrática, por intermédio de uma metáfora, a justa medida para que, em uma festa regada ao vinho, os convivas profiram belos discursos:

[...] o vinho adormece as penas das almas dos homens, como faz a mandrágora com as pessoas, mas também desperta as alegrias como o azeite faz com o lume. Contudo, parece-me que ao corpo humano acontece o mesmo que acontece às plantas na terra; essas, quando a divindade as rega em excesso, não conseguem erguer-se, nem se deixam penetrar pelas brisas, mas, quando bebem só o que querem, crescem muito direitas, florescem e dão fruto. Passa-se o mesmo conosco, se emborcarmos uma enorme quantidade de bebidas, rapidamente nos falharão os corpos e as mentes e não poderemos mais nem respirar, quanto mais falar. Pelo contrário, se os criados nos forem brindando aos poucos com pequenas copas, para usar eu também palavras como as do Górgias, não chegaremos a embebedarmo-nos dominados pelo vinho, mas persuadidos por ele havemos de chegar à maior das alegrias (Xenofonte, *Banquete*, II, 24-26).

Infere-se que, desde a época clássica, o vinho era um lubrificante social, pois facilitava o *lógos*. Quando na questão primeva do Livro I dos *Simposiaká* Plutarco denomina Dioniso “libertador”, ele remete ao termo *eleuthereus*, que, em seu cerne semântico, resguarda a liberdade. Tal epíteto, primeiramente, lembra o rito executado durante as Grandes Dionísias, festivais em honra ao deus e impulsionados no governo de Pisístrato, que consistiam em uma reconstituição do advento do deus desde *Eleutherai*, na Beócia, até a Ática. Isabel Castiajo assim descreve o rito:

Assim, a estátua de *Dionysos Eleuthereus*, que comumente retrata o deus com um bastão de madeira e uma máscara e que nesse dia surgia coroada com heras, era conduzida do seu templo na Acrópole para outro templo nas imediações da Academia, na estrada para *Eleutherai*, e era colocada no altar de sacrifícios – *eschara* (CASTIAJO, 2012, p. 20).

Mas o entendimento da liberdade do deus também é perceptível na fala de Bias, sábio conviva de “O banquete dos sete sábios” que se diz conhecedor dos muitos talentos de Dioniso. Por ser multifacetado, o deus também seria conhecido por “libertador”. Leão, em nota, traduz que “*Lýsios* significa à letra ‘o que deslaça’, ‘o que liberta de peias’; daí que, por extensão, possa designar também ‘o que resolve problemas” (PLUTARCO, 2008b, p. 68).

Dessa forma, Dioniso liberta os grilhões da língua do homem em ebriedade para um fim específico como, por exemplo, o debate filosófico. É um deus que propõe uma eloquência facilitada. “Dionisando-se”, liberando-se dos interditos, desde que de forma moderada, o homem anula as diferenças e propõe o afeto entre os homens.

3. O dom do Deus

É célebre nas epopeias homéricas o expediente no qual o poeta solicita no início da épica a inspiração divina a fim de, por meio da

reminiscência, cantar os feitos ilustres dos heróis. Na caracterização de Demódoco, aedo cego que na corte dos feácios canta “os atos, infortúnios, padecimentos, como se tivesse sido testemunha ou bem informado por outro” (Homero, *Odisséia*, VII, vv. 488-491), Homero afirma que, embora privado da luz, “enredos tétricos e triunfais infundia-lhe a Musa” (Homero, *Odisséia*, VII, vv. 60-61), pois é “ela que ampara os versos do aedo” (Homero, *Odisséia*, VII, v. 481).

Assim, o poeta é imbuído de um poder divino, qual advinho possesso, que, segundo Platão, se dá como uma força irradiadora da divindade que delimita a intensidade e a especificidade do canto. A “metáfora dos anéis evidencia que a poesia não é uma mera arte (*tekhné*), mas sim que o próprio deus que tudo faz e que, através deles (os artistas), ressoa, para nós, a sua voz” (Platão, Íon).¹⁶⁶

Eliade, “afirma que tem-se falado do delírio pítico, mas nada indica os transe histéricos ou possessões do tipo dionisíaco” (ELIADE, 1975 *apud* BRANDÃO, 1987, p. 99). Platão comparava o delírio da Pítia à inspiração poética devido às Musas e ao arrebatamento amoroso de Afrodite. Assim, o *homo Dionysiacus* é aquele que “dionisando-se” em êxtase de vinho também se vê imbuído pela divindade e, dessa forma, é loquaz por excelência. Todavia, segundo Brandão, a ékstasis em contexto votivo:¹⁶⁷

[...] era apenas a primeira parte da grande integração com o deus: o sair de si implicava um mergulho em Dioniso e deste no seu adorador pelo processo do *enthousiasmós* [...], quer dizer, o entusiasmo é ter um deus dentro de si, identificar-se com ele, coparticipando da divindade (BRANDÃO, 1987, p. 136).

Em *As bacantes*, tragédia de Eurípides, na qual se percebe Dioniso em toda sua contradição, registra-se a impiedade por parte de Penteu, tirano de Tebas, em aceitar o menadismo, mulheres possesas

166 PLATÃO, 1983.

167 Mesmo que voto.

com furor báquico. Tirésias, em diálogo com o rei, evidencia que, como Apolo, Dioniso é um deus da vidência, da mancia. Assim, o oráculo o descreve:

Ele é um demônio mântico: baqueu
E demente tem vínculo com mântica.
Quando o divino adentra fundo o corpo,
Faz dizer o futuro a quem delira
(Eurípides, *As bacantes*, vv. 299-302).

No Livro IV dos *Symposiaká*, Plutarco se propõe a uma reflexão teológica das semelhanças entre o deus dos hebreus e as divindades helenas, debate que vem à tona devido a questões alimentares. Merágenes, ao investigar as possíveis semelhanças daquele deus com Dioniso, introduz em seu discurso o *enthousiasmos* do vinho:

No entanto, o que não é proibido contar a gente amiga em conversa, ainda para mais no momento do vinho, quando estamos embebidos nos dons do deus, se estes aqui mo perguntarem, estou disposto a contá-lo (Plutarco, *Symposiaká*, 671d).

Ou seja, a eloquência facilita a exposição do conhecimento religioso, pois o vinho desinibe o falar e esclarece os mistérios, pelo fato de o *homo Dionysiacus* estar em comunhão com o deus. Todavia, a possessão divina não era algo só fadada a Apolo e a Dioniso. Bárbara (2009, p. 310), ao analisar o amor conjugal no “Erótico” de Plutarco, delimita o papel dos diversos tipos de *enthousiasmoi*, entre eles o amoroso:

Recordando Platão, Plutarco afirma que Eros preside ao ένθουσιασμός (impulso vindo do exterior por acção de um poder superior, que altera a compreensão e a razão humanas e que é produzido pelo facto de entrarmos em comunicação, ou em participação, com um deus). Há vários tipos de ένθουσιασμός (profético, báquico, poético e musical), mas nenhum tão forte, tão duradouro, como o do Amor (BÁRBARA, 2009, p. 310).

No entanto, o *enthousiasmos* não se observa apenas no proceder religioso, mas também, segundo Brandão, estava ligado à atuação do *hypocrites* no teatro antigo. O sair de si no êxtase implicava uma superação da condição humana, “um mergulho em Dioniso” (BRANDÃO, 1985, p. 11). Então, o *enthousiasmos* que gera eloquência também estava no cerne da tragédia.

O contexto simpótico parece uma ocasião favorável para o *entusiasmo dionisíaco*. A lira hedonista de Anacreonte, por sua arte e pela dos poetas que o imitaram, passou a significar, por antonomásia, a poesia de banquete – cenário de grande parte de seus poemas. Esse poeta lírico do século VII a.C. representava um modelo social de conduta aristocrática que expressava e exaltava o consumo constante de vinho, o amor e a música no simpósio dionisíaco com o qual os gregos se identificavam (GOMES, 2010, p. 72). Anacreonte, na poesia antiga, já convidava, assim, ao festim: “Trazei-me a taça sagrada, trazei-ma, quero enchê-la, como é costume, a fim de que a embriaguez me ponha a dançar. Tomado de furor sagrado, cantando ao som da lira, quero clamar por Baco”.¹⁶⁸

No *Banquete* de Xenofonte, todavia, o caráter báquico não é o tema central do diálogo. Trata-se de uma narrativa verossímil da reunião de célebres atenienses, entre eles Sócrates, em casa de Cálias durante as Grandes Panateneias de 421 a.C. Caracterizadas por um clima mais burlesco e lúdico, as discussões se organizam em torno de três temas centrais justapostos: a *paideia* do homem de bem, o que tornava cada conviva orgulhoso e, por último, o debate acerca da beleza e do amor. São justamente esses dois últimos temas que têm vital importância para esta explanação.

168 Trecho de Meus Cantares de Anacreonte de Téos, com tradução de Guida Nedda Barata Parreiras Horta.

Na fala de Sócrates sobre o que mais o orgulhava, ele afirma que era o fato de ser um alcoviteiro, de ser agradável com todos, atento aos discursos justos, ensinando e sendo agradável a todas as pessoas da pólis (Xenofonte. *Banquete*. IV, 5-6).¹⁶⁹ Era perceptível pelo fato de o mestre maiêutico, ao ser rodeado de louvável *philia* por causa de sua fama, mesmo não possuindo uma aparência tão bela, resguardar no seu cerne a melhor adequação à natureza e à consonância com o divino.

O preâmbulo sobre a beleza (Xenofonte. *Banquete*, V)¹⁷⁰ introduz o discurso sobre a natureza do amor. Para Sócrates, o *eros* se manifesta por intermédio de duas Afrodites: a Vulgar, amante do pênis (Homero. *Hino Homérico V: A Afrodite*. vv. 45-46) e ligada aos desejos do corpo; e a Celestial, reflexo dos desejos da alma, da amizade e das boas ações. A primeira busca a afeição da beleza física, que é fastidiosa e saciável, a segunda é insaciável, perene e sábia; a primeira é a da juventude, a segunda relaciona-se àquilo que não é efêmero. Mas em toda a exposição socrática há um elemento catalisador: o vinho. Ele permeia a fala do sábio alcoviteiro, que assim se justifica:

Se a minha linguagem for excessivamente desavergonhada, não se espantem: é o vinho que me excita, mas também o Amor que convive sempre comigo e que me incita a falar com veemência contra o outro Amor que é seu rival. Aquele que apenas se preocupa com a sua figura parece-me aquele que arrendou um terreno e que, por essa razão, não se preocupa em aumentar o seu valor, mas apenas em retirar dele a maior colheita possível (Xenofonte, *Banquete*. VII, 24-26).

A presença do vinho e, por extensão, de Dioniso, na fala erótica socrática revela o papel do deus como o facilitador do impulso e do encontro amoroso, pois ele criava as circunstâncias favoráveis ao **erotismo**. Em Xenofonte pode-se inferir a justaposição do *enthousiasmos*

169 XENOFONTE. 2008.

170 XENOFONTE, 2008.

erótico e báquico na expressão do debate amoroso: uma loquacidade desavergonhada fruto de Dioniso e Eros.

4. Eros dionisíaco

Para explicitar o eixo interpretativo, a catábase temática deste trabalho ora posto, procedeu-se na percepção inicial de como ontologicamente Dioniso parece ligado à eroticidade. Por conseguinte, o quanto o deus, por meio do vinho, engendra a loquacidade – seja ela religiosa, filosófica ou relacionada aos assuntos mais corriqueiros dos antigos. Essa eloquência apenas se tornava capaz a partir do *homo Dionysiacus*, aquele que, “dionisando-se”, integrava-se ao deus e, assim, embebido de vinho, usava essa condição para fins elevados: praticar *mancia*, levar ao teatro a mimesis perfeita do mito ou, em contexto simpótico, ser agradável entre os convivas.

Dentre as micronarrativas que compõem a história da cólera do pelida, Homero faz referência à perseguição que Licurgo empreende a Dioniso e a seu cortejo no Monte Nisa. Esse episódio narrado por Diomedes mostra um deus ainda jovem já possuído pela *mania* sagrada de atirar-se no mar para salvar-se de seu algoz. Segundo Brandão, sob a perspectiva mítica, essa micronarrativa “faz parte de um rito iniciático e catártico: a purificação pela água. Este é um dos temas bem atestados em quase todas as culturas primitivas” (BRANDÃO, 1987, p. 115-116). Dessa forma, na *Ilíada*, narrativa bélica por excelência, a primeira aparição “literária”, pouco se infere do papel hedonista do deus.

No entanto, a *Odisseia* é uma épica simpótica. À guisa de exemplificação: é em torno de uma casa assolada por festins na ausência de seu senhor que padecem Telêmaco e Penélope; é no simpósio da corte dos feácios que Ulisses conta sua errância no mar e tantos outros banquetes que permeiam a epopeia do rei exilado, na qual se percebe a todo instante o vinho. Desde a caracterização do mar aos ritos

funerários, passando pela artimanha usada pelo herói para se salvar do carcereiro ciclópico, inúmeras são as menções à bebida. Todavia, Dioniso somente é pontuado no episódio no qual Odisseu escuta, no Hades, o relato das sombras de mulheres ilustres, entre elas Fedra e o caso de Ariadne e Teseu: “O plano foi frustrado por Ártemis que, enraivecida por fuxicos de Dioniso, a matou em Dia” (Homero. *Odisséia*, XI, vv. 324-325).

Do filho de Sêmele, na *Odisseia*, não se infere a íntima ligação com vinho, mesmo que os simpósios permeiem a obra. Porém, em Homero o vinho parece guardar uma ligação com outra deidade: Afrodite. Na fala de Penélope, aflita pela ausência do marido, após ter com ele em trajes miseráveis sem o reconhecer, roga aos deuses:

Tempestades outrora as filhas de Pandareu, órfãs de pais extintos por deuses, mas não lhes faltou o queijo, o mel e o vinho da graciosa Afrodite, nem a pureza e o saber, concedidos por Hera, nem o talhe ofertado por Ártemis, a virgem, nem os primorosos labores de Atena (Homero, *Odi*. XX, vv. 66-69).

A epopeia homérica já evidencia a relação imbricada de mito e história. Não que a distinção tivesse ocorrido a Homero, evidentemente. Paul Veyne investiga a aceitação do mito entre os gregos, sua paulatina passagem de verdade incontestável até sua consideração como algo “nem verdadeiro nem falso”. A questão que o trecho supracitado propõe é de se realmente os micênios atribuíam à Afrodite uma ligação com o vinho. Como já mencionado neste trabalho, a sociedade retratada por Homero não parece fielmente relacionada a esse povo, mas permeada do olhar do poeta sob a luz de seu tempo. Não cabe explanar, pela economia destas linhas, a extensiva questão homérica, mas sim um olhar sobre o mito. Na apreciação de Veyne da prosa de Pausânias, ele assim reflete sobre o olhar mitológico do autor antigo:

Enfim, fatigado do despropósito de tantos mitos, mas não podendo supor, bom grego que era, que fosse possível mentir completamen-

te, Pausânias acabou admitindo ora que os mitos diziam a verdade por alegorias e enigmas, ora que eles diziam mesmo a verdade literal, sendo tão antigos que não se podia suspeitar de estar deformados pela mentira (VEYNE, 1984, p. 15-26).

Não haveria uma mentira no que concerne ao mito, mas uma crença atual em contato com as fábulas antigas. Na súplica de Penélope aos deuses, o aedo não atribui a Dioniso seu lugar por excelência, sua íntima ligação com o vinho, mas sim à Afrodite. A bebida permeia a narrativa e somente é associada a alguma divindade nessa fala da rainha tecelã. Seria uma ótica poliáde, de deuses olímpicos citadinos que marginalizou o agrário Dioniso, pois o deus do evoé “escapa à cidade, contradizendo-a e ultrapassando-a?” (VERNANT, 2006, p. 76-77).

Independentemente da aceitação do culto ao deus na pólis, infere-se da relação entre o amor e o vinho um entrelaçamento de domínios. A aceitação de Dioniso engendra muitos dons, como são múltiplas as suas faces. Vernant enumera as dádivas do deus:

Plenitude do êxtase, do entusiasmo, da possessão, é certo, mas também felicidade do vinho, da festa, do teatro, prazeres do amor, exaltação da vida no que ela comporta de impetuoso e de imprevisto, alegria das máscaras e do travestismo, felicidade do cotidiano: Dioniso pode trazer tudo isso, se homens e cidade aceitarem reconhecê-lo (VERNANT, 2006, p. 80).

Além do fato de o culto ao filho de Sêmele ser tardiamente aceito na pólis, “na prática, porém, no estado de alma atual do fiel, o deus invocado suplanta os outros naquele momento” (FESTUGIÈRE, 1944 *apud* VERNANT, 2006, p. 23). Embora Afrodite não seja ontologicamente ligada ao vinho, no momento da súplica, pela relação intrínseca entre a bebida e o amor, as deidades se confundem, trocam de lugares, seja pelo expediente da fé ou, extratextualmente, por escolha temática do poeta.

A partir do século VII a.C., na poesia lírica arcaica, mesclado aos temas sobre o amor e a efemeridade da vida, há um tema voltado para o “hedonismo” das libações alcoólicas, em contraste com a temática guerreira e bélica das epopeias homéricas. Destaca-se, nesse sentido, o poeta iônico Anacreonte com seus poemas leves sobre o amor e o vinho. No Frag. 12,¹⁷¹ nota-se a referência direta a Dioniso em uma súplica poética, o que evidencia sua ligação com as deidades eróticas, como intermediário em relação ao amado Cleobulo:

Ó soberano, com quem Eros dominador,
as Ninfas de olhos negros
e Afrodite purpúrea
brincam, percorres
os cumes elevados das montanhas;
imploro-te, vem, benévolo,
em minha ajuda, escuta
minha preciosa súplica:
torna-te de Cleobulo bom
conselheiro, e recebe,
ó Dioniso, o meu amor.¹⁷²

Ainda em relação à intermediação amorosa divina, muitas fórmulas estão presentes nos Papiros Mágicos Gregos,¹⁷³ demonstrando práticas comuns na vida social do Mediterrâneo no que concerne à conquista da pessoa amada. Sussurrar algumas palavras em um copo com vinho antes de dar a alguém para beber, falar sete vezes o nome de Afrodite enquanto olhava para alguém ou usar um óleo feito com um escaravelho do sol cozido em mirra com um toque de ervilhaca, por exemplo, faria com que a pessoa amada seguisse aquele que fizesse o feitiço assim que fosse tocada (SANTOS, 2012, p. 176).

171 D. L. Page (ed.)

172 Tradução de Glória Braga Onelley.

173 Documentos greco-egípcios, datados do período entre os séculos II a.C e V d.C que contêm inúmeras fórmulas, rituais e mágicas que dão um testemunho importante da religião mágica helenística (CHEVITARESE;, CORNELLI, 2007, p. 82).

Se por um lado o eros e o vinho se interrelacionam na súplica divina, o próprio caráter desinibidor da bebida báquica também facilita o intercuro amoroso, fisicamente falando. Um episódio bastante elucidativo narrado por Heródoto acerca da influência dionisíaca é o da hospitalidade ofertada pelo rei macedônio Amintas aos emissários persas de Megabizo. Mesmo contrariando o costume que vetava a presença de mulheres no banquete, o anfitrião cede ao desejo dos hóspedes, permitindo a confraternização de homens e mulheres:

Estes, encantados com a beleza das jovens, disseram a Amintas que não lhe ficava bem mantê-las assim tão afastadas e que, se elas tinham vindo para ficarem sentadas defronte deles, causando-lhes verdadeiro tormento para os olhos, seria melhor que ali não estivessem. Cedendo às circunstâncias, Amintas fê-las sentar-se ao lado de seus hóspedes. Elas obedeceram prontamente, e estes, excitados pelo vinho, levaram-lhes as mãos aos seios e tentaram abraçá-las (Heródoto, *Histórias*, V, 18).¹⁷⁴

A eroticidade carnal parece, ainda, ser o conflito que desencadeia a fúria de Penteu em *As bacantes* de Eurípides. O tirano entende como uma afronta que, ao “dionisar”, as mulheres se oferecessem sexualmente aos homens: “Mênades, sacerdotisas de um ritual, alegam ser, mas preferem Afrodite a Baco” (vv. 223-225). Contudo, a capacidade do deus de liberar interditos de ordem moral parece andar de mão dada com a volúpia: uma acarreta a outra. Na fala do contido mensageiro de Penteu, no decorrer da trama, evidencia-se a dádiva do deus aos mortais: “Dele mais dizem, como me inteirei: aos homens trouxe a vinha ‘acalma-a-dor’. Se não há vinho, não há Afrodite, falando ao homem, mágico, o deleite” (vv. 773-774).

O vinho é o “fármaco inigualável contra a dor, oblvio do diário dissabor” (Eurípides. *As Bacantes*, vv. 281-283). No *Banquete* de Xenofonte, quando cada um dos comensais apresenta aquilo que mais os

174 HERÓDOTO, 2006.

orgulha acerca de si mesmos – momento em que Sócrates autodenomina-se alcoviteiro – Cármitides chama atenção para o aspecto sereno, mas também ativo, do vinho e sua relação com o amor: “Parece-me, meus amigos, falando como fez o Sócrates a propósito do vinho, que também esta mistura da frescura dos jovens com a música adormece as penas e acorda o amor” (Xenofonte, *Banquete*, III, 1-2).

Plutarco, mais tarde, atentaria para a relação imbricada entre o amor e o vinho. Primeiramente, seria necessário que, a fim de gerar uma distribuição harmoniosa dos convivas no simpósio, aqueles inclinados ao amor e à bebida se sentassem juntos, ao que parece, por ambas aspirações se assemelharem. O intuito é de “reforçar ou dar origem à amizade entre os convivas através do prazer, porque o banquete é um passatempo com vinho que pelo encanto acaba em amizade” (Plutarco, *Symposiaká*, 613b):

Junto também no mesmo local os que gostam da bebida e os inclinados ao amor, não só ‘quantos sentem a mordedura do amor pelos jovens’, como diria Sófocles, mas também, os que são mordidos devido ao amor pelas mulheres e raparigas; é que, abrasados pelo mesmo fogo, ajudar-se-ão uns aos outros, como ferro fundido, a não ser que, por Zeus, calhassem a estar apaixonados pelo mesmo jovem ou pela mesma mulher (Plutarco, *Symposiaká*, 619a).

Os *lógoi* de cada comensal, o amoroso e o ébrio, geram uma harmonia porque “estar apaixonado é semelhante à embriaguez: torna as pessoas fervorosas, alegres, descontraídas; quando ficam assim, deixam-se se levar por cantos, especialmente por sons ritmados” (Plutarco, *Symposiaká*, 622d).

A ligação entre amor e o vinho é passiva de uma esquematização na quinta questão do Livro I dos *Symposiaká*, na qual se investiga o porquê de Eros ensinar a ser poeta. Plutarco, após comparar a embriaguez ao amor, passa a demonstrar como, por vezes, o fazer poético é facilitado pela bebida, ao afirmar que até Ésquilo compunha tragédias

enquanto bebia e se abrasava. O eros, qual bebida dionisíaca, solta os freios da língua suscitando a eloquência, pois urge sobressair-se aos olhos da pessoa amada. Afinal, segundo o biógrafo, “na verdade, ao olharem com muito prazer para as pessoas amadas, elogiam-nas não com menos prazer do que as olham, porque o amor, sempre eloquente em tudo, é-o muito mais no que respeita a elogios” (622e).

Nos *Symposiaká* a relação Eros/Dioniso é sugerida sutilmente, pois, como afirma Soares na introdução do Livro III, o vinho, “este desbloqueador de conversa, acaba por ser uma espécie de fio condutor desta série de diálogos à mesa, sendo alvo das considerações mais díspares” (PLUTARCO, 2008a, p. 146). É evidente que o comentador se refere ao livro em questão, mas parece que essa assertiva é tão abrangente que é perfeitamente aplicável ao restante da obra.

À guisa de conclusão, ainda nos “*Moralia*” – escritos morais de Plutarco nos quais incluem-se os *Symposiaká*, merece destaque “O banquete dos sete sábios”. Em dado momento desse opúsculo, o ateniense Mnesífilo, que era companheiro e grande admirador de Sólon, durante as impressões dos sábios sobre o governo democrático, usa a partilha do vinho como metáfora da conversa compartilhada:

Pela minha parte, Periandro, acho correcto que a conversa, tal como o vinho, seja repartida não de acordo com a riqueza e a nobreza de nascimento, mas antes por todos em igual medida, como acontece em democracia, e ainda que seja um bem comum (Plutarco, *O banquete dos sete sábios*, 154C).

Por economia dessas linhas, convém não estender a investigação esmerada da questão democrática na qual Plutarco se debruça nesse momento da obra, mas é preciso atentar para o fato de tanto a beberagem dionisíaca quanto o *lógos* serem passíveis de partilha, pois ambos proporcionam eloquência. No discurso de Mnesífilo, no qual se sonda o motivo de Sólon beber, ele põe-se a refletir sobre a importância da

causa e do efeito, abarcando questões, inclusive, acerca da *tekhné*. É nesse contexto que o pensador explana sobre as obras de Afrodite e Dioniso e estabelece, assim, o papel de cada deidade no intercuro amoroso:

Afrodite é obreira da concórdia e da amizade entre homens e mulheres, ao misturar e fundir as almas com os corpos, por intermédio do prazer. Mas para a maior parte das pessoas, que de todo não possuem intimidade entre si ou não se conhecem muito bem, então é Dioniso quem, à semelhança do fogo, lhes dulcifica e amacia os caracteres, servindo-se do vinho para dar início à união e amizade entre uns e outros (Plutarco, *O banquete dos sete sábios*, 156c-d).

Mnesífilo revela, ainda, que não é pela finalidade que os deuses se definem, e:

[...] da mesma forma, a obra de Afrodite não se esgota na relação sexual e na cópula, nem a de Diônisos na bebedeira e no vinho, mas antes em usar estes meios para promover a amizade, o desejo, o companheirismo e a intimidade entre uns e os outros (Plutarco, *O banquete dos sete sábios*, 156c).

Finalizando as semelhanças entre Eros/Afrodite e Dioniso, convém ressaltar, como deixa claro Plutarco nos *Symposiaká*, Livro III, que ambas as divindades são noturnas. Dioniso Libertador velaria pela noite e por isso, cantos ocupam a noite, danças e himeneus, “cortejos e festins e o estrondoso concerto de flautas”.(Plutarco, *Symposiaká*, 154f) Pois durante o dia “vão-se as atividades do prazer, cessa Cípris e os folguedos, não está já o tirso nem o tropel de Baco” (Plutarco, *Symposiaká*, 155a).

É a afinidade com a eloquência entusiasmada de Dioniso no sorver do vinho que promove, facilita o encontro amoroso, seja ele *eros* ou *philia*. Pedir auxílio ao deus é solicitar uma mediação. É pelo sumo dionisíaco que correm céleres as nuances do amor como o meio, o fio condutor, para o mais belo dos sentimentos.

5. Homo Dionysiacus em desatino

Convém salientar que em um simpósio, ou mesmo no menadismo, a união entre eros e vinho não deve engendrar desmesura, pois “quem visa o deslimite, perde o dia presente” como poetiza Eurípedes em *As bacantes* (vv. 398-399).

A propósito do tratado amoroso de Plutarco, na metáfora do relacionamento marital, ao sugerir uma mulher modesta e simples ao jovem, ressalta que a união deveria ser qual o abrandamento do vinho pela água, no qual o homem/vinho prevalece sobre a água/mulher. Assim o *métron* deveria ocorrer mesmo ao deus da desmedida por excelência e, segundo esse trecho do “Erótico” (Plutarco, *Erótico*, 752e) ao relacionamento amoroso.

Todavia, na sexta questão do Livro III de *No banquete* sobre o melhor momento para o coito – assunto delicado para um simpósio na opinião de alguns convivas – registram-se as consequências danosas para a relação sexual. O vinho, sobretudo o puro, desestabilizaria o corpo por desordenar o fluxo de sêmen e, por ser uma atividade extenuante, poderia levar a um colapso do corpo:

Mas se um homem se sentir satisfeito e moderadamente relaxado, estando o seu corpo sereno e a sua alma preparada, e pouco tempo depois tiver um encontro amoroso, não provocará grande distúrbio no seu corpo nem se produzirão excitações ou desestabilização dos átomos (Plutarco, *Symposiaká*, 655b).

Logo, não apenas teoricamente a união desmedida entre amor e vinho era desaconselhada, mas também no aspecto físico. Desde que não se estivesse embriagado ou empanturrado, mas relaxado, a relação sexual seria bem-vinda.

No simpósio clássico de Platão, o *homo Dionysiacus* por excelência é Alcibíades, o mais jovem e belo, que apenas tardiamente se junta à celebração, interrompendo o discurso socrático da revelação

de Diotima entre os convivas. Nas entrelinhas de sua ébria fala, percebe-se a todo momento a imoderação: primeiro no vinho, depois no amor por Sócrates e, por último, sua rebeldia aos olhos da *polis*.

Senhores! Salve! Um homem em completa embriaguez vós o receberéis como companheiro de bebida, ou devemos partir, tendo apenas coroado Agatão, pelo qual viemos? [...] Por ventura iríeis zombar de mim, de minha embriaguez? (Platão, *Banquete*. 212e-213a).

Alcibíades, estrategista importante nas reviravoltas da Guerra do Peloponeso, aqui transformado em personagem, chega à casa de Agatão com um cortejo de ébrios. Alcibíades, máscara de Eros e Dionísio, modelo do amante, entra em jogo. De certa forma, é o caso de dizer, todos os discursos, para brincar com o léxico do próprio *Banquete*, ansiavam e sentiam falta da entrada da própria máscara do amante, encarnação de Eros: Alcibíades (CORNELLI, 2012, p. 9). Fialho em sua introdução a tradução da “*Vitae*” de Plutarco sobre esse estrategista, afirma que o eros físico e a embriaguez são suas características, que o marcam como desviante sexual por excelência:

Por um lado, considere-se o conjunto daqueles que admiravam o corpo e manifestações físicas de Alcibíades – os adutores, os jovens movidos pelo impulso de um eros físico, que nele exacerbavam o desejo de satisfazer o prazer imediato. A este estímulo facilmente se associa o prazer do vinho e a embriaguez, a imoderação nos banquetes e na vida pública, a procura da glória fácil, ainda que com o sacrifício da coerência, da correção ética, do bem da cidade (PLUTARCO, 2010, p. 19).

Os excessos de Alcibíades acarretaram males a Atenas: ele é o principal suspeito da mutilação das estátuas dedicadas a Hermes e de sátira religiosa dos mistérios (Plutarco, *Alcibíades*. 18, 6-8), justamente por ocasião de um *komos*, cortejo de ébrios. Segundo Cornelli, Platão parece querer insistir em representar em seu diálogo, noites de baderna na rua e justamente na época da mutilação dos hermes, referendando,

assim, a versão mais leve relativa aos motivos que estavam por trás do sacrilégio (CORNELLI, 2012, p. 11).

Nas entrelinhas da narrativa “Vida de Alcibíades” de Plutarco, percebe-se o caráter indomável do célebre ateniense, ao evidenciar constantemente a equivalência entre o eros e o vinho. O estrategista entregava-se “ao estômago, aos genitais e à garganta” (Plutarco, *Alcibíades*. 6, 2-3). O biógrafo afirma que “com a inteligência e a habilidade demonstrada nesta sua atividade política e oratória contrastavam a enorme dissolução dos seus costumes, os seus excessos na bebida, os seus desvarios eróticos” (Plutarco, *Alcibíades*, 16, 1).

Dessa forma, *Alcibíades* é a perfeita metáfora da *pólis* ateniense durante a Guerra do Peloponeso, bem como a encarnação magistral do eros dionisíaco em Platão: é desmedido nos prazeres do *pótos*; é andrógino por excelência (Plutarco, *Alcibíades*. 23, 6), pois seduz homens e mulheres; possui traços por vezes femininos; e é caracterizado por seu poder de metamorfose:

É que ele possuía um dom único, segundo se diz, entre os muitos de que era detentor, e que constituía uma técnica para prender as pessoas: tal consistia em se adaptar aos seus costumes e modos de vida. Era mais rápido no seu mimetismo que o camaleão (Plutarco, *Alcibíades*, 23, 4).

Considerações finais

Ao considerar a gênese mitológica de Dioniso, fato que chama atenção é sua segunda gestação divina na coxa de Zeus. Atentando para o aspecto inerente a esse nascimento, infere-se que, primordialmente, o deus da vinha guarda íntima relação com o eros físico. É por meio da interpretação metafórica que se propõe, em entrelaces textuais que se estendem desde a época clássica até uma confirmação

esmerada na prosa plutarqueana, sedimentar o entendimento de Dioniso como deidade erótica.

O impulso amoroso dionisíaco parece encontrar na loquacidade que sua bebida sagrada engendra um meio para alcançar os fins mais belos: como a reflexão filosófica, a comunhão religiosa ou a representação teatral. Entre tais fins, há o intuito amoroso, seja no imediatismo da eroticidade física ou com o sentido mais subjetivo que, por vezes, conduz ao belo. Isso só é possível por meio do processo de entusiasmo comedido: ao “dionisar-se” moderadamente, recebendo a inspiração divina ou o próprio deus por meio da bebida, o homem pode almejar a pessoa amada, pois é obra de Dioniso liberar interditos, promover a dissipação das desigualdades por meio da eloquência.

Todavia, o caráter danoso e dúbio do deus requer estar sempre atento ao deslimate. Apesar de o vinho ser um acalento às dores, seu uso exarcebado tem consequências para o corpo e para as relações afetivas, sejam elas eróticas ou de amizade, bem como na conduta do homem na pólis.

Assim, no êxtase ébrio, há muito do deus que seduz em delírios etílicos. Está presente naquele que fala do amor, “dionisando-se”, está naquele que desmedidamente se entrega aos prazeres da mesa. Dioniso, deus marginal por liberar interditos, por se opor à ordem e ao *métron* vigente da *pólis* age nas entrelinhas do impulso erótico, assim como do discurso amoroso. O deus das máscaras também engendra amor, por ser divindade contraditória. “Mas como causar pode seu favor nos corações humanos amizade, se tão contrário a si é o mesmo Amor”? (*Soneto XVII*).¹⁷⁵ Urge “dionisar” para amar.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; poética/Aristóteles*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

175 CAMÕES, 1955, p. 89.

- ARISTÓTELES. *Tópicos: dos argumentos sofísticos/Aristóteles*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.A. Pickard. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- BÁRBARA, Maria Leonor Santa. Eros em Plutarco e a apologia do amor conjugal. In: RIBEIRO FERREIRA, José et al. (Orgs.). *Symposion and pPhilanthropia in Plutarch*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega, v. 1*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega, v. 2*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro antigo: tragédia e comédia*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- CALASSO, Roberto. *As núpcias de Cadmo e Harmonia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- CAMÕES. *Sonetos de Camões*. São Paulo: Saraiva, 1955.
- CASTIAJO, Isabel. *O teatro grego em contexto de representação*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- CHEVITARESE, A.; CORNELLI, G. *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das integrações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume, 2007.
- CORNELLI, Gabrielli. *Seduzindo Sócrates: retórica de gênero e política da memória no Alcibiades platônico*. 2012. Trabalho final (Especialização em Filosofia) — Universidade de Brasília.
- CUNHA, Alice da Silva (Org.). *Antologia de poetas gregos e latinos*. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras UFRJ, 2007.
- DETIENNE, Marcel. *Dioniso a céu aberto*. Trad. Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- EURÍPIDES. *As bacantes*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- FORTUNA, Marlene. *Dioniso e a comunicação na Hélade: o mito, o rito e a ribalta*. São Paulo: Annablume, 2005.
- GOMES, José Roberto de Paiva. Vasos anacreônicos: interações culturais entre atenienses e lídios. In: GOMES, José Roberto de Paiva. *Memórias do Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010.
- HERÓDOTO. *Histórias*. Trad. do grego de Pierre Henri Larcher. EbooksBrasil, 2006. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/historiaherodoto.pdf>>. Acesso em: 25 maio 2013.
- HOMERO. *Odisseia II: regresso*. Trad. Donald Schuler. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- HOMERO. *Odisseia III: Ítaca*. Trad. Donald Schuler. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- HORTA, Guida Nedda Barata Parreiras. Meus cantares: Anadreonte de Téos. *Revista Calíope: Presença Clássica*. Rio de Janeiro, a. 1, n. 1, p. 94, jul./dez. 1984.

- LOPES, Rodolfo. Comunhão do Lógos. In: LOPES, Rodolfo. *Intervenientes, discussão e entretenimento no banquete de Plutarco*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2009.
- MARQUETTI, Flávia R. *Da sedução e outros perigos: o mito da deusa mãe*. 2001. Tese (Doutorado) — FCLAr-UNESP, Araraquara.
- MOTA, Marcus. Performance e inteligibilidade: traduzindo Íon, de Platão. *Revista Archai*. Brasília, n. 2, p. 183-204, jan. 2009. Disponível em: <<http://archai.unb.br/revista>>. Acesso em: 25 maio 2013.
- NÓLIBOS, Paulina T. O mito e os ritos da alimentação no Mediterrâneo: de Deméter a Dioniso. In: CÂNDIDO, Maria Regina. *Práticas alimentares no Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2012.
- PLATÃO. *Diálogos/Platão*. Trad. José Américo Motta Pessanha. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- PLUTARCO. *No banquete-I: livros I-IV/Plutarco*. Trad. do grego, introdução e notas de Carlos de Jesus, José Luis Brandão, Martinho Soares, Rodolfo Lopes. Coordenação de José Ribeiro Ferreira. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008a.
- PLUTARCO. *Obras morais: o banquete dos sete sábios*. Trad. Delfim F. Leão. Coimbra: Universidade de Coimbra/Faculdade de Letras, 2008b.
- PLUTARCO. *Obras morais: obras morais; diálogo sobre o amor; relatos de amor*. Trad. Carlos A. Martins de Jesus. Coimbra: Universidade de Coimbra/Faculdade de Letras, 2009.
- PLUTARCO. *Vidas paralelas: Alcibíades e Coriolano*. Trad., introdução e notas de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Coimbra: Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, 2010.
- SANTOS, Sandra Ferreira dos. A magia para o amor e para a fertilidade no mundo grego. *Nearco: Revista Eletrônica de Antiguidade*. Rio de Janeiro, UERJ/NEA, a. 5, v. 1, n. 2, p. 176, 2012.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Trad. Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2006.
- VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Trad. Horácio Gonzalez. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- XENOFONTE. *Banquete: apologia de Sócrates*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Universidade de Coimbra/Faculdade de Letras, 2008.

Capítulo 11

Reminiscências do culto de Auset (Ísis) na obra “Metamorfoses” (Livro XI) de Apuleio¹⁷⁶

Reminiscences of Auset (Isis)’s cult in “Metamorphoses” (Book XI), Apuleius

Pedro Paulo da Silva Ayrosa¹⁷⁷

Resumo: Os cultos estrangeiros em Roma apresentam uma fonte rica e inesgotável para a análise das interações culturais entre Roma e os povos do mediterrâneo. Um dos principais cultos orientais é o culto de Ísis (Auset), proveniente do Egito. Uma das fontes destacadas sobre esse culto em Roma é o Livro XI da obra “*Metamorfoses*” do escritor latino Lúcio Apuleio, romance conhecido também como “O asno de ouro”. Esse trabalho esboça, com base no Livro XI da *Metamorfoses* uma visão panorâmica do culto de Ísis em Roma, destacando as reminiscências do culto original egípcio. Assim, busca identificar e caracterizar a contribuição genuinamente egípcia no culto de Ísis praticado em Roma durante o século II d.C. com base em alguns aspectos simbólicos.

Palavras-chave: Culto de Ísis em Roma; Apuleio; Metamorfoses.

Abstract: Foreign cults in Rome have a rich and inexhaustible source for analysis of cultural interactions between Rome and the peoples of the Mediterranean. One of the major Eastern religions is the Cult of Isis (Auset), from Egypt. One of the prominent sources about the Cult of Isis in Rome is the work *Metamorphoses* Book XI of the Latin writer Lucius Apuleius, this novel is also known as *The Golden Ass*. This work outlines from Book XI of the *Metamorphoses* an overview of the Cult of Isis in Rome highlighting the reminiscences of Worship Original Egyptian, ie, identifies and characterizes the contribution of Isis’s Cult as practiced in Rome during the second century AD based in some symbolic aspects.

Keywords: Cult of Isis in Rome; Apuleius; Metamorphoses.

Introdução

176 Trabalho orientado pelo Prof. Dr. José Luís Brandão da Universidade de Coimbra (UC).

177 Professor da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB). Mestre e doutor em Engenharia de Sistemas e Computação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Contato: <ayrosa@uel.br>.

Os cultos estrangeiros em Roma apresentam uma fonte rica e inesgotável para a análise das interações culturais entre Roma e outros povos do mediterrâneo. Um conjunto de características comuns entre esses cultos parecem seduzir os romanos: ritos de purificação, vida futura, sentimento místico, preponderância do elemento feminino e uma casta sacerdotal dedicada aos cultos e com papel mediador entre os deuses e seus adoradores (GIORDANI, 2002, p. 304). Um dos principais cultos orientais é o Culto de Ísis (Auset), proveniente do Egito. No entanto, a inserção de Ísis em Roma não ocorreu sem forte oposição por parte do Império. Segundo Scarpi, “[...] Roma teve de enfrentar bem cedo o problema das religiões estrangeiras, a externa *superstitio* a respeito da qual a cidade sempre foi receosa” (SCARPI, 2004, p. 165). Ainda segundo o mesmo autor, os cultos greco-egípcios foram os mais perseguidos pelos governantes de Roma. Várias ordens de demolição dos altares foram emitidas pelo senado republicano, houve a proibição, por Augusto, da celebração dos rituais de Ísis no interior do *pomoerium*, isto é, dentro dos limites da cidade, além da demolição do santuário da deusa, cuja estátua foi jogada no Tibre por ordem de Tibério. Contudo, com Calígula, as prescrições ao Culto de Ísis foram abolidas e, a partir de então, o Culto de Ísis passou a ser incentivado pelos flávios, antoninos e severos.

O Culto de Ísis não constitui um “fenômeno histórico” isolado, mas faz parte do que Walter Burkert chama de Antigos Cultos de Mistérios que possuem uma longa tradição como objeto de estudo por classicistas, historiadores da religião e teólogos (BURKERT, 1989, p. 3).

Uma das fontes destacadas sobre o Culto de Ísis em Roma é o Livro XI da obra *Metamorfoses* do escritor latino Lúcio Apuleio, romance conhecido também como “O asno de ouro”. Apuleio nasceu, possivelmente, em Madaura, colônia romana na África, por volta de 114 e 125 d.C. e viveu entre os governos dos imperadores Adriano e Marco

Aurélio. Uma revisão completa sobre sua vida e sua obra pode ser consultada em Silva (2006).

Fantacussi afirma que:

Encontramos influências dos cultos orientais por todo o mundo romano e em todos os períodos de sua história. Não há uma homogeneidade com relação aos cultos orientais na cultura romana, o culto da deusa Ísis esteve presente em diversas partes do Império Romano, nos diferentes períodos históricos, contando com a participação das diversas camadas sociais. Portanto, não podemos querer encontrar uma Ísis propriamente egípcia na religião romana, bem como não encontramos necessariamente a mesma forma de apropriação do culto por diferentes grupos (FANTACUSSI, 2006, p. 20).

Nossa proposta de investigação assume que as reminiscências do Culto de Ísis, como praticado no Egito, podem ser identificadas no culto romano e que a descrição feita por Apuleio no Livro XI da *Metamorfoses* pode nos ajudar na articulação e na caracterização de comportamentos, ideias, símbolos e ritos que nos permitam ampliar a compreensão do cotidiano romano ligado aos Cultos de Mistérios.

Diversos estudos sobre o cotidiano da vida romana, o papel da religiosidade entre os romanos, as relações de gênero e de poder têm sido realizados tomando como base ou fonte documental primária o texto *Metamorfoses* de Apuleio. Tais estudos têm proposto modelos interpretativos alternativos e plurais que procuram aprofundar a compreensão do passado além de tentar explicitar mecanismos ideológicos não abordados pela historiografia tradicional, eminentemente masculina, política e militar.

Este trabalho busca exemplificar (e insere-se nesse contexto) a ideia da negociação entre culturas, com admissão de trocas até certo limite (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 21), bem como exibir um contraexemplo ao conceito tradicional, hoje já bastante refutado, de romanização. De outra forma, nossa pesquisa tenta contribuir para a

redescoberta das “riquezas esquecidas, numa interação de culturas e de visões do mundo mais amplas do que aquelas a que os modernos manuais nos acostumaram” (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 27), suscitando, assim, novas interpretações.

Segundo Curl, os estudos isíacos tiveram um avanço significativo no século XX com o estudo e a publicação de forma sistemática de vários trabalhos de pesquisadores como Theodor Hopfner e Reginald Witt (CURL, 2006, p. 66). Recentemente, houve uma ampliação dos modelos interpretativos que vão além dos aspectos abordados pela historiografia das religiões, destacando a apropriação greco-romana dos valores culturais egípcios e a utilização das teorias contemporâneas sobre globalização. O princípio é a construção de um arcabouço teórico para a compreensão das interações culturais entre os povos do mediterrâneo, por meio de uma estratégia de pesquisa multidisciplinar embasada no uso combinado de métodos e análises da arqueologia, arqueometria e de fontes histórico-literárias (LEIDEN UNIVERSITEIT, 2013). Tal tendência tem sido objeto de pesquisa com divulgação periódica nas Conferências Internacionais de Estudos Isíacos, que ocorrem a cada três anos desde 1997, com a 7ª edição prevista para 2014.

Nos últimos 15 anos, pesquisas em língua portuguesa com foco na obra de Apuleio tiveram um desenvolvimento significativo. Ferrão (1999) faz uma comparação entre as obras “O asno de ouro”, de Apuleio, e “Lúcio ou o burro de Lúcio”, de Patras, ambas com a mesma base narrativo-temática: metamorfose de homem em animal e retorno à forma humana, tendo como parâmetro descritivo a *simbólica* dos animais. Já Silva (2006) faz uma excelente apresentação da vida e da obra de Apuleio com parte introdutória da sua análise das relações de poder em um processo de magia no século II d.C., centrando a sua análise no discurso da “Apologia” de Apuleio. Os agentes responsáveis pela expansão do Culto de Ísis também são responsáveis pela forma de

adaptação da deusa pela cultura romana: essa é uma das conclusões defendidas por Fantacussi (2006), que toma como exemplo o culto praticado por mercadores e soldados. Garraffoni (2007) combina passagens da *Metamorfoses* de Apuleio com evidências epigráficas encontradas em Bath (Inglaterra) como instrumentos de análise dos conflitos sociais e das diferenças de percepções do roubo e dos ladrões para propor uma possibilidade de pensar a sociedade romana de forma plural. De La Vega (2007) argumenta como é possível utilizar um texto, no caso, o Livro XI da novela apuleiana “O asno de ouro”, para analisar e explicar aspectos significativos da religiosidade e do comportamento no imaginário de uma sociedade. Em Alonso (2010), é apresentado o Culto de Ísis no espaço da *urbs*, com destaque para a narrativa de Apuleio e de Plutarco, a descrição de alguns atos ritualísticos e a análise de partes distintas do *corpus* documental que conta com fontes de natureza escrita e imagética. Outro objetivo de Alonso foi mostrar a complexidade das relações culturais na realidade do Mediterrâneo. Tendo como base a narrativa apuleiana *Metamorfoses* (GOMES, 2010) também expõe sua análise das relações de gênero e das práticas mágicas na sociedade romana da era do principado.

1. O Culto de Ísis segundo os escritores clássicos: Heródoto, Diodoro Sículo e Plutarco

Apesar da grande importância que a deusa Ísis assumiu no mundo greco-romano durante o período helenístico, suas origens não estão bem estabelecidas. Ao contrário de muitas divindades egípcias, nenhuma cidade reivindica ser local de origem ou sepultamento de Ísis (HART, 1987, p. 102). Não existe, até o momento, consenso entre os egiptólogos sobre evidências de um culto bem estabelecido anterior à Vª dinastia egípcia, contudo, é encontrado nos Textos das Pirâmides o detalhamento ritualístico para a proteção do faraó morto na sua nova

jornada no mundo dos mortos (*Duat*), sendo a deusa Ísis citada 80 vezes. Na história do Egito antigo, a deusa tem seu papel ampliado como protetora e guia dos mortos não apenas para os nobres, mas também para o povo em geral, ao ponto de eclipsar seu esposo Osíris. É, dessa forma, venerada basicamente por todos os egípcios da baixa época, tendo sido associada a outras deusas tais como Astarte, Bastet, Nut, Renenut e Sothis. Contudo, a associação mais importante foi com a deusa Hathor, com quem houve uma mistura de atributos iconográficos e da narrativa mitológica. Tal amálgama será perceptível no Culto de Ísis por gregos e romanos, no qual os vários papéis da deusa egípcia (irmã e esposa de Osíris, mãe e protetora de Hórus, mãe do rei, deusa cósmica, grande maga, lamentadora, doadora e protetora dos falecidos) são integradas no processo sincrético do estabelecimento do culto fora do Egito.

Sobre Ísis e Osíris, Heródoto faz a seguinte associação: Ísis, “que em grego se denomina Deméter” (Livro II: 59), tem um grande templo em Bubástis, onde ocorrem todos os anos a segunda festa mais importante do Egito, e Osíris “a quem chamamos Baco” (Livro II: 144), é o pai de Hórus, “conhecido entre os gregos pelo nome de Apolo”, último dos soberanos divinos do Egito. Heródoto também destaca a amplitude do Culto de Ísis e Osíris ao informar que nem todos egípcios adoram os mesmos deuses, “excepto dos universalmente venerados, Isis y Osíris” (Livro II: 42) (SALVÁ, 1992, p. 161). A primeira menção à deusa Ísis aparece quando Heródoto fala sobre a maior de todas as divindades e da magnífica festa que celebram em sua honra (Livro II: XL). Em resumo: Heródoto cita Ísis nove vezes (Livro II: XL, XLI, XLII, LIX, LXI, CLVI, CLVI), sempre relacionando-a à família divina (Ísis-Osíris-Hórus) ou à festa em sua honra e à grandiosidade de seus templos.

Na obra *Biblioteca Histórica* de Diodoro Sículo, Livro I, temos várias referências à deusa Ísis (Livro I: 11, 13, 14, 15, 17, 20, 21, 22, 23,

24, 25, 26, 27, 29, 43, 44, 85, 87, 88, 96). Podemos destacar a justificativa apresentada por Diodoro para o uso do trigo, da cevada e de frutas nos rituais à Ísis e Osíris. Segundo o autor, Osíris e Ísis ensinaram o cultivo de tais produtos à humanidade, o que ocasionou a desistência do canibalismo pelos homens (Livro I: 14). Logo a seguir (Livro I: 18), Diodoro cita Anúbis como filho de Osíris e Hórus como filho de Ísis (Livro I: 23). O dons da cura e o uso de drogas curativas por Ísis também são apresentados (Livro I: 25).

Contudo, é Plutarco que apresenta em maior detalhe toda a mitologia que envolve o casal divino na sua obra *Ísis e Osíris*, ao sintetizar as versões anteriores conhecidas, como destaca Moreira:

Plutarco teve o cuidado de integrar todos os elementos da lenda conhecidos na sua época, de tal modo que a narração grega se traduziu numa síntese. É por esta razão, por exemplo, que ele nos transmite duas versões da morte de Osíris: uma por afogamento no Nilo, outra por assassinio na caça; duas versões relativas às disputas de Hórus e Set: o combate e o julgamento etc. [...] Osíris foi um deus que, ligado a Ísis e a Hórus, originou um mito eminentemente popular que por não ter ligações políticas viveu durante milénios, sobreviveu ao crepúsculo da sua civilização e conseguiu dar respostas à sociedade helenística sobre os problemas com que se debatia: o mal, a morte, a justiça divina e o ateísmo (MOREIRA, 2002, p. 125).

2. O Culto de Ísis na obra *Metamorfoses* (Livro XI), de Apueio

O Livro XI (e último) da obra *Metamorfoses* é dividido em 30 capítulos e pode ser resumido da seguinte forma:

- **Capítulo I:** Lúcio, na forma de asno, é despertado subitamente e vê o disco da lua cheia que emergia das ondas do mar. Faz a purificação mergulhando sete vezes a cabeça nas ondas.

- **Capítulo II:** Lúcio suplica à rainha do céu que o livre da maldita figura de quadrúpede e que devolva Lúcio a Lúcio, isto é, que o retorne à forma humana.
- **Capítulos III e IV:** Lúcio adormece novamente e percebe a presença divina, passa, então, a descrever a aparição da deusa de rica e longa cabeleira, com um disco em forma de espelho e túnica tecida do linho mais fino e manto negro intenso, bem como descreve os instrumentos ritualísticos em posse da deusa.
- **Capítulos V, VI e VII:** A deusa apresenta-se a Lúcio, comovida por suas preces, e se diz venerada sob formas numerosas, com ritos diversos e sob múltiplos nomes. Afirma que seu verdadeiro nome é Rainha Ísis e instrui Lúcio nos procedimentos para retornar a forma humana.
- **Capítulo VII:** Declara encerrado o oráculo e descreve o amanhecer.
- **Capítulos VIII, IX, X, XI e XII:** Descrição detalhada da procissão de um festival do culto a Ísis, com as características do rito público romano e a apresentação de reminiscência do culto tradicional egípcio: sacerdotes com a cabeça raspada vestindo roupas de linho e a presença do deus Anúbis.
- **Capítulos XIII e XIV:** Lúcio segue as instruções que a deusa Ísis passou por sonhos e retorna à forma humana.
- **Capítulo XV:** O sacerdote discursa e aconselha Lúcio a consagrar-se desde já às observâncias da religião isíaca e submeter-se voluntariamente ao jogo do seu mistério; apenas assim ele começará a ver e sentir o desfrute da liberdade.
- **Capítulo XVI:** A procissão chega à praia. Lúcio descreve o lançamento do navio ao mar com presentes e objetos votivos em homenagem à deusa Ísis.

- **Capítulos XVII, XVIII e XIX:** A procissão retorna ao templo. Os amigos, escravos e parentes abandonam o luto. Lúcio constitui um lar temporário no templo e participa do serviço à deusa como leigo.
- **Capítulo XX:** Lúcio vê em sonho o sumo-sacerdote e constata as coincidências entre o sonho e os acontecimentos e diz “[...] eu não me cansava de admirar-me do feliz acordo entre a realidade e o sonho [...]” (*Metam.* XX, 26-28).
- **Capítulo XXI:** Lúcio define a iniciação como representação de uma morte voluntária e uma salvação obtida pela graça.
- **Capítulo XXII:** Lúcio recebe as instruções para a iniciação; o sacerdote, então, lhe mostra o livro com caracteres desconhecidos com as fórmulas litúrgicas e lhe instrui quanto aos preparativos exigidos para a iniciação.
- **Capítulos XXIII, XXIV e XXV:** Lúcio é iniciado nos mistérios de Ísis. Declara que tudo que diz é verdade. Diz que se aproximou dos deuses do inferno, do alto, os viu face a face e os adorou de perto. E alerta: “Eis aí a minha narração, e o que não ouviste, estás condenado a ignorar. Limitar-me-ei a relatar o que for permitido, sem sacrilégio, revelar à inteligência dos profanos” (*Metam.* XXIII, 36-39).
- **Capítulos XXVI, XXVII e XXVIII:** Lúcio percebe o chamamento para a segunda iniciação e é consagrado ao serviço de Osíris.
- **Capítulo XXIX:** Há a necessidade de uma terceira iniciação; surgem dúvidas quanto às iniciações anteriores e o esclarecimento que terá a terceira iniciação e o direito a uma felicidade duradoura.
- **Capítulo XXX:** Ocorre a terceira iniciação e há a entrada definitiva ao colégio dos pastóforos.

Quadro1: Aspectos selecionados do Livro XI da obra “Metamorfoses”

Conceito	Capítulo	Aspecto
Lua cheia	I	Forma
Número 7	I	Número
Disco em forma de espelho	III	Forma
Duas víboras	III	Número/animal
Túnica de linho	III	Objeto ritualístico
Cor branca (como dia)	III	Cor
Cor amarela (flor de açafreão)	III	Cor
Cor vermelha (como a chama)	III	Cor
Manto negro	III	Cor
Grinalda de flores e frutas	IV	Objeto ritualístico
Sistro de bronze	IV	Forma
Lâmpada de ouro em forma de barca	IV	Objeto ritualístico/material
Sandálias trançadas com folhas de palmeira	IV	Objeto ritualístico
Coroa de rosas	VI	Objeto ritualístico
Pássaros cantores	VII	Animal
Sandálias douradas	VIII	Objeto ritualístico/cor
Vestido de seda	VIII	Objeto ritualístico/material
Urso domesticado	VIII	Animal
Macaco penteado/túnica amarela	VIII	Animal
Copo de ouro	VIII	Objeto ritualístico
Burro com asas/velho alquebrado	VIII	Animal
Vestes brancas	IX	Objeto ritualístico/cor
Coroas primaveris	IX	Objeto ritualístico
Espelhos brilhantes	IX	Objeto ritualístico/forma
Pentes de marfim	IX	Objeto ritualístico/material
Perfumes	IX	Objeto ritualístico
Lâmpadas, tochas e círios	IX	Objeto ritualístico
Gaitas e flautas	IX	Objeto ritualístico
Flautistas/serapis	IX	Objeto ritualístico
Vestes de linho	X	Objeto ritualístico
Véu transparente	X	Objeto ritualístico
Cabeça completamente raspada	X	Forma
Sistro de bronze, de prata e ouro	X	Forma/material
Vestimenta de linho branco	X	Objeto ritualístico/cor
Lâmpada/como barquinho de ouro	X	Objeto ritualístico/material
Altar	X	Objeto ritualístico/forma

Palma deita de uma folha de ouro	X	Objeto ritualístico/material
Vasinho de ouro arredondado em forma de mama/libação de leite	X	Objeto ritualístico/material/forma
Caixa de ouro carregada de raminhos de ouro	X	Forma/material
Ânfora	X	Objeto ritualístico
Imagem de Anúbis	XI	Objeto ritualístico
Palma viridente	XI	Objeto ritualístico/forma
Vaca	XI	Animal
Cesta	XI	Objeto ritualístico
Imagem de Ísis	XI	Objeto ritualístico
Sistro	XII	Objeto ritualístico/forma
Navio/madeira	XVI	Objeto ritualístico/material
Tocha ardente, ovo e enxofre	XVI	Objeto ritualístico/material
Vela brilhante	XVI	Objeto ritualístico
Libações de papas feitas com leite	XVI	Objeto ritualístico/material
Cubículo da deusa	XVI	Objeto ritualístico
Brotos, ramos e guirlandas	XVII	Objeto ritualístico
Estátua de prata	XVII	Material
Cortinas brancas	XX	Cor
Vaso para libação de água	XX	Objeto ritualístico
Cavalo	XX	Animal
Água lustral	XXIII	Objeto ritualístico
Doze roupas de consagração	XXIV	Número
Clâmide valiosa	XXIV	Objeto ritualístico
Dragões da Índia	XXIV	Objeto ritualístico
Estola Olímpica	XXIV	Objeto ritualístico
Coroa de palmas	XXIV	Objeto ritualístico
Número 10	XXVIII	Número
Número 3	XXIX	Número

Segundo Fantacussi, a narrativa de Apuleio é um dos poucos relatos a respeito do culto de mistério na Antiguidade e o único escrito na primeira pessoa, constituindo, portanto, uma fonte significativa para a interpretação desses cultos (FANTACUSSI, 2006, p. 61). A mesma pesquisadora justifica a escassa documentação pelo fato de os cultos de mistérios serem secretos, como expressa o próprio personagem Lúcio (Livro I: XXIII), e não recorrerem a suportes textuais para sua reali-

zação. Contudo, no relato de Lúcio (Livro I: XXII), é identificado o uso de um livro nos preparativos da iniciação, o que pode ser uma evidência contrária à argumentação da autora. Fantacussi também destaca que o festival descrito por Apuleio é o *Navigium Isidis*, ou seja, a Festa da Navegação de Ísis, o festival isíaco mais representativo da cultura romana, sempre festejado no dia 5 de março e bastante difundido nas cidades portuárias como Pompeia (FANTACUSSI, 2006, p. 66).

De La Vega (2007) analisa o culto de Ísis e suas características gerais como religião de mistério, de forma a compreender configurações significativas dos costumes religiosos e seu comportamento no imaginário da sociedade, bem como no imaginário de seus crentes. De acordo com a autora, depois de Lúcio ter recuperado a forma humana e ter participado da cerimônia pública e cívica em homenagem à deusa Ísis, ele precisa continuar o caminho da iniciação pessoal e reservada, orientado e ajudado pelo sacerdote Mitra. A preparação antes da iniciação é expressa em três etapas: o conhecimento das cerimônias, o conhecimento dos festivais e o conhecimento do culto público e privado de Ísis e Osíris. Já o processo iniciático pode ser dividido em quatro etapas: a chamada divina, os ritos preliminares, a orientação da deusa e do sacerdote e a vida no templo. Todas essas etapas são descritas no texto de Apuleio. De La Vega conclui que, como resultado da iniciação isíaca, Lúcio renasce simbolicamente e se converte em um novo homem, que triunfa na vida profissional e passa a ocupar um alto cargo no culto de Ísis. De forma geral, no imaginário do iniciado nos mistérios observa-se a crença na salvação e na liberdade plena. Porém, ressalta a autora, no nível simbólico-religioso, as relações sociais próprias da sociedade romana são renovadas e reforçadas por meio do culto de Ísis, de forma que as relações dependência são consideradas igualitárias em um horizonte de dominação/submissão.

3. Reminiscências simbólicas do Egito no Culto de Ísis em Roma

Na obra *Symbol & Magic in Egyptian Art*, Richard Wilkinson afirma que o simbolismo pode se manifestar de diversas maneiras na arte egípcia. Adverte, ainda, que a interpretação dos símbolos ou a busca do significado original dos símbolos para o próprio egípcio da Antiguidade é um desafio fascinante e nada fácil (WILKINSON, 1994, p. 11). A abordagem metodológica pode ser construída por diversos pontos de vista e a que o autor segue é estritamente construída sob a perspectiva egiptológica e não trata de aspectos psicológicos. Wilkinson propõe, assim, um conjunto de aspectos que podem servir de base para análise de uma imagem ou uma cena, de forma a constituir uma chave interpretativa da intencionalidade simbólica da obra. Os aspectos propostos são: forma, tamanho, localização, material, cor, número, hieróglifo e ação. Neste trabalho, optamos, inicialmente, por considerar somente os aspectos forma, material, cor e número, acrescido dos aspectos objeto ritualístico e animal. A justificativa para a inclusão deste último aspecto está em sua importância simbólica no romance de Apuleio, conforme defendido por Ferrão (1999). Já o aspecto objeto ritualístico possui a síntese da representação simbólica em seu bojo. Em nossa análise, utilizaremos os significados dos aspectos conforme definidos por Wilkinson (1994 e 1999). Assim, alguns objetos (Anexo I) foram selecionados do Livro XI do texto apuleiano como representativos para análise proposta. Contudo, cabe ainda destacar o seguinte comentário expresso por Ferrão:

[...] sua interpretação será sempre pessoal (segundo os homens e as sociedades, segundo as situações, num dado momento) e um mesmo símbolo pode representar conceitos distintos, se integrado em contextos diferentes. Interpretar símbolos implica em refletir, relacionar, imaginar e sonhar. E por que? Porque o símbolo é inesgotável: sintetiza todas as influências do inconsciente e do consciente

a ainda todas as influências instintivas e espirituais em conflito ou em vias de se harmonizarem (FERRÃO, 1999, p. 109).

Também é válido enfatizar que o método aqui adotado segue a tendência dos estudos contemporâneos da área, conforme explicitado na chamada da Conferência Internacional conjunta entre a Universität Erfurt e Université de Liège, intitulada “The Agents of Isiac Cults: Identities, Functions and Modes of Representation”. Entre os objetivos da conferência, temos:

Our conference aims to fill this gap by identifying the distinctive features of the actors of Isiac cults, both individually and as groups, without removing them from their context, one in which they interact with the actors of the other Graeco-Roman cults. For this purpose, a theoretical approach, specific to the history of religions of the ancient world, will be combined with a more empirical perspective, based on literary, epigraphic, archaeological and iconographic material. (UNIVERSITÄT ERFURT, 2013).

4. Os números: 3, 7, 10 e 12

O número 3 possui o significado essencial de pluralidade, o que é observado na escrita hieroglífica para expressar o plural (’’’), da mesma forma que o 2 (’’) é utilizado para expressar o dual. O número 3 também representa a trindade egípcia Ísis-Osíris-Hórus. Já o 7 é apontado por Wilkinson como um dos números mais importantes simbolicamente por representar a pluralidade, a completude e a totalidade (WILKINSON, 1999, p.135). Seus múltiplos também são extremamente importantes no imaginário mágico dos egípcios: em um dos mitos sobre Ísis, são 7 escorpiões utilizados em sua proteção; o corpo de Osíris foi cortado em 14 (7 x 2) partes; são 21 (7 x 3) as portas que o morto deve ultrapassar no *Duat* (mundo inferior egípcio); e são 42 (7 X 2 x 3) os juízes no tribunal de julgamento dos mortos. O número 10 está relacionado à medida do tempo e do espaço, o mês egípcio medido por

três períodos de 10 dias. Além disso, os festivais *heb sed* (jubileu de reinado) eram comemorados a cada 30 anos de reinado (3 x 10). O número 12 está relacionado às horas do dia e da noite e à temporalidade; também herda o significado simbólico do 3 e 4. Podemos presumir que Apuleio pode ter utilizado esses números com a intenção de expressar dois grandes conceitos: pluralidade e temporalidade. A pluralidade é expressa por todas as deusas que Ísis representa: Ceres, Minerva, Proserpina, Diana, Hécate etc. Já a temporalidade aparece no texto como o tempo definido pela deusa para as iniciações, independente da vontade de Lúcio, que segue seu rumo inexoravelmente.

5. Os Animais: Pássaros, Urso, Macaco, Burro, Vaca e Cavalo

No artigo intitulado “A simbólica dos Animais no Romance de Apuleio”, Cristina Gomes Ferrão (1999) faz uma ampla análise da presença dos animais na *Metamorfoses*. Como o nosso foco é o Livro XI, os animais destacados são: pássaros (Livro XI: VII), urso domesticado, macaco penteado e burro com asas (Livro XI: VIII), vaca (Livro XI: XI) e cavalo (Livro XI: XX). Enquanto no imaginário egípcio as grandes aves representam os deuses – por exemplo, o falcão que personifica o deus Hórus ou o próprio deus Rá –, os pequenos pássaros podem representar o mal – por exemplo, a andorinha é utilizada como determinativo para palavras que expressam o mal ou o demônio (KAMRIN, 2004, p. 30). O urso representa, ainda, as trevas, segundo Cristina Ferrão. Como está domesticado, podemos interpretar que todos se submetem à vontade da deusa, inclusive os seres do submundo. O macaco representa a imitação, enquanto o burro, simbolicamente, é a expressão de todos os males e representa todo o sofrimento que Lúcio encarnou. Como o burro aparece alado, podemos interpretar o animal como pronto para ir embora junto com o velho alquebrado (ou o antigo Lúcio cansado da vida de burro). A vaca é um claro símbolo de Ísis, obtido da associação

com a deusa Hathor, que aparece na iconografia do Egito antigo como o rosto de vaca ou com chifres que evocam a fertilidade. Por último, aparece o cavalo, que representa a luz, animal que aparece no início da jornada de Lúcio e desaparece da história durante a fase em que Lúcio está metamorfoseado, retornando apenas no final da história. Ferrão abre seu artigo com o resumo poético da obra de Apuleio: “Um jovem, um cavalo, uma viagem” (FERRÃO, 1999, p. 99).

6. As Cores: Branco, Amarelo, Vermelho e Preto (Livro XI: III)

O vermelho está associado ao fogo, ao sol e ao sangue e, de forma mais abstrata, representa a vida ou a destruição, também pode representar o Baixo Egito (WILKINSON, 1999, p. 116). O amarelo é a cor alternativa para representar o sol, a transformação e o amuleto nó de Ísis. O branco representa a pureza, a lua e o Alto Egito. O preto, por sua vez, representa o submundo e as deidades funerárias – Anúbis é quase sempre representado na forma canina de preto –, além disso, pode representar a fertilidade quando associado à terra preta do Nilo após a inundação anual. No contexto aqui analisado, podemos interpretar as cores das vestimentas da deusa Ísis como destaque simbólico do poder sobre a vida e a morte (vermelho) bem como o poder de transformação (amarelo) e a pureza (branco), sem esquecer sua associação com o mundo inferior (preto), cujo soberano é seu marido, Osíris.

7. Materiais: Ouro e Prata

O ouro, além de sua importância econômica, representa a vida eterna e está associado a Ísis, à proteção e ao caráter imperecível do metal. A prata, ao contrário do ouro, não ocorre de forma natural no Egito, sendo importada da Síria. Representa a lua e aparece em estatuas e espelhos dos deuses lunares, Thot e Hator, respectivamente.

8. Objetos Ritualísticos: Sistro de bronze, Espelho, Lâmpadas e Velas, Altar, Palma, Vaso para libação

Os objetos ritualísticos compõem um conjunto muito interessante e seu significado é conjugado com a semântica dos hieróglifos que os representam. O sistro é um instrumento musical que aparece em duas formas básicas, mas sempre associado à deusa Hathor. Simbolicamente, representa a proteção e a benção da deusa além do conceito de renascimento. Em alguns contextos, pode ter conotações eróticas de fertilidade, em associação aos aspectos mitológicos daquela deusa. Como vimos anteriormente, a Ísis helenística carrega a associação da Ísis tradicional egípcia com a deusa Hathor. A presença das lâmpadas e das velas tem o significado imediato de representar a presença da luz em oposição às trevas. O espelho também carrega a forma da lua ladeada pelos chifres de vaca, associação direta com a deusa Hathor.

O altar era a área mais sagrada do templo e correspondia à morada terrena do deus. Assim, as estátuas sagradas eram guardadas nesses altares, acessados apenas pelos altos sacerdotes nos trabalhos diários de purificação e adoração. A palma representa graficamente o tempo e é usada nas palavras ano, tempo ou estação; também é o símbolo do deus Heh, personificação da eternidade. O vaso para libação representa o ato religioso de purificação (com água) ou de oferenda (vinho ou leite).

Considerações finais

Verificamos por meio da narrativa de Apuleio (Livro XI da obra *Metamorfoses*) que até externamente podemos identificar a presença viva dos costumes e dos símbolos tradicionais egípcios no culto da deusa, em Roma, no século II da era comum. As evidências do lastro com os costumes egípcios são tantas que talvez fosse mais fácil tentar interpretar os símbolos exógenos ou as contribuições gregas e roma-

nas presentes na iconografia da deusa nos templos de Pompeia, como, por exemplo, as figuras de golfinho, dragões e pavões.

Independentemente dos aspectos simbólicos, práticas tradicionais egípcias – como a raspagem da cabeça pelos sacerdotes, vestimentas brancas de linho, rituais constante de purificação etc. – são reminiscências dos procedimentos religiosos originais ou, como afirmado por Mircea Eliade, “como não tardaremos ver, os mistérios de Ísis são um prolongamento de certas cerimônias praticadas no Egito antigo” (ELIADE, 2011, p. 255).

Apesar de a deusa Ísis assumir muitas facetas e representações, sua forma romanizada guarda simbólica e profundamente a ideia egípcia da vida plena como submissão aos deuses, em troca de proteção e salvação dos perigos da transição à vida eterna. Ou de forma sintética: representa o drama arquetípico presente na maioria das religiões formado pela tríade sofrimento, morte e ressurreição.

Como ressaltado por Fantacussi, o culto de Ísis em Roma pode perder alguns aspectos do culto egípcio, mas não a sua essência (FANTACUSSI, 2006, p. 66).

Referências bibliográficas

- ALONSO, A. C. C. O Império Romano e sua religiosidade: o exemplo do culto de Ísis. *Revista Eletrônica de Antiguidade*, n. 2, p. 34-47, 2010.
- APULEIO, Lúcio. *O asno de ouro*. Trad. Ruth Guimarães. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.].
- APULEIUS. *Metamorphoses*. Trad. J. Arthur Hanson. Vol. II. London: Harvard University Press, 1989.
- BURKERT, W. *Ancient mystery cults*. Blackwell: Malden, 1989.
- CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no mediterrâneo antigo*. São Paulo: Annablume, 2007.
- CURL, J. S. *The Egyptian revival*. New York: Routledge, 2005.
- ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas*, v. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

- FANTACUSSI, V. A. *O culto da deusa Ísis entre os romanos no século II: representações nas Metamorfoses de Apuleio*. 2006. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de São Paulo, Assis.
- FERRÃO, C. M. G. A simbólica dos animais no romance de Apuleio. *Hvmanitas*, v. 51, p. 99-139, 1999.
- GARRAFFONI, R. S. Os bandidos entre os romanos: leituras eruditas e percepções populares. *História*, São Paulo, v. 26, p. 115-133, 2007.
- GIORDANI, M. C. *História de Roma*. 16.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GOMES, E. M. C. Relações de gênero e práticas mágicas no romance *Metamorfoses*, de Lúcio Apuleio. In: FÓRUM DE DEBATES EM HISTÓRIA ANTIGA, 9. Rio de Janeiro, 2010. *Anais...* Rio de Janeiro: UERJ, 2010.
- HART, G. *A dictionary of Egyptian gods and goddesses*. New York: Routledge & Kegan Paul., 1986
- HERÓDOTO. *História: Livros I e 2*, Trad. J. Brito Broca, São Paulo: Ediouro, 2001.
- HERODOTUS. *History: Books I e II*. Trad. A. D. Godley. London: Harvard University Press, 1999.
- KAMRIN, J. *Ancient Egyptian hieroglyphs: a practical guide*. New York: Harry N. Abrams, 2004.
- LEIDEN UNIVERSITEIT. *Classical and Mediterranean Archaeology*. Research project. Disponível em: <<http://archaeology.leiden.edu/research/classical-world-and-the-near-east/mediterranean/egypt-in-roman-world/research-project.html>>. Acesso em: 18 maio 2013.
- MOREIRA, A. M. M. As fontes egípcias do De Iside et Osirid. In: CONGRESSO PLUTARCO EDUCADOR DA EUROPA, Porto, 2002. *Actas...* Porto: [s.n.], 2002.
- PLUTARCO. Ísis e Osíris: os mistérios da iniciação. Trad. Jorge Fallorca. Lisboa: Editora Fim de Século, 2001.
- SALVÁ, M. L. Isis y Sarapis. Difusión de su culto en el mundo grecorromano. *Minerva: Revista de Filología Clássica*, n. 6, p. 161-192, 1992.
- SCARPI, P. *Politeísmo: as religiões do mundo antigo*. São Paulo: Hedra, 2004.
- SICULUS, D. *The Library of History*. Disponível em: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/home.html>. Acesso em: 2 maio 2013.
- SILVA, S. C. *Relações de poder em um processo de magia no século II d.C: uma análise do discurso Apologia de Apuleio*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) —UNESP, Franca.
- UNIVERSITÄT ERFURT. *The agents of Isiac Cults: identities, functions and modes of representation*. Disponível em: <<http://www.uni-erfurt.de/fileadmin/public-docs/Max-Weber-Kolleg/6-pdfs/Tagungen/2013-05-06-08-kfg-conference.pdf>>. Acesso em: 27 maio 2013.

VEGA, M. J. H. de la. Iniciacion religiosa e interiorizacion de la dependência em las metamofosis de Apuleyo de Maduara. *Studia Historica: Historia Antigua*, v. 25, libro 11, 2007.

WILKINSON, R. H. *Reading Egyptian art: a hieroglyphic guide to Ancient Egyptian painting and sculpture*. London: Thames and Hudson, 1999.

WILKINSON, R. H. *Symbol & magic in Egyptian art*. London: Thames and Hudson, 1994.

Capítulo 12

Invocando deuses e clamando por vingança em fontes literárias e epigráficas

Invoking gods and claiming their vengeance in literary and epigraphic sources

Renata Cazarini de Freitas¹⁷⁸

Pedro Paulo Funari¹⁷⁹

Resumo: O pouco confiável sistema de Justiça dos homens no antigo Império romano parece ter estimulado a prática da magia como vingança legitimamente exercida pelos deuses, segundo documentos literários e epigráficos. A seleção, a tradução para o português e a análise de 32 placas de imprecação (*tabellae defixionum*) da província romana da Britânia, fonte importante do latim vulgar, na comparação com textos literários latinos, permitiu verificar que, apesar de diferentes elocuições, elite e não elite convergiam no discurso de cobrança do justicamento divino.

Palavras-chave: *Defixiones*; Latim; Vingança; Arqueologia; Britânia.

Abstract: The not so reliable Roman Empire's judicial system seems having nurtured magical practices such as the legitimate vengeance executed by gods, according to literary and epigraphic sources. A selection, translation into Portuguese and analysis of 32 curse tablets (*tabellae defixionum*) from Roman Britain, a relevant source of Vulgar Latin, when compared to similar literary Latin texts, indicated that, apart from their different elocution, the elite and the non-elite converged in their speech demanding divine justice.

Keywords: *Defixiones*; Latin; Vengeance; Archaeology; Roman Britain.

Introdução

Inimicum ulcis ciuitam accipere est alteram.

Publilius Syrus

178 Especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB). Pós-graduada em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: <renatac-def@gmail.com>.

179 Professor Titular do Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Doutor em Arqueologia pela Universidade Estadual de São Paulo (USP). Pós-Doutor pela Stanford University; pela Durham University; pela Université de Paris X, Nanterre; pela Universidad de Barcelona; pela University College London; pela Illinois State University.

Diz a sabedoria popular que a vingança é um prato que se come frio, mas a Justiça era excessivamente lenta e incerta para muitos no Império romano, a ponto de alimentar a prática da magia como dispositivo legítimo de reparação. Um *corpus* tanto de documentos literários quanto epigráficos, especificamente placas de impreciação inscritas em latim vulgar (*tabellae defixionum*), foi delimitado, traduzido e analisado como subsídio a este artigo. O objetivo da pesquisa foi o de traçar, a partir da leitura de tais textos, aproximações e distanciamentos entre a elite e a não elite. Embora se distingam pela elocução, os documentos literários e epigráficos investigados em conjunto atestam que a magia como “dispositivo”¹⁸⁰ legítimo de vingança não é exclusivo da mentalidade menos elitizada.

Na literatura, mesmo a elite monárquica mitológica, como a rainha cartaginesa Dido ou a princesa bárbara Medeia, se diz injustiçada e chega a invocar os deuses e a clamar por vingança contra os homens. Assim, a magia é um dispositivo horizontal aceito como garantidor do justicamento numa instância que corre paralela à do poder dos homens. Não é uma saída fantasiosa, porém o caminho mais direto para o recomeço após um golpe, como atesta o autor de mimos Publílio Siro (I a.C.) na *sententia* em epígrafe: “Vingar-se do inimigo é começar uma nova vida”.

A literatura e as placas de impreciação revelam a crença na força da palavra e no ritmo encantatório, mas, acima de tudo, a convicção de que se tinha o direito de pleitear a intervenção dos deuses por meio de um ritual mágico para reparar uma injustiça. Serão abordadas seis placas dentre 32 selecionadas e traduzidas para o português das quase

180 “[Eu] disse que o dispositivo tem natureza essencialmente estratégica, que se trata, como consequência, de certa manipulação de relações de força, de uma intervenção racional e combinada das relações de força, seja para orientá-las em certa direção, seja para bloqueá-las ou para fixá-las e utilizá-las” (FOUCAULT apud AGAMBEN, 2009, p. 28, trad. Vinícius N. Honesko).

300 recuperadas na Britânia, assim como suas correlações linguísticas com textos literários de I a.C. a II d.C.

1. Justiça para quem?

No *Satíricon* 14.1, Petrónio (?-65 d.C.) põe na boca de Ascilto o temor de lidar com as leis, não apenas porque estivesse envolvido no roubo de um manto luxuoso, mas também porque o ambiente jurídico revelava-se muito pouco confiável:

Quem nos conhece neste lugar? Quem dará crédito às coisas que dissermos? Acho melhor comprar o que reconhecemos como nosso, ainda que já seja nosso, e, com pouco dinheiro, recuperar o tesouro, do que entrar numa contestação em juízo incerta (PETRÔNIO, 2004, p. 25).

O poema em *Satíricon* 14.2 não deixa dúvida acerca da descrença de ver respeitado o direito (*iusciuite*) de tentar a interdição e a recuperação do objeto, como o protagonista Encólpio propusera a Ascilto:

O que as leis podem fazer onde a riqueza impera sozinha, ou onde a pobreza não consegue vencer nenhum obstáculo? Mesmo os que dedicam suas vidas a carregar a sacola da filosofia cínica algumas vezes costumam vender a verdade por dinheiro. Portanto, o tribunal nada mais é do que uma fonte de renda pública, e o encarregado de analisar um processo aprecia subornos (PETRÔNIO, 2004,, p. 26).

Ovídio (43 a.C.-17 d.C.) já condenava a venalidade romântica nos “Amores” I.1037-40 e a equiparava à aparente corrupção generalizada no sistema judiciário:

Não é bom que testemunhas compradas vendam perjúrios,

Não é bom que o cofre do juiz eleito esteja aberto.

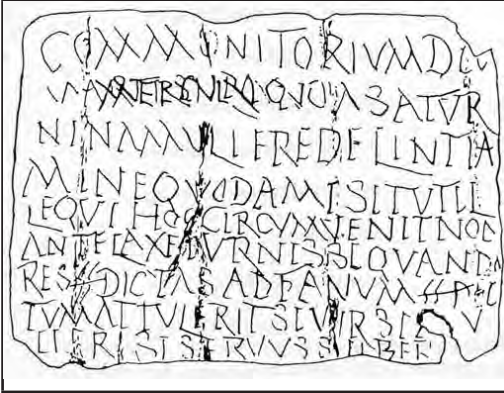
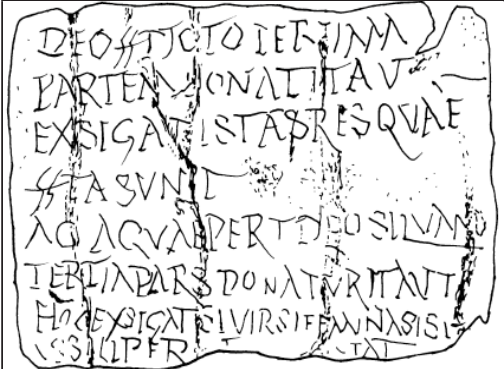
É torpe defender réus miseráveis com língua vendida;¹⁸¹

181 A Lex Cincia (204 a.C.), endossada por Augusto em 17 a.C., proibia o pagamento direto aos advogados em dinheiro ou em presentes, antes ou após o julgamento. Ver (Satlow, 2013, p. 85). Durante a República, os advogados podiam ser recompensados indiretamente com empréstimos ou heranças. A Lex Cincia serviu ao jurista Ulpiano como exemplo de imperfecta lex, visto que proibia algo, mas não anulava o ato decorrente de sua violação. Ver (ULPIANO, 2002, p. 23). No império de Cláudio (41-54 d.C.),

É torpe o tribunal que angaria grandes riquezas (OVÍDIO, 2010, p. 93).

Comprar a preço baixo uma solução fora do sistema judicial romano, como na cena do mercado de pulgas do *Satíricon*, não é diferente da saída encontrada pelos pleiteantes de vingança na província romana da Britânia, que, entre II d.C. e IV d.C., deixaram testemunhos de suas modestas negociações com os deuses em placas feitas de liga de chumbo. Uma característica desses documentos epigráficos é o pedido de devolução do objeto roubado e a exigência de uma vingança contra o criminoso, comumente, um desconhecido.

2. Ilustração e transcrição da placa *Uley 2*

	<p>commonitorium deo Mercurio a Satur(-nina muliere de lintia(-mine quod amisit ut il(-le qui ho[c] circumuenit non ante laxeturnis<s>i</p> <p>quand[o]</p> <p>res s(upra)dictas ad fanum s(upra)d[ic](-tumattul[e]rit si uir si [m]u(-lier si seruus si liber</p>
	<p>deo s(upra)dictotertiam partem [d]onat ita ut ex<s>igatistas res quae s(upra)s(scrip)ta(e) sunt ac a quae per(didi)t deo</p> <p>Silvano</p> <p>tertiaparsdonatur ita ut hoc ex<s>igat si uir si feminasi s[er]u](-us si liber ...tat</p>

a questão já se limitara ao tamanho da gratificação permitida. Ver (Fantham, 1997, p. 127).

Fonte: Centre for the Study of Ancient Documents.¹⁸²

TRADUÇÃO DA PLACA *ULEY 2*

Lado A

Memorando ao deus Mercúrio:

de Saturnina, uma mulher, acerca da veste de linho que perdeu.

Que aquele que a surrupiou não seja liberado antes, a não ser quando as coisas supracitadas tiver levado ao templo supracitado.

Se homem, se mulher; se escravo, se livre.

Lado B

Para o deus supracitado, ela oferta uma terça parte

de modo que ele cobre essas coisas que foram descritas acima.

E do que perdeu, ao deus Silvano,

é ofertada uma terça parte de modo que ele cobre isso.

Se homem, se mulher; se escravo, se livre...

A placa acima foi encontrada em 1977 em Uley, condado de Gloucestershire, sudoeste da Inglaterra, onde escavações até 1979 trouxeram à tona um santuário anterior à ocupação romana e que alcançou o início da Idade Média. Embora a cabeça de uma estátua de Mercúrio tenha sido resgatada no local, a redação da placa catalogada como *Uley 2* é endereçada também ao deus romano das matas, Silvano. O texto é um pouco diferenciado porque, em geral, os rogos eram dirigidos a uma só divindade, ainda que ela representasse simultaneamente outra, esta, autóctone, num processo de identificação de um deus romano com um deus local que é chamado *interpretatio*.¹⁸³ A identificação *MARTI-SILVANO* foi rasurada no lado A da placa, toda em letras capitais romanas, com a sobreposição de *MERCVRIO*, enquanto no lado B foi mantido *SILVANO*. Mas outra placa, *Uley 3*, é endereçada a *MARTI-MERCVRIO*, o que sugere um processo de *interpretatio* do

182 Desenho de HASSALL, M. W. C. Centre for the Study of Ancient Documents. Disponível em: <<http://curses.csad.ox.ac.uk/tablets/img/uley-2.html>>. Acesso em: 5 maio 2014.

183 Ver (WEBSTER, 1995).

deus celta Cocidius, associado tanto a Marte quanto a Silvano em outros documentos epigráficos.¹⁸⁴

O melhor exemplo de *interpretatio* ocorre, no entanto, em Bath, condado de Somerset, no sudoeste da Inglaterra, onde ainda se encontra uma casa de banhos dos tempos romanos, erguida em torno de uma fonte de água quente. A cabeça de uma estátua de Minerva foi recuperada em 1727, mas a deusa lá cultuada é identificada com a divindade celta Súlís, sendo conhecida, então, como Súlís-Minerva, a quem foram endereçadas várias placas de imprecação.

Nos documentos literários, verifica-se a invocação múltipla a deuses ctônicos e celestes, com menção dos prodígios divinos, como nos 18 primeiros versos do solilóquio de abertura da tragédia *Medeia* (vv. 1-17) de Sêneca (4 a.C.-65 d.C.):

Deuses conjugais e tu, Lucina,
guardiã do leito nupcial, e tu que ensinaste
Tífis a tomar o freio da inédita nau que iria domar os mares¹⁸⁵
e tu, severo dominador do mar profundo¹⁸⁶,
e o Titã, que reparte pelo mundo a luz do dia.
Hécate triforme, que exhibe brilho cúmplice em rituais secretos,
e os deuses pelos quais Jasão a mim fez uma jura
e aos que é mais legítimo que *Medeia* rogue:
caos da noite eterna, reinos opostos às alturas e manes impiedosos,
também o senhor do triste reino e sua senhora,
que ele raptou e a quem é mais fiel¹⁸⁷ – eu vos rogo sem fausto.
Agora! Apresentai-vos agora, deusas vingadoras do crime¹⁸⁸,
com cabelos de serpentes soltas eriçados,
estreitando nas cruentas mãos uma tocha escura.
Apresentai-vos horríveis tais como uma vez

184 Ver notas do pesquisador R. S. O. Tomlin sobre a placa em <<http://curses.csad.ox.ac.uk/tablets/tablet-notes/uley-2-notes.html>>. Acesso em: 5 mar. 2014.

185 Minerva.

186 Netuno.

187 Dis e Proserpina.

188 As Fúrias.

em meu matrimônio estivestes:

dai à nova esposa a morte, a morte ao sogro e à estirpe régia¹⁸⁹.

A partir daí se segue toda a articulação da vingança numa complexa tessitura de oratória forense, ações humanas e poderes mágicos, com o desfecho de quatro mortes e a princesa bárbara conquistando a liberdade na carruagem do avô Sol. A dimensão dessa vingança é, na grandiloquência do documento literário, incomparável ao que se verifica nas placas da Britânia, com seus votos de uma simplicidade que sugere certa inocência. No entanto, essa impressão é resultante dos textos formulares, que mantêm, como na literatura, repetição rítmica e encantatória, parte do ritual de oferenda da placa ao deus.

Rituais mágicos são centrados no feitiço ou conjuro, ao qual são associadas três características – efeitos sonoros reproduzindo certos fenômenos naturais ou estados emocionais; repertório lexical de invocação, comando ou súplica; alusões a mitos. Outra característica é o uso de substâncias e/ou objetos que, se acredita, recebam, retenham e transfiram o feitiço ao destinatário (MALINOWSKI, 1948, p. 54-55). Consistindo de expressão verbal e de manipulação de matéria, os atos de magia são considerados “atos performativos”, no sentido apontado pelo antropólogo Tambiah, uma vez que, ao serem executados, transferem determinada propriedade a um objeto ou pessoa a partir da identificação entre dois elementos – por exemplo, uma fria placa de chumbo e o corpo a ser vitimado pela imprecação (TAMBIAH, 1973, p. 199-203). Essa identificação sustenta uma ação à distância, calcada na analogia da persuasão, ou seja, o que acontece a um desses corpos poderia influenciar o outro.

Tambiah, citando o classicista Lloyd e seu *Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought*, endossa um tra-

189 Tradução de Renata Cazarini de Freitas, como as demais, exceto quando citado outro tradutor.

ço comum entre ciência e magia: o objetivo de controlar a realidade (LLOYD, 1966 *apud* TAMBIAH, 1973, p. 207-212). A diferença fundamental no uso do raciocínio por analogia na ciência e no ritual é que, neste último, a ação não tem caráter *preditivo*, mas *persuasivo* de transferência de característica(s) existente(s) em um elemento a outro semelhante, mas de alguma forma carente dela(s). O ritual de magia é, então, concebido pelo antropólogo como um procedimento sob condições bem específicas, vinculação entre discurso (*speech*) – encantamentos proferidos – e ação (*action*) – objetos manipulados. O discurso do ritual é em si um ato de fala (*speech act*) de caráter performativo, seguindo a teoria de J. L. Austin e J. R. Searle (1984). A “felicidade” ou não de um ato de magia depende da satisfação de algumas condições: consecução do ritual, autoridade do executor e intenção do beneficiário. Já a “infelicidade” de um ato de magia, não cumpridas as condições necessárias, não é suficiente para invalidar a crença no ritual como um sistema de controle da realidade (TAMBIAH, 1973, p. 225).

Para determinadas comunidades, incluindo o antigo Império romano, recorrer à magia é acionar um dispositivo de administração de riscos. Um possível modelo de análise antropológica é o de Foster (1965 e 1972) e seu conceito de *limited good* em sociedades agrárias ou pré-industriais, ou seja, tais comunidades se enxergam como sistemas fechados em que a disponibilidade de bens – e não apenas bens materiais – é limitada: se um membro se beneficia, outro se prejudica. Como afirma Toner acerca da não elite na Roma antiga, amaldiçoar era “a desperate attempt by people to stop someone else taking what little they had, leaving them stranded on the wrong side of the subsistence threshold” (TONER, 2012, p. 14).¹⁹⁰

190 “Uma tentativa desesperada das pessoas de impedir alguém de tomar o pouco que tinham, deixando-as isoladas do lado errado da linha de subsistência”.

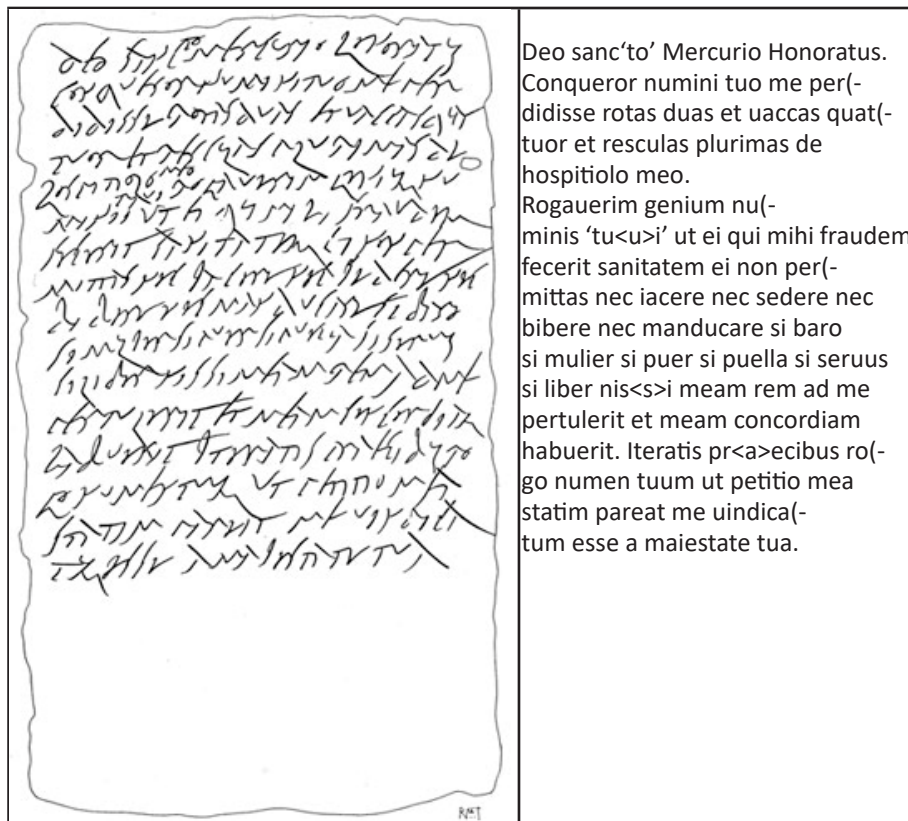
Uma característica fundamental das placas de impreciação é que elas não passaram por qualquer crivo, chegando até nós tal como foram encontradas no local onde haviam sido originalmente depositadas. No prefácio ao livro em que editou importante coleção de *defixiones*, Gager afirma:

[U]nlike ancient literary texts, they are devoid of the distortions introduced by factors such as education, social class or status, and literary genres and traditions. Most of all, they are intensely personal and direct. Of course, we are not so naive as to believe that the defixiones were uninfluenced by cultural forces (GAGER, 1992, p. v).¹⁹¹

Para analisar as placas traduzidas, tomou-se como paradigma *Uley 72*, preservada com texto integral, representativa do universo investigado em diversos quesitos e de fácil leitura na sua grafia original. Encontrada em 1978 no templo de Mercúrio em Uley, a placa de chumbo (76 mm x 131 mm) foi inscrita em letra cursiva romana antiga (ORC), entre 150 d.C. e 275 d.C. aproximadamente. Se o primeiro documento, *Uley 2*, era denominado “memorando”, o segundo é uma “petição”, revelando ambos a intenção de estabelecer uma comunicação formal, de caráter oficial, com Mercúrio.

191 “Diferentemente dos textos literários antigos, elas [as placas] estão livres de distorções introduzidas por fatores como educação, classe social ou status, bem como gêneros literários e tradições. Acima de tudo, são intensamente pessoais e diretas. É claro que não somos tão ingênuos para pensar que as defixiones não foram influenciadas por forças culturais”.

3. Ilustração e transcrição da placa Uley 72



Fonte: Centre for the Study of Ancient Documents.¹⁹²

TRADUÇÃO DA PLACA ULEY 72

Para o sagrado deus Mercúrio. De Honorato.

Reclamo à tua divindade que perdi duas rodas e quatro vacas e diversas coisinhas de minha casa. Venho rogar ao gênio da tua divindade que, a esse que me defraudou, a ele não concedas saúde, nem deitar nem sentar, nem beber nem mastigar – se homem, se mulher; se rapaz, se moça; se escravo, se livre – a não ser que me entregue minha propriedade e obtenha minha anuência. Com repetidas preces, rogo a tua divindade que minha petição de imediato consiga que eu seja vingado pela tua majestade.

192 Desenho de Tomlin, R. S. O. Centre for the Study of Ancient Documents. Disponível em: <<http://curses.csad.ox.ac.uk/tablets/img/uley-72.html>>. Acesso em: 5 mar. 2014.

De Saturnina havia sido furtada uma veste de linho (*linteamen*), já de Honorato, entre outras coisas de menor valor, o que aparenta ser um carro de bois ou algum outro equipamento agrícola, talvez um arado a tração, descrito em suas partes.¹⁹³ Enquanto a mulher não informa de onde teve seu objeto roubado e o quer entregue ao templo, que por sua vez receberá uma oferenda no valor de um terço da peça resgatada, o agricultor conta ao deus que os seus bens foram levados de sua casa e cobra que sejam devolvidos a ele próprio, sem nada oferecer em troca pela dádiva. Nos dois pleitos, são distintos os verbos que se referem aos roubos (*circumuenio* e *fraudem facio*), mas é comum a ambos a fórmula que procura cobrir todas as possibilidades de identificação do ladrão: *si uir/baro si femina/mulier si puer si puella si seruus si liber*.

Essa formulação é associada aos textos jurídicos por pesquisadores como Versnel, que cunhou o termo *judicial prayers* (preces judiciais) para as *defixiones* que tentam persuadir o deus para a causa alegadamente justa do pleiteante em vez de apenas exigir da divindade um malefício contra outra pessoa: “In this context there is abundant use of formula iclanguage closely imitating that used in the secular court so flaw” (VERSNEL, 1991, p. 90).¹⁹⁴

Mas Honorato vai além de um pedido de recuperação da sua propriedade e roga que seja também vingado (*uindicatum esse*) de imediato (*statim*), lançando sobre o ladrão uma maldição de caráter formular: *nec iacere nec sedere nec bibere nec manducare*. Embora recorrente nas placas de impreciação da Britânia, Saturnina não faz uso dessa fórmula. Contudo, a mensagem parece estar subentendida quando ela pede que o deus não libere o ladrão (*ne ante laxetur*), man-

193 Ver as notas de Tomlin sobre a placa disponível em: <<http://curses.csad.ox.ac.uk/tablets/tablet-notes/uley-72-notes.html>>. Acesso em: 5 mar. 2014.

194 “Nesse contexto, há uso abundante de linguagem formular imitando de perto aquela usada nos tribunais de justiça seculares”.

tendo-o, portanto, sob controle. A formulação da vingança tem variantes ainda mais incisivas na região, incluindo o pagamento em sangue e a impossibilidade de gerar descendentes.

O que une as 1.600 placas de imprecação – patrimônio da cultura material dos séculos V a.C. a VIII d.C., recuperado em um vasto território, a maioria redigida em grego, chamadas *katádesmoi* – é a vinculação (*binding*, na literatura acadêmica em inglês) entre o artefato mágico inscrito e o alvo da maldição. Às 500 placas em latim são atribuídos variados nomes: *defixio*, *deuotio*, *donatio*, sendo o primeiro o mais usual na literatura acadêmica. A palavra é derivada do verbo *defigo*, cobrindo um campo semântico desde espetar de cima para baixo e, assim, pregar, prender, imobilizar, até encantar, enfeitiçar, amaldiçoar. Parte dos artefatos recuperados tinha sido perfurada por prego(s) – algumas placas afixadas publicamente, outras tantas depositadas em túmulos, poços ou fontes de água. A elaboração dos textos revela um gradual desenvolvimento da linguagem, como atesta o pesquisador Faraone:

[T]he very fact that the great majority of the earliest Sicilian and Attic *defixiones* consist solely of lists of names strongly suggests that a verb of binding was uttered aloud sometime during the ritual and that the later development of more-complex, written *formulae* reflects a desire to inscribe more and more of the spoken charm on the tablet, a process that was undoubtedly accelerated by the gradual spread of literacy in the classical period (FARAONE, 1997, p. 5).¹⁹⁵

As placas mais antigas revelam o objetivo de assegurar resultados favoráveis em disputas judiciais, comerciais, amorosas e esportivas (FARAONE, 1997, p. 10-11). A literatura clássica reflete a disseminação

195 “O fato de que a grande maioria das primeiras *defixiones* da Sicília e da Ática consiste apenas de listas de nomes sugere claramente que um verbo de vinculação era dito em voz alta em algum momento do ritual e que o desenvolvimento posterior de fórmulas escritas mais complexas reflete o desejo de inscrever mais e mais do feitiço falado na placa, processo que foi, sem dúvida, agilizado pela disseminação gradual do domínio da escrita no período clássico”.

dessa prática a ponto de Plínio, o velho (23-79 d.C.) ter afirmado na *Naturalis Historia* 28.19 que “não há quem não tema ser amaldiçoado por preces funestas”.¹⁹⁶ E elas podiam atingir qualquer um, até mesmo um imperador em potencial, como Germânico. A morte do general romano é narrada por Tácito (55-120 d.C.) nos *Annales* (II, 69) como decorrente de um ritual de magia, pelo qual teria sido responsável o rival Pisão:

A agressividade da doença aumentava pela convicção de ter recebido de Pisão um veneno. E se iam encontrando no solo e em paredes restos de corpos humanos, feitiços, imprecações e o nome de Germânico inscrito em placas de chumbo, resquícios meio queimados e embebidos em sangue escuro, assim como outras coisas maléficas, com as quais, como se diz, as almas são consagradas às divindades infernais.

Era familiar à cultura romana antiga a crença em forças sobrenaturais que atuavam sobre a riqueza e a saúde. Considerando que essa era uma cultura que operava com base no conceito de *limited good*, Toner observa que era necessário manter planejamento constante para obter os recursos necessários à vida cotidiana e se precaver de ameaças de toda maneira, incluindo a magia:

Some of their problems were the work of fate; others chance; others still of people enlisting evil spirits. [...] But we should not see them as credulous simpletons. The people had to be discerning to survive. They did not just believe in anything; they believed in what worked (TONER, 2012, p. 53).¹⁹⁷

Exemplos podem ser colhidos tanto entre os humildes quanto entre os romanos cultos. Entre os anos 10 e 12 d.C., Ovídio compôs o poema de 644 versos “In Ibin” ou “Contra Íbis” como uma maldi-

196 Em latim: *defigi quidem diri sprecationibus nemo non metuit.*

197 “Alguns dos problemas deles decorriam da ação do destino, outros, do acaso, outros ainda, das pessoas invocando maus espíritos. [...] Mas não deveríamos vê-los como crédulos simplórios. As pessoas tinham que ter bom senso para sobreviver. Não era que eles acreditassem em qualquer coisa, mas acreditavam no que funcionava”.

ção contra um suposto inimigo apelidado Íbis, na esteira do poeta grego Calímaco (310-240 a.C.), a quem é atribuído texto homônimo.¹⁹⁸ A maior parte do poema expõe mitos que relatam destinos terríveis (vv. 251-638) tomados como *exempla* pelo poeta para o alvo de sua *defixio*. O final (vv. 639-44) traz a ameaça de uma nova obra em que o amigo infiel terá o nome verdadeiro revelado. A abordagem do poema como uma *deuotio* (ou *defixio*), sustentada por Jacques André citando Carolus Zipfel,¹⁹⁹ permite interpretá-lo como um dispositivo nas relações de força entre o poeta, que, expulso de Roma, defendia o direito a suas propriedades porque era um *relegatus*²⁰⁰ e não um *exul*, e o inimigo que tentava se apoderar delas:

Les sources de l'Íbis ne sont pas purement littéraires et la cérémonie décrite aux v. 98-106 n'est pas imaginée. La *defixio* était un rite magique dont le célébrant attendait l'envoûtement de son ennemi. Primitivement destinée à immobiliser pour l'empêcher de nuire celui dont on inscrivait le nom sur une tablette, elle devint vite un instrument de vengeance attirant sur la tête du coupable les châtiments souhaités dans les malédictions. Le but de ces *deuotiones* est alors double: fixer le nom, donc la personne visée, pour qu'elle n'évite pas la punition, et contraindre les dieux à intervenir. La *deuotio* d'Ovide est aussi double: désignation de la victime (v. 95-96), obligation faite aux dieux de l'accabler (v. 67-94). Le rite traditionnel s'y trouve ainsi observé (ANDRÉ, 1963, p. x).²⁰¹

198 Ovídio afirma nos vv. 55-58: Nunc quo Battiades inimicum deuouet Ibin, / hoc ego deuoueo teque tuosque modo. / Utque ille, historiis inuoluam carmina caecis: / non soleam quamuis hoc genus ipse sequi: "Agora, tal como o filho de Bato [Calímaco] amaldiçoa seu inimigo Íbis, do mesmo modo eu te amaldiçoo e aos teus. E, tal como aquele, cobrirei meus cantos de histórias sombrias, embora não costume eu mesmo seguir esse gênero".

199 C. Zipfel, Quatenus Ouidius in Ibide Callimachum aliosque fontes inprimis defixiones secutus sit, diss. Leipzig, 1910 apud J. André, 1963, p. x.

200 Idem, p. vi.

201 "As fontes do Íbis não são puramente literárias e a cerimônia descrita nos vv. 98-106 não é inventada. A *defixio* era um ritual mágico em que o celebrante pretendia enfeitiçar seu inimigo. Originariamente destinada a imobilizar de forma a impedir males àquele que tivesse o nome inscrito sobre uma placa, tornou-se logo um instrumento de vingança atraindo para o acusado, por meio de maldições, as punições

O mesmo verbo latino que Ovídio usa para amaldiçoar – *deuou-eo* – ocorre em uma placa do *corpus* pesquisado, *Bath 10* (vv. 95-106). A *deuotio* ovidiana se sustenta no poder da palavra ao ameaçar com a má fama o amigo infiel e ao simular um ritual mágico em que o poeta se apresenta como sacerdote:

Eu o amaldiçoou, esse que minha mente conhece como Íbis,
que sabe que, pelos seus atos, mereceu essas imprecações.
Não me demoro mais: executarei como sacerdote os votos formais.
Todos que assistem meus rituais, sede propícios.
Todos que assistem meus rituais, dissei palavras lúgubres
e acercai-vos de Íbis, faces banhadas de lágrimas,
e com maus agouros e pés esquerdos avançai,
e vestes negras recubram vossos corpos.
Também tu, por que hesitas em levantar as fitas mortuárias?
Já se eleva, como tu mesmo vês, o altar de teu funeral.
Teu cortejo está pronto, que não haja demora nestes votos sinistros:
oferta teu pescoço, vítima funesta, a minhas lâminas.

Mais uma vez, sob a grandiloquência da poesia, podem-se estabelecer relações, por exemplo, lexicais, com as placas de imprecação. André chega a afirmar a existência, na Roma antiga, da *deuotio* como “gênero literário” fundado nas crenças populares: “Depuis le milieu du premier siècle avant J.-C., les pratiques magiques avaint gagné la poésie, ce dont témoignent Virgile, Tibulle, Propertius et Horace” (ANDRÉ, 1963, p. xii).²⁰² De fato, Virgílio (70-19 a.C.) é o autor do mais vívido relato de um ritual de *defixio*, porém voltado à amarração amorosa, não à vingança. Na *Bucólica* VIII, o pastor Alfesibeu entoava, a partir do verso 65, o conjuro para trazer de volta o amante Dáfnis – com sucesso

desejadas. O objetivo dessas deuotiones era, então, duplo: vincular o nome, por conseguinte, a pessoa visada, para que não evitasse a punição, e constranger os deuses a intervir. A *deuotio* de Ovídio também é dupla: descrição da vítima (vv. 95-6), exigência aos deuses de a oprimirem (vv. 67-94). O rito tradicional é assim respeitado”.

202 “Desde meados do séc. I a.C., as práticas de magia conquistaram a poesia, do que são testemunhas Virgílio, Tibulo, Propércio e Horácio”.

imediatamente, que é o esperado de um ato de magia como já se viu na placa *Uley 72*, quando Honorato exige presteza.

O poema de Virgílio ilumina o de Ovídio porque é mais explícito quanto à cerimônia: em ambos rituais (*sacrae*), são entoados feitiços (*carmina*) e são manipuladas fitas (*vittae*) nos altares. No entanto, em Ovídio, os *carmina* são funestos (*dira*) e as fitas são mortuárias (*ferales*). Não está explicitada em Ovídio a manipulação de uma efígie em cera da vítima como ocorre em Virgílio, relativamente comum na Antiguidade, tanto que algumas foram recuperadas por arqueólogos, porém não na Britânia. No poema de Virgílio é de notar, ainda, o uso do fogo e da água no ritual, assim como a repetição encantatória de um verso. Dois trechos são ilustrativos:

Trazei-o da cidade para casa, meus feitiços, trazei Dáfnis.
Tal como este barro endurece e esta cera se dissolve
num só fogo, da mesma forma Dáfnis como meu amor.
Esparge a mistura e acende os delicados loureiros com betume:
o malvado Dáfnis me queima; e eu, Dáfnis com este loureiro.

[...]

Trazei-o da cidade para casa, meus feitiços, trazei Dáfnis.
Leva as cinzas para fora, Amarílis, e na correnteza
lança-as de costas e não te vires para olhar. Com elas, eu
atingirei Dáfnis: ele descuida dos deuses, dos feitiços.
(vv. 79-83; vv. 100-103)

Dáfnis era vulnerável porque não estava plenamente integrado à mentalidade do *limited good*. Desatento às precauções, foi vencido pelos feitiços. Cinzas resultantes do ritual de magia aparecem, como se viu, na narrativa histórica acerca de Germânico. A efígie de cera que se liquefaz ocorre também no livro IV da *Eneida*, em que a rainha Dido busca na magia a *uia* para enfrentar a “traição” de Eneias, cuja efígie é colocada no fogo (v. 508).²⁰³ O riacho que transporta a oferenda de Alfisebeu confirma a importância do elemento água nos rituais, como

203 Ver TUPET, 1976, p. 232-266.

se pode verificar pela abundância de placas de imprecação em Aquae Sulis, a atual cidade inglesa de Bath.

4. Um só tipo de crime

A água que brota ainda hoje a 46,5°C num volume de 13 litros por segundo em uma das duas fontes de água quente da Inglaterra atraía já o culto à deusa celta Súlís quando lá chegaram, no século I d.C., os soldados do Império romano e, unindo nome e habilidades de Minerva a especificidades da divindade autóctone, construíram uma suntuosa casa de banhos e um templo no local em honra dela(s). Estima-se que o complexo tenha sido concluído em 75 d.C, sob o imperador Vespasiano, após a derrota da rainha Boudica na rebelião contra os romanos (60-61 d.C.). Isso era “construir” a história, como implica o guia oficial do ponto turístico: “Thus Sulis and her Sacred Spring remained while the scape around them began to change”.²⁰⁴

As evidências revelam que, um século depois, a rotina na casa de banhos da província não se distinguia tanto de uma da capital do Império. Numa e noutra havia grande movimentação de visitantes e pequenos furtos. Apuleio (125?-170 d.C.?), no quadro que traça da Grécia do século II d.C. em “O asno de ouro” 4.8 (“Libri Metamorphoseon”), coloca um ladrão a zombar de outros, tratados como meros gatunos de bugigangas em casas de banho ou em alcovas de idosas. Em Roma, o filósofo, tragediógrafo e político Sêneca lamenta na epístola 56.2 a condição de morar sobre uma dessas casas de banho tão ruidosas em que eram flagrados ladrões. E há também Catulo (87/84?-54/52 a.C.?), que se dirige, no “Poema 33”, a Vibênio, como *O furum optime balneariorum*, “o melhor ladrão das casas de banhos”. Também Talo ganhou fama de ladrão pelas palavras de Catulo, no “Poema 25”: *remitte pallium mihi meum, quod inuolasti*, “devolve-me meu manto que roubas-

204 The essential Roman Baths, p. 9: “Assim, Súlís e sua Fonte Sagrada permaneceram ao passo que a paisagem em torno delas começou a mudar”.

te” – embora este pareça mais um gatuno de alcova. Como nota Knapp o prefeito dos vigias da cidade de Roma tinha, por lei,²⁰⁵ autoridade para inibir esses furtos, sendo os escravos de tais estabelecimentos suspeitos de conivência nas ações “de caráter fraudulento”, a mesma terminologia legal usada por Honorato na distante Uley.²⁰⁶

Na casa de banhos de Bath foram recolhidas na escavação arqueológica realizada em 1980 cerca de 130 placas de imprecação, muitas fragmentárias ou ilegíveis. A isso se acrescentam cerca de 140 placas de Uley e outras coletadas esparsamente na antiga Britânia. A peculiaridade destas em relação aos exemplares de outras regiões do Império romano é que tratam essencialmente da vingança de um só tipo de crime: o furto.²⁰⁷ O verbo mais frequente nos documentos para designar essa ação criminosa é *inuolo*, que somente ocorre com essa acepção na literatura clássica no *Satíricon* e no citado “Poema 25” de Catulo, em que o objeto furtado – *pallium* – é do mesmo tipo cobiçado em Bath.²⁰⁸

Não muito distante dali, em Caerleon, País de Gales, antiga *Isca Silurum*, quartel-general da II Legião Augusta, foi resgatada a placa talvez mais velha da província, registrada no *Roman Inscriptions of Britain* como *RIB 323*, inscrita em letra romana cursiva antiga (ORC), estimada do início do século II d.C.

205 Digesta Justiniani, D.1.15.3.5: Aduersus capsarios quoque, qui mercede seruanda in balineis uestimenta suscipiunt, iudex est constitutus, ut, si quid in seruandis uestimentis fraudulenter admiserint, ipse cognoscat. Trad. de Hécio Maciel França Madeira: “É instituído também como juiz contra os escravos guarda-roupas que nos banhos, por dinheiro, se encarregam das roupas, para que ele próprio conheça se eles permitiram que ocorresse fraudulentemente alguma coisa ao conservar as roupas” (KNAPP, 2011, p. 44).

206 Também a placa Bath 35, inscrita em ORC, traz a expressão *fraudem facere* para “roubar”, assim como o autor anônimo roga (rogo) à deusa Súlís-Minerva que o vingue (uindices), em linha com Uley 72.

207 Ver Preface, p. 59-105, da mais completa obra a respeito: *The temple of Sulis Minerua at Bath, v.2: The finds from the Sacred Spring*, 1988.

208 Como atesta a placa Bath 32. Ver (FUNARI 2003, p. 51).

5. Ilustração, transcrição e tradução da placa *RIB 323*



DOM(I)NA NE(-
MESIS DO TI(-
BI PALLEUM
ET GALLICULAS
QUI TULIT NON
REDIMAT NI(SI)
U[I]TA SANGUINE
SUA

Fonte: <<http://curses.csad.ox.ac.uk/tablets/tablet-notes/caerleon-notes.html>>.
Acesso em: 5 mar. 2014.

TRADUÇÃO DA PLACA *RIB 323*

Senhora Nêmesis,
te dou o manto
e as botas.
Quem pegou
não possa se redimir
a não ser com sua
vida, seu sangue.

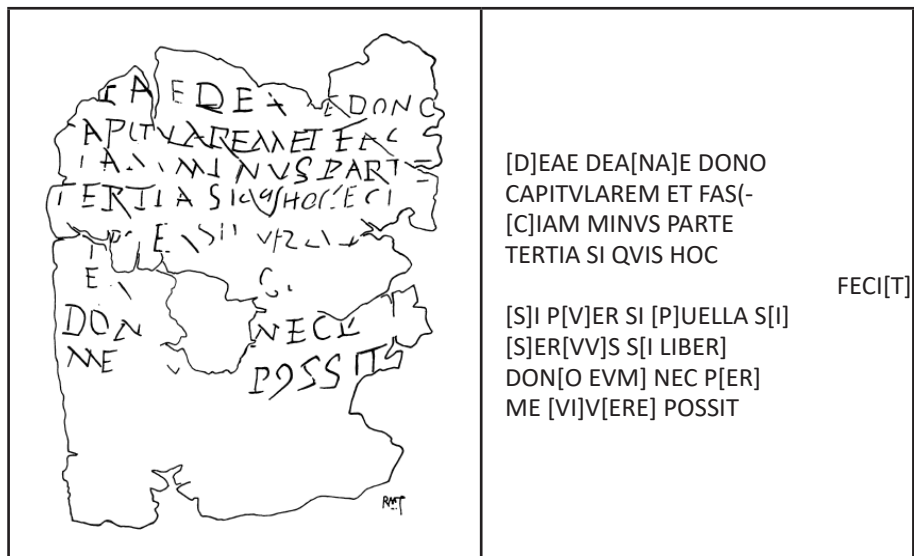
A placa foi localizada em 1927 na arena do anfiteatro, estrutura em pedra de 80 d.C. Na entrada leste, havia um nicho com altar consagrado provavelmente à deusa da vingança Nêmesis, como o texto faz pressupor. Embora já tenha sido interpretada como uma *defixio* contra uma das partes numa competição (talvez de gladiadores), Versnel²⁰⁹ propôs a leitura de que se trata de uma placa de imprecção em linha com as demais encontradas na Britânia, portanto, clamando por vingança contra um furto: do manto (*palleum*) e das botas (*gallículas*), sandálias de amarrar como as dos soldados romanos. Assim, *tulit*

²⁰⁹ Ver (VERSNEL, 1991, p. 86; GAGER, 1992, p. 198) e ver TOMLIN disponível em: <<http://curses.csad.ox.ac.uk/tablets/tablet-notes/caerleon-notes.html>>. Acesso em: 5 mar. 2014.

não significaria vestir, mas furtar, subtrair (igual a *abstulit*, pretérito perfeito de *aufero*), tal como outros compostos de *fero* podem significar entregar, devolver, como *pertulerit* na placa *Uley 72*. Caerleon ostentava também uma casa de banhos, sem templo, o que permite a conjectura de que as vestes tenham sido roubadas lá, mas a placa, no entanto, fora depositada no nicho consagrado a Nêmesis no anfiteatro próximo dali.

Na atual área da cidade de Londres, a *Londinium* romana, foi encontrada em 1992 uma placa em um dreno na arena do anfiteatro Guildhall Yard, com intensa corrosão, dirigida a Diana, deusa também associada a Nêmesis e aos jogos gladiatórios,²¹⁰ inscrita em letra capital romana *quadratta* (c. 160-250 d.C.).

6. Ilustração, transcrição e tradução de *Londinium TQ 324 813*



Fonte: Roman Britain in 2002.²¹¹

210 Ver Roman Britain in 2004, p. 496. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/30030490>>. Acesso em: 5 mar. 2014.

211 Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3558552>>. Acesso em: 5 mar. 2014.

Para a deusa Diana. Oferto o enfeite de cabeça e a faixa menos uma terça parte, se quem fez isso – se rapaz, se moça; se escravo, se livre – eu o oferto e não possa, por minha causa, viver.

Tanto em Caerleon quanto em Londres, a vingança será satisfeita apenas com o sangue e/ou a morte do ladrão – solução um tanto extremada na comparação com *Uley 72*, mas uma maldição menos devastadora do que a que se verá em *Bath 10*. São de uso feminino os objetos furtados em Londres, o que torna pouco provável que a ação tenha ocorrido na arena, sugerindo, por analogia com Caerleon, que houvesse no anfiteatro um sacrário a Diana-Nêmesis, onde a placa pode ter sido depositada. Boa parte do texto da placa de *Londinium* é reconstruída a partir das fórmulas recorrentes nas placas da Britânia, como a frase “*si puer, si puella...*” e suas variantes, tal qual aparecem em *Uley 2* e *Uley 72*, já apresentadas, e em *Bath 10*, a seguir. Esses quatro documentos têm ainda em comum o fato de a divindade ser referida primeiramente no caso dativo, explicitando a quem é dirigido o pleito. Isso é bastante distintivo das imprecizações literárias, como em *Medeia*, quando os deuses são invocados por meio do caso vocativo do latim – o que ocorre em *RIB 323*.

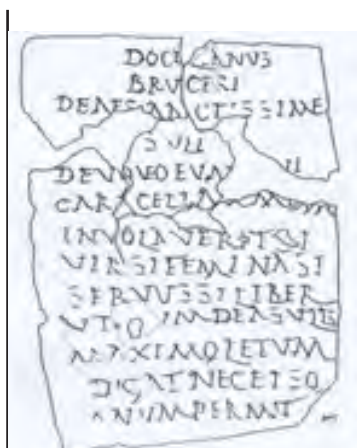
Por fim, a negociação entre as partes em Londres é curiosa porque, além de uma compensação numa proporção maior em relação ao objeto roubado (em *Uley 2* era de um terço; em *Londinium*, dois terços), agora também o ladrão é ofertado à deusa. Mas esse caso não é único.²¹²

Em *Bath 10*, o desvelo com a distribuição das palavras na placa, inscrita em ambos os lados em capitais romanas rústicas, revela trabalho manual hábil do século II d.C. Essa maldição se apresenta como uma *deuotio* ao utilizar o verbo *deuoueo*, como faz Ovídio no verso 95

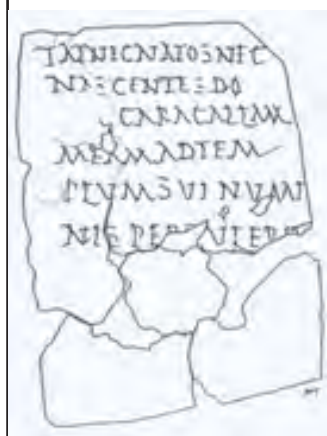
212 Também nas placas Bath 61 e 65. Ver *The temple of Sulis Minerva at Bath*, v. 2: *The finds from the Sacred Spring* e (FUNARI, 2003, p. 52).

de “Contra Íbis”. Também a palavra *letum* para “morte” chama atenção: o termo é usado na literatura latina, por exemplo, no verso 17 da *Medeia* senequiana, e retomado nesta placa e em *Uley 43*, as duas possivelmente inscritas pelo mesmo homem – um tal Docilianus ou Docilinus, que apreciava a expressão *eum/eosletum/leto adigat/adi-gas* a ponto de fixá-la em ambas.²¹³

7. Ilustração, transcrição e tradução da placa *Bath 10*



DOCILIANVS
BRVCERI
DEAE SANCTISSIM(A)E
SVLI
DEVOVEO EVM [Q]VI
CARACELLAM MEAM
INVOLAVERIT SI
VIR SI FEMINA SI
SERVVS SI LIBER
VT []VM DEA SVLIS
MAXIMO LETVM
[A]DIGAT NEC EI SO(-
MNVM PERMIT



TAT NEC NATOS NEC
NASCENTES DO(-
[NE]C CARACALLAM
MEAM AD TEM(-
PLVM SVI NVMI(-
NIS PERTVLERIT

213 Toda a explicação dessa conjectura está disponível em: <http://curses.csad.ox.ac.uk/4DLINK2/4DACTION/WebRequestCurseTabletSearch?searchType=latin-index&searchField=CSAD_ID&thisListPosition=0&displayImage=1&displayLatin=1&displayEnglish=1&searchTerm=uley-43>.

Fonte: *The temple of Sulis Minerua at Bath, vol.2: The finds from the Sacred Spring*, 1988, p. 122-123.

Tradução da placa *Bath 10*

Dociliano,

filho de Brucero.

Para a sagradíssima deusa Súlís.

Amaldiçoo esse que roubou meu casaco

– se homem, se mulher;

se escravo, se livre.

Que a deusa Súlís o conduza à pior morte e não conceda

a ele sono,

nem filhos, nem

os por nascer, até

que entregue meu casaco ao templo

de sua divindade.

A imprecisão aqui chega ao limite de vincular até mesmo os filhos ainda não nascidos do ladrão de um casaco típico da Gália e da Britânia (*caracalla*), veste associada ao imperador Marcus Aurelius Antoninus, o “Caracalla”, no início do século III d.C. Segundo Tomlin, essa placa pode exibir a primeira referência escrita a essa capa com capuz, mas é de difícil datação devido à artificialidade da composição, podendo ser do século II d.C. (TOMLIN, 1988, p. 123). Outra *caracalla* furtada ocorre na placa *Bath 65*.

Excetuada a maior sofisticação de *Bath 10*, as demais placas são exemplares contundentes do chamado “latim vulgar”, exibindo desde desvios de grafia como *palleum* quando deveria ser *pallium* ou *galliculas* por *caligulas*, a adoção de novos termos como *baro* (*Uley 72*, *Bath 44* e *Bath 65*) e *mascel* (*Hamble Estuary*) em lugar de *uir* para “homem” nas fórmulas abrangentes do tipo “*si... si...*”, até ocorrências de inadequação sintática.

Na última placa, a seguir, a interessante imagem do alvo da *defixio* se dissolvendo, como a efígie na *Bucólica VIII* de Virgílio, é retomada, mas refletindo a confusão à época entre verbos latinos ativos e deponentes.

8. Ilustração, transcrição e tradução da placa *Bath 4 (RIB 154)*

	<p>qu[i] mihi Vilbiamin[u]olauit sic liquat com[o](do) aqua... quieam [inuol]avit [] Veluinna Ex[s]upereus VerianusSeuerinus A(u)gustalisComitianus Minianus Catus Germanill[a] Iouina</p>
--	--

Fonte: *The temple of SulisMinerua at Bath, vol.2: The finds from the Sacred Spring*, 1988, p. 112-113.

Tradução da placa *Bath 4 (RIB 154)*

Quem roubou Vilbia de mim se dissolva como água... quem a roubou...

Velvina, Exsupero,

Veriano, Severino,

Augustal, Comiciano,

Miniano, Cato,

Germanila, Jovina.

Batizada *the original* porque foi a primeira resgatada em Bath, em 1880, a placa, inscrita em uma ordem correta das palavras, mas com as letras da esquerda para direita em cada uma delas, representa até hoje um enigma: o quê ou quem foi roubado? O pleiteante não se

identifica, mas apresenta suspeitos (uma segunda grafia ocorre a partir da linha 4) e lança a imprecisão com o verbo depoente *liquor*, porém numa forma ativa ou ainda uma confusão entre *sic liquat* e *liquiscat*, muito mais próximo do verbo utilizado por Virgílio no verso 80 da *Bucólica VIII: utcera liquescit*.²¹⁴

A vingança contra o roubo de uma pessoa, provavelmente uma escrava, não tem paralelo nas placas da Britânia, embora os editores de *RIB* tenham reafirmado essa análise em 1998, atestando *Vilbia* como um possível nome feminino celta. A mais recente avaliação, de Paul Russel, em 2006, partindo de estudos fonológicos, aponta *uilbia* como um termo bretão para algum tipo de ferramenta pontuda.²¹⁵ Um objeto e não uma pessoa, alguns pesquisadores alegam, seria o complemento mais adequado para o verbo *inuolo* típico das placas, porém, no *Satíricon* 63.8, bruxas roubam o corpo de um jovem escravo nos seguintes termos: *non cor habebat, non intestina, non quicquam: scilicet iam puerum strigaeinuolauerant et supposuerantstramenticiumuauatonem*, “não tinha coração, nem tripas, nada: as bruxas já haviam roubado o menino, é claro, e o substituíram por um boneco de palha”.²¹⁶

Considerações finais

A magia ou pelo menos a crença na necessidade dela perpassava a cultura do Império romano, como atestam os documentos literários e epigráficos apresentados neste artigo. A diferença de mentalidade entre elite e não elite transparece menos nas fórmulas de apelo aos deuses por vingança do que na forma de tratamento dirigida a eles. Enquanto as placas de imprecisão exibem um cuidado no encaminha-

214 Ver análises do latim utilizado nessa placa em (TOMLIN, 1988, p. 112; ADAMS, 1992, p. 1-26, especificamente p. 17).

215 Sobre a polêmica, ver o artigo *VILBIAM* (RIB 154). Kidnap or Robbery? *Britannia*, v. 37, p. 363-367, 2006. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/30030527>>. Acesso em: 5 mar. 2014.

216 PETRÔNIO, 2008, p. 86.

mento do pleito, revelando que o peticionário reconhece a distância que o separa da outra parte, ou seja, da autoridade divina; nos textos literários cobra-se a presença simultânea de vários deuses por meio de vocativos e imperativos. Em compensação, como que para agradar os deuses, os pleiteantes da literatura clássica elencam seu conhecimento dos prodígios divinos, o que não ocorre nas placas – exceto quando há um tratamento de deferência como em *Uley 72*, na qual Mercúrio é reverenciado como “sagrado”.

Numa leitura contrastiva, a elocução dos documentos epigráficos deixa transparecer uma relação entre as partes mais francas, refletindo possivelmente a expressão cotidiana da não elite, em que se verifica a necessidade de ser prático, ter discernimento para enfrentar as adversidades. As placas sugerem que mesmo objetos aparentemente de pouco valor eram muito estimados, sendo que o furto deles mobilizava esforços de locomoção a um templo ou a um altar para o depósito das placas de maldição. O caráter formular e legalista dos textos explicita como era tratada com gravidade a alternativa da intermediação divina num assunto mundano como o furto, o que permite entrever o desamparo em que a estrutura judicial relegava o homem comum da província.

Referências bibliográficas

- ADAMS, J. N. The text, interpretation and language of Bath curse tablets. *Britannia*, v. 23, p. 1-26, 1992.
- ANDRÉ, Jacques. “Introduction”; In: Ovídio, *Contre Ibis*, trad. Jacques André. Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- APULEIO. *O asno de ouro*. Trad. Ruth Guimarães. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969.
- CATULO. *O livro de Catulo*. Trad. João Ângelo Oliva Neto. São Paulo: São Paulo, 1996.
- CATULO. *Poesias*. Trad. Agostinho da Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933.

- CUNLIFFE, Barry. *The temple of Sulis Minerva at Bath, v. 2: the finds from the sacred spring*. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology, 1988.
- FANTHAM, Elaine. The contexts and occasions of Roman public rhetoric. In: DOMINIK, W. J. (Ed.). *Roman eloquence*. London: Routledge, 1997. p. 91-106.
- FARAONE, Christopher A.; OBBINK, Dirk (Eds.). *Magika Hiera: Ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University Press, 1991.
- FOSTER, George M. Peasant society and the image of limited good. *American Anthropologist: New Series*, v. 67, n. 2, p. 293-315, 1965.
- FOSTER, George M. A second look at limited good. *Anthropological Quarterly*, v. 45, n. 2, p. 57-64, 1972.
- FUNARI, Pedro Paulo. *Antiguidade clássica: a história e a cultura a partir dos documentos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- GAGER, John G. (Ed.). *Curse tablets and bidding spells from the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 1992.
- JUSTINIANO. *Digesto de Justiniano, liber primus* (bilíngue). Trad. Hélcio Maciel França Madeira. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2012.
- KNAPP, Robert C. *Invisible Romans: prostitutes, outlaws, slaves, gladiators, ordinary men and women... the Romans that History forgot*. London: Profile Books, 2011.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Magic, science and religion. In: MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, science and religion and other essays*. Boston: Beacon Press, 1948. p. 1-71.
- OVÍDIO. *Amores & Arte de amar*. Trad. Carlos Ascenso André. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2011.
- OVÍDIO. *Contre Ibis* (bilíngue). Trad. Jacques André. Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- OVÍDIO. *Primeiro livro dos Amores* (bilíngue). Trad. Lucy Ana de Bem. São Paulo: Hedra, 2010.
- PETRÔNIO. *Satíricon*. Trad. Cláudio Aquati. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- PETRÔNIO. *Satíricon* (bilíngue). Trad. Sandra Braga Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.
- RUSSEL, Paul. VILBIAM (RIB 154): Kidnap or Robbery?. *Britannia*, v. 37, p. 363-367, 2006.
- SATLOW, Michel. *Gift in Antiquity*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- SEARLE, John R. *Os actos de fala*. Coimbra: Livraria Almedina, 1984.
- SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.
- SÊNECA. *Medea/Fedra* (bilíngue). Trad. Alfonso Traina. Milão: BUR, 1989.
- TÁCITO. *Anais*. Trad. Leopoldo Pereira. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.].

- TAMBIAH, Stanley J. Form and meaning of magical acts: a point of view. In: HORTON, Robin; FINNEGAN, Ruth (Eds.). *Modes of thought, essays on thinking in Western and non-Western societies*. London: Faber & Faber, 1973.
- TOMLIN, Roger S. O. The curse tablets. In: CUNLIFFE, B. *The temple of Sulis Minerva at Bat, v. 2: the finds from the sacred spring*. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology, 1988. p. 59-278.
- TONER, Jerry. *Popular culture in ancient Rome*. Cambridge: Polity Press, 2012.
- TUPET, Anne-Marie. *La magie dans la poésie latine: des origines à la fin du règne d'Auguste*. Paris: Belles Lettres, 1976.
- ULPIANO. *Regras de Ulpiano* (bilíngue). Trad. Gaetano Sciascia. Bauru: EDIPRO, 2002.
- VERSNEL, H. S. Beyond cursing: the appeal to Justice in judicial prayers. In: FARAONE; OBBINK. *Magika Hiera: Ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University Press, 1991. p. 60-106.
- VIRGÍLIO. *Bucólicas* (bilíngue). Trad. Raimundo Carvalho. Belo Horizonte: Tessitura/Crisálida, 2005.
- VIRGÍLIO. *Eneida* (bilíngue). Trad. Manuel Odorico Mendes. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- WEBSTER, Jane. *Interpretatio: Roman word power and the Celtic gods*. *Britannia*, v. 26, p. 153-161, 1995. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/526874>>. Acesso em: 5 mar. 2014.

Capítulo 13

“O começo é a metade de tudo”: Telemaquia, rito de passagem e herança cultural²¹⁷

“The beginning is half of everything”: Telemaquia, rite of passage and cultural heritage

Tulio Saeta²¹⁸

Resumo: Homero, em sua clássica obra *Odisseia*, versa que depois da Guerra de Troia, que durou dez anos e consagrou o triunfo dos aqueus (gregos) sobre os troianos, os guerreiros vitoriosos retornam para seus reinos. Em seu caminho de volta, o herói Odisseu enfrenta uma multiplicidade de obstáculos que atrasa seu retorno em mais dez anos. Seu filho, Telêmaco, não o viu retornar da guerra. Conta o poema épico *Odisseia* que Telêmaco tem vinte anos quando, incitado pela deusa Palas Atena, toma uma decisão que vai mudar sua vida. A deusa traveste-se de um antigo amigo de Odisseu, chamado Mentos e, evitando antecipar para Telêmaco que seu pai está vivo, o instiga a procurá-lo. Para isso, o jovem precisaria aventurar-se em direção ao desconhecido. Essa viagem constituirá parte de sua formação e de sua iniciação na vida adulta e também expressão de valores culturais que formam sua identidade. Telêmaco é acompanhado pela deusa, mas não sabe disso, pois ela agora aparece ao seu lado travestida de outro amigo de Odisseu, chamado Mentor. Podemos dizer que o começo [da viagem de Telêmaco] “é a metade de tudo” e é o que justifica o título deste artigo: o primeiro passo da grande aventura.

Palavras-chave: Homero; *Odisseia*; Odisseu; Telêmaco; Paideia.

Abstract: Homer, in his classic *Odyssey* versa that after the Trojan War, which lasted ten years and consecrated the triumph of the Achaeans (Greeks) on the Trojans, the victorious warriors return to their kingdoms. On his way back, the hero Odysseus faces many obstacles delaying his return in ten years. His son, Telemachus did not see him returning from war. Account- epic poem *Odyssey* Telemachus is twenty years old when, urged by the goddess Athena, makes a decision that will change your life. The goddess travesties is an old friend of Odysseus, called Mentos, and preventing forward to Telemachus that his father is alive, is encouraging him to seek him. To this, the young need to venture into the unknown. This trip will be part of her training and her initiation into adulthood and also an expression of cultural values that form its identity. Telemachus is accompanied by the goddess, but do not know it, because it now

217 Trabalho orientado pela Profa. Dra. Santra Rocha da Universidade de Brasília (UnB).

218 Graduado em História pela Universidade Santa Úrsula (USU). Especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB). Contato: <tsaeta@hotmail.com>.

appears next to your guise of another friend of Odysseus, called Mentor . We can say that the beginning [of the voyage of Telemachus]” is half of everything” and is hence the title of this article: the first step of the adventure.

Keywords: Homer’s *Odyssey*; Odysseus; Telemachus; Paideia.



“*Telemachus departing from Nestor*” de Henry Howard (1769-1847)

Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Tel%C3%AAmaco>>. Acesso em: 25 abr. 2013.

Introdução

Este artigo tem como objetos de estudo o prelúdio e os quatro primeiros cantos do poema épico *Odisseia*, atribuída ao poeta jônico Homero, denominados desde a Antiguidade de Telemaquia. Tem a pretensão de apontar que o rito de passagem (de jovem para adulto) de Telêmaco, filho de Odisseu e Penélope, descrito nos seus versos, está associado a uma paideia (processo educativo) de caráter aristocrático, balizado no conhecimento e na valorização de sua herança cultural.

A tradução para o português da *Odisseia* utilizada neste artigo como base principal optou por versos de dezesseis sílabas, um equivalente ao hexâmetro. Carlos Alberto Nunes o traduz em um linguajar clássico, com um rico e variado vocabulário que aponta para usos da língua portuguesa nem sempre lembrados. Esses versos ganham grande frescor ao serem lidos em voz alta.

No desenvolvimento a seguir procuraremos analisar o prelúdio e os quatro primeiros cantos, por meio dos seguintes passos: (1) breve apresentação das obras *Ilíada* e *Odisseia*, para melhor situar o leitor para a leitura da análise proposta; e (2) descrição da Telemaquia, ressaltando as relações entre o rito de passagem do personagem (Telêmaco) e a paideia aristocrática.

Registre-se ainda que, como premissa teórica, foi fundamental para a formulação deste artigo o conceito de herança cultural conforme sugerido por Margarida Maria Pereira dos Santos Louro de Felgueiras:

or herança cultural entendemos o legado de bens materiais quanto simbólicos, as práticas, as táticas, as brincadeiras e as canções, as recordações construídas em um espaço relacional, num quadro físico e social estruturado (FELGUEIRAS, 2010).

Nessa perspectiva, a ideia de herança cultural “Contém um sentido afetivo, um valor deixado em formas de ver, de pensar, de atuar. Algo que não podemos alienar, sem nos transformarmos nessa mudança” (FELGUEIRAS, 2010). É nesse sentido que procuramos analisar a Telemaquia, como uma obra expressiva em relação aos valores culturais de seus personagens e suas ações.

1. A *Ilíada* e a *Odisseia*: breves comentários

[...] em poesia o homem grego canta o declínio das arcaicas formas de viver ou pensar, enquanto prepara o futuro advento da era científica e filosófica que a Grécia conhecerá a partir do século VI a.C.
(PESSANHA, 1996, p. 7)

As epopeias *Ilíada* e *Odisseia* foram sistematizadas com base em uma tradição oral e de uma prática mnemônica como lugar de produção na poesia. São monumentos de grande alcance histórico, que lhes asseguram o atributo de obras fundacionais tanto para um posterior espírito educativo grego – por isso é dito que Homero foi o grande

educador da Grécia – quanto para o estabelecimento de um conceito posterior de Antiguidade Clássica. Mas a materialidade das duas obras estão ancoradas numa tradição anterior a Homero que remonta ao período das civilizações minoica e micênica, os quais são, muitas vezes, tratados equivocadamente como “época das trevas” por um senso comum historiográfico. A obra evoca, então, o estabelecimento dos gregos na costa da Ásia. Graças à *Ilíada*, a guerra contra Troia, um dos mais notáveis episódios dessa empresa, passou a ser o acontecimento simbólico da força conquistadora dos helenos.

Werner Jaeger defende que “Do ponto de vista histórico, a *Ilíada* é um poema muito mais antigo. A *Odisseia* reflete um estágio muito posterior da história da cultura” (JAEGER, 1986, p. 37). O ensino da *Ilíada* e da *Odisseia* dava a jovens e adultos modelos de excelência ou *aretē* a serem seguidos, bem como de vícios a serem evitados, tendo, assim, papel fundamental na educação grega, entendida em um sentido mais amplo.

A segunda obra clássica atribuída ao poeta grego Homero, intitulada *Odisseia*, foi inicialmente oral e fixada pela escrita por volta do século VI a.C. Conforme assinala Junito de Souza Brandão (2009) em seu livro *Mitologia Grega*, a obra conta a história do regresso, repleto de sofrimento e da experiência de autoconhecimento, de Odisseu, herói daquela que ficou conhecida como a Guerra de Troia. Odisseu retornava para o reino de Ítaca, sua terra natal, onde o esperava sua amada Penélope e seu filho Telêmaco.

A obra concilia perfeitamente estética e ética, apresenta uma enorme beleza poética e constitui um tipo de tratado ético-moral da vida aristocrática na Grécia Antiga. Para Jaeger, essa obra é um exemplo da possibilidade de conjugar esses dois domínios – estética e ética – em um processo educativo. Nas palavras do autor “[...] só pode ser propriamente educativa uma poesia cujas raízes mergulhem nas

camadas mais profundas do ser humano e na qual viva um *ethos*...” (JAEGER, 1986, p. 44). Por outro lado, sobre os valores da educação artística, o autor acrescenta: “A arte tem um poder ilimitado de conversão espiritual” (JAEGER, 1986, p. 44). É nessa perspectiva que, em seus diálogos, Platão refere-se a Homero como o “educador da Grécia” e utiliza seus versos e mitos nos próprios textos.

A *Odisseia*, como toda obra literária, revela diferentes significados e pode ser lida de distintas maneiras. Foi legada à posteridade por meio da tradição oral, até que todo o dito, contado e recontado foi sistematizado e escrito, em algum momento ainda ignorado, sendo, a partir de então, atribuída a sua autoria a Homero.

O traçado da *Odisseia* é de mais fácil apreensão, e, digamos, artisticamente de melhor planejamento, pela disposição concêntrica, em que o próprio herói do poema relata suas aventuras durante dez anos de peregrinação, no empenho de retornar para a pátria, depois de conquistada, saqueada e destruída Tróia, e de serem sido massacrados ou vendidos como escravos seus moradores (HOMERO, 2011, p. 9).

A *Odisseia* representa uma narrativa de retorno, os denominados *nostoi*, que se propunham a contar o que acontecera aos principais combatentes da Guerra de Troia na viagem de regresso a pátria. “Na *Odisseia* a Guerra de Troia já pertence a um tempo passado, aos fatos consumados [...] constituindo apenas o fundo do quadro sobre que são projetados os episódios da narrativa” (HOMERO, 2011, p. 12).

O herói Odisseu luta contra forças mitológicas para retornar a sua tão sonhada Ítaca: abdica da imortalidade, oferecida pela ninfa Calipso, em uma passagem repleta de significado paideutico humanista; vai ao Hades e retorna. Odisseu é o protagonista de um épico repleto de sofrimento em que não à toa é considerado o herói agônico grego por excelência. O mar desse herói é aquele do sonho, do fantástico e

do inimaginável; um mar povoado por seres e aventuras mitológicas. O mar de Posidon!

A obra apresenta, dessa maneira, uma grande riqueza mítica. Relata mitos ou episódios que se incorporam definitivamente ao patrimônio cultural de todos os povos. Trata-se, assim, de uma criação literária de aceitação universal.

2. Telemaquia

Séculos mais tarde, o pensamento ético e pedagógico de Platão e Aristóteles estará fundamentado, em grande parte, na ética aristocrática dessa Grécia arcaica expressa nas epopeias homéricas. Só que – sinal de outros tempos – naqueles pensadores a aristocracia de sangue será substituída pela ‘aristocracia do espírito’, baseada no cultivo da investigação científica e filosófica . (PESSANHA, 1996, p. 10)

Os quatro primeiros cantos da *Odisseia* são tão representativos que compõem quase um poema à parte. Relatam a viagem de Telêmaco, acompanhado pela deusa do conhecimento, Palas Atena. Viagem longa, pelo mar, por terra e por 2.223 versos em que o jovem Telêmaco busca notícias do pai ausente. Desde a Antiguidade, esses lindos versos são conhecidos como “Telemaquia”.

Quando a vitoriosa armada grega deixou Troia e se fez ao mar em direção ao lar deixado para trás havia dez anos, os combatentes tiveram de enfrentar grandes adversidades em seu retorno.

Após a queda do burgo troiano, os deuses olímpicos Palas Atena e Posidon, antes aliados dos gregos durante a guerra, modificaram sua atitude e tornaram-se seus inimigos mais duros e implacáveis. Os gregos, extasiados pela vitória, esqueceram de prestar ação de graças que deviam aos deuses e essa foi a causa dos castigos que sofreram durante a viagem de regresso. A grande tempestade que desabou sobre as naus gregas destruiu parte dos barcos de Agamémnon, arrastou Menelau para o Egito e levou a pique a nau de Ajax. Quanto ao herói

Odisseu, se não sofreu tanto como outros chefes guerreiros, padeceu muito mais tempo perdido do que qualquer outro. Antes de regressar, foi surpreendido por uma grande tempestade que o afastou de sua rota. O herói enfrentou, a partir de então, um exílio de mais dez anos.

Em Ítaca, ilha que governava, a situação se agrava dia após dia, com a falta de notícias suas. Apenas Penélope, sua esposa, e Telêmaco, seu filho, acreditavam no seu retorno. De todas as ilhas e regiões vizinhas convergiam, para o palácio de Odisseu, homens interessados em cortejar Penélope que, no entanto, os repudiava invariavelmente.

Nós, leitores, somos convencidos pelo narrador, desde o início do poema, que os pretendentes, de modo geral, são vis.

Todavia, deles se diz que são *aristoi*. As suas pretensões, por sua vez, não são condenáveis em si mesmas, mas o modo como as realizam é desmedido: pretender casar com Penélope não é vil, mas dilapidar o patrimônio de Odisseu, sim [...] (WERNER, 2005, p. 18).

Para Jaeger, a “vergonhosa conduta dos pretendentes é constantemente estigmatizada como uma ignomínia [...] seu castigo é rigorosíssimo porque a sua ofensa é duplamente grave [...]” (JAEGER, 1986, p. 43).

Penélope convenceu-se de que acabariam por se cansar. Ganhou tempo afirmando que não se casaria com nenhum deles enquanto não acabasse de tecer uma mortalha destinada ao pai de Odisseu, o idoso Laertes. A verdade, porém, é que esse trabalho não tinha fim, pois todas as noites ela desfazia o que tecera durante o dia.

Após longo tempo, todos os deuses olímpicos se compadeeceram do herói, com exceção de Posidon:

[...] Posidon, que a terra sacode / pelo motivo de haver o Ciclope privado da vista, sim, Polifemo, / a um deus semelhante, de força enormíssima, / entre os Ciclopes [...] Por essa causa Posidon, que a terra violento sacode, quer não / matá-lo, mas tê-lo constante alongado da pátria (Homero, *Odisseia*, livro I, vv. 68-75).

Dentre todos eles, Palas Atena era sua mais nobre defensora. “A ira desvanecera-se para dar de novo lugar à antiga atitude da deusa; estava resolvida a pôr termo aos sofrimentos do herói e a reconduzi-lo a casa” (HAMILTON, 1983, p. 303). Essa era sua grande preocupação e, ao perceber que Posidon não estava presente a reunião no Olimpo – o deus do mar visitava os etíopes, que viviam na margem mais distante do oceano –, discursa no Canto I da *Odisseia*:

Todos os que conseguiram fugir da precípita Morte / já se encontram na pátria, da guerra e do mar, enfim salvos, / menos um só, que da esposa saudoso e do dia da volta, a veneranda Calipso detinha na côncava gruta, / deusa entre as deusas, que ardia de desejos de o ter por marido (Homero, *Odisseia*, livro I, vv. 11-15).

Os olímpianos se comoveram com as palavras e a defesa da deusa do conhecimento e Zeus, falando em nome de todos, aconselha aos deuses unir esforços para ajudar o herói exilado no retorno a Ítaca:

[...] que a seu palácio retome Odisseu, o de grande inventiva, / Hermes, então, sem demora enviemos, o guia brilhante, à Ilha de Ogígia, porque sem mais perda de tempo, anuncie / À veneranda Calipso de tranças bem feitas, a nossa / Resolução de mandar o prudente Odisseu para a pátria (Homero, *Odisseia*, I, vv. 82-87).

Platão (*República*, III) indaga sobre a visão dos poetas em relação aos deuses, que, segundo ele, podem ser subornados e são dispostos a perdoar. A deusa Palas Atena, que tinha por Telêmaco uma grande afeição, desce do Olimpo em direção a Ítaca, pois também já havia elaborado seus planos de socorro ao nobre Odisseu.

Enquanto a mim, irei logo para Ítaca, porque seu filho / Possa incitar e inspirar-lhe coragem precisa no peito, / Para chamar ao congresso os Acaios de longos cabelos / e aos pretendentes dizer que se mudem, que todos os dias / muitas ovelhas abatem e bois que se arrastam tardinhos. / Quero mandá-lo até Esparta, e a Pilo de solo arenoso, para a volta do pai alcançar fidedignas notícias, / Como,

também, conquistar entre os homens um nome preclaro (Homero, *Odisseia*, I, vv. 88-95).

Aristóteles nos diz que a história e a poesia se diferenciam na forma – uma em prosa e outra em verso – e também na busca que ambas empreendem. Enquanto a primeira escreve o que aconteceu, a poesia nos diz o que poderia ter acontecido. Dessa forma, para o filósofo estagirita, a poesia abre possibilidades para a filosofia e tem um caráter mais elevado, pois “[...] a poesia permanece no universal e a história apenas no particular” (Aristóteles, *Arte Poética*, IX, p. 252). É isso que parece afirmar o poeta brasileiro Ferreira Gullar ao dizer que: “A poesia é o espanto. Ela surge da perplexidade diante da vida” (GULLAR, 2013, p. 13). Ou seja, a linguagem poética remete à perplexidade diante do universal e do imenso da vida.

Jaegger defende que o nascimento e a evolução do conceito de cultura universal “resume toda a história da educação grega, da ética e da política reunidas, sendo, isto, uma das principais características da paideia” (JAEGER, 1986, p. 336). Ele situa o ponto de partida no ideal de cultura dos sofistas e o prolongamento na divergência que fundou duas tradições que, de alguma maneira, chegaram até nós.

O processo que buscamos entender neste artigo, e que é cantado por Homero na *Telemaquia*, está imbricado com o rito de passagem do jovem para o adulto, associado a uma paideia aristocrática condicionada pelas circunstâncias desfavoráveis em que o jovem príncipe está sitiado – uma questão de cunho universal revelada na epopeia. Segundo Joseph Campbell “os rituais das primitivas cerimônias de iniciação têm sempre uma base mitológica e se relacionam à eliminação do ego infantil, quando vem à tona o adulto, seja menina ou menino” (CAMPBELL, 1990, p. 147).

Já Otto Rank, pesquisador, psicanalista, colaborador e colega de Sigmund Freud, na obra *Der Mythos von der Geburt des Helden* (*O mito*

do nascimento do herói), ressalta que para compreender os mitos é necessário adentrar no reino da imaginação: “numerosos investigadores têm enfatizado que a compreensão da formação do mito requer o retorno para a sua derradeira fonte, a faculdade da imaginação individual” (RANK, 1914 *apud* AMADO, 2008, p. 1). Trajano Vieira, na introdução da *Ilíada*, defende que na Grécia o mito é fruto da criação poética, possuindo caráter tradicional e função exemplar.

Para Campbell:

A façanha do herói começa com alguém a quem foi usurpada alguma coisa ou que sente deslocado entre as experiências normais dos membros da sociedade. Essa pessoa então parte numa jornada que ultrapassa o usual, quer para recuperar o que tinha sido perdido, quer para descobrir seu lugar na sociedade. Normalmente, o herói perfaz-se um círculo que inicia com a partida e termina com o retorno. Essa jornada tem algo de uma busca espiritual, pois o jovem evolui de uma posição de imaturidade psicológica para a coragem da auto-responsabilidade, na passagem se morre e renasce. Esse é o motivo básico do périplo universal do herói (CAMPBELL, 1990, p. 131-132).

Ritos de passagem marcam transições definitivas e definidoras de rumos. Mais que exigências culturais, os ritos de passagem são exigências da construção e da afirmação da identidade humana frente ao que o mundo nos apresenta. Diante deles, somos chamados a nos posicionar, a fazer escolhas, a agir com coragem na direção de algo novo e a abandonar uma margem, muitas vezes, segura e conhecida.

A expressão francesa *rites de passage* foi adotada primeiramente por antropólogos e escritores europeus para definir todos os rituais e cerimônias que propiciam a passagem de uma pessoa para uma nova forma de vida ou um novo *status* social.

Segundo Gennep:

[...] a partir da pesquisa sociológica, da análise da dinâmica social o pesquisador pode reconhecer dentro de uma multiplicidade de

ações conscientemente realizadas ou implícitas, um padrão típico sempre recorrente, o padrão dos ritos de passagem. Esses devem ser estudados a partir de suas determinações originárias: os de separação, margem e agregação. Separação do grupo ou núcleo que fazia parte que pode ser acompanhado por um tipo de consagração que marca a saída; um período de margem onde a pessoa irá passar por ensinamentos, testes e provas a parte da sociedade [...] (GENNEP, 1978, p. 105).

O jovem príncipe de Ítaca se enquadra nessa situação “[...] onde somente os iniciados ou sábios os auxiliam [...]” (GENNEP, 1978, p. 105) e Palas Atena/Mentes/Mentor auxiliam Telêmaco:

[...] e finalmente sua volta já ‘transformado’, para que se una novamente à sociedade já apto a pertencer a outro grupo, essa reunião muitas vezes é acompanhada de ações dessacralizadoras, como se a pessoa tivesse deixado uma esfera sagrada e voltasse ao mundo comum. É relevante, neste período de amadurecimento, a busca por uma identidade adulta, que se apresenta estruturada nas primeiras relações afetivas que estes tiveram no âmbito familiar, adequando-as, entretanto, a realidade atual, durante a sua interação com o meio (GENNEP, 1978, p. 105).

Esse universal rito de passagem do jovem Telêmaco acontece quando o personagem enfrenta uma crise identitária. O texto deixa isso claro quando a deusa Palas Atena, personificada em Mentes, descendente de Anquíalo, aquele que dirige o destino dos tálios amantes do remo, fala para Telêmaco no início do poema: “Crescido assim, como estás, do valente Odisseu tu descendes? Muito com ele pareces [...]” (Homero, *Odisseia*, livro I, vv. 205-206). Desde a partida para a Guerra de Troia, ele diz, “nem mais eu o vi, nem me viu Odisseu”. [Palas Atena sabe onde ele está] (Homero, *Odisseia*, livro I, v. 212).

O ajuizado Telêmaco, por sua vez, lhe responde: “Tudo direi, estrangeiro, de acordo com a pura verdade. Diz minha mãe que sou dele,

de fato gerado; eu próprio o ignoro; ninguém tem consciência da própria linhagem [...]” (Homero, *Odisseia*, livro I, vv. 213-217).

O jovem príncipe segue explanando: “Bem preferira se de outra pessoa pudesse ser filho, / que, mais feliz, à velhice chegasse com riquezas, / Já que o desejas saber, dir-te-ei; venho, sim, do guerreiro / mais infeliz do que quantos partilham da vida terrena”.

Palas Atena/Mentes responde: “Não resolveram os deuses ficasse sem nome e linhagem a que pertences, porque de Penélope foste gerado” (Homero, *Odisseia*, livro I, vv. 217-223).

Palas Atena/Mentes sabe do paradeiro do herói grego, mas não revela para o jovem príncipe de Ítaca e o incita a partir e buscar notícias fidedignas do pai exilado. Homero nos ensina, nesse momento, que o conhecimento deve ser buscado a partir da dúvida.

Para Pierre Hadot (1999, p. 136), é necessário experimentar demoradamente as coisas para conhecê-las. Sem esse esforço pessoal, o ouvinte não assimilará os discursos e eles lhe serão inúteis. Carlos Alberto Nunes, no prefácio da *Odisseia*, traduz que “Atena/Mentor estimula Telêmaco a sair em busca de notícias do pai, com o exemplo do alto nome que Orestes alcançara entre os homens, para que ele também viesse a adquirir fama na memória dos pósteros [...]” (HOMERO, 2011, p. 17).

Telêmaco presta atenção às advertências da deusa, disfarçada sob a figura de Mentes, homem do mar, amigo e hóspede de seu pai. Para Jaeger (1986, p. 53-54), significa que “as palavras de Mentes dizem-lhe a mesma coisa que lhe aconselham as vozes de seu coração” (JAEGER, 1986, p. 53-54). Palas Atena / Mentes encoraja o jovem príncipe a intimar os pretendentes a se dispersarem do palácio até que Penélope decida-se pelo casamento:

[...] Mas agora a pensar te aconselho / como consigas tocar do palácio esse bando de gente. / Vamos, escuta o que digo e reflete nas

minhas palavras. / Logo amanhã chamarás à assembléia os heróicos Aquivos / e a todos eles expõe teu pensar, invocando os eternos” (Homero, *Odisseia*, livro I, vv. 269-273).

Aconselha-o pela primeira vez, dessa forma, a usar o poder da retórica na defesa de sua ideia. A deusa segue com seus conselhos e seu plano.

Ora um conselho sensato pretendo expender, se mo aceitas: / Nau aparelha, a melhor que encontrares, com vinte remeiros, / para notícias buscar de seu pai, que há muito está ausente, / quer to refira um mortal, quer a voz que de Zeus se origina, / que, sobretudo entre os nomes renome preexcelso concede. Vai até Pilo, primeiro, e o divino Nestor interroga; / a Menelau, em seguida, o de louros cabelos, de Esparta, / o derradeiro a chegar dos Aqueus de couraça de bronze [...] Cuida tu próprio de tudo e medita nas minhas palavras (Homero, *Odisseia*, livro I, vv. 279-293).

Telêmaco, dessa maneira, lhe responde:

‘Hóspede, tuas palavras são ditas com ânimo amigo, / como de pai para filho; jamais poderei esquecer-las’. E em seguida pratica com Palas Atenas/Mentes as regras de cordialidade com o hospede: “[...] te peço, que te banhes e possas dar largas ao peito querido, / para depois ao navio voltares, levando um presente, / muito valioso e bonito, que seja lembrança de minha parte, / tal como os amigos com os hospedes fazem de grado (Homero, *Odisseia*, livro I, vv. 306-313).

A deusa novamente enche o coração do jovem de esperanças:

Não me demovas do intento, pois muito me importa ir embora. / Quanto ao presente, se tanto o desejas, que seja na volta, / quando de novo passar por aqui; leva-lo-ei para casa / por mais valioso que escolhas, terás outro igual conquistado.

A de olhos glaucos, Atena, afastou-se a dizer tais palavras. / Desapareceu como pássaro, tendo-lhe ao peito insuflado força e coragem, fazendo-o ainda mais de Odisseu recordar-se do que até então o fizera (Homero, *Odisseia*, livro I, vv. 314-322).

Telêmaco se espanta ao refletir sobre o caso, pois naquele momento notara que estava na presença de um deus. A deusa, com suas palavras e conselhos, incentiva o jovem a se posicionar frente à assembleia em Ítaca, confrontar os pretendentes e também a refletir sobre o caminho que a deusa o exortara em busca da memória do pai ausente. Assim, a busca por notícias do pai, no momento dramático em que o jovem príncipe experimenta, possibilita resgatar a memória de Odisseu e de seus feitos e evidencia para Telêmaco a importância de sua herança cultural na formação da própria identidade.

A herança cultural que Telêmaco busca está intimamente relacionada a conhecer a história de Odisseu, da guerra contra Troia e do retorno dos outros heróis para a Grécia por outras fontes que não aquelas com as quais teve contato desde a infância. Dessa forma, precisa alcançar as próprias conclusões e ensinamentos e conhecer a história do pai pode posicionar o filho perante os desafios futuros que lhe esperam.

Nessa busca, também identificamos uma paideia aristocrática, uma vez que Telêmaco tem contato com rituais, histórias e com a tradicional recepção grega aos estrangeiros e precisa, então, exercitar sua habilidade retórica, “base da obediência de comandados ao comandante” (WERNER, 2005, p. 11), vital para quem governa ou pretende governar. A Telemaquia também pode ser entendida como uma viagem diplomática de recuperação, a partir, principalmente, da memória do pai desaparecido e de seu direito sobre seu *oikos* e sua pólis. É, dessa maneira, uma viagem com o objetivo de firmar parcerias. No mundo antigo, a relação entre anfitrião e hóspede era selada pelo *symbolon*, “signo de reconhecimento, anel rompido de que os parceiros conservavam as metades correspondentes. O pacto efetivado sob o nome de *philótes* faz dos contratantes *phíloi*: a partir de então se comprometem

com a reciprocidade de favores que constitui a hospitalidade” (BENVENISTE, 1995, p. 341).

A viagem do jovem Telêmaco é condicionada por um aprendizado paulatino. Ele é um quando sai e outro ao retornar. Nesse contexto, é muito simbólico Telêmaco ser instigado e começar a viagem ao lado da deusa do conhecimento, pois somente ela pode realmente influenciá-lo e ajudá-lo. Na *República*, Platão afirma que “os guerreiros devem ser humanizados pela educação” (Platão, *República*, III, p. 95).

Lorenzo Luzuriaga e Medina, dentro dessa ideia, defendem que a educação “é a influência intencional e sistemática sobre o ser juvenil, com o propósito de formá-lo e desenvolvê-lo. Significa também a ação genérica, ampla, de uma sociedade sobre as gerações jovens, com o fim de conservar e transmitir a existência coletiva” (LUZURIAGA; MEDINA, 1971, p. 1),.

No dia seguinte, logo que raiou a matinal “[...] Aurora, de dedos de rosa” (Homero, *Odisseia*, livro II, p. 53), os itaquenses convocados por Telêmaco reúnem-se na ágora. Os pretendentes recusam-se a abandonar o palácio de Odisseu e rejeitam a solicitação do jovem príncipe, que pedira um navio e uma equipagem. Telêmaco, à beira-mar, invoca Palas Atena, que lhe aparece disfarçada com as feições de Mentor (de todos os habitantes de Ítaca, era o indivíduo em quem Odisseu depositava mais confiança) e lhe promete ajuda. A deusa providencia-lhe um navio e tripulação. Já à noite, Telêmaco manda levar as provisões para o navio e embarca em companhia de Palas Atena/Mentor.

Noémon, filho ilustre de Frônio, de bom grado lhe emprestou a nau desejada. Depois do sol posto, quando todas as ruas se iam cobrindo de sombras, a deusa arrastou para o mar a nau; em seguida, levou para bordo todos os aprestos, que uma embarcação de boa tilha deve conter, e foi amarrá-la à entrada do porto, e, em volta dela, se congregaram os valentes companheiros, tendo a deusa para

cada um deles uma palavra de estímulo. [...] Atena de olhos brilhantes enviou-lhes vento favorável, o forte Zéfiro (O Zéfiro é um vento noroeste. Era, de fato o vento que impeliria a nau, em linha reta, para a arenosa Pilo. A rosa-dos-ventos na *Odisseia* é: norte: Bóreas; este: Euro; sul: Noto, oeste: Zéfiro) que ressoava sobre o vinoso mar (Homero, *Odisseia*, III, p. 26)²¹⁹.

Diferentemente de Odisseu, o mar de Telêmaco não é o do sonho e do mito. O príncipe de Ítaca navega no mar da história e parte em direção à arenosa Pilo onde ficava a casa do velho herói e conselheiro Nestor.

Palas Atena-Mentor e Telêmaco chegam a Pilo onde recebem um cordial acolhimento. Na chegada, o jovem príncipe se depara com um grande ritual de celebração ao deus Posidon, o deus que sacode a terra. Telêmaco tem, assim, contato com um ritual de homenagem ao deus do mar.

Os Pílios sacrificavam a beira-mar, negros touros em honra do deus de cérule cabeleira, que sacode a terra. Havia nove fileiras de assentos, e em cada uma delas estavam sentados quinhentos homens, e diante deles havia nove touros, um por fileira. Haviam já comido as vísceras, e entretinham-se queimando pedaços de coxas em honra do deus, quando os navegantes aproaram à margem [...] [tradução de Antônio Pinto de Carvalho] (Homero, *Odisseia*, livro III, p. 28).

Essa experiência de Telêmaco ilustra o que afirma Hubert: “não há tribo, por mais humilde que seja, que não tenha patrimônio por transmitir, não só de mão em mão, mas de espírito a espírito” (HUBERT, 1987 *apud* PARAGUAIO, [s.d.], p. 2). Segundo Francisco Larroyo:

Os usos e costumes, as idéias religiosas e os ritos dos primitivos são assimilados pelas gerações jovens sem um mecanismo complexo. A devida forma das gerações adultas transmite-se às crianças e aos jovens por mera imitação: é uma rotina adaptar-se às necessida-

219 O texto utilizado como base no artigo científico é uma tradução de Carlos Alberto Nunes (2011), esta citação é de tradução de Antônio Pinto de Carvalho (1981).

des materiais e religiosas da comunidade em que vivem (LARROYO, 1970, p. 46).

O prudente Telêmaco, ao pisar na praia, recebe um nobre conselho da deusa Palas Atena-Mentor:

[...] de ora em diante debes perder a timidez. Cortaste o mar, para obter notícias de teu pai, saber em que lugar a terra o esconde, e qual o seu destino. Dirige-te, pois, em linha reta, a Nestor [...] Pedestralhe que te fale sem reboço. Não te mentirá, pois todo ele é sabedoria [tradução de Antônio Pinto de Carvalho] (Homero, *Odisseia*, livro III, p. 28).

Temente, o jovem Telêmaco retruca com a deusa:

[...] de que modo devo ir? E como me insinuarei junto dele? Não possuo ainda a prática de discursos persuasivos [...]. Atena lhe respondeu: Telêmaco, por ti próprio encontrarás certas palavras em teu espírito; uma divindade te inspirará outras; pois não acredito que tenhas nascido e crescido contra a vontade dos deuses [tradução de Antônio Pinto de Carvalho] (Homero, *Odisseia*, III, p. 28).

O jovem príncipe, dessa maneira, precisa exercitar o tão importante poder da retórica em sua primeira viagem “diplomática”.

Uma vez satisfeita a fome e a sede dos convidados, Nestor, “o velho condutor de cavalos” [tradução de Antônio Pinto de Carvalho] (Homero, *Odisseia*, livro III, p. 29), tomou a palavra:

Agora que nossos hóspedes se deliciaram em comer, é o momento mais propício para interrogá-los. Estrangeiros, quem sois vós? Onde navegais pelos úmidos caminhos? Trouxe-vos aqui algum negócio, ou errais através do mar, como piratas que cruzam as águas, arriscando a vida e levando desgraça a gentes de outros países?

Telêmaco responde a Nestor sobre o objetivo da viagem e solicita-lhe notícias do pai ausente. O velho herói acolhe-os calorosamente e conta histórias da Guerra de Troia e daqueles que padeceram no conflito bélico e fala para o jovem sobre Odisseu:

Havia lá um, a quem ninguém jamais pensou em equiparar-se em espírito, pois a todos se avantajava em artimanhas infinitas: era o ilustre Ulisses (Odisseu), teu pai se é que, na verdade, tu és seu filho: ao verte sinto-me tomado de respeito; é certo que tuas palavras revelam o mesmo tato que as dele; até custa crer que um jovem se expresse com tanto acerto [tradução de Antônio Pinto de Carvalho] (Homero, *Odisseia*, livro III, p. 30).

Telêmaco ouve sobre as habilidades do pai e é comparado a ele. No entanto, quanto ao motivo que os levara até Pilo, Nestor indica que não dispunha de informações sobre o paradeiro de Odisseu. Segundo a opinião de Nestor, somente Menelau poderia dar a Telêmaco notícias do pai.

Nestor oferece, então, um carro para que o jovem chegue a Esparta. Seu filho, o valente Pisístrato, seguiria com ele, já que conhecia bem o caminho que era mais rápido do que a viagem por mar. Telêmaco aceitou o conselho e a oferta de transporte. Mentor ficaria encarregado de zelar pela embarcação e, no dia seguinte, Telêmaco partiu com o filho de Nestor para o palácio de Menelau.

Na paideia aristocrática, à qual Telêmaco está exposto, esse é também um momento de grande valia. Depois da viagem por terra, chegam às portas de Esparta em frente à casa senhorial, o edifício mais esplendoroso que ambos os jovens tinham visto até então. Nesse momento, Menelau oferecia um banquete em comemoração às núpcias de sua filha Hermíone.

É muito importante para o jovem príncipe itaquense conhecer um reino tão rico e, dessa maneira, redimensionar a própria pólis em tamanho e poder. Um rei precisa conhecer seus limites para bem governar e firmar alianças. Até então o jovem príncipe nunca havia saído da pequena Ítaca.

Os jovens sentiam-se fascinados e felizes com aquela exuberância, mas também estavam um pouco constrangidos com toda aquela magnificência.

Telêmaco murmurou baixinho ao amigo, com receio de que alguém o ouvisse: “Os salões de Zeus, no Olimpo, devem ser assim! Até me falta ar!” Mas, dentro de breves instantes, já esquecera e perdera a timidez, pois Menelau tinha começado a falar de Odisseu – dos seus feitos gloriosos e das suas grandes tristezas (HAMILTON, 1983, p. 307).

A bela Helena, esposa de Menelau, reconheceu logo Telêmaco pela semelhança física com o pai exilado. O jovem itaquense contou-lhes a desgraça que desabara sobre sua pólis e que vinha em busca de auxílio e conselhos. O jovem perguntou a Menelau se sabia dar-lhe notícias dele, boas ou más. Uma longa história Menelau se pôs a contar: de Odisseu ele havia tido notícias quando se encontrava detido no Egito e de um modo bem estranho. Menelau contou, então, ao jovem príncipe que, no momento em que as provisões escasseavam, uma deusa do mar se apiedou do rei de Esparta. Era a filha do deus marinho Proteu, que, por sua vez, era o único que poderia tirá-los daquela situação, mas, para isso, deveria ser agarrado à força na praia. Cobertos com pele de foca, se aproximaram do deus marinho que todos os dias se deitava na praia. Menelau e seus homens conseguiram, com muito esforço, segurar o deus e dele retiraram diversas informações importantes para o retorno à pátria e também sobre a sorte dos heróis gregos da grande guerra. Proteu contou que Odisseu se encontrava numa ilha, onde fora retido por uma ninfa de nome Calipso. Foi tudo o que o rei de Esparta conseguiu apurar sobre o herói Odisseu, desde que os combatentes gregos saíram de Troia havia dez anos. Um pesado silêncio instalou-se sobre o grupo. Segundo Edith Hamilton:

Todos ficaram suspensos a pensar nos acontecimentos que, desde então, haviam ocorrido e choraram – Telêmaco pelo pai; o filho de

Nestor pelo irmão, o veloz Antíloco, morto diante das muralhas de Tróia; Menelau por muitos companheiros de armas caídos nos campos de Tróia, e Helena quem poderia afirmar com absoluta certeza por quem brotavam lágrimas dos olhos de Helena?! Estaria ela pensando em Páris ali sentada no esplêndido salão de seu marido?! (HAMILTON, 1983, p. 308).

Telêmaco recebe de Menelau os tradicionais presentes de hospitalidade e se prepara para regressar a Pilo e, em seguida, para casa. O rei de Esparta oferece ao jovem: “[...] dou-te carruagem de fino lavar, três cavalos e, ainda, uma belíssima taça, com que libações ofereças aos imortais diariamente, tornando-me sempre lembrado” (Homero, *Odisseia*, livro IV, p. 101). Telêmaco responde sabiamente:

Quanto ao presente que a mim destinaste, que seja uma jóia, porque cavalos para Ítaca não levarei; para o gozo próprio tos deixo aqui mesmo; em extensas planícies dominas [...] Pistas extensas não temos em Ítaca, ou mesmo bons prados; pastos de cabra, isto sim, que as do poldro pastagens mais gratos. Sabes que as ilhas situadas no mar não têm prados de jeito para carruagens andar. Mais do que todas é Ítaca imprópria” (Homero, *Odisseia*, livro IV, vv. 603-610).

Nesse momento do poema, o jovem príncipe dá sinais de maturidade ao lidar com essa questão. Pensa e se posiciona como governante escolhendo o melhor para sua ilha.

Em Ítaca, entretanto, os pretendentes são informados tardiamente de sua partida e combinam armar uma cilada no regresso do príncipe. Penélope, aflita ao descobrir o macabro plano, recebe em seu leito o fantasma de sua irmã Iftima, enviada por Palas Atena para reconfortá-la. Ao final da Telemaquia, nós leitores, tomamos ciência de que os pretendentes partem para a emboscada, na qual esperam ver cair o jovem príncipe.

Telêmaco se desenvolve, durante seu processo educacional e de resgate de sua herança cultural, passando de rapaz tímido, inseguro e inexperiente a homem feito e, assim, capaz de intervir decisivamente

no curso dos acontecimentos e também de apoiar o pai no instante dramático da luta contra os pretendentes de Penélope.

Os conhecimentos adquiridos a partir da instigação da deusa Palas Atena e de sua viagem de iniciação, da observação e da participação em rituais e banquetes de celebração aos visitantes, além do desenvolvimento de sua retórica, são centrais em seu processo de amadurecimento pessoal. Conhecer a história do pai, por fontes fidedignas, engrandece o filho. Ao tomar contato com sua herança cultural, o jovem sai fortalecido e preparado para defender sua pólis. *É nesse sentido que reconhecemos a apropriação que Telêmaco faz da experiência de conhecer a sua história paterna, como a apropriação de uma experiência que porta e traduz “intenções, valorizações e saberes”* (FELGUEIRAS, 2010). Portanto, a apropriação de uma herança cultural que se compõe dos “afectos que unem as pessoas aos objetos, às memórias, aos gestos, aos espaços e vida, às formas de ver o mundo” (FELGUEIRAS, 2010).

O aprendizado de Telêmaco, inscrito na busca do pai/busca de conhecimento/busca de sua História, abre possibilidades para o autorreconhecimento de sua importância social na pólis, bem como de sua força social. Visitar distintas regiões da Grécia proporciona aos olhos do jovem príncipe a sabedoria do real tamanho de sua terra natal, Ítaca. Por exemplo, a descrição homérica do “régio esplendor do palácio de Menelau em Esparta, assombra o jovem Telêmaco, em contraste com a rústica simplicidade da mansão senhorial de Odisseu” (JAEGER, 1986, p. 42). Essa noção é fundamental para que ele compreenda que Ítaca é um pequeno reino entre muitos outros e, desse modo, entenda a importância de estabelecer alianças como condição para fortalecer seu reino.

Considerações finais

A cultura é concomitantemente o acesso ao conhecimento técnico, mitológico e ritual, de memória e de organização, expresso por uma linguagem e registrado na memória dos indivíduos, em primeiro lugar, e depois por escrito. É construída coletivamente com base nas experiências concretas de viver partilhadas no mundo: diferentes experiências instituem diferentes práticas e valores culturais. Assim, a cultura é múltipla e diversa, e essa diversidade cultural conforma outra: a diversidade social. Quando falamos de herança cultural, falamos, portanto, de algo que alimenta o social, que instrui a lembrança, a comunicação, sendo transmitida de indivíduo para indivíduo e também de geração para geração.

A cultura é traçada a partir de pequenos gestos cotidianos, nas maneiras como cotidianamente as pessoas pensam, ajem, representam o mundo e constituem sua vida em sociedade, assim como com base nos valores que cultuam e nas crenças que partilham. O conceito de cultura remonta à época romana e referia-se ao cultivo dos campos, apenas muito tardiamente se transformou em cultivo do espírito. O *Dicionário Prosódico de Portugal e Brasil*, do escritor português João de Deus, edições de 1877 e de 1907, remete a definição de cultura para a realidade agrícola e define-a, no campo do espírito, como “tratar com frequência as letras, as relações de alguém; dar-se com assiduidade ao estudo, ao trato” (DEUS, 1877 *apud* FELGUEIRAS, 2010). Ou seja, a cultura incluía a ideia de civilidade, das boas maneiras do trato social, e guardava, ainda, o traço de uma ação, de dar-se ao estudo ou tratar as letras. O processo educativo, de formação de valores sociais, pode, assim, ser compreendido como um processo de formação cultural. Todo saber adquirido é um saber valorizado culturalmente. Dessa maneira, a reflexão sobre educação permite-nos afirmar que se trata de um pro-

cesso em construção permanente, além de considerar que o homem como um ser cultural é um ser que se educa constantemente.

Vale dizer que a construção do saber encontra muitos elementos de representação no personagem Mentor, secundário na *Odisseia*. No entanto, esse personagem assume grande importância na obra de François Fénelon, teólogo católico, poeta e escritor francês, intitulada *As aventuras de Telêmaco*, escrita em 1699. Em sua obra, Fénelon tira Mentor da penumbra e o eleva à condição de segundo pai, professor, orientador e guia de Telêmaco. Com o sucesso da obra como material educacional, em 1750, a palavra “mentor” passou a figurar nos dicionários de francês e de inglês como sinônimo de conselheiro sábio, além de protetor e financiador.

Além disso, Jaeger destaca importância dada a Mentor ao observar que sua bonita relação com Telêmaco “[...] fundamenta-se no desenvolvimento do tema pedagógico que domina a Telemaquia inteira [...]” (JAEGER, 1986, p. 53-54).

Muitos e muitos séculos depois, a obra de Homero, *Odisseia*, em especial a Telemaquia, continua a revelar, por meio do livro de Fénelon, sua importância didática paideutica para a educação de um aristocrata. Fénelon constrói a partir da Telemaquia uma história que conta o retorno do príncipe Telêmaco para Ítaca, dessa vez, em prosa e pelo mar mítico antes viajado por Odisseu. O autor produz com seu livro um rico material que visava à educação de um jovem príncipe no século XVII da era comum.

Nesse sentido, pode-se dizer que a Telemaquia expressa um rito de passagem do jovem itaquense para o mundo adulto (a “viagem” de um jovem para o mundo adulto). A especificidade desse rito está no fato de que o ingresso de Telêmaco nesse novo mundo se dá pela experiência de uma formação aristocrática (uma “paideia” aristocrática), em que a história oral tem influência capital. Na viagem de Telêmaco,

evidencia-se uma busca pessoal pela própria identidade, compreendida como algo que está profundamente relacionado com sua história de vida, sendo profundamente representativa no que tange a sua herança cultural. Conforme sugere Delfim Ferreira Leão:

[...] uma civilização que não tenha consciência de seu passado, das suas raízes linguísticas, do patrimônio cultural, em suma, da própria natureza matricial, não pode obviamente ter futuro, pois está condenada a andar numa constante deriva identitária (LEÃO, 2011, p. 6).

Assim, é plausível dizer que Telêmaco foi ao vasto mar para enfrentar a própria “deriva identitária”.

Referências bibliográficas

- AMADO, André Miele. A busca pelo sagrado: o mito do herói e os ritos de passagem. In: SIMPÓSIO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES – “MIGRAÇÕES E IMIGRAÇÕES DAS RELIGIÕES”, 10. *Anais...* São Paulo: UNESP, 2008. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/amado-andre-miele.pdf>>. Acesso em: 03 mar. 2013.
- ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.].
- BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-europeias*, v. 1. Campinas: Unicamp, 1995.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CAMPBELL, Joseph (Org.). *O poder do mito*. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2005.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.
- HAMILTON, Edith (1983). *A mitologia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- FELGUEIRAS, Margarida Maria Pereira dos Santos Louro de. *Herança cultural como processo colectivo*. São Paulo: Centro de Memória da Educação, FEUSP 2010. Disponível em: <<http://cmefeusp.blogspot.com.br/2010/07/heranca-cultural-como-processo.html>>. Acesso em: 11 nov. 2012.
- GENNEP, Van Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- GULLAR, Ferreira. *Adeus à poesia*. Metro, 2013.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. Introdução e organização de Trajano Vieira. São Paulo: Arx, 2003.

- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1981.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- LARROYO, Francisco. *História geral da Pedagogia*. São Paulo: Mestre Jou, 1970.
- LEÃO, Delfim Ferreira. *Ulisses e o espírito agônico grego: o herói da imaginação, do sacrifício e do conhecimento*. Porto: [s.n.], 2011.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1996.
- LUZURIAGA Y MEDINA, Lorenzo. *História da Educação e da Pedagogia*. Trad. Luiz Damasceno Penna e J. B. Damasceno Penna. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.
- MORAES, Alexandre Santos de. A assembleia de Telêmaco como espaço de experiências. *Phoinix*. Rio de Janeiro, v. 16, n. 12, p. 13-24, 2010. Disponível em: <http://www.revistaphoinix.com/phoinix20102/artigo001_alexandremoraes.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2013.
- PARAGUAIO, José Carlos. *A Paideia como formação integral do homem*. Disponível em: <<http://www.mastereducacional.com/arquivos/PAIDEIA.pdf>>. Acesso em: 15 dez. 2012.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história clássica*. vol. 1 Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.
- PESSANHA, José Américo Motta (Org.). *Os pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Leonell Vallandro. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- SCHÜLER, Donald. *Literatura grega*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1999.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *O mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- WERNER, Christian. Os limites da autoridade de Odisseu na *Odisseia*. *Calíope*, n. 13, p. 9-29, 2005. Disponível em: <<http://www.lettras.ufrj.br/pgclassicas/files/upload/caliope13.pdf>>. Acesso em: 02 fev. 2013.

P A R T E



As cidades e
os homens

Capítulo 14

Literatura neolatina e tradição ciceroniana: relações intertextuais entre a “Utopia” (1516) de Thomas Morus e “De finibus bonorum et malorum” (45 a.C.) de Marco Túlio Cícero²²⁰

Neo-latin literature and Ciceronian tradition: intertextual relations between “Utopia” (1516) de Thomas More and “De finibus bonorum et malorum” (45 a.C.) de Marcus Tullius Cicero

Ana Cláudia Romano Ribeiro²²¹

Resumo: Em 1516, Thomas Morus publica sua *Utopia*. Em um estudo sobre as “fontes, paralelos e influências” do libelo moreano, Edward Surtz percebe a presença do legado clássico, filtrado pela visão de mundo cristã, pela interpretação dos humanistas italianos, pela tradição política inglesa, pelas diversas incidências do contato entre Velho e Novo Mundo na história do pensamento ocidental, pelo próprio trabalho literário do Morus escritor – e, poderíamos acrescentar, pelo trabalho interpretativo do Morus tradutor. Várias edições críticas apontam para a presença, na *Utopia*, de diversos temas abordados nas obras de Cícero. Em 1965, Surtz, na introdução da edição da *Utopia* que organizou juntamente com J. H. Hexter (*The Yale edition of the Complete Works of St. Thomas More*) notava que Platão e Plutarco são, na composição da *Utopia*, tão essenciais quanto Cícero e Sêneca, principais pontos de partida para a discussão das duas escolas filosóficas, a epicurista e a estoica. Surtz ressaltava ainda que o *De finibus bonorum et malorum*, de Cícero, seria uma referência importante para a elaboração dessa discussão. Neste trabalho, seguimos a pista de Surtz, mas ampliando-a para trechos que não tratam exclusivamente de filosofia. Tendo em mente as reflexões sobre análise intertextual de textos clássicos (Barchiesi e outros), cotejamos alguns trechos da *Utopia* e do *De finibus*, buscando relacioná-los a partir de sua forma linguística e/ou de seu conteúdo.

Palavras-chave: *Utopia*; Thomas Morus; *De finibus bonorum et malorum*; Cícero; intertextualidade.

220 Trabalho orientado pelo Prof. Dr. José Luís Brandão da Universidade de Coimbra – UC.

221 Pesquisadora colaboradora no Departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem, na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), onde faz seu pós-doutorado. Doutora em Teoria e Estudos Literários pela Unicamp. É autora da tradução, introdução e notas de *A terra austral conhecida*, de Gabriel de Foigny (Ed. da Unicamp, 2011) e coeditora da revista *Morus: Utopia e Renascimento*. Atualmente está preparando sua própria tradução comentada da *Utopia* de Thomas More. Contato: <anaclaudiarr@hotmail.com>.

Abstract: Edward Surtz, in 1965, on the introduction of his edition of *Utopia* noticed that Cicero and Seneca are as important as Plato and Plutarch in the composition of this work. The presence of the last two authors in *Utopia* is generally more researched. The Roman philosophers mentioned are – in Surtz words – “the source for the tenets and arguments of the two schools discussed by Utopians, the Epicurean and the Stoic”. Namely, Surtz affirms that “Cicero’s *De finibus* is of special interest here, but detailed studies of Ciceronian and Senecan influences have still to be made”. Since the until now we have not found any studies relating *Utopia* and *De finibus*, so we have decided to start this analysis. Since poetry has been the object of the main part of intertextual studies involving Latin texts, we are aware of the difficulties to work intertextuality from prose. This work does a preliminary research on intertextual relations comparing some excerpts of both works.

Keywords: *Utopia*; Thomas More; *De finibus bonorum et malorum*; Cicero; intertextuality.

Introdução

Em 1516, Thomas Morus escreveu a Erasmo, encarregando-o de cuidar da publicação de seu “De optimo reipublicae statu deque noua insula Utopia libellus uere aureus, nec minus salutare quam festiuus, clarissimi disertissimique uiri Thomae Mori inclytae ciuitatis Londinensis ciuis & Vicecomitis”. A primeira edição da *Utopia* foi publicada por Thierry Martens em Lovaina, em finais de 1516. Seguiram-se as edições de 1517, parisiense, e as de março e novembro de 1518, publicadas em Basileia.²²² A terceira edição,²²³ publicada por John Froben, é considerada a última a ter sido revista pelo próprio Morus e é a base para a edição crítica de *The Yale edition of the complete works of St. Thomas More* que, porém, também a confronta com as três primeiras edições e, além delas, com a edição florentina de 1519.

Em seu estudo sobre as “fontes, paralelos e influências” da *Utopia* de Morus, Surtz percebe que “the most evident influences are classical”, tendo sido essas influências filtradas pela visão de mundo cristã,

222 Uma história detalhada de cada uma dessas quatro primeiras pode ser lida em SURTZ, 1965. p. clxxxiii-cxciv.

223 Um exemplar dessa terceira edição encontra-se na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

pela interpretação dos humanistas italianos, pela tradição política inglesa, pelas diversas incidências do contato entre Velho e Novo Mundo na história do pensamento ocidental e pelo próprio trabalho literário do Morus escritor (ver SURTZ, 1965, p. cliii-cliv; clvi) – e, poderíamos ressaltar, do Morus tradutor, que se mostrava consciente dos efeitos de escolhas em uma versão (BOTLEY, 2007).

Uma pesquisa bibliográfica a respeito das fontes antigas da *Utopia* releva que as gregas foram as mais estudadas pelos pesquisadores da obra de Morus e, entre as gregas, a influência platônica parece ter atraído especialmente os estudiosos, possivelmente pelas várias menções que faz a *Utopia* à república ideal, que começam já no título (“De optimo reipublicae statu”) e são retomadas nos *parerga* e ao longo da obra.²²⁴

O interesse pelas fontes gregas em geral certamente se deve, em parte, a uma leitura ao pé da letra do próprio texto moreano, repleto de referências à cultura helênica, em aparente detrimento da cultura latina, como veremos. O personagem Raphaël Hythodaeus, viajante-filósofo que esteve em Utopia e que a descreverá a Morus e Pedro Gil (transformados em personagens na *Utopia*) é descrito por este último, no Livro I da *Utopia*, como aquele que

[...] nauigauit quidem non ut Palinurus, sed ut Ulysses: imo uelut Plato. [...] latinae linguae non indoctus, & graecae doctissimus (cuius ideo studiosior quam Romanae fuit, quoniam totum se ad-dixerat philosophiae: qua in re nihil quod alicuius momenti sit, praeter Senecae quaedam, ac Ciceronis extare latine cognouit) [...] (MORE, 1965, p. 48-50).

[...] é um navegador, sim; não como Palinuro, mas como Ulisses, melhor, como Platão. Na realidade, este Rafael, assim ele se chama, com o nome de família de Hitlodeu, é um bom conhecedor não só

224 É o que revela uma consulta aos números da *Moreana*, revista dedicada aos estudos moreanos, criada em 1963, e o levantamento bibliográfico de estudos sobre a *Utopia* na bibliografia em Ribeiro (2010).

de latim, mas também do grego, muito melhor até (a esta língua se aplicou mais do que à de Roma, pois se entregou inteiramente ao conhecimento científico, sabendo que, tirando algumas obras de Sêneca e de Cícero, pouco resta de importância nesse domínio em latim) [...]” (MORE, 2009, p. 230-232).²²⁵

Morus indica, com essa comparação, que seu personagem é tão astucioso quanto Ulisses, tão filósofo quanto Platão e não malfadado como Palinuro, que, conforme conta Virgílio ao final do canto V da *Eneida*, dorme no leme (por vontade divina), é inadvertidamente jogado ao mar e morre. O sentido dessa comparação deve ser averiguado juntamente com as demais, que ocorrem ao longo do livro e ilustram uma valoração na qual a cultura latina, no que diz respeito às letras e à filosofia, é vista como inferior, ou, em outras palavras, é preterida em relação à cultura grega.

A preferência pela cultura grega é retomada no Livro II, quando o navegador relata o interesse dos utopianos pela língua grega:

Qui quum a nobis accepissent de literis & disciplina Graecorum (Nam in latinis praeter historias ac poetas nihil erat quod uidebantur magnopere probaturi) mirum quanto studio contenderunt, ut eas liceret ipsis, nostra interpretatione perdiscere (MORE, 1965, p. 180).

Neste aspecto, tendo eles por nós tomado conhecimento das letras e do pensamento dos Gregos (de facto, quanto ao Latinos, tirando a história e a poesia, nada haveria que parecesse poder interessar-lhes de veras), era de espantar ver como eles se empenhavam no seu estudo de forma a chegarem ao seu conhecimento mediante a tradução que lhes fizemos (MORE, 2009, p. 344-345).

Em seguida, Hitlodeu deduz, pela facilidade com a qual os utopianos aprenderam a língua grega, que eles tenham com ela alguma “afinidade natural” e mesmo que tenham origem grega:

225 Todas as traduções dos trechos da Utopia são de autoria de Aires do Nascimento, única tradução feita para o português (de Portugal) a partir do latim (ver MORUS, 2009).

Eas literas ut equidem conijcio ob id quoque facilius arripuerunt, quod nonnihil illis essent cognatae. Suspicio enim eam gentem a grecis originem duxisse: propterea quod sermo illorum caetera fere Persicus, non nulla graeci sermonis uestigia seruet in urbium ac magistratum uocabulis (MORE, 1965, p. 180).

Estas letras, ao que eu pude conjecturar, eram-lhes tanto mais acessíveis quanto de certo modo tinham afinidade com as suas. Suspeito que aquele povo tem origem nos Gregos, pela boa razão de que a língua deles tem semelhanças com o persa, mas conserva vestígios da língua grega em palavras de organização urbana e de magistratura (MORE, 2009, p. 346).

Há ainda outros exemplos de “helenofilia” nessa obra escrita... em latim. O marinheiro-filósofo deu aos utopianos obras de Aristóteles, Platão, Teofrasto, a gramática de Láscaris,²²⁶ pois a de Teodoro²²⁷ ele não tinha levado consigo (*Lascarem habent tyantum, Theodorum enim non aduexi mecum*, 1965, p. 180), e os utopianos muito apreciaram Plutarco e Luciano,²²⁸ além de receberem obras de Aristófanes, Homero, Eurípedes, Sófocles, Tucídides, Heródoto e Herodiano. Servem-se do dicionário de Hesíquio²²⁹ e da enciclopédia médica de Dioscórides.²³⁰ Também eram apreciadas pelos utopianos as obras de

226 Filósofo e helenista bizantino, um dos responsáveis pelo estudo do grego na Itália renascentista. A primeira edição de sua gramática (*Erotemata*) foi impressa em 1476, em Milão.

227 Teodoro Gaza nasceu na Macedônia e foi, juntamente com Láscaris, um dos introdutores do estudo do grego na Itália, no século XV. Sua gramática do grego foi impressa em Veneza, em 1495 e em parte traduzida por Erasmo.

228 Em 1506, Erasmo e Morus publicaram em Paris uma coleção de 32 diálogos de Luciano vertidos do grego para o latim, dos quais quatro foram obra de Morus (“O cínico”, “O tiranicida”, “Menipo” e “Os afabuladores” in “*Luciani Compluria Opuscula*”). É interessante notar que, pelo menos até 1535, Morus será mais conhecido como tradutor de Luciano do que como autor da Utopia. Suas traduções serão editadas 14 vezes até essa data, e o *libellus aureus*, seis vezes (BRANHAM, 1985, p. 23).

229 Gramático e lexicógrafo do século V d.C. Seu dicionário, cuja cópia mais antiga data do século XV, contém cerca de 51.000 verbetes.

230 “*De materia medica*” é uma enciclopédia de fármacos, amplamente consultada dos séculos I ao XVIII da era comum. Dioscórides nasceu no século I d.C., em Casarea ad Anazarbus (na atual Turquia). Trabalhou em Roma como cirurgião militar das tropas de Nero.

Hipócrates e Galeno, levadas por um amigo de Hythlodæus de nome Tricius Apinatus – nome que faz referência a um epigrama de Marcial, no qual ele diz que seus poemas *sunt apinae tricæque* (XIV.i, ver MORE, 1965, p. 471).

Esse conjunto de referências compõe um enfático elogio à cultura grega, cujo sentido deve ser examinado. É preciso lembrar que muitos autores latinos consideravam a cultura grega um modelo que se devia imitar; no caso de Cícero, um modelo que se deveria emular.²³¹ Atualmente, no âmbito dos estudos latinos, mediante a revisão do conceito de “imitação” criativa (e de originalidade) na esteira dos estudos intertextuais,²³² tal confronto entre modelos gregos e latinos sem dúvida soa superado. No entanto, as leituras que contribuíram para este trabalho mostram que a questão, no âmbito de grande parte dos estudos sobre a *Utopia*, ao levar em conta *ipsis litteris* declarações como as acima referidas, estão defasadas. Seria necessário, para entendê-las, levar em conta o contexto de Morus. Assim, é preciso lembrar que, na Idade Média, firmou-se a convenção de se colocar os gregos (e os troianos) na origem dos povos europeus. No Renascimento inglês, tal elogio aponta também para o pertencimento de Morus (e de seus amigos humanistas, presentes nos *parerga* da *Utopia*) ao grupo dos “Gregos”, que se contrapunha ao dos “Troianos” (ou escolásticos)

231 Cf. o prefácio de Cícero ao primeiro livro das *Tusculanae*: “Doctrina Graecia nos et omni litterarum genere superabat; in quo erat facile vincere non repugnantes” (parágrafo 3; “Em doutrina, a Grécia superava a nós em todos os gêneros de letras, assunto em que era fácil vencer, que não lutávamos”). Precisamente quanto aos escritos filosóficos, Cícero nem sequer menciona seu coevo, o epicurista Lucrécio, quando afirma: “Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum; quae inlustranda et excitanda nobis est, ut, si occupati profuimus aliquid civibus nostris, prosimus etiam, si possumus, otiosi” (“A filosofia esteve ao rés do chão até esta época e nem houve qualquer lume no âmbito das letras latinas, motivo pelo qual deve ser ilustrada e incentivada por nós”).

232 Para uma revisão do estatuto epistemológico dos estudos intertextuais, cf. Fowler (1997); Vasconcellos (2007); sobre o conceito de “imitação”, Cardoso (2009). Uma reflexão sobre a aplicação das reflexões epistemológicas de Fowler a textos do Renascimento é encontrada em De Smet (2007).

na Universidade de Oxford.²³³ Os troianos, opositores, notadamente, do modo de ensinar de Erasmo (ver MORE, 1965, p. lxxxi), são alvo de troça em uma passagem da *Utopia*:

*Caeterum ut antiquos omnibus prope rebus exaequant, ita nupe-
rorum inuentis dialecticorum longe sunt impares. Nam ne ullam
quidem regulam inuenerunt earum, quas de restrictionibus, am-
plificationibus, ac suppositionibus acutissime excogitatis in paruis
logicalibus passim hic ediscunt pueri. Porro secundas intentiones
tam longe abest ut inuestigare suffecerint, ut nec hominem ipsum
in communi quem uocant, quamquam (ut scitis) plane colosseum
& quouis gigante maiorem, tum a nobis praeterea digito demons-
tratum, nemo tamen eorum uidere potuerit* (MORE, 1965, p. 158).

Quanto ao mais, se em quase todas as coisas estão em paridade com os nossos autores antigos, a verdade é que estão muito longe em desigualdade quanto às descobertas dos dialéticos mais recen-tes. Com efeito, não inventaram nenhuma das regras de restrição, de amplificação, de suposição, elaboradas com toda a perspicácia na Lógica Menor que nossos alunos aprendem entre nós. No que se refere às segundas intenções, eles são de tal modo incapazes de as perceber que mesmo quanto ao homem universal, como lhe chamam (embora, como se sabe, seja um autêntico colosso e maior que qualquer gigante e até possa ser apontado por nós com o dedo) ninguém dentre eles consegue atinar com ele (MORE, 2009, p. 327-328).

Um primeiro exame revela que a presença dos autores latinos antigos, apesar de menosprezada, é, porém, numerosa e importante para a constituição do tecido narrativo da *Utopia*²³⁴ Ainda que apenas dois autores latinos antigos sejam citados explicitamente – Sêneca e

233 Sobre a oposição “gregos” e “troianos” em Oxford, ver a nota 102 do livro II da *Utopia* em (MORE, 2009, p. 344).

234 Surtz e Hexter trazem algumas referências a autores contemporâneos de Morus que desenvolveram a tópica da superioridade do grego em relação ao latim e outros os quais, por sua vez, defenderam a superioridade dos historiadores latinos em relação aos historiadores gregos. Ver (MORE, 1965, 466, 180/4 in latinis e 467, 180/25-26 librorum sarcinam).

Cícero²³⁵ – são vários aos quais Morus alude indiretamente: Virgílio, Terêncio, Tácito, Salústio, Marcial e outros.²³⁶ Nenhuma obra renascentista escaparia da presença latina que era, havia séculos, a base da educação letrada:

The standard by which the achievement was to be measured was in no doubt: the superiority of the Latin written by the great authors of the classical past – Cicero, Terence, Virgil, Horace and Ovid – had been central to the curriculum of medieval schools and remained so in humanist schools, although the list of authors who were frequently read was extended (JENSEN *apud* KRAYNE, 2004, p. 64).

É notório que um dos principais autores antigos conhecido dos letrados – e influentes no estabelecimento do chamado neolatim, língua em que o texto da *Utopia* foi escrito – era, nos séculos do humanismo, Cícero, autor preferido de Petrarca.²³⁷ Apenas no século XVI, foram impressas 300 edições de obras de Cícero (ver DAVIES *apud* KRAYNE, 2004, p. 58), o que indica um panorama da difusão das ideias desse autor em âmbito europeu. A primeira geração de humanistas italianos, que logo irradiariam suas ideias aos demais humanistas, tinham o latim ciceroniano, bem como a forma dialógica das obras do orador latino, como modelo. Além disso, encontraram em Cícero a reafirmação da própria consciência histórica, a valorização dos valores políticos republicanos e uma “doutrina cívica”, que logo se exprimiriam em obras como “Do bem comum”, de Remigio, “Do governo dos príncipes”, de Ptolomeu de Luca e “Tratado sobre o governo da cidade”, de Barolo (ver SKINNER, 1996, p. 75-76).²³⁸ Dito de outro modo, a leitura dos clássicos, *in primis* Cícero, revelou serem eles modelos eficazes para

235 Sêneca é referido no Livro I em (MORE, 1965, p. 50; p. 98) e Cícero, apenas uma vez, na p. 50 desta mesma edição.

236 Sobre isso, ver o Index em (MORE, 1965).

237 Ver recente estudo no Brasil sobre o latim de Petrarca e a influência de Cícero sobre sua obra (MORGANTI, 2008).

238 Aos humanistas “cívicos” se sucederem os humanistas neoplatônicos, como Ficino. Sobre isto ver (SKINNER, 1996, p. 136-137).

interpretar a realidade contemporânea, além de servirem de modelo retórico (ver SAPEGNO *apud* FORTUNATI; TROUSSON, 2008, p. 190).

Morus e Erasmo foram leitores assíduos das obras de Cícero, particularmente atentos à forma dialógica de exposição das ideias: “[...] More tout comme Érasme cultive la passion pour les classiques. En effet, avec son ami, il traduit les ‘Dialogues’ de Lucien e apprend de Platon et Cicéron l’importance du dialogue comme outil maieutique pour parvenir à la vérité”²³⁹ (FORTUNATI *apud* FORTUNATI; TROUSSON, 2008, p. 85). Logan e Adams observarão, na Introdução à sua edição da *Utopia*:

Para os detalhes do Livro I, os modelos formais mais evidentes são os diálogos de Platão – ou, talvez mais ainda, os de Cícero, os quais, à semelhança de ‘Utopia’ e à diferença dos diálogos platônicos, consistem em longas falas pontuadas por breves interrupções e tratam mais de expor opiniões alternativas que de buscar conclusões definitivas de caráter prescritivo (LOGAN; ADAMS *apud* MORE, 2009, p. XXVIII).

Além da herança dialógica ciceroniana, as várias edições críticas da *Utopia* apontam para a presença, no texto moreano, de diversos temas abordados em várias obras de Cícero. Dentre essas obras, o presente artigo elegeu examinar mais detidamente o *De finibus bonorum et malorum*, cuja relação com a *Utopia* foi pouco estudada. Em 1965, Surtz, na introdução de sua edição da *Utopia* (*The Yale edition of the Complete Works of St. Thomas More*) notou que Platão e Plutarco são, na composição da *Utopia*, tão essenciais quanto Cícero e Sêneca, e que esses filósofos são “the source for the tenets and arguments of the two

239 Sobre a importância do latim de Cícero para Erasmo (que, no diálogo “Ciceroniano”, critica o modo restrito como os textos ciceronianos eram adotados nas academias renascentistas), aguardamos a publicação de textos apresentados nos colóquios Ciceronianíssimos I (2009) e II (2012), coordenados, o primeiro, por Isabella Tardin Cardoso, e o segundo, por ela em conjunto com o Marcos Martinho dos Santos (Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, USP). Também derivados do colóquio, devem-se publicar textos de B. F. Morganti, sobre Cícero e Petrarca, e de Sidney C. de Lima, sobre a dramaticidade do *De Finibus*.

schools discussed by the Utopians, the Epicurean and the Stoic. Cicero *De finibus* is of special interest here, but detailed studies of Ciceronian and Senecan influences have still to be made” (SURTZ, 1965, p. cliv e clxi). Seguimos a pista de Surtz, mas a ampliamos para trechos que não tratam exclusivamente de filosofia. Tendo em mente as reflexões sobre análise intertextual de textos clássicos (Barchiesi e outros), cotejamos seis trechos da *Utopia* e do *De finibus*, buscando relacioná-los a partir de sua forma linguística e/ou de seu conteúdo.

Epicurismo e estoicismo na *Utopia* e em *De finibus*

A *Utopia* é um longo diálogo, dividido em dois livros, no qual se discute acerca do melhor estado e da coincidência entre bem individual e bem comum. Trata-se de uma obra de ficção que discute a ética e sua prática na forma da política.²⁴⁰ Praticamente todas as edições comentadas do *libellus aureus* já citadas apontam a presença do epicurismo e do estoicismo na constituição da ética utopiana do sumo bem individual e do sumo bem comum, que nesta obra coincidem.

O *De finibus* também aborda essas questões. O título alude a Aristóteles, que colocou o problema ético ao interrogar-se sobre o *telos* da existência e dos esforços humanos, o fim do caminho em cuja extremidade está o supremo bem, ou do outro caminho, em cuja extremidade está o sumo mal.²⁴¹

O *telos* da existência, para os utopianos de Morus, é a felicidade. Como os filósofos, eles têm o hábito de debater longamente temas como a virtude e o prazer, mas seu interesse principal recai em inves-

240 A especificidade da utopia reside no fato de descrever pormenorizadamente um estado composto de elementos paradoxais, por vezes inverossímeis e quase absurdos, e de referir-se, apesar do estranhamento causado, ao mundo empírico do autor e do leitor. Referimo-nos ao conceito de utopia tal como estudado por Prévost em More (1978) e em artigo de 1971. Ver também Berriel (2006) e a introdução de Ribeiro em Foigny (2011).

241 O título, *De finibus bonorum et malorum*, no plural, remeteria, segundo Rackham, às “different views as to the Chief Good and Evil” (CICERO, 1914, p. viii).

tigar em que consiste a felicidade humana. Segundo o narrador, Hitlo-deu, a felicidade utopiana consiste em provar prazer.

Discutem sobre a virtude e sobre o prazer; mas primária e suprema é a questão sobre a felicidade humana: em que é que se situa, se numa única coisa se em muitas. Ora, quanto a isto, parecem mais propensos do que seria razoável para a corrente que defende o prazer, enquanto procuram definir a felicidade humana no seu todo ou na parte principal (MORE, 2009, p. 329).²⁴²

Após longa reflexão, concluíram que todas as ações e as virtudes nelas contidas têm como finalidade o prazer e a felicidade (“É desta maneira que, depois de terem analisado cuidadosamente e sopesado a matéria, consideram que todas as nossas acções, e nelas as próprias virtudes, têm no ponto de mira o prazer como seu objetivo e felicidade”).²⁴³

A felicidade, para os utopianos, é consequência de um tipo específico de prazer: aquele “bom” e “honesto” – “[...] consideram que a felicidade não se situa num prazer qualquer, mas apenas no prazer bom e honesto” (MORE, 2009, p. 331).²⁴⁴ Esse prazer pode advir das *materia uoluptatis*, que vão do alimentar-se bem a gozar de boa música, necessidades advindas de uma vida que siga a natureza: a natureza leva ao prazer e a virtude (“É, pois, dizem eles, uma vida agradável, ou seja, o prazer, que a natureza nos prescreve como fim de todas as nossas atividades; viver segundo este preceito da natureza, tal é a sua

242 “De uirtute disserunt, ac uoluptate, sed omnium prima est ac princeps controuersia, quanam in re, uma pluribusue sitam hominis felicitatem putent. At hac in re propensiores aequo uidentur in factionem uoluptatis assertricem, ut qua uel totam, uel potissimam felicitatis humanae partem definiant” (MORE, 1965, p. 160).

243 “Itaque hoc pacto censent, & excussa sedulo & perpensa re omnes actiones nostras, atque in his uirtutes etiam ipsas, uoluptatem tandem uelut finem, felicitatemque respicere” (MORE, 1965, p. 166).

244 “Nunc uero non in omni uoluptate felicitatem, sed in bona, atque honesta sitam putant” (MORE, 1965, p. 162).

definição de virtude”).²⁴⁵ A esse resumo da ética utopiana é preciso acrescentar a noção de razão, que, para os utopianos, é a faculdade capaz de levá-los a discernir o bom e o honesto.

Surtz dedicou alguns artigos ao estudo da filosofia do prazer e do epicurismo na *Utopia* e mostra o quanto a eles estão associadas concepções estoicas, sugerindo, assim, que Morus tenha elaborado suas concepções acerca do epicurismo e do estoicismo com base na leitura de obras como o “*De vita beata*”, de Sêneca, e o *De finibus*, de Cícero (ver SURTZ, 1949a, 1949b, 1955, 1966) – os únicos autores latinos citados explicitamente na *Utopia*, como já dissemos. Além disso, é sabido que o tema “dos fins do bem e do mal” está fortemente presente na filosofia e na literatura e que, entre as obras escritas em latim, certamente não deve ter sido estranho a Morus o pensamento dos Pais e dos Doutores da Igreja (que tinham a própria interpretação acerca da felicidade tal como tratada nos autores “pagãos”), as obras de Erasmo, que cristianizou Epicuro em seu “*The Epicurean*” e no “*De contemptu mundi*” e o “*De voluptate*”, de Lorenzo Valla – para citar apenas algumas das obras que tratam desse tema.

Os três diálogos que compõem os cinco livros do *De finibus* discutem três sistemas éticos vivos na época de Cícero: a filosofia moral de Epicuro, a dos estoicos e a de Antíoco. No primeiro diálogo, que ocupa os livros I e II, os jovens Torquato e Triário dirigem-se a Cuma para visitar Cícero. Lá conversam sobre literatura e, sobretudo, a respeito da filosofia de Epicuro. Os livros III e IV contêm o segundo diálogo: Cícero, em busca de textos aristotélicos, vai à casa de seu amigo Luculo para consultar sua biblioteca. Lá encontra Catão, estoico, com quem conversa sobre seu apreço pelas ideias de Aristóteles e sua rejeição do estoicismo. O terceiro diálogo se passa em 79 a.C., quando Cícero

245 “*Vitam ergo iucundam inquirunt, id est uoluptatem tanquam operationum omnium finem, ipsa nobis natura praescribit, ex cuius praescripto uiuere, uirtutem definiunt*” (MORE, 1965, p. 164).

era jovem e estudava filosofia na Academia. Juntamente com Quinto, seu irmão, Lúcio, seu primo, e Ático, seu amigo, escuta as reflexões de Pisão a favor da Academia.²⁴⁶

O *De finibus* – uma das raras sistematizações antigas a respeito do epicurismo e do estoicismo a terem sobrevivido às vicissitudes do tempo (ver RACKHAM *apud* CICERO, 1914; LIMA, 2009), com efeito, parece ser uma das principais fontes da ética utopiana, quer direta, quer indiretamente. A rigor, não consiste em condição para o nosso estudo, ao adotar uma abordagem intertextual, considerar que essa obra de Cícero teria sido necessariamente lida por More, visto que nosso interesse é observar efeitos de sentido no texto de More para um leitor que conhecesse o *De Finibus*, ou textos dele derivados (ver VASCONCELLOS, 2007, FOWLER, 1997, De SMET, 2007). Mas, é bastante plausível imaginar que ele a tenha lido ao menos em uma das várias edições estavam disponíveis no final do século XV, entre elas a edição romana de 1471, a parisiense de 1475 e as venezianas de 1480 e 1484.²⁴⁷

Ainda não encontramos estudos sobre a biblioteca pessoal de Morus, mas sabe-se que ele teve acesso a várias coleções de livros importantes.²⁴⁸ Em primeiro lugar, à coleção de seu próprio pai, magistrado, que de burguês passou a nobre. Em seguida, a dos locais onde estudou como a Saint Anthony School (onde adquiriu conhecimentos de latim e retórica), a Universidade de Oxford (onde foi aluno de Grocyn e de Linacre, continuou a estudar latim, aprendeu grego, estudou filologia, entre outras matérias) e o Lincoln's Inn (onde estudou direito). Também não se deve esquecer que Morus foi pajem do cardeal John

246 Sobre a forma dialógica no *De finibus*, ver LIMA, 2009. Para uma análise da exposição da ética de Epicuro no *De finibus* ver (LIMA, 2004).

247 Sobre a difusão do humanismo na Inglaterra, ver parte três: “A Renascença do norte” em (SKINNER, 1996).

248 Na nota 103 do livro II da *Utopia* (MORE, 2009, p. 345), lemos que a biblioteca pessoal de Morus “compreendia 139 obras em latim, 40 em grego e apenas uma em inglês (a tradução do ‘*De consolatione Philosophiae*’ de Boécio)”.

Morton, que possuía uma rica biblioteca, e que o cargo de chanceler da Inglaterra deve lhe ter dado acesso à biblioteca real e a bibliotecas de seus parceiros políticos (como a de Jeroen van Busleyden, que conheceu quando esteve na missão durante seis meses em Flandres, evocada no início do livro I da *Utopia* – sobre isso ver SURTZ, 1953). Por fim, Morus certamente consultou um rico acervo no monastério dos cartuxos em Londres, onde viveu por quatro anos, de 1500 a 1504, dedicados ao estudo, na expectativa de se tornar monge (o que não ocorreu).

A Utopia e o De finibus

A seguir, faremos um levantamento de algumas passagens da *Utopia* e do *De finibus*, cuja relação foi identificada por Surtz e Hexter, editores de *The Complete Works of St. Thomas More* (1965). Dividimos as passagens em dois grupos: o primeiro contém os trechos que tratam de ética; o segundo contém passagens sobre o uso da língua local e outras em que ocorre um mesmo provérbio. Por vezes, citaremos um trecho mais extenso do que o indicado por esses autores, além de apresentar uma pequena reflexão sobre a relação entre os trechos cotejados.

Apresentaremos o original latino conforme a edição de Surtz e Hexter já mencionada, identificando o livro, o número da página e da linha correspondentes após a abreviação *Ut. (Utopia)*. Em seguida, identificaremos com as letras CG a tradução do português Aires Nascimento publicada pela editora Calouste Gulbenkian (MORE, 2009). O *De finibus* virá identificado conforme a convenção: título abreviado, livro, parte e subparte. A tradução brasileira é de Sidney Calheiros de Lima (2009). Grifos meus.

1. Cotejos de trechos da *Utopia* e do *De finibus* que dizem respeito a questões éticas

1.1

[O narrador é Rafael Hitlodeu.] “[...] *ubicunque priuatae sunt possessiones, ubi omnes omnia pecunijs metiuntur, ibi uix unquam posse fieri, ut cum Republica aut iuste agatur, aut prospere, nisi uel ibi sentias agi iuste, ubi optima quaeque perueniunt ad pessimos, uel ibi feliciter, ubi omnia diuiduntur in paucissimos, nec illos habitos undecunque commode, caeteris uero plane miseris. [...] tam paucis legibus, tam commode res administrantur, ut & uirtuti precium sit, & tamen aequatis rebus omnia abundant omnibus, [...]*” (*Utopia* l.102/21-26).

“[...] em toda a parte em que há propriedade privada, em que todos medem tudo por dinheiro, dificilmente alguma vez aí se poderá chegar a promover a justiça de Estado ou a prosperidade; a não ser que se presuma que se atua com justiça quando o que é excelente chega aos piores indivíduos ou que há prosperidade quando tudo é repartido entre um pequeno número de indivíduos, que com nada se sentem saciados, enquanto os outros são condenados à miséria. [...] a governança se exerce tão facilmente e com tão poucas leis, onde a virtude tem prêmio sem que, em igualdade de repartição de bens, deixe de haver abundância para todos [...]” (CG, 282).

[O trecho a seguir é proferido por Pisão] “*In omni autem honesto de quo loquimur nihil est tam illustre nec quod latius pateat quam coniunctio inter homines hominum et quae quaedam societas et communicatio utilitatum et ipsa caritas generis humani, [...] quae animi affection suum cuique tribuens atque hanc quam dico societatem coniunctionis humanae munifice et aequae tuens iustitia dicitur, cui sunt adiunctae pietas, bonitas, liberalitas, benignitas, comitas, quaeque sunt generis eiusdem. At haec ita iustitiae propriae sunt ut sint virtutum reliquarum communia*” (*Fin.* 5.23.65).

“Mas em toda honradez de que estamos falando não existe nada tão luminoso nem algo que se estenda mais amplamente do que a ligação dos homens entre os homens e, por assim dizer, essa espécie de associação e partilha dos interesses e a própria afeição entre o gênero humano. [...] Essa disposição da alma, que atribui o seu a cada qual e que, com munificência e equidade, olha por isso que eu chamo associação e ligação humana, é denominada justiça, à qual se ligam a devoção, a bondade, a generosidade, a afabilidade, a gentileza e todas que são desse mesmo gênero. E essas são de tal forma próprias da justiça, que às demais virtudes elas são comuns”.

Esses trechos remetem à doutrina estoica da solidariedade humana, condição para que haja justiça: a “igualdade de repartição de bens” (*aequatis rebus*, na Utopia) e a “associação e partilha dos interesses” (*societas et communicatio utilitatum*, no livro V do *De finibus*).

1.2

[O narrador é Rafael Hitlodeu.] *“De vultute disserunt, ac voluptate, sed omnium prima est ac princeps controuersia, quanam in re, uma pluribusue sitam hominis felicitatem putent. At hac in re propensiores aequo uidentur in factionem uoluptatis assertricem, ut qua uel totam, uel potissimam felicitatis humanae partem definiant”* (Utopia 160/17-23).

“Discutem sobre a virtude e sobre o prazer; mas primária e suprema é a questão sobre a felicidade humana: em que é que se situa, se numa única coisa se em muitas. Ora, quanto a isto, parecem mais propensos do que seria razoável para a corrente que defende o prazer, enquanto procuram definir a felicidade humana no seu todo ou na parte principal” (CG, 329).

[O enunciador é o personagem Cícero.] *“Ergo illi intellegunt quid Epicurus dicat, ego non intellego? Ut me intellegere, primum idem esse dico ‘voluptatem’, quod ille ἡδονή. Et quidem saepe quaerimus uerbum Latinum par Graeco et quod idem ualeat; hic nihil fuit quod quaereremus. Nullum inueniri uerbum potest quod magis idem declaret Latine quod Graece, quam declarat ‘uoluptas’. Huic uerbo omnes qui ubique sunt qui Latine sciunt duas res subiciunt, laetitiam in animo, commotionem suauem iucunditatis in corpore. Nam et ille apud Trabeam ‘voluptatem animi nimiam’ laetitiam dicit, eandem quam ille Caecilianus quia ‘omnibus laetitiis laetum’ esse se narrat. Sed hoc interest, quod ‘uoluptas’ dicitur etiam in animo (vitiosa res, ut Stoici putant, qui eam sic definiunt: ‘sublationem animi sine ratione opinantis se magno bono frui’), non dicitur ‘laetitia’ nec ‘gaudium’ in corpore. In eo autem uoluptas omnium Latine loquentium more ponitur, cum percipitur ea quae sensum aliquem moueat iucunditas. Hanc quoque ‘iucunditatem’, si uis, transfer in animum (‘iuuare’ enim in utroque dicitur ex eoque ‘iucundum’), modo intellegas inter illum qui dicat*

*Tanta laetitia auctus sum ut nihil constet,
et eum qui*

*Nunc demum mihi animus ardet,
quorum alter laetitia gestiat, alter dolore crucietur esse illum médium:*

Quamquam haec inter nos nuper notitia admodum est, qui nec laetetur nec angatur; itemque inter eum qui potiatur corporis expetitis voluptatibus et eum qui excrucietur summis doloribus esse eum qui utroque careat” (De finibus 2.4.13-14).

“Eles, então, entendem o que diz Epicuro; eu, de minha parte, não entendo? Para que fiques sabendo que eu o entendo, digo em primeiro lugar, que é idêntico o que eu chamo prazer e ele, ἡδονή. E amiúde, é verdade, buscamos uma palavra latina correspondente a uma grega e que tenha o mesmo valor; neste caso, não houve por que buscarmos. Não é possível encontrar nenhuma palavra que melhor dê a saber em latim o mesmo que em grego do que dá a saber *uoluptas*. A essa palavra, todos, venham eles de qualquer parte, que sabem falar latim fazem subjazer duas coisas, alegria na alma, doce agitação de deleite no corpo. De fato, também a célebre personagem de Trabeia chama de alegria ‘o desmedido prazer da alma’; a mesma coisa que a personagem de Cecílio, que conta ser ‘alegre com todas as alegrias’. Mas há uma diferença aqui, pois prazer se diz também com relação ao corpo (algo pleno de vício, conforme pensam os estoicos, que assim o definem: um arrebatamento sem razão de uma alma que julga fruir de um grande bem); não se diz alegria nem contentamento com relação ao corpo. Nisto, porém, empregam ‘prazer’ todos aqueles que falam latim: quando se percebe o deleite que seja capaz de mover algum dos sentidos. ‘Deleite’ também, se o queres, aplica-o à alma (‘deleitar’, com efeito, diz-se com relação a um e outro, e a partir disso, ‘deleitável’, contanto que entendas que entre aquele que diz

De tamanha alegria fui tomado, que não posso me conter
e quem diz

Agora, precisamente, põe-se a alma em chamas

Sendo que um exulta de alegria e o outro de dor se atormenta, há aquele intermediário,

[ainda que nos conheçamos há bem pouco tempo]

que nem se alegra nem se angustia, e, do mesmo modo, entre aquele que está na posse dos almejados prazeres do corpo e aquele que se atormenta com as mais extremas dores, há aquele que está privado de ambos”.

Surtz e Hexter nos lembram que as palavras *uoluptatis assertor* substituem, por vezes, o nome próprio Epicuro, e que, para o filósofo do Jardim, o prazer mental está conectado às sensações. A palavra latina *uoluptas*, na *Utopia*, descreve tanto o prazer mental quanto o

prazer físico, exatamente como lemos *De finibus* (“alegria na alma” e “doce agitação de leite no corpo”), já que os utopianos gozam dos dois tipos de prazer, por vezes em um mesmo momento (eles alimentam-se discutindo filosofia, por exemplo. A definição de *uoluptas* se precisa no trecho que leremos em 1.3).

Prévost, em sua edição da *Utopia*, observou que epicurismo e estoicismo são evocados no relato de Vespúcio, “Mundus Novus”, que diz serem os índios mais epicuristas do que estoicos (PRÉVOST, 1978, p. 104). Para os estoicos, viver virtuosamente equivale a sublimar a natureza por meio da razão, ideia em cuja base está o conceito de virtude de Aristóteles exposto na “Ética a Nicômaco” II, 6, 10 e Cícero, no livro V do *De finibus* (13.38).

Sobre os diferentes julgamentos a propósito do epicurismo e sobre a interpretação de Epicuro por parte dos humanistas, particularmente calcada na exposição tal como aparece no *De finibus*, ver o comentário de Surtz e Hexter (SURTZ, 1965, p. 442 e 443, *uoluptatis assertricem*).

1.3

[O narrador é Rafael Hitlodeu] “*Voluptatem appellant omnem corporis animie motum statumque, in quo uersari natura duce delectet. Appetitionem naturae, non temere addunt. Nam ut quicquid natura iucundum est, ad quod neque per iniuriam tenditur, nec iucundius aliud amittitur, nec labor succedit, non sensus modo, sed recta quoque ratio persequitur, ita quae praeter naturam dulcia sibi mortals uanissima conspiratione confingunt (tanquam in ipsis esset perinde res ac uocabula commutare) ea omnia statuunt adeo nihil ad felicitatem facere, ut plurimum officiant etiam, uel eo quod quibus semel insederunt, neueris ac genuinis oblectamentis usquam uacet locus, totum prorsus animum falsa uoluptatis opinione praeoccupant*” (*Utopia* II, 166/7-19).

“Designam por prazer todo o movimento ou todo o estado do corpo ou de alma nos quais o homem, guiado pela natureza, se delicia em viver. Não é sem razão que acrescentam ‘apetência natural’. Efetivamente, como tudo o que é agradável

por natureza, e para o qual tendemos (sem causar injustiças, sem perder um prazer maior, sem provocar um excesso de trabalho) é o que busca não apenas qualquer dos sentidos, mas também a reta razão, assim também os mortais, em exercício de fantasia (como se estivesse nas suas mãos poder transformar a realidade como mudam de palavra), imaginam prazeres que ultrapassam a natureza. A esse respeito declaram os utopienses que tudo isso nada tem a ver com a felicidade, antes, na maior parte das vezes, lhe serve de empecilho, ou porque, uma vez assentes, essas ilusões do prazer não deixam lugar para os deleites autênticos e verdadeiros, uma vez que daí por diante ocupam todo o espírito” (CG, 334).

[Catão] *“Atque ut membra nobis ita data sunt ut ad quandam rationem vivendi data esse appareant, sic appetitio animi, quae ὁρμή Graece vocatur, non ad quodvis genus vitae sed ad quandam formam vivendi videtur data, itemque et ratio perfecta ratio” (De Finibus 3.7.23).*

“E, assim como os membros nos foram dados de modo que se faz manifesto que foram dados em vista de um certo modo de vida, da mesma forma a tendência da alma, que em grego se chama ὁρμή, não com vistas a um gênero qualquer de vida, mas a uma certa forma de viver nos parece ter sido dada e, de modo idêntico, a razão e a razão perfeita”.

[Cícero a Catão] *“Naturalem enim appetitionem, quam vocant ὁρμήν, itemque officium, ipsam etiam virtutem volunt esse earum rerum quae secundum naturam sunt” (De finibus 4.14.39).*

“Pois a tendência natural, que eles chamam ὁρμή, e, de modo idêntico, o dever, e até mesmo a própria virtude eles pretendem que estejam dentre as coisas que são segundo a natureza”.

[Cícero a Catão] *“Quid autem minus consentaneum est quam quod aiunt cognito summo bono reverti se ad naturam ut ex ea petant agendi principium, id est officii? Non enim actionis aut officii ratio impellit ad ea quae secundum naturam sunt appetenda, sed ad iis et appetitio et actio comovetur” (De finibus 4.17.48).*

“Mas o que é menos coerente do que o fato de afirmarem que, conhecido o sumo bem, eles se voltam à natureza para que dela busquem o princípio do agir, isto é, do dever? Pois não é o raciocínio a respeito da ação ou do dever que nos impele às coisas às quais devemos tender segundo a natureza, mas a partir delas é que se põem em movimento tanto a tendência quanto a ação”.

[Cícero a Catão] *“Dicunt appetitionem animi moveri cum aliquid ei secundum naturam esse videatur; omniaque quae secundum naturam sint aestimatione aliqua digna, eaque pro eo quantum in quoque sit ponderis esse aestimanda; quaeque secundum naturam sint, partim nihil habere in sese eius appetitionis de qua saepe iam diximus, quae nec honesta nec laudabilia dicantur, partim quae voluptatem habeant in omni animante, sed in homine ratione metiam; ex ea quae sint apta, ea honesta, ea pulchra, ea laudabilia, illa autem superiora naturalia nominantur, quae coniuncta cum honestis vitam beatam perficiunt et absolvunt”* (De fin. 4.21.58).

“Eles dizem que a tendência da alma é posta em movimento quando algo lhe pareça estar em conformidade com a natureza, e que tudo o que for conforme à natureza é digno de alguma estima e que essas coisas devem ser estimadas de acordo com quanto peso haja em cada uma; e que, dentre essas coisas que são segundo a natureza, uma parte nada teria em si mesma dessa tendência de que já falamos muitas vezes, as quais não seriam ditas nem honrosas, nem louváveis; em outra parte, aquelas que vão juntas com o prazer em todo ser animado, mas que, no homem, vão também juntas com a razão; dependentes dela [da razão], as que forem apropriadas, essas serão honrosas, essas serão belas, essas serão louváveis, aquelas anteriores, por outro lado, são chamadas naturais, as quais, unidas às honrosas, perfazem e tornam completa a vida feliz”.

Nos trechos do *De finibus* citados acima, Catão (estoico) e Cícero (que rejeita as ideias dos estoicos) expõem a doutrina estoica e discutem a respeito dela. O reconhecimento da “apetência natural” para o prazer, para o qual tendem os sentidos e a reta razão, é central tanto para os utopianos quanto para estoicos; além disso, como reconhece Pisão (*De finibus* 5.6.17-18), os “chamados da natureza” (*invitamenta naturae*) (*De finibus* 5.6.17) são a fonte do sumo bem e do sumo mal, de onde procede “toda a discussão sobre o sumo bem e o sumo mal”.

1.4

[Narração de Rafael Hitlodeu.] *“Alteram corporea uoluptatis formam, eam uolunt esse, quae in quieto, atque aequabili corporis statu consistat, id est nimirum sua cuiusque nullo interprellata malo sanitas”* (Utopia II, 172/24-26).

“Quanto a um segundo tipo de prazeres físicos, querem eles que sejam os que consistem em estado de quietação sem perturbações somáticas, isto é, em gozar de saúde sem ter entraves de doença [...]” (CG, 339).

[Enunciador: o personagem Cícero] “*Ipse enim Metrodorus, paene alter Epicurus, beatum esse describit his fere verbis: cum corpus bene constitutum sit et sit exploratum ita futurum*” (De Finibus. 2.28.92).

“Ora, o próprio Metrodoro, quase um segundo Epicuro, descreve, com mais ou menos estas palavras, que se é feliz ‘quando o corpo estiver em uma boa disposição e que essa esteja assegurada para o futuro’”.

Nesses trechos, percebemos um paralelismo entre uma das condições para a felicidade, conforme Epicuro: o “estado de quietação” (*quieto*)/“boa disposição” (*bene constitutum*) do corpo e a manutenção desse estado, “sem perturbações somáticas” (*aequabili corporis statu*)/“assegurada para o futuro” (*exploratum ita futurum*).

2. Cotejos de trechos da *Utopia* e do *De finibus* que dizem respeito a outras questões, distintas das elencadas no item 1

2.1

[Narração de Rafael Hitlodeu] “*Disciplinas ipsorum lingua perdiscunt. est enim neque uerborum inops, nec insuavis auditu, nec ulla fidelior animi interpret est*” (*Utopia* II.158/11-14).

“As ciências aprendem-nas na própria língua: efetivamente não carece ela de palavras para isso, nem lhe falta musicalidade, nem tem concorrência de outra para traduzir com fidelidade os estados de espírito [...]” (*Utopia* CG, 327).

[Trecho enunciado por Cícero nas vestes de narrador em primeira pessoa] “[...] *Latinam linguam non modo non inopem, ut vulgo putarent, sed locupletiozem etiam esse quam Graecam*” (De finibus 1.3.10).

“[...] a língua latina não só não é pobre, como de ordinário consideram, mas é ainda mais rica que a grega”.

Na *Utopia*, estuda-se em vernáculo; em Roma, Cícero defende o uso do latim no estudo da filosofia. Nos dois trechos ressaltados, afirma-se a riqueza da língua utopiana e do latim por meio de uma negação: nem a língua utopiana, nem o latim são “pobres” *inopes*.²⁴⁹

2.2

[Trecho enunciado por Morus, personagem que narra em primeira pessoa.]
“Quum non exigui momenti negocia quaedam inuictissimus Angliae Rex Henricus eius nominis octauus, omnibus egregij principis artibus ornatissimus, cum serenissim[d₁v]mo Castellae principe Carolo controversa nuper habuisset, ad ea tractanda, componendaque, oratorem me legauit in Flandriam, comitem & collegam uiri incomparabilis Cuthberti Tunstalli, quem sacris scrinijs nuper ingenti omnium gratulatione praefecit, de cuius sane laudibus nihil a me dicitur, non quod uerear ne parum synce-rae fidei testis habenda sit amicitia, sed quod uirtus eius, ac doctrina maior est, quam ut a me praedicari possit, tum notior ubique atque illustrior, quam ut debeat, nisi uideri uelim solem lucerna, quod aiunt, ostendere” (*Utopia* I/46/8-20).

“Certa vez que o invictíssimo rei da Inglaterra, Henrique VIII de seu nome, um dos mais prendados em todas as artes de um príncipe egrégio, teve de dirimir negócios de não pequena monta com o sereníssimo príncipe Carlos de Castela, enviou-me como seu legado oficial à Flandres para deles tratar e em consequência os levar a bom termo. Tinha eu por companheiro e colega um homem incomparável, Cutberto Tunstal, que, com largo apazimento público, ele, em tempo que já não é curto, havia colocado à frente do Arquivos Secretos, e de cujas qualidades obviamente nada há a dizer da minha parte, não porque tema que a amizade venha a ser tida como testemunho suspeito, mas porque a sua honradez (ainda mais que a sua ciência) está acima de quanto eu poderia pôr de manifesto, tão conhecida e tão ilustre ela é em toda a parte que não há que fazer demonstração – a não ser que, à semelhança do que diz o provérbio, eu quisesse ‘fazer ver o sol com a ajuda de uma candeia’” (CG, 227).

[Cícero a Catão] *“Itaque in quibus propter eorum exiguitatem obscuratio consequitur, saepe accidit ut nihil interesse nostra fateamur sint illa necne sint (ut in sole,*

249 No De fin., a riqueza vocabular do latim será defendida também em III.2.5. Sobre a defesa do vernáculo em outras obras de Morus e de outros humanistas, ver (MORE, 1965, p. 433-434).

quod a te dicebatur, lucernam adhibere nihil interest aut teruncium adicere Croesi pecuniae; [...]” (*De finibus* 4.12.29).

“Dessa forma, com relação a essas coisas [naturais] que, por causa de sua exiguidade, tornam-se obscurecidas, é comum declararmos que, de nossa parte, não há diferença nenhuma em que elas existam ou não, assim como – conforme tu disseste – lançar mão de uma lanterna sob o sol não faz diferença alguma, ou lançar mais um terúncio ao dinheiro de Creso”.

O provérbio que diz não fazer nenhuma diferença acender uma candeia sob o sol tem origens imemoriais e encontra-se em escritos de outros autores contemporâneos de Morus, conforme mostra o comentário de Surtx e Hexter (MORE, 1965, p. 297). Morus e Cícero fazem uso dos dois termos de comparação mais importantes do provérbio, *sol* e *lucerna*. Ainda que o elaborem de forma sintaticamente diferente e usem verbos também diferentes, *adhibere*, em Cícero, e *ostendere*, em Morus, que promovem alguma alteração semântica, a metáfora expressa nas duas obras é muito semelhante: é inútil iluminar o sol (na *Utopia*); é inútil iluminar qualquer coisa que já esteja sob a luz do sol (no *De finibus*). Em Morus, *quod aiunt* indica a proveniência incerta da expressão, bem como seu uso corrente; no *De finibus*, quando o personagem Cícero diz *quod a te dicebatur*, indica que Catão teria usado antes esse provérbio (caberia averiguar se o uso de um provérbio invalida a defesa do estoicismo – isso, porém, não parece incidir sobre o significado do uso desse provérbio na *Utopia*).

Diversos comentadores já identificaram, na *Utopia*, citações que também constam em obras de outros autores, além de terem indicado que Morus as reelaborou, provavelmente porque ele citava de memória (ou, penso, porque desejava alterá-las).

Foi nosso objetivo, com este trabalho, demonstrar a legitimidade do nosso objeto de pesquisa, o cotejo da *Utopia*, de Morus, com o *De finibus*, de Cícero, iniciando uma pesquisa sobre as diversas mo-

dalidades de relações intertextuais que ligam essas duas obras. Prosseguiremos essa pesquisa, primeiramente, estudando o *De finibus*, uma das principais responsáveis pela transmissão de correntes filosóficas da antiguidade grega, o epicurismo, o estoicismo e o academicismo, bem como sua recepção no século de Morus e, particularmente, sua presença na *Utopia*. Em segundo lugar, também percebemos ser necessário um aprofundamento da reflexão teórica sobre os modos de comparação intertextual, especialmente no que concerne à especificidade textual dos diálogos em prosa.

Referências bibliográficas

- BARCHIESI, A. Otto punti su una mappa dei naufragi.: *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, n. 39, p. 209-226, 1997.
- BERRIEL, Carlos E. O. Utopie, dystopia et histoire. *Morus: Utopia e Renascimento*, n. 3, p. 95-100, 2006.
- BOTLEY, Paul. Fifteenth-century translators on their art: Leonardo Bruni and Giannozzo Manetti. In: RAPP, Wolfgang Rösler; VON HARTMUT BÖHME, Christof (Ed.). *Übersetzung und Transformation*. New York: Gruyter, 2007. p. 61-78.
- BRANHAM, R. Bracht. Utopian Laughter: Lucian and Thomas More. *Moreana*, n. 86, p. 23-43, jul. 1985,.
- CARDOSO, Isabella Tardin. Theatrum mundi: Philologie und Nachahmung. In: SCHWINDT, J. H. (Org.). *Was ist eine philologische Frage?* Frankfurt: Suhrkamp. 2009. p. 82-111.
- CICERO, Marcus Tullius. *De finibus bonorum et malorum*. With an English translation by H. Rackham. William Heinemann, London: The Macmillan CO., 1914.
- DAVIES, Martin. Humanism in script and print in the fifteenth century. In: KRAYE, Jill (Ed.). *The Cambridge companion to Renaissance humanism*. 6.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- DE SMET, Ingrid. Giant on the shoulders of dwarfs? Considerations on the value of Renaissance and Early Modern scholarship for today's classicists. In: HARRISON, S. J. (Ed.). *Texts, ideas and the Classics: scholarship, theory and classical literature*. 2.ed. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 252-264.
- FOIGNY, Gabriel de. *A terra austral conhecida*. Trad. introdução e notas de Ana Cláudia Romano Ribeiro. Unicamp, Campinas, 2011.
- FORTUNATI, Vita; TROUSSON, Raymond (Orgs). *Histoire transnationale de l'utopie littéraire et de l'utopisme: avec la collaboration de Paola Spinozi*. Paris : Champion, 2008, p. 81-96.

- FOWLER, Don. On the shoulders of giants: intertextuality and classical studies. *Materiali e Discussion per L'analisi dei Testi Classici: Memoria, Arte Allusive, Intertestualità*, n. 39, 1997, p. 13-34.
- JENSEN, Kristian. The humanist reform of Latin and Latin teaching. In: KRAYE, Jill (Ed.). *The Cambridge companion to Renaissance humanism*. 6.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- LIMA, Sidney C. *A exposição da ética de Epicuro no De finibus de Cícero*. [Contém, além do estudo, a trad. do Livro I do *De finibus*]. 2004. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — UNICAMP, Campinas.
- LIMA, Sidney C. *Aspectos do gênero dialógico no De finibus, de Cícero*. [Contém a trad. do *De finibus*, além de um estudo] 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) — UNICAMP, Campinas.
- LOGAN, G. M.; ADAMS, R. M. Introdução. In: MORE, Thomas. *Utopia*. Trad. Jefferson L. Camargo e Marcelo B. Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MORE, Thomas. *Utopia*. In: SURTZ, Edward S. J.; HEXTER, J. H. (Ed.). *The Complete Works of St. Thomas More*, v. 4. New Haven: Yale University Press, 1965.
- MORE, Thomas. *L'Utopie: présentation, texte original, appareil critique, exégèse, trad. et notes de André Prévost*. Paris: Mame, 1978.
- MOREANA. Angers: Association Amici Thomae Mori, 1963.
- MORGANTI, Bianca Fanelli. *Invective contra medicum de Francesco Petrarca*. Trad. ensaio introdutório e notas. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) — UNICAMP, Campinas.
- MORUS, Thomas. *Vtopia ou a melhor forma de governo*. Trad. com prefácio e notas de comentário de Aires A. Nascimento. Estudo introdutório de José V. de Pina Martins. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.
- PREVOST, André. L'utopie comme genre littéraire. *Moreana*, n. 31-32, p. 161-168, nov. 1971.
- RIBEIRO, Ana Cláudia Romano. *Sou do país superior: utopia e alegoria na libertina Terra austral conhecida (1676)*, de Gabriel de Foigny. Trad. e estudo. 2010. Tese (Doutorado) — UNICAMP, Campinas.
- SAPEGNO, Maria S. Utopie et traité politique en Italie. In: FORTUNATI, Vita; TROUSON, Raymond (Orgs). *Histoire transnationale de l'utopie littéraire et de l'utopisme: avec la collaboration de Paola Spinozi*. Paris: Champion, 2008. p. 189-199.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- SURTZ, Edward L. The Defense of Pleasure in More's *Utopia*. *Studies in Philology*, v. 46, n. 2, p. 99-112, Apr. 1949a.
- SURTZ, Edward L. Editions of *Utopia*. In: SURTZ, Edward S. J.; HEXTER, J. H. (Ed.). *The Complete Works of St. Thomas More*, v. 4. New Haven: Yale University Press, 1965. p. clxxxiii-cxciv

- SURTZ, Edward L. Epicurus in Utopia. *Elh*, v. 16, n. 2, p. 89-103, 1949b.
- SURTZ, Edward L. The link between pleasure and communism. *Utopia: Modern Language Notes*, v. 70, n. 2, p. 90-93, 1955.
- SURTZ, Edward L. St. Thomas More and his utopian embassy of 1515. *The Catholic Historical Review*, v. 39, n. 3, p. 272-297, Oct. 1953.
- SURTZ, Edward L. Sources, parallels, and influences: supplementary to the Yale Utopia. *Moreana*, v. 3, n. 9, p. 5-11, 1966.
- VASCONCELLOS, Paulo. Reflexões sobre a noção de 'arte alusiva' e de intertextualidade no estudo da poesia latina. *Classica*, v. 20.n. 2, p. 239-260, 2007.

Capítulo 15

A fundação da colônia de Augusta Emérita e a produção do espaço no principado augustano²⁵⁰

The foundation of the colony of Augusta Emerita and the production of space in Augustan Principate

Airan dos Santos Borges²⁵¹

Vera Pugliese²⁵²

Resumo: O presente artigo visa a analisar uma estratégia específica de intervenção no espaço utilizada pelo Império Romano para a consolidação dos territórios conquistados, a saber, a fundação de colônias. Diante da grande extensão do Império Romano, optamos por centrar nossas investigações no estudo da colônia de Augusta Emérita localizada na província da Lusitânia, durante o século I a.C.

Palavras-chave: Império Romano; Augusta Emérita; espaço social; Lefebvre.

Abstract: This article aims to analyze a specific space intervention strategy used by the Roman Empire for the consolidation of conquered territories, namely founding colonies. Given the vast extent of the Roman Empire, we chose to focus our investigations on a study about Augusta Emerita, a colony located in the province of Lusitania, between 1 BC.

Keywords: Roman Empire; Emerita Augusta; social space; Lefebvre.

250 Esse artigo dialoga diretamente com a pesquisa de mestrado que resultou na dissertação “A organização do espaço social no Principado: um estudo de caso sobre a colônia Augusta Emerita entre os séculos I a.C.-II d.C.”, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada, sob a orientação da Profa. Dra. Norma Musco Mendes, em 2010. Agradeço imensamente à Profa. Dra. Vera Pugliese pela revisão e aceite do mesmo como trabalho de conclusão do Curso de Especialização em Estudos Clássicos promovido pela Universidade de Brasília (UnB) em parceria com a ARCHA-Unesco. Assim, as possíveis falhas e ausências bibliográficas do presente trabalho são de responsabilidade da autora.

251 Especialista em Estudos Clássicos (UnB), mestre em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da mesma universidade. Contatos: <borgesairan@campus.ul.pt>; <borgesairan@gmail.com>.

252 Professora adjunta na área de História da Arte e coordenadora do bacharelado em Teoria, Crítica e História da Arte do Departamento de Artes Visuais do Instituto de Artes da Universidade de Brasília (UnB). Doutora e mestre (2005) em Arte Contemporânea na pela UnB, bacharel em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e licenciada em Educação Artística pela Faculdade Santa Marcelina (FASM/SP).

Introdução

O presente trabalho visa a analisar uma das estratégias utilizadas pela oficialidade romana para a intervenção e a consolidação dos territórios conquistados, a saber, a fundação de colônias. Diante da grande extensão do Império Romano, optamos por centrar nossas investigações no estudo de caso da fundação da colônia de Augusta Emérita localizada na província da Lusitânia, no século I a.C. Neste estudo, dialogaremos com os pressupostos teóricos de Henri Lefebvre a respeito do espaço social, ao defender que a colônia emeritense constituiu-se em um espaço característico do Império romano no sudoeste da província da Lusitânia.

1. Espaço e poder: apontamentos para a discussão do conceito de Romanização

Nas matrizes historiográficas sobre o Império Romano²⁵³ construídas no final do século XIX e inícios do século XX, o Império Romano fora definido como uma entidade homogênea e estática, cuja existência era atribuída à força coercitiva e a um amplo conjunto de princípios organizacionais. Vinculou-se a essas abordagens, a lógica de uma Romanização progressista e uniforme, cujo conceito implica a ideia de transferência cultural e aculturação – entendida como o abandono da identidade nativa pela adoção da imagem romana como um ato positivo e deliberado. As cidades provinciais eram interpretadas como pequenas “Romas” no interior das regiões conquistadas, nada mais que um *specula romano*. As análises seguiram o objetivo de compreender como as construções arquitetônicas da capital imperial foram copiadas (por meio da *emulatio*) pelas elites locais. Nessa lógica, o espaço

253 Nessa abordagem são incluídas as seguintes obras: MOMMSEN, Th, *Römische Geschichte IV*, Berlim: [s.n.], 1874, e FRANK, Tenney, *Roman Imperialism*. New York: [s.n.] 1914.

do Império era visto como racional e moldado de acordo com os interesses político-econômicos que orientaram as diversas etapas da conquista. As questões de análise centravam-se nos aspectos materiais e de racionalidade econômica, referindo-se à análise das conquistas territoriais tanto sob o ponto de vista militar-estratégico quanto pelo viés econômico, isto é, sobre como a terra era usada como recurso produtivo.

Uma iniciativa de revisão dessa perspectiva foi contextualizada nas décadas de 1960 e 1970, com o desenvolvimento da teoria pós-colonial nos estudos literários e históricos. Em sua vertente histórica, essa perspectiva caracterizou-se por levar a uma refutação dos condicionamentos históricos ligados às ideologias nacionalistas e colonialistas que interagiram na construção das abordagens historiográficas a respeito do Imperialismo como fenômeno histórico. Nesse sentido, estimulou o surgimento de novas temáticas de análise para os contextos imperiais, entre as quais destacamos: as estruturas e os sistemas culturais das sociedades nativas; os conceitos de poder e a exploração das redes de poder das sociedades imperialistas; os discursos de poder e a conexão entre poder e cultura; o impacto da conquista sobre as sociedades indígenas e a paisagem do imperialismo.

No bojo dessas análises, criou-se a possibilidade de rever as posturas sobre a natureza do imperialismo romano e, em contrapartida, estimulou-se maior reflexão sobre o conceito de Romanização.²⁵⁴ As

254 O termo romanização foi desenvolvido na historiografia de fins do século XIX e início do século XX para explicar o contato entre os romanos e outros povos. Buscava elucidar a forma como a adoção dos padrões estéticos, das práticas de consumo e produção dos romanos foi encontrada nas províncias e nas regiões de fronteira do Império. Apesar de toda a discussão em torno do conceito, no presente estudo utilizamos o termo romanização para designar os múltiplos processos de transformação socioeconômica, política e cultural que teve início com o relacionamento entre os padrões culturais de identificação do cidadão romano e a diversidade cultural provincial numa dinâmica de negociação bidirecional. Caracterizou-se, dessa forma, numa experiência de contrastes que possibilitou a criação de uma civilização imperial, marcada

discussões passaram a preocupar-se com a complexidade da aplicação do termo, na medida em que implicaria na discussão sobre cultura, identidade e poder no Império Romano. As pesquisas desenvolvidas a partir dessas questões proporcionaram um afastamento da ideia de Romanização como uma transferência unilateral de cultura ou como um processo generalizado e homogêneo que teria ocorrido entre dois sistemas culturais autônomos, um romano e outro indígena, de acordo com a lógica binária conquistador-conquistado. Em lugar disso, passou a significar os processos de mudança cultural iniciados com os contatos entre os romanos e os outros, numa dinâmica bidirecional que envolvia os processos de contato entre os padrões culturais considerados romanos e a diversidade cultural das comunidades locais.

Essa nova postura compreende que, na experiência imperialista romana, os níveis de subordinação e dominação das sociedades conquistadas não se basearam na prática da exclusão, mas de integração, por meio de experiências relacionais que envolveram a assimilação, a negociação e a resistência, configurando assim, uma experiência de *hibridismo cultural*.²⁵⁵ Portanto, no atual contexto historiográfico a respeito dos espaços do Império Romano e, mais especificamente nas análises sobre a urbanização das províncias, cresceu a preocupação em enfatizar os aspectos materiais e simbólicos da construção de uma paisagem imperial que ideologicamente integrava a região conquistada ao conjunto do *imperium*, além de representar as concepções de espaço características da sociedade romana (ALCOCK, 1989, p. 89-94), bem como de se considerar as respostas indígenas ao impacto promovido pela reorganização espacial das áreas conquistadas por Roma.

pela unidade e também pela diversidade. Para um estudo aprofundado, ver: MENDES, 1999, p. 307-325; REVELL, 2009; HINGLEY, 2010; HINGLEY, 2003.

255 Aqui entendemos o termo hibridismo de acordo com os estudos de Homi K. Bhabha (1998).

Nossa escolha por uma abordagem que tem como ponto de partida a perspectiva socioespacial adveio da compreensão de que o estudo da temática consiste em uma importante ferramenta para análise da visão de mundo e do desenvolvimento das relações sociais nos diversos grupos, observados tempo e espaço. Além disso, compreendemos que esse estudo pode contribuir, assim, com as reflexões a respeito dos múltiplos processos de Romanização. Diante disso, nosso enfoque teórico a respeito do espaço social segue as definições estabelecidas por Lefebvre (1972, 1991), cuja abordagem nos permite compreender tanto as formas espaciais quanto as concepções de espaço desenvolvidas pelas sociedades.

1.1. Espaço e poder: diálogos com Henry Lefebvre

A teoria do espaço social proposta por Lefebvre²⁵⁶ é construída sob a argumentação de que, enquanto conceito, a expressão “espaço social” inclui o espaço físico-natural, assim como as projeções, os projetos, as utopias e os símbolos característicos da sociedade que o formulou. Essa interpretação é redimensionada pela compreensão do espaço como produto social, na qual as sociedades produzem seu espaço de acordo e em consonância com as próprias concepções de mundo.

Como analisamos em outro trabalho (BORGES, 2009, p. 4), Lefebvre, na obra *The Production of Space*, define três dimensões espaciais que dão forma ao espaço social como uma categoria de análise histórica:

- a) a das práticas espaciais: relacionadas à produção e reprodução do conjunto espacial característico de cada sociedade, é a dimensão da materialidade, da concretude do espaço, das construções com as quais os homens habitam no seu cotidiano;

256 Sobretudo nas obras “The production of space” (1991) e “Espaço e política” (1972).

b) a das representações do espaço: são as concepções da sociedade que envolvem os conhecimentos que permitem compreender e ordenar as práticas materiais (tais como a geografia, a arquitetura e o planejamento);

c) a dos espaços representacionais: está relacionada à dimensão da vivência cotidiana, implicando nos códigos, signos, símbolos, ou seja, os simbolismos das construções materiais que funcionam como espaços simbólicos, os quais criam novos sentidos e possibilidades para as práticas espaciais (LEFEBVRE, 1991, p. 33).

Essas diferentes dimensões (materialidade, concepção e vivência cotidiana) são complementares entre si e compõem uma ideia sobre o espaço social, ao mesmo tempo que o produzem. Nessa abordagem, a produção do espaço também recebeu uma função simbólica e cultural, uma vez que se refere às hierarquias sociais e às visões de mundo presentes nas concepções arquitetônicas e nas práticas espaciais da sociedade que o modulou. Logo, a compreensão da produção das formas espaciais pressupõe o estudo da estrutura social que a contextualiza.

A expressão “produção do espaço” indica, então, um passo adiante na reflexão arquitetônica e urbanística, uma vez que ultrapassa setores tradicionais (como o político-econômico) ao ampliar-se para o conjunto do social. O espaço não é considerado como um dado *a priori*, fundamentalmente geométrico, objetivo e neutro, mas passa a ser visto como parte integrante do desenvolvimento da atividade social, como um instrumento político estrategicamente modelado a partir de elementos socio-históricos, um produto da história.

Uma vez incluído na dinâmica das relações sociais, o espaço passa a ser considerado centro de produção de identidades, em hábitos e formas de convívio. Essa perspectiva estabeleceu vínculos analíticos entre as questões espaciais e as questões relativas à identidade, ao poder e à cultura, abrindo caminho para a compreensão dos aspectos rituais e simbólicos que conformavam as organizações espaciais. Por

outro lado, possibilitou o estudo das formas pelas quais o espaço é concebido e inserido no interior dos sistemas culturais e nos indivíduos que compunham as distintas culturas.

Tal perspectiva nos pareceu pertinente para examinar a produção do espaço na sociedade romana, sobretudo na organização das regiões conquistadas transformadas em províncias e na dinâmica do processo de diálogo e interação com as comunidades locais. Dada a amplitude da questão, centraremos nossos estudos na província da Lusitânia, sobretudo no processo de fundação da colônia de Augusta Emérita no século I a.C.

2. Estudo de caso da colônia emeritense no contexto do Principado Romano

Como sabemos, o advento do Principado no século I a.C. esteve ligado às profundas mudanças ocorridas nas relações políticas que deflagraram a desagregação do sistema de governo republicano e tornaram evidente sua inadequação ao novo contexto trazido pelas conquistas. Diante dos objetivos deste artigo, limitar-me-ei a afirmar, parafraseando Nicolet, que o Principado representou uma conquista tripla: política, espacial e temporal. Dessa forma, entendemos que no bojo do seu processo de construção foram forjados novos sistemas de representação vinculados a uma nova identidade política, temporal e espacial na cultura romana (NICOLET, 1983, p. 164).

No tocante à questão espacial, o estabelecimento do Principado por Otávio Augusto representou o momento de criação de uma política sistemática de organização das regiões e empreendeu a ampliação e a intensificação da organização das áreas conquistadas, iniciada ainda durante a República por meio de estratégias de integração e de ordenamento do espaço. A nova identidade política e temporal propiciada pelo Principado envolvia uma identificação espacial, caracterizada pela

necessidade política de afirmar a submissão do mundo, organizar o território do *Imperium* e programar a exploração sistemática das regiões conquistadas de acordo com os valores identitários da sociedade romana e sua concepção de mundo. Para tanto, a organização provincial e a estratégia das cidades (estabelecendo novas fundações ou re-trabalhando núcleos urbanos prévios) configuraram-se como importantes recursos para essa reorganização.

De fato, no trato com as províncias, a nova política inaugurada por Otávio Augusto, atuou de forma contundente, fazendo nascer uma divisão provincial de dupla tipologia: as províncias senatoriais e as imperiais. Por um lado, havia as províncias senatoriais (ou do povo romano), governadas segundo a tradição republicana – isto é, tendo à frente um *proconsul* (de ordem pretória ou consular), com um *quaestor* e vários *legati* (o número variava de acordo com a província) cuja designação era anual e feita por sorteio. Ainda que, teoricamente, essas províncias permanecessem dependentes do Senado e os impostos arrecadados fossem para o tesouro de Saturno, de fato, o imperador poderia intervir nelas quando considerasse conveniente.

Em outro formato, estavam as províncias imperiais, administradas por “delegados” do imperador, com o título de *legati Augusti pro praetore*, igualmente de ordem consular e pretória. Nelas, não havia questores, mas procuradores e, em algumas, *legati*, como era o caso da *Hispania Tarraconense*, que consistia no território de *Asturia* e *Callaecia* (entre os governos de Adriano e dos Severos). Em todos os casos, a nomeação era realizada pelo imperador, que poderia mantê-los no posto pelo tempo que fosse necessário, muito embora habitualmente os governadores permanecessem apenas três anos.²⁵⁷

257 Aqui dialogamos com os estudos: (MONTENEGRO DUQUE, 1972; WOOLF, 1995; RICHARDSON, 2004.

Nas províncias ocidentais, a prioridade foi consolidar a conquista e subordinar os povos, bem como introduzir a ética civilizatória e criar uma nova ordem (WOOLF, 1995, p. 144). A administração do *Imperium* foi centralizada para atender às necessidades regionais, completada pela Romanização por meio de cidades cujo modelo era baseado em Roma (em termos de arquitetura e administração), que assumiu um aspecto essencial na consolidação das conquistas.

A *civitas* reunia os fundamentos da educação, da moral, da administração, da vida jurídica e da política no mundo. No conjunto de valores caros à visão de mundo romana, era à cidade, enquanto forma básica de vida coletiva, que os romanos deviam sua existência, sua grandeza e suas prerrogativas jurídicas e políticas. Ela era o espaço fundamental para o exercício da *humanitas*. Portanto, no bojo dos processos de Romanização, a fundação ou transformação de um aglomerado nativo em uma cidade de acordo com os moldes romanos constituía um ato capital do ponto de vista político-administrativo e também com relação à divulgação da dinâmica urbana interna do modo de vida romano.

Na escala provincial, os principais promotores da divulgação do modo de vida romano foram os grupos de elite que se aproximavam da administração imperial pela prática da benemerência, isto é, pelo financiamento de obras públicas com recursos privados.²⁵⁸ Ressaltamos que a dinâmica da experiência imperialista romana foi baseada na existência de uma orientação econômica de interdependência das áreas conquistadas e em relações de poder fundamentadas na posição

258 Sobre o financiamento de obras públicas e a prática da benemerência, consultar os trabalhos de Javier Andreu Pintado sobretudo o artigo “Construcción pública y municipalización em la provincia Hispania Citerior: la época flavia” (2004). Para a relação entre benemerência e a realização de espetáculos públicos, ver (NOGALES BASARRATE, , 2000, p. 33).

ativa do nativo/cidadão por meio da prática de cooptação das elites locais e de experiências relacionais que permitiram a diversidade.²⁵⁹

Ao se deparar com culturas tão distintas, agrupadas sob a égide de seu domínio, a cultura romana desenvolveu estratégias que buscavam conhecer e consolidar o domínio de modo não coercitivo, mas de maneira a garantir a dominação dos territórios e de suas *gentes*. A ordenação do território conquistado, ao criar ou manter a cidade, constituiu-se em uma eficaz forma de manter a unidade de territórios distintos e assegurar o domínio. Nesse sentido, no período do Principado, o ideal da *civitas* como espaço formulado de/para as relações sociais foi ressignificado, ampliado e exportado para além da Península Itálica, servindo como meio de consolidação das áreas conquistadas e como divulgação do modo de ser romano.

Vejamos, agora, como essas relações aparecem na fundação da colônia Augusta Emérita.

3.1. A colônia Augusta Emérita

Como em outras cidades provinciais que formavam o Império Romano ocidental, aproximadamente 2000 anos nos separam do período inicial do desenvolvimento de Augusta Emérita (atual Mérida, capital da Extremadura espanhola). Os edifícios que chegaram até nós estão ora parcialmente destruídos ou profundamente alterados pelas sucessivas fases históricas da cidade. Em virtude das subseqüentes etapas históricas do núcleo urbano emeritense, o estudo sobre a infraestrutura urbana encontra uma dificuldade maior, uma vez que está mesclada ou coberta por construções posteriores. Nos limites deste artigo, focaremos nossas análises no estudo da fundação e da constituição do espaço social na região.²⁶⁰

259 Ver os trabalhos de Norma Musco Mendes, sobretudo (MENDEZ, 1999).

260 Nesse panorama, as pesquisas histórico-arqueológicas nos oferecem dados suficientemente estruturados e analisados para o desenvolvimento de nossa investiga-

A fundação da *Colonia Augusta Emerita* está circunscrita ao início do território da Lusitânia Extremenha, constituindo-se em elo intermediário entre a oficialidade romana e o meio indígena do sudoeste peninsular. Seu estabelecimento foi ordenado pelo imperador Augusto no ano 25 a.C.²⁶¹ (729 de Roma), ao final da guerra contra os Cântabros e Ástures.²⁶² Sabe-se que na nova cidade foram assentados os soldados veteranos das legiões²⁶³ *V Alaudae* e *X Gemina*, ambas combatentes das guerras do norte, ao lado de mais cinco legiões e suas correspondentes tropas auxiliares.

A colônia foi fundada quase no curso médio do extenso vale do *Anas* (atual Rio Guadiana), em sua margem direita. Essa geografia facilitou a construção da ponte no mesmo período da fundação da cidade (ÁLVAREZ MARTINÉZ, 1988, p. 185-192.). No desenvolvimento da colônia, a ponte (imagem 1) teve um papel fundamental, uma vez que venia o rio e interligava a região a áreas vizinhas e facilitava o comércio entre o sul e o norte da península, integrando e cruzando antigas estradas com os trajetos econômico-militares. Através das estradas interligadas pela ponte, chegava-se à desembocadura do Rio Guadalquivir

ção. Torna-se essencial ressaltar que foi nas últimas décadas, com a fundação do Museo Nacional de Arte Romano e com as pesquisas apoiadas pela Junta de Extremadura e pelo Consórcio Ciudad Monumental Historico-Artística y Arqueológica da cidade de Mérida, que foi dado novo impulso às pesquisas e à revisão dos estudos clássicos sobre o conjunto urbano-arquitetônico colonial.

261 Ver o texto de Antonio Marques de Faria (1998) em crítica ao posicionamento de Alicia Canto .

262 Dião Cassio, 54, 23, 7, Ver a análise de Giovanni Forni (1982).

263 Sobre esse assunto, Farias aponta os posicionamentos de Keppie, para o qual: “[t]hree veterans of a legion XX are attested at Emerita within the Augustan period (CIL II 22*, 662, 719). These cannot be colonists of 25 B.C., who were drawn from legions V and X, but could document a later reinforcement” (KEPPIE, 1983, p. 83, n. 146 apud FARIAS, 1998). No entanto, Farias ressalta que essa mesma hipótese já fora aventada por Wiegels, que, paralelamente não deixou de contemplar a eventualidade de um pequeno contingente de licenciados da legião XX ter participado na fundação da colônia em 25 a.C. ao lado dos veteranos das legiões V e X (WIEGELS, 1976, p. 272 apud FARIAS, 1998). Ver Dion Casio (História de Roma 53:25, 2).

na antiga *Hispalis*; à Itálica, primeira fundação romana na *Hispania* em 207 a.C., e ainda ao Porto de Cádiz, porta do Mar Mediterrâneo.



Imagem 1. Desenho ideal da área do Rio Ana, com a ponte e o quebra-mar, segundo Golvin-Álvarez-Nogales.²⁶⁴

Do ponto de vista territorial, as transformações da região interagiram com a reorganização provincial realizada por Augusto – de caráter político e administrativo. Com a divisão da antiga província da *Hispania Ulterior* e a criação das províncias da Lusitânia e da Bética (27 a.C.), Augusto reestruturou o território, modificando a paisagem indígena. A fundação de Augusta Emérita se insere nessa política, já que a colônia foi criada para ser o centro nuclear da região e substituir a antiga intercessão viária local. A nova colônia herdou o papel que *Mettellinum* exerceu como base para as lutas entre Metelo, Sertório e os lusitanos, passando a ser o núcleo central da presença romana em um ponto estratégico do Rio *Anas*. Sua fundação estava diretamente ligada ao programa de fundações que Augusto desenvolveu na península, em etapas progressivas, cuja meta essencial era planejar a organização administrativa e a ampliação das redes de comunicações e defesa do território.

264 Fonte: NOGALES-BASARRATE, 2000, p. 136.

Concordamos com Forni, seguido por e Le Roux, ao considerarmos que, embora Augusta Emérita houvesse sido fundada pelos *veterani emeriti* de Augusto, os soldados vitoriosos do imperador, a presença de veteranos na região não atribuía à colônia uma vocação militar (FORNI, 1982, p. 73; FARIAS, 1998, p. 161-167; LE ROUX, 2004, p. 263-265). No entanto, simbolizava claramente a manutenção de longos tempos de paz, um diálogo intenso com a representação imperial formulada por Augusto – esta sim fundamentada e baseada na vitória e no triunfo de Roma. Sua criação em meio a uma região que fora palco de inúmeros conflitos militares seria um marco testemunhal da glória romana. Tese semelhante é defendida por Francisco Germán Rodríguez Martín que, baseado em Dion Cásio, Tácito, Higino e *Agennio Urbico*, aponta que depois da fundação da colônia iniciou-se um processo de povoamento da região por colonos itálicos e a repartição das terras às margens do Rio Guadiana (RODRÍGUEZ MARTÍN, 2004, p. 121-127).

Sua fundação seguiu o cerimonial romano tradicional composto por distintas fases, a saber: inicialmente o *finitor* consultava os *auspicia* e, por meio destes, fixava o lugar definitivo da *inauguratio*.²⁶⁵ Fazia-se, então, a delimitação dos limites externos e as divisões internas dos quarteirões da futura cidade, aqui também era demarcado o lugar sagrado (*pomerium*), uma vez que assinalava o local das *domi*, separado

265 O ritual da *inauguratio* era uma das atribuições do colégio dos áugures, um dos mais importantes colégios sacerdotais durante a República Romana. Vinculados a Júpiter, entre o conjunto de atribuições desses sacerdotes estavam a definição e manutenção das fronteiras entre o divino e o humano. Suas ações estavam vinculadas às ações dos magistrados que envolviam tanto a inauguração de pessoas por meio da aquisição de seus títulos na vida pública quanto a inauguração de espaços da *urbs*. Sobre tudo no tocante às determinações territoriais, os rituais que compunham a *inauguratio* eram responsáveis pela separação da zona augural das outras zonas que compunham a cidade, além de separar os tipos de terras. Como indica Cícero, as ações dos áugures na *inauguratio* atuavam “liberando e desobstruindo a cidade, os campos e os templos” (Leg. 2.8.21).

das *militia*.²⁶⁶ No caso emeritense, a ponte serviu como referência para o traçado, ao centrar o recinto e demarcar uma linha que se prolongava para o leste, indicando a *orientatio* da rua principal, o *decumanus maximus*, com ela cruzava perpendicularmente a via que ia de norte a sul, *kardo maximus*, deslocado em 30° do norte geográfico (CORZO SÁNCHEZ, 1976, p. 216). Era o *cardo* que separava a *regio antica* ou *citrata* da *regio postica* ou *ultrata* do perímetro urbano. O fórum da colônia foi construído na intercessão das principais vias. Em paralelo às vias principais, foram marcadas as ruas secundárias, formando os bairros retangulares (*insulae*), de traçado reticulado e hipôdamico, que resultaram em dois lados maiores em direção ao *kardo*, isto é, na disposição denominada *per strigas*. As ruas foram pavimentadas com diorita azul proveniente de Garrovilla, uma pequena região atualmente localizada a alguns quilômetros da atual Mérida, e parte das ruas principais e mais movimentadas eram identificadas por pórticos.

A muralha colonial que demarcava o perímetro urbano em toda sua extensão era constituída por torres e bastiões que seguiam formatos distintos e apresentam datações variadas: os situados próximos ao Rio *Anas* e na área do anfiteatro são datados de *épocas augusteas*; já as torres encontradas nas ruas José Ramón Mérida e Calvo Sotelo (na atual trama urbana da cidade de Mérida) e a que corresponderia à entrada principal da colônia apresentam uma planta arredondada e datação de meados do século I d.C. (SÁENZ-BURUAGA, 1954; ALVAREZ MARTINÉZ, 197; BERROCAL RANGEL, 1987, p. 42).

A demarcação das terras foi feita pelo sistema geométrico, seguindo o *decumanus* e o *kardo* da cidade, a partir dos quais se efetuou a divisão do território em parcelas, ou seja, procedeu-se a sua centurição. As distribuições foram realizadas de acordo com a qualidade

266 Para uma descrição aprofundada sobre a temática dos ritos de fundação, indicamos o rico artigo da Profa. Dra. Claudia Beltrão, intitulado “Terminatio e limitatio: inauguração, fundação e cena ritual na República Romana”, que aguarda publicação.

das terras (*secundum bonitatem agrorum*), de acordo com a hierarquia militar dos colonos (*secundum gradus militiae*) e em função de seus méritos (*pro mérito*) (SAQUETE-CHAMIZO, 1997, p. 51). Por meio dos relatos de Hygino (*De limit. Const.*, 135), sabe-se que os terrenos próximos ao *decumanus* tinham 40 *actus* de largura e os próximos ao *kardo*, 20. Cada centúria tinha 400 *iugeras* em lugar dos habituais 200. Assim, a centúria de Emérita foi de 710 por 1.420 metros quadrados, um caso incomum na região.²⁶⁷ Como indica Frontino (*De contr. Agr.* 37, 13), a planificação não alcançou toda a superfície do terreno: algumas áreas permaneceram desocupadas para dar lugar a pastos e bosques públicos consagrados à deusa Feronia, com cerca de 250 hectares;²⁶⁸ igualmente, as terras situadas próximas ao rio constituíram as terras livres e públicas.

Na colônia confluíam as estradas do sudoeste da Lusitânia, formando um amplo sistema de comunicações por meio do qual se organizou todo o território colonial, cujo núcleo de intercessão localizava-se justamente em Emérita. Para tanto, duas pontes, em conjunto com a ponte sobre o Rio Guadiana, realizavam a integração da colônia com as vias de circulação “intercoloniais”, uma delas construída sobre o Rio Albarregas, que dava saída para as estradas do norte e oeste desde o *cardo máximo* (ainda que menor, sua arquitetura e monumentalidade mostram ser contemporâneas à ponte do Rio *Anas*). A terceira ponte, popularmente denominada *Alcantarilla Romana*, se localizava fora da cidade, cerca de dois quilômetros ao oeste, e servia para permitir o acesso às estradas em direção a *Olisipo* (atual Lisboa) (BERROCAL RANGEL, 1987, p. 45). Segundo Álvarez Martínez, as estradas seguiam quatro princípios fundamentais: consistiam em uma forma de comunicação segura com as regiões mineiras do noroeste; eram uma rota

267 O tema da excepcionalidade do território emeritense foi tratado em um excelente estudo realizado por Walter Trillmich (1993).

268 García-Bellido (1964, p. 73-75) localizou-a na área de Montánchez-Alcuéscar.

de saída para o mar pelos portos naturais da costa atlântica, uma vez que o Rio *Anas* só era navegável em *Myrtilis*; consistiam em um rápido acesso ao Rio Guadalquivir e ao Mar Mediterrâneo; além de ser uma saída para Meseta (ÁLVAREZ MARTINÉZ, 1993, p. 133).

Em meio às demais *civitates* que compunham a província da Lusitânia, Augusta Emérita se destaca pelo caráter monumental de seu urbanismo desde a fundação, no ano de 25 a.C. A colônia é um exemplo emblemático, uma vez que o próprio nome pressagia e proclama a ideia de que a força militar já se revelava desnecessária nessa parte do mundo, já imersa na *Pax Augusta* e amparada por ela (TRILLMICH, 1998, p. 165). Desde os primeiros anos, a colônia foi dotada de uma infraestrutura urbanística constituída por muralhas, muros de contenção do Rio *Anas*, duas pontes (sobre o Rio *Anas* e o Rio Alvarengas) e também edifícios dedicados ao ócio, como o teatro e o anfiteatro, doados por Augusto e Agripa em finais do século I a.C. Trata-se de construções que, espalhadas pela cidade, manifestaram a política urbanística adotada pelas cidades a partir de Augusto.

Considerações finais

Nosso estudo nos permitiu observar que, na experiência imperialista romana o fenômeno urbano foi expandido, na medida em que Roma reafirmava sua condição de potência dominadora, isto é, ao estender seu *imperium* em praticamente todo o mundo conhecido.

Como demonstrado, a prática de fundação de cidades foi um vetor de divulgação do sistema de valores caros à identidade romana para todo o mundo conquistado, um veículo de Romanização. Contudo, entendemos que a cultura imperial representada pelas cidades não foi imposta aos provinciais de forma homogênea. Os testemunhos arqueológicos apresentam uma grande diversidade de usos e interpretações que variaram de acordo com as diferenças provinciais e os

diferentes momentos históricos. Em meio à pluralidade das cidades romanas, a organização social do espaço de acordo com as concepções romanas constituiu um elemento comum às cidades, muito embora, em alguns casos, os “novos símbolos” permanecessem lado a lado com as tradições locais ou fossem adaptados às especificidades de cada terreno.

A fundação da colônia de Augusta Emérita, no período em estudo, seguiu as concepções de espaço características da cultura mediterrânea, configurando-se como um “espaço social romano” no sudoeste da Península Ibérica, na província da Lusitânia. Por conseguinte, a colônia sintetizou um duplo discurso: de integração e de poder. Um discurso de integração ao dar coesão a toda organização social, econômica, político-administrativa e cultural do sistema de domínio romano na região do sudoeste peninsular, e um discurso de poder por intensificar os processos de identificação, identidade, produção, consumo e regulação na região dominada, viabilizando o processo de interação comunicacional entre os “outros”.

As ações no espaço colonial fizeram parte do processo de construção de uma paisagem imperial que se caracterizou pela introdução de novas formas de ordenamento e intervenção no espaço, assim como pela criação de novas formas de relações sociais que variavam de acordo com as potencialidades locais e o nível de complexidade social de suas populações. Esse fato corroborou com a representação imperial formulada pelo *Princeps* baseada na vitória e no triunfo de Roma; nessa lógica, a fundação da cidade de *Emerita*, em meio a uma região que fora palco de inúmeros conflitos militares, seria um dos testemunhos dessa ideologia de paz e vitória.

Referências bibliográficas

- ALARCÃO, J. (Coord.). *Nova história de Portugal: Portugal das origens à romanização*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.
- ALCOCK, S. Archeology and Imperialism: Roman Expansion and the greek city. In: *Journal of Mediterranean Archaeology* (2/1), 1989, p. 87-135.
- ÁLVAREZ MARTINÉZ, J.-M. Algunas observaciones sobre el 'territorium emeritense'. In: ÁLVAREZ MARTINÉZ, J.-M. *Homenaje a Samuel de los Santos*. Murcia: Albacete, 1988.
- ÁLVAREZ MARTINÉZ, J.-M. *Ciudades romanas de Extremadura*. Barcelona: [s.n.], 1993. p. 129-159.
- ÁLVAREZ MARTINÉZ, J.-M. El foro de Augusta Emerita. In: ÁLVAREZ MARTINÉZ, J.-M. *Homenaje a Sàenz de Buruaga*. Badajóz: [s.n.], 1971. p. 53-68.
- ÁLVAREZ MARTINÉZ, J.-M. El genio de la colonia Augusta Emerita. *Habis*, n. 2, p. 257-261, 1971.
- ALMAGRO BASCH, M. La topografía de Augusta Emerita. In: ALMAGRO BASCH, M. *Bimilenario de la colonia Caesaraugustana, v. 1*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1976.
- BALIL, A. Las ideas urbanísticas en época agustea. In: ALMAGRO BASCH, M. *Bimilenario de la colonia Caesaraugustana, v. 1*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1976.
- BASARRATE, T.; GORGES, J. *Sociedad y Cultura en Lusitania romana: IV Mesa Redonda Internacional*. Mérida: M.N.A.R., 2000.
- BENDALA Galán, M. La paz augustea y la romanización. In: ESPAÑA. Ministério de educación y cultura. *Hispania: el legado de Roma*. Zaragoza, 1988.
- BERROCAL Rangel, L. La urbanística de Augusta Emerita (I e II). *Revista de Arqueologia*. Madrid, n. 71-72, p. 29-45.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BORGES, A. Espaço e poder na cultura romana: a fundação da colônia de Augusta Emérita entre os séculos I e II d.C. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP*, 2014.
- BORGES, A. *A organização do espaço social no Principado: um estudo de caso sobre a colônia Augusta Emerita entre os séculos I a.C. - II d.C.* 2010. Dissertação (Mestrado em História Comparada) — Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BORGES, A. Urbanização e a construção da paisagem no Alto Império Romano: a colônia de Augusta Emérita. In: *Revista Archai*, Brasília, n. 02, p. 1-4, Jan 2009. Disponível em <http://archai.unb.br/revista>
- CANTO, A. Colonia Julia Augusta Emerita: consideraciones en torno a su fundación y territorio. *Gerion*. Madrid, n. 7, p. 149-206, 1989.

- CICERO. *De legibus*. Harvard: Harvard University Press, 1990a. (The loeb classical library, 16)
- CICERO. *Des Res Publica*. Harvard: Harvard University Press, 1990b. (The loeb classical library, 16)
- CLEMENT, V. Le territoire du Sud-Ouest de la péninsule Ibérique à l'époque romaine: du concept au modèle d'organisation de l'espace. In: GORGES, J.-G.; MARTIN, G. (Orgs). *Économie et territoire en Lusitanie romaine*. Madrid: Casa de Velásquez, 1999. p. 109-120.
- CORZO SÁNCHEZ, D. R. In finibus emeritensium. In.: BLANCO FREIJEIRO, A. (Org.). *Augusta Emerita: actas del simposio internacional conmemorativo del bimilenario de Mérida*. Madrid: Dirección General del Patrimonio Artístico y Cultural del Ministerio de Educación y Ciencia/ Patronato de la ciudad de Mérida, 1976. p. 217-233.
- DAVIDSON, J. *A construção de um espaço para o Império Romano: arquitetura, monumentos e ordenamento espacial*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- DION CASIO. *Historia Romana, tomos 1 e 2*. Madrid: Gredos, 2004.
- ENRÍQUEZ NAVASCUÉS, J. La Merida prerromana y el poblamiento pre y protohistórico de su comarca. *Mérida: ciudad y patrimonío*, n. 1, p. 29-43, 1997.
- ESTRABÃO. "Cosmographia", 2.5.8 In.: WHITTAKER, C. R. *Frontiers of the Roman Empire: a social and economic study*. London: Johns Hopkins University Press, 1994 p.12s.
- FARIA, A. Algumas questões em torno da fundação de *Augusta Emerita*. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, v. 1, n. 1, p. 161-167, 1998.
- FARIA, A. Novas notas historiográficas sobre *Augusta Emerita* e outras cidades hispano-romana. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, v. 9, n. 2, p. 211-237, 2006.
- FERNANDO CORRALES, J. El territorio de Augusta Emerita e los límites entre la Bética y Lusitania. In: CONGRESO NACIONAL DE ARQUEOLOGIA, 19. Saragoza, 1989. *Actas...* Saragoza: [s.n.], 1989. p. 889-898.
- FLORUS. *Epitome of Roman History*. Harvard: Harvard University Press, 1984.
- FORNI, G. La popolazione di Augusta Emerita. In: ÁLVAREZ MARTINÉZ, J.-M. *Homenaje a Saenz de Buruaga*. Madrid: [s.n.], 1982.
- FORNI, G. La tribu papiria di Augusta Emerita. In: BLANCO FREIJEIRO, A. (Org.). *Augusta Emerita: actas del simposio internacional conmemorativo del bimilenario de Mérida*. Madrid: Dirección General del Patrimonio Artístico y Cultural del Ministerio de Educación y Ciencia/ Patronato de la ciudad de Mérida, 1976. p. 33-42.
- FRIAS, M. Guerra transhumancia y ocupación del territorio del Suroeste peninsular durante la República romana. In: GORGES, J.-G. ; MARTIN, G. (Orgs.). *Économie et territoire en Lusitanie romaine*. Madrid: Casa de Velásquez, 1999.

- FUNARI, P. Reflexões em torno da cidade romana. In: BARBOSA, S. (Org.) *Tempo, espaço e utopia nas cidades*. São Paulo: Cultura Acadêmica; Araraquara: Laboratório Editorial Unesp, 2004. (Série estudos literários, 4).
- GARCIA-BELLIDO, A. Nuevos jarros de bronce tartessos. In: *Archivo Español de Arqueología* 37, n.º 109-110, 1964, p. 50-80.
- GIARDINA, A. L'identità incompiuta dell'Italia romana. In: ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME. *L'Italie d'auguste à Dioclétien*. Rome: Palais Farnèse, 1994.
- GIL MANTAS, V. A Lusitânia e o Mediterrâneo: identidade e diversidade numa província romana. *Conimbriga*, n. 43, p. 63-83, 2004.
- GORGES, J. G.; MARTIN, G. (Orgs.). *Économie et territoire en Lusitanie romaine*. Madrid: Casa de Velázquez, 1999.
- GUERRA, A. *Plínio, o velho e a Lusitânia*. Lisboa: Colibri, 1995. (Coleção arqueológica e história antiga).
- HINGLEY, R. *O Imperialismo Romano: novas perspectivas a partir da Bretanha*. São Paulo: Anablume, 2010.
- HINGLEY, R. Recreating coherence without reinventing Romanization. *Digressus: The Internet Journal for the Classical World*, p. 11-119, 2003.
- JIMÉNEZ SALVADOR, J. L. Las ciudades hispanorromanas. *Cuadernos de Arte Español*. Madrid, n. 30, historia 16, 1992.
- JUNTA DE EXTREMADURA. Consejería De Cultura Y Patrimonio. *Conjunto Arqueológico de Mérida: patrimonio de la humanidad*. Extremadura: Junta de Extremadura, 1994.
- LE ROUX, P. Mérida Capitale de la Province Romaine de Lusitanie. In: GORGES, J.-G.; CERRILLO, E.; BASARRATE, T. (Eds.). *Mesa Redonda Internacional sobre Lusitania Romana: las comunicaciones*, 5. Cáceres, 2002. Madrid: Ministério da Cultura, 2004.
- LE ROUX, P. Regarder vers Rome aujourd'hui. In: ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME. *Antiquité*. Rome: École Française de Rome, 2006. (Mélange de L'École Française de Rome, MEFRA118/1). p.159-166.
- LE ROUX, P. Le territoire de la colonie auguste de Mérida: réflexions pour un bilan. In: GORGES, J.-G.; MARTIN, G. (Orgs.). *Économie et territoire en Lusitanie romaine*. Madrid: Casa de Velázquez, 1999.
- LEFEBVRE, H. *The production of space*. Oxford: Blackwell, 1991.
- LEFEBVRE, H. *Espaço e política*. Belo Horizonte: UFMG, 1972.
- LIMONAD, E. Reflexões sobre o espaço, o urbano e a urbanização. *GEOgraphia*, a. 1, n. 1, p. 71-91, 1999.
- MARTÍN DE CÁCERES, E. La aplicación de las teorías de lugar central al territorio romano de Augusta Emérita. In: BURILLO, F. et al. (Org.). *Arqueología Espacial: Seminario sobre Arqueología Espacial*. Lisboa: Teruel, 1988. p. 197-204.

- MENDES, N. O conceito de Pax Romana. In.: ZHEBIT, A. (Org.). *Ordens e pacis: abordagem comparativa das relações internacionais*. Rio de Janeiro: Mauad, 2008. p. 145-158.
- MENDES, N. Império e latinidade. In: COSTA, D. E; DA SILVA, F. (Orgs.). *Mundo latino e mundialização*: Rio de Janeiro: Mauad, 2004.
- MENDES, N. Limes Reno-Danubiano: conceito e prática no alto Império. In: MENDES, N. *Phoinix*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1997.
- MENDES, N. Romanização: cultura imperial. In: MENDES, N. *Phoinix*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.
- MENDES, N.; SILVA, G. Império, poder e representação. *Dimensões: Revista de História da UFES*. Vitória, CCHN, n. 16, 2004.
- MENDES, N.; SILVA, G. (Orgs.). *Repensando o Império Romano: perspectiva sócio-econômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.
- MENDES, N.; BUSTAMANTE, R.; DAVIDSON, J. Experiência imperialista romana: teorias e práticas. *Revista Tempo*. Rio de Janeiro, v. 18, p. 17-41, 2005.
- MONTENEGRO DUQUE, A. *História de España: Edad Antigua I; España Prerromana*. Madrid: Gredos, 1972.
- NICOLLET, C. *L'Empire Romaine, v. 8: espace, temps et politique*. Strasbourg: Ktema, 1983. p. 163-173.
- NICOLLET, C. *Space, Geography and Politics in the Early Roman Empire*. Michigan: Michigan University Press, 1999.
- NOGALES BASARRATE, T. *Espectáculos en Augusta Emérita: espacios, imágenes y protagonistas del ocio y espectáculo en la sociedad romana emeritense*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2000. (Monografías emeritenses, 5).
- NOGALES BASARRATE, T.; ÁLVAREZ MARTINÉZ, J-M. Programas decorativos del foro colonial de Augusta Emérita: 'El templo de Diana'; templo de culto imperial. In: RAMALLO ASENSIO, S. (Ed.). *La decoración arquitectónica en las ciudades romanas de occidente*. Murcia: Universidad de Murcia, 2004. p. 293-319.
- NOGALES BASARRATE, T.; ÁLVAREZ MARTINÉZ, J-M. El teatro romano de Augusto Emerita. In. MUSEO NACIONAL DE ARTE ROMANO. *El teatro Romano: la puesta en Escena*. Mérida: Fundación 'la Caixa'/Ayuntamiento de Zaragoza, 2003. p. 63-73.
- NOGALES BASARRATE, T.; ÁLVAREZ MARTINÉZ, J-M. (Eds.). *Augusta Emerita: territorios, espacios, imágenes y gentes en Lusitania Romana*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2004. (Monografías Emeritenses, 8).
- PINTADO, Javier Andreu. Construcción pública y municipalización en la provincia Hispania Citerior: la época flavia. *Iberia*, n. 7, p. 39-75, 2004.
- PLINE L'ANCIEN. *Historie Naturelle (Livre IV)*. Trad. de H. Zehnacker. Paris: Les belles lettres, 1998.
- POLIBIUS. *Historias*. Trad. de Mario da Gama Kury. Brasília: UnB, 1996.

- RAMIREZ SÁBADA, J. *Catálogo de las inscripciones imperiales de Augusta Emerita*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano: Asociación de Amigos del Museo: Fundación de Estudios Romano, 2003. (Cuadernos emeritenses, 21)
- REVELL, L. *Roman Imperialism and local identities*. New York: Cambridge, 2009.
- RICHARDSON, J. S. *Hispaniae: Spain and the development of the Roman imperialism 218-82 BC*. Cambridge: Cambridge, 2004.
- RODRIGUEZ MARTÍN, F. El paisaje urbano de Augusta Emerita: reflexiones en torno al Guadiana y las puertas de acceso a la ciudad. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, v. 7. n. 2, p. 365-405, 2004.
- SAÉNZ DE BURUAGA, J. La fundación de Mérida. In: BLANCO FREIJEIRO, A. (Org.). *Augusta Emérita: actas del simposio internacional conmemorativo bimilenario de Mérida*. Madrid: Dirección General del Patrimonio Artístico y Cultural del Ministerio de Educación y Ciencia/ Patronato de la ciudad de Mérida, 1976. p. 19-32.
- SAID, E. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SÁNCHEZ, A.; CORRALES, J. El proceso de Romanización de la Lusitania Oriental: la creación de asentamientos militares. In: GORGES, J-G.; BASARRATE, N. *Sociedad y cultura en Lusitania romana: Mesa Redonda Internacional, 4*. Mérida: Junta de Extremadura, 2000. p. 85-100.
- SÁNCHEZ BARRERO, P.; GÓMEZ-NIEVEZ, B. Caminos Periurbanos de Mérida. In.: MATEOS CRUZ, P.; ALBA CALZADO, M., MÁRQUEZ PÉREZ, J. (Coor.). *Mérida: excavaciones arqueológicas*. Memoria, Mérida, 1998. p. 549-569.
- SILLIERES, P. Voies romaines et limites de provinces et de cites em Lusitanie. In: LES VILLES DE LUSITANIE ROMAINE: HIERARCHIES ET TERRITOIRES (TABLE RONDE INTERNATIONALE DU CNRS), Talence, le 8-9 décembre 1988. *Actas...* Paris : CNRS, 1990. p. 51-72.
- SOJA, E. *Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social critica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- TRIGGER, B. *História do pensamento arqueológico*. São Paulo: Odysseus, 2004.
- TRILLMICH, W. Las ciudades hispanoromanas: reflejos de la metrópoli. In: ESPAÑA. Ministerio de Educación y Cultura. *Hispania el legado de Roma*. Zaragoza, sep./nov. 1998. p. 163-174.
- TRILLMICH, W. Monumentalización del espacio publico emeritense como reflejo de la evolución histórica colonial: el ejemplo del teatro. In: BASARRATE, T. (Org.). *Augusta Emerita: territorio, espacios, imagenes y gentes en Lusitania Romana*. Mérida: M.N.A.R., 2005. (Monografía emeritense, 8).
- TRILLMICH, W. Los tres foros de Augusta Emerita. In: LEÓN, P. *Coloquio Internacional Colonia Patricia Corduba: una reflexion arqueológica*. Cordoba: Universidad de Córdoba, 1993. p. 175-195.
- VITRÚVIO. *Tratado de arquitetura*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- WOOLF, G. *Becoming Roman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- WOOLF, G. The Formation of Roman Provincial Cultures. In: INTERNATIONAL CONFERENCE INTEGRATION IN THE EARLY ROMAN WEST: THE ROLE OF CULTURE AND IDEOLOGY. Titelberg, Luxembourg, Nov. 1993. *Proceedings...* Luxembourg: Jeannot Metzler Ed., 1995.
- WOOLF, G. Monumental writing and the expansion of Roman society in the Early Empire. *The Journal of Roman Studies*, v. 86, p. 22-39, 1996.
- WOOLF, G. Provincial perspective. IN: GALINSKY, P. (Ed.). *The Cambridge companion of the age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 106-129.
- WOOLF, G. The Roman Cultural Revolution in Gaul. In: KEAY, S.; TERRENATO, N. *Italy and the West: comparative issue in Romanization*. Oxford: Oxbow Books, 2001. p. 173-186.

Capítulo 16

Individualidade e coletividade na *polis*: um exame sobre o conceito de ostracismo na *Política* de Aristóteles²⁶⁹

Individuality and collectivity in the polis: an analysis on the concept of ostracism in the Aristotle's *Politics*

Estéfano Luís de Sá Winter²⁷⁰

Resumo: A discussão de Aristóteles sobre o ostracismo pode ser interpretada como uma defesa da tirania, especialmente para nós, modernos, que vimos o surgimento dos regimes totalitaristas pós-Primeira Guerra Mundial e seu uso do discurso a favor do banimento de membros do Estado para manter o poder. Por causa disso, criou-se certo preconceito interpretativo desse instrumento exposto na *Política* e sua investigação foi relegada para um segundo plano. Contudo, quando realizamos um exame dos seus pressupostos históricos, observamos que esse instrumento era justificado para Aristóteles quando seu exercício ocorria dentro em contornos bem delimitados. A defesa do *ostracismo* está correlacionada à visão de Aristóteles sobre a comunidade e o homem grego, além de estar baseada na teoria da mediania/meio-termo exposta na sua obra *Ética*. Por isso, apresentamos neste texto uma interpretação que mostra como a prática do banimento de membros da comunidade encontrava justificação filosófica na *Política* e era vista como necessária para a manutenção da *polis*, baseada na teoria da mediana/meio termo exposta na *Ética*.

Palavras-chave: *Polis*; Aristóteles; Ostracismo; Mediania/Meio-termo.

Abstract: The Aristotle's discussion on ostracism can be understood as a defense of tyranny, especially for us, moderns, which saw the rise of totalitarian regimes post-World War I and their use of the speech willing the banishment of members of the State to maintain the power. For this reason, it was created an interpretive bias about this instrument exposed in the *Politics*, letting its research in the shadows. However, when we conduct an analysis of its historical assumption, we observe that this instrument was justified for Aristotle when its utilization was done within well-defined contours. The ostracism's defense has been related with the Aristotle point of view of

269 Trabalho orientado pelo Prof. Dr. Delfim Leão da Universidade de Coimbra (UC).

270 Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB). O autor agradece ao Prof. Dr. Delfim Pereira Leão pela orientação e pelos comentários feitos à versão preliminar deste trabalho. E-mail do autor: <estefanowinter@gmail.com>.

* Siglas das obras de Aristóteles utilizadas nesse texto: *P* = *Política*; *EN* = *Ética a Nicômaco*.

the community and the Greek man and is based on *middle term*'s theory presented in his *Ethics*. Therefore, in this paper we present an interpretation that shows how the banishment of community's members has a philosophical explanation in the *Politics* and was necessary for the maintenance of the polis, based in the theory of *middle term* that was exhibited in the *Ethics*.

Keywords: *Polis*; Aristotle; Ostracism; Middle term (meson).

Introdução

A organização social da Grécia antiga teve, ao longo de sua história, diversos modelos diferentes, mas, sem dúvida, um deles teve a maior repercussão para os Estudos Clássicos. Falamos do surgimento da *polis* grega, forma de organização política que tem seu início entre os séculos VIII e VII a.C. e que representou uma completa mudança na forma de organização do povo grego. O termo significa tanto “cidade” quanto “Estado”, razão pela qual diversas traduções se valeram da expressão “cidade-Estado” para explicar o fenômeno da *polis*. Conforme indica Marilena Chauí, a *polis* pode ser entendida como uma comunidade organizada e composta pelos cidadãos (*politai*), homens nascidos no solo local, livres e iguais, detentores de dois direitos fundamentais: a *isonomia* (igualdade perante a lei) e a *isegoria* (o direito de expor e discutir em público opiniões sobre ações que a comunidade deveria ou não deveria realizar) (CHAUÍ, 2000, p. 479).²⁷¹ Outro direito típico dessa forma de organização política é a *isocracia* (igualdade de acesso ao poder), presente nas *póleis* democráticas, como Atenas. Nota-se que esse núcleo de direitos era o principal referencial para a organização social das cidades-Estado democráticas, de tal sorte que as questões mais relevantes atinentes à vida daqueles que estavam na *polis* eram definidas por meio de votação e deliberação em assembleias realizadas pelos *politai*. Nesse contexto, a cidadania (*politeia*) era entendida

271 Deve-se frisar que esses direitos não eram universais e válidos em todas as polis, pois havia cidades-Estado que não eram democráticas.

como a participação direta e a discussão dos problemas locais pelos homens livres e nascidos na *polis*.

Vemos, então, que a ideia de participação é um elemento central desse modelo, ideia presente no contexto cultural grego há bastante tempo.²⁷² Dessa defesa da participação decorre outro importante traço do contexto cultural da *polis*: a tese de que vida privada e vida política, individualidade e coletividade, estavam correlacionadas, não fazendo sentido, portanto, sustentar uma ideia forte de indivíduo, pois, além de ser esse um conceito posterior, a principal intuição dos gregos era que a individualidade somente se manifestava a partir de uma coletividade. Nesse contexto, a consciência singular e o homem concreto somente se afirmavam em um contexto universal quando estavam em unidade com uma totalidade chamada *polis*. Nessa época, não se pensava em uma *eticidade* do homem grego desvinculada da relação entre a sua alma individual e o todo do qual fazia parte. Portanto, o compromisso coletivo (*ta politika*) colocava os anseios pessoais (*ta idia*) em segundo plano de relevância na comunidade grega da *polis*.

Um bom exemplo que atesta essa concepção dos gregos é explicitado na *Política* de Aristóteles, para quem a vida privada está subordinada à vida pública, não fazendo sentido imaginar a felicidade individual fora do Estado. Logo, o bem só pode ser exercido por meio da vida social: uma boa vida pode se dar apenas por meio de uma vida política (TAYLOR, 1995, p. 235). Nesse contexto, a intuição fundamental de Aristóteles é que “[...] a política é definitivamente a maneira pela qual os indivíduos reunidos na cidade pretendem dar sentido a sua existência” (BODÉÛS, 2007, p. 14). Dentro desse quadro conceitual, o estagirita defende o uso do *ostracismo* como um mecanismo para concretizar a *mediania/meio-termo* na comunidade política: “[...] o bem

272 Já em Homero encontramos raízes desse conceito, pois, para o poeta, o combater e o deliberar são duas atividades essenciais dos chefes (Homero, *Ilíada* Livro VI, v. 80).

de todos, em uma cidade justa, é preferível ao bem de um só ou de uma facção, que seria adquirido despoticamente, à custa de outrem [...]” (BODÉÛS, 2007, p. 15). Para nós, que vivemos em uma cultura na qual a igualdade de direitos é universalmente reconhecida para todos os cidadãos e o banimento de membros do Estado – sob a alegação do bem coletivo – é visto como um atentado contra a dignidade e os direitos humanos, a posição de Aristóteles precisa ser explicitada em seus fundamentos para ser devidamente compreendida.

Precisamente, ao esboçar os fundamentos da tese de Aristóteles, cujas implicações estão diretamente correlacionadas a suas doutrinas éticas, veremos a conexão entre o contexto cultural da *polis* e a forma como a Antiguidade entendia a relação entre individualidade e coletividade. Desse modo, o que nos parece inadequado hoje era compreendido como possível e *necessário* em alguns casos, a saber, o banimento de indivíduos excelentes da *polis* para garantir a *mediania/meio-termo* da comunidade. Portanto, o conceito de *ostracismo* presente em Aristóteles permite-nos visualizar um exemplo concreto do modo como os gregos entendiam a relação entre individualidade e coletividade na *polis*, explicitando melhor o papel dessa organização da comunidade na vida de cada um e seu papel, de modo geral, na Antiguidade Clássica.

A doutrina da mediania/meio termo

Aristóteles tem um objetivo muito específico na *Política* discutir as diversas organizações políticas, mostrando como a constituição da vida pública se dá a partir do conceito de sumo bem e como a vida privada depende da organização coletiva, de tal sorte que se pode afirmar que:

Oggetto della scienza política è, como più volte ripete Aristotele, la conoscenza del bene supremo dell'uomo, dal quale sarà possibile

determinare anche, almeno in qualche modo, ‘le cose moralmente belle e giuste sulle quali verte la politica’ (EN, I, 3, 1094b 14), ‘le azioni che bisogna compiere’ (EN, II, 2, 1103b 34), e questo in modo universale, valido in linea di massima per tutti gli uomini (YARZA, 2001, p. 25).

Assim, ao considerar que o bem supremo do homem é o objeto de investigação da *Política*, Aristóteles estabelece uma correlação fundamental dessa obra com a *Ética*, de modo que a obra moral traça os elementos teóricos esclarecedores da concepção da filosofia política do estagirita. Essa abordagem comparativa se justifica, pois ambos os saberes têm o *bem* como objeto de estudo, variando apenas a amplitude da investigação em cada caso:

Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad [...] A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una cierta disciplina política (*Ética Nicomáquea*, I, 2, 1094b 7-11).

O reconhecimento da superioridade teórica da *Política* sobre a *Ética*, uma vez que a última está contida na primeira, não inviabiliza nossa hipótese investigativa, já que Aristóteles sustenta que a investigação ética permite melhor investigação política ao estabelecer uma ponte e, assim, continuidade entre as obras. Por isso, a possibilidade de intercambiar conceitos da *Ética* para explicitar o conceito de *ostracismo* que surge na *Política* é uma metodologia válida. Como afirma Aristóteles no final de *Ética a Nicômaco*: “Después de haber investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor, y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres ha de usar. Empecemos, pues, a hablar de esto” (EN. X, 9, 1181b 20-24). Tendo em vista esses esclarecimentos

prévios, vejamos como o conceito de *mediania/meio termo* é relevante para entendermos o papel do *ostracismo*.

A primeira consideração que deve ser feita é que o conceito de mediania/meio termo que Aristóteles apresenta na *Ética a Nicômaco* já havia sido estabelecido, com algumas diferenças, em outras obras do autor.²⁷³ Além disso, em segundo lugar, cabe lembrar que esse conceito está presente em toda a cultura grega do tempo de Aristóteles, mas que seu uso na *Ética* apresenta inovações que o diferenciam de uma mera continuidade com a tradição de seu tempo.²⁷⁴ Por fim, cabe lembrar que o conceito de mediania/meio termo exposto na *Ética a Nicômaco* é estabelecido com base na dialética aristotélica (EN. II, 2, 1104a 14-15.) um procedimento que parte daquilo que é mais conhecido por nós para conhecer aquilo que é mais obscuro por natureza. Dessa forma, para estabelecer a relação entre mediania/meio termo e virtude, Aristóteles se vale de exemplos médicos, muito recorrentes em sua obra: ele sustenta que, assim como os exercícios físicos praticados em excesso ou em escassez provocam males à saúde, a virtude excessiva ou escassa é prejudicial para o homem. Portanto, apenas na mediania/meio termo podemos encontrar a virtude: “Así, pues, la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio” (EN. II, 2, 1104a 25-27). Logo, o homem virtuoso não é aquele que é excelente em determinada virtude particular, diante de vícios e paixões particulares, mas sim aquele que se mantém em uma condição de equilíbrio entre muito/pouco, entre virtude/vício. Nas palavras de Aristóteles:

273 Hursthouse, por exemplo, apresenta uma breve exposição desse conceito na obra aristotélica e estabelece as modificações que ocorrem nessa teoria na “*Ética a Eudemo*” e na “*Ética a Nicômaco*”. Esse refinamento interpretativo não será objeto de nosso estudo; por isso, para maiores informações, ver (HURSTHOUSE, 2009).

274 Para uma breve exposição histórica dos usos desse conceito na cultura grega, ver (Hursthouse, 2009).

La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio. Además, se pueden errar de muchas maneras (pues el mal, como imaginaban los pitagóricos, pertenece a lo indeterminado, mientras el bien a lo determinado), pero acertar sólo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar); y, a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio, a la virtud: los hombres sólo buenos de una manera, malos de muchos (EN. II, 6, 1106b 29-37).

Ora, nesse sentido, essas considerações demonstram que a virtude está vinculada a um cálculo mediano entre abundância e escassez e não a um processo de extirpação ou negação dos vícios e dos prazeres da vida humana: “Nous ne devons pas dire, cependant, que la vertu consiste à se libérer du plaisir et la peine; la tendance à ressentir le plaisir et la peine doit être, non supprimée, mais moulée dans la forme qui convient” (ROSS, 1930, p. 271).

Contudo, essa forma de moldar os vícios e as paixões por meio do termo *médio* não ocorre de forma abstrata para todos os agentes humanos, pois é relativa a cada um de nós.²⁷⁵ Logo, Aristóteles leva em consideração as diversas situações concretas do homem na sua ação moral (como, por exemplo, o contexto) e dessas ponderações conclui que não pode existir um meio-termo universalmente válido para todos no âmbito moral, pois o cálculo moral da *mediana/meio termo* é feito tendo em vista a variação das circunstâncias em que o agente se insere: “Pour déterminer pratiquement ce just milieu, il ne suffit pas de considérer chaque action abstraitement et en elle-même; il faut tenir compte du sujet à qui elle incombe et des conditions où elle se accomplit” (MOREAU, 1962, p. 208). Assim, Aristóteles estabelece, de modo geral, que o meio-termo relativo às coisas é uma mediana entre extremos, cálculo esse que é válido para o meio-termo relativo a cada

275 “Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sin el relativo a nosotros” (EN. II, 6, 1106b 5-7) [grifos incluídos].

um de nós, mas que se diferencia do primeiro por variar de acordo com as condições. Portanto, a virtude é uma *mediania/meio termo* equidistante entre extremos, pouco e muito, variável de acordo com as situações concretas do agente: “Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos” (EN. II, 6, 1106a 28-32).

Mediania/meio-termo e ostracismo

Ora, mas qual a relação que pode haver entre a *mediania/meio termo* e o *ostracismo*? Inicialmente, para responder a essa pergunta, deve-se recordar que o pensamento político de Aristóteles apresenta uma especificidade com relação ao pensamento político moderno: o estagirita não visa a investigar os fundamentos de justificação da autoridade política, mas realizar um discurso sobre a melhor comunidade na qual o bem humano pode ser exercido. O principal objetivo da obra é, assim, investigar uma forma política adequada para o bem viver e para o exercício do bem humano:

His [of Aristotle] fundamental concept is not that of obligation, but of human good; while in his view the role of the state, so far from limiting the individual's freedom of action with the aim of securing a common good, is precisely that of enabling the individual to realize his or her potential to achieve his or her individual good, an achievement impossible unless in the context of the state (TAYLOR, 1995, p. 234).

Essa especificidade do discurso político aristotélico se deve ao fato de que o bem somente pode ser exercido por meio da vida social; logo, uma boa vida humana somente pode ocorrer por meio de uma vida política. Não é possível que um homem normal consiga atingir o bem fora da *polis* e mesmo sobreviver fora de uma comunidade política:

Ce qui prouve bien la nécessité naturelle de l'État et sa supériorité sur l'individu, c'est que, si on ne l'admet pas, l'individu peut alors se suffire à lui-même dans l'isolement du tout, ainsi que du reste des parties ; or, celui qui ne peut vivre en société, et dont l'indépendance n'a pas de besoins, celui-là ne saurait jamais être membre de l'État. C'est une brute ou un dieu (*Politique*, I, 1, 1253a).

A intuição fundamental de Aristóteles é que “[...] a política é, definitivamente, a maneira pela qual os indivíduos reunidos na cidade pretendem dar sentido a sua existência” (BODÉÛS, 2007, p. 14). Logo, existe um imbricamento entre a vida política e a felicidade individual, razão pela qual as aspirações dos homens e da *polis* devem ser formalmente idênticas; logo, a manutenção da ordem política implicará na manutenção do bem individual. Desse modo, vemos que a ordenação política é uma ampliação do universo ético e que está sujeita aos mesmos princípios a que esse se sujeita. Portanto, a *mediana/meio termo* é uma exigência não apenas individual, mas também política. Significa dizer que, para a manutenção da ordem social, é necessária a existência de algum instrumento capaz de manter a *mediana/meio termo* na comunidade política:

A cidade (*polis*), na *Política* de Aristóteles, é uma *koinonía politikê* constituída em vista do bem viver para o homem, razão pela qual é ‘comunidade suprema’, justamente por ser a mais perfeita (completa e acabada) que reúne todas as condições necessárias à atualização do homem enquanto homem. É na cidade, e somente nesta comunidade, que o homem pode viver melhor e alcançar a ‘felicidade’ (*eudaimonía*), entendida como sendo uma atividade da alma segundo a virtude (*areté*), o que significa, em outras palavras, que viver bem (ser feliz) é viver (agir bem) conforme a excelência da virtude (LIMA, 2010, p. 33).

A *mediana/meio termo* na comunidade da *polis* deve ser assegurada, caso contrário a felicidade individual e a coletiva entrarão em conflito, motivo que justifica Aristóteles defender o mecanismo do os-

tracismo como instrumento capaz de permitir a adequada ordenação entre felicidade individual e felicidade coletiva. Uma contextualização relevante a ser feita é que o mecanismo do *ostracismo* está presente no contexto grego do surgimento da *polis* democrática e sua institucionalização foi fundamental para o amadurecimento do modelo democrático grego, na medida em que deteve conflitos mais violentos entre as diversas elites políticas (FORSDYKE, 2005, p. 145). Assim, o *ostracismo* é descrito e justificado por Aristóteles na *Política* como uma estratégia que visa a restabelecer uma relação de igualdade comum (*Politique*, III, 8, 1284a) quando a comunidade tem em seu seio algum cidadão com tal superioridade que seja impossível balanceá-la em termos médios.²⁷⁶ A metáfora que Aristóteles utiliza para descrever essa prática está presente na mitologia grega: os argonautas em sua busca pelo velocino de ouro tiveram de abandonar o herói Herácles (Hércules), pois o mesmo era muito pesado e poderia afundar a fraca embarcação dos aventureiros. Por meio dessa alegoria, Aristóteles pretende mostrar que cidadãos que estão muito acima dos demais (por suas qualidades morais e forças) representam um risco maior para toda *polis* e devem ser expulsos da comunidade política:

Dans la cité parfaite, la question est bien autrement difficile. La supériorité sur tout autre point que le mérite, richesse ou influence, ne peut causer d'embarras ; mais que faire contre la supériorité de mérite ? Certes, on ne dira pas qu'il faut bannir ou chasser le citoyen qu'elle distingue. On ne prétendra pas davantage qu'il faut

276 "Although Aristotle admits that such superior individuals have no right to greater political power, he does make an exception for men of truly outstanding virtue. According to Aristotle, such men cannot be treated equally with others, since equal treatment would be unjust for them due to their unequal virtue and political ability. Rather, in the best constitution, a man of outstanding virtue must be made king and obeyed by all. In deviant constitutional forms (such as a democracy), however, men of outstanding virtue must be excluded, so as not to violate the principles of the constitution or fairness to the outstanding individual. This is the logic of democratic ostracism, Aristotle argues" (FORSDYKE, 2005, p. 274).

le réduire à l'obéissance ; car prétendre au partage du pouvoir, ce serait donner un maître à Jupiter lui-même (*Politique*. III, 8, 1284b).

Assim, a preocupação fundamental de Aristóteles, ao discutir a questão do *ostracismo*, é com a possibilidade do rompimento da *mediania/meio termo* na comunidade política. Naturalmente, nota-se, nesse tipo de argumento, que existe uma preocupação do estagirita em estabelecer recursos de defesa contra a tirania e, por isso, pode-se dizer que o medo desse regime autoritário “[...] explica o caráter preventivo antes que punitivo do ostracismo” (TRABULSI, 2001, p. 96). O *ostracismo* pode ser visto como um instrumento capaz de banir aquele cidadão que pretende se impor às leis da *polis* e tentar tomar o poder político. A despeito desse fato, somada a essa finalidade de manutenção do regime democrático, parece-nos estar incluída a preocupação de Aristóteles com o rompimento da *mediania/meio termo*, haja vista que o tirano é um cidadão que tem condições superiores às dos demais e, por isso, pode tentar impor sua vontade individual. Portanto, o *ostracismo* tem como meta fundamental impedir qualquer tentativa de rompimento do ponto médio social, visto como bem de todos. Logo, o rompimento da *mediania/meio termo* representa um mal a ser combatido.

Como a ação moral do cidadão está diretamente colada a sua felicidade individual, os cidadãos de excessiva superioridade representam um risco para a felicidade individual dos demais homens, a qual só é alcançada na comunidade política. Esse risco decorre do fato de que esses cidadãos superiores, “sendo a própria medida, a lei viva [...] alterariam a isonomia e o equilíbrio citadinos: suas melhores qualidades romperiam o metro, os pilares da *polis* ateniense, a igualdade entre livres e iguais” (CHASIN, 2007, p. 179). Ora, o objetivo principal da *Política* – a saber, apresentar quais são os elementos mais adequados para que o homem possa atingir sua felicidade individual em uma comuni-

dade e o bem – dependem, por isso, da manutenção de uma igualdade média entre as capacidades dos cidadãos que compõem essa comunidade política. Dessa forma, o *ostracismo* serve como instrumento fundamental para a manutenção do bem da comunidade, pois permite que a *mediana/meio termo* social seja efetivada e mantida:

Ainsi les principes de l'ostracisme appliqué aux supériorités bien reconnues ne sont pas dénués de toute équité politique. Il est certainement préférable que la cité, grâce aux institutions primitives du législateur, puisse se passer de ce remède ; mais si le législateur reçoit de seconde main le gouvernail de l'État, il peut, dans le besoin, recourir à ce moyen de réforme. Ce n'est point ainsi, du reste, qu'on l'a jusqu'à présent employé ; on n'a point considéré le moins du monde dans l'ostracisme l'intérêt véritable de la république, et l'on en a fait une simple affaire de faction (P. III, 8, 1284b).

Logo, a preocupação em defender o uso do *ostracismo* como um mecanismo para concretizar a *mediana/meio termo* na comunidade política deve-se à posição filosófica de Aristóteles, que fundamenta toda a *Política*: “[...] o bem de todos, em uma cidade justa, é preferível ao bem de um só ou de uma facção, que seria adquirido despoticamente, à custa de outrem [...]” (BODÉÛS, 2007, p. 15). Nesse sentido, a comunidade política somente pode ser feliz se mantida uma vida mediana, justo termo equidistante capaz de manter a simetria interna entre os cidadãos (CHASIN, 2007, p. 183).

Portanto, podemos ver que a articulação entre a *Ética* e a *Política* faz-se visível no conceito de *ostracismo*, pois a *mediana/meio termo* é o conceito esclarecedor que justifica o uso do *ostracismo*. Caso o objetivo de banir um cidadão não seja pautado na busca do equilíbrio das capacidades dos cidadãos que compõem a comunidade política, ele não está justificado. Por isso, Aristóteles distingue entre dois tipos de *ostracismo*: um voltado para o interesse particular, condenável; outro que visa a um interesse geral, a saber, manter a *mediana/meio termo*,

uso esse que é necessário e justo. Nas palavras de Aristóteles: “Les gouvernements corrompus emploient ces moyens-là clans un intérêt tout particulier; mais on ne les emploie pas moins clans les gouvernements d’intérêt général” (P. III, 8, 1284b). Assim, existe um critério estabelecido para avaliar se o *ostracismo* é justo e devido, critério ditado pelo conceito de *mediania/meio termo* presente na *Ética à Nicômaco*.

Logo, a defesa que Aristóteles faz do ostracismo, além de estar vinculada à luta contra a tirania presente no contexto cultural do mundo grego, está fortemente articulada com seus argumentos éticos e, por isso, não pode ser caracterizada como uma defesa arbitrária ou partidária que uma leitura apressada do conceito pode sugerir para nós, modernos, que vivemos em outro contexto cultural e partilhamos da visão de uma ética do singular e do indivíduo raro, no lugar da visão grega de uma ética do coletivo e gregária. Portanto, a defesa do ostracismo no contexto da *polis* era um instrumento moral necessário:

Atina-se que os processos por ostracismo não buscavam apenas conter a emergência potencial da tirania, mas, em sentido amplo, defender a equanimidade entre os cidadãos, a harmonia cidadina, na medida em que organizava e vivificava a sociabilidade grega. Suas palavras, assim, corroboram, *lato sensu*, a determinação do ostracismo como norma jurídica a atenuar as diferenças, impondo o metro ao exilar o cidadão (CHASIN, 2007, p. 181-182).

Considerações finais

Vemos, então, que a manutenção de uma homogeneidade era fundamental para a estabilidade do regime democrático da *polis*, que pretendia ter suas bases na articulação e na perfeita coerência entre individualidade e coletividade. Logo, estamos examinando um modelo de organização social no qual o gênio e o singular não podem se destacar do coletivo:

No sistema da *pólis*, o envolvimento do cidadão individual em tarefas com impacto coletivo alargava-se a todos os domínios de atuação, em matéria religiosa, política, militar, financeira ou mesmo recreativa. A este nível, tem particular destaque o fenómeno teatral, enquanto força viva que espelha intensamente a forma como as esferas do *polites* e do *idiotes* se cruzam e interpelam, acompanhando assim de perto as tensões e desafios a que a *pólis* vai sendo sujeita, confrontando os seus membros, no plano metafórico do passado heróico da tragédia ou na utopia indagadora da comédia, com os grandes problemas do momento (LEÃO, 2012, p. 69).

Na *polis*, o papel do indivíduo somente fazia sentido se cumprisse sua função dentro do todo e se articulasse seus interesses pessoais com base na discussão coletiva. Sua individualidade somente se expressava por meio de uma vontade coletiva, razão pela qual podemos pensar que a coletividade na *polis* representava a única expressão possível e adequada das individualidades de seus membros: “La enorme fuerza de la *polis* sobre la vida de los individuos se fundaba en la idealidad del pensamiento de la *polis*. El estado se convirtió en un ser propiamente espiritual que recogía en sí los más altos aspectos de la existencia humana y lós repartía como dones propios” (JAEGER, 2001, p. 104). A esfera do político – o Estado – cumpria o papel de mediador das vontades individuais e esse ideal representava precisamente a superação do modelo ético arcaico, originado nas descrições homéricas. A ética homérica ou arcaica era uma ética de cunho individualista que prezava o amor, a honra, a glória, bem como defendia um ideal de coragem, ira e combate vinculado à ideia de um homem forte (*agathoi/kalos*). Esse modelo é superado por meio da noção de *polis* que pressupunha uma *paideia*, educação dos afetos, formação para a vida moral com base em valores coletivos e não em valores individuais. Esse cenário é o que explica a afirmação de Hegel de que nesse momento da *eticidade* grega: “o que nessa substância se suprassume, são os mo-

mentos singulares que valem como isolados para a consciência-de-si” (Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, § 357).

Por isso, o papel do *ostracismo* era tão relevante, pois era um meio jurídico capaz de evitar a ruptura do termo médio da tessitura social, além de ser um meio capaz de controlar a relação entre individualidade e coletividade e evitar que houvesse superioridade da primeira em relação à segunda. Esse modelo de organização social precisava de instrumentos regulatórios para manter firme o pressuposto de que a individualidade se manifestava na coletividade e que a vida feliz se dava na comunidade e nos valores compartilhados e não em valores individuais. A *polis* representava, desse modo, um equilíbrio adequado entre individualidade e coletividade, unidade de uma pluralidade de membros:

De acordo com Aristóteles, então, o que é preciso realizar não é a unidade absoluta da cidade, mas sua autarquia e esta só pode ser assegurada pela diversidade dos elementos constitutivos da cidade, comunidade política composta de múltiplas e diversas partes, tendo em comum (como fim próprio), o bem viver para o homem. Isto porque Aristóteles defende a tese da natureza plural da cidade (P., 1261 a 18), para ele a cidade é a unidade de uma pluralidade, ela não resulta da uniformidade de *homoioi*, mas da complementaridade, da igualdade entre cidadãos diferentes, que têm em vista uma finalidade comum. Neste sentido, se diz que a cidade é uma unidade orgânica, constituída de homens diferentes (P., 1261 a 29-30), cuja ordem possibilite um pleno acabamento (perfeição) e uma vida bem feliz, enquanto comunidade política do ‘bem viver’ propriamente humano. A cidade não é, portanto, conforme a *Política* de Aristóteles, uma imagem ou encarnação da justiça, mas uma comunidade humana, não como fim último, mas como meio pelo qual os cidadãos podem ou têm a possibilidade de aceder ao bem-viver, supremo bem para o homem (LIMA, 2010, p. 79-80).

Veremos, entretanto, que, com a crise desse modelo – em decorrência do período de centralização promovido pela Macedônia e a

sucessão do novo regime que adviria dessa centralização após a morte de Alexandre Magno —, houve uma alteração na forma de atuação do cidadão na discussão das questões da *polis*. A centralização irá diminuir o papel ativo dos habitantes da *polis* que discutiam coletivamente e em assembleias as questões políticas, sociais, econômicas e militares de sua terra. De maneira gradual, as questões mais importantes passaram a ser discutidas por poucos homens, via de regra vinculados à burocracia real, acarretando na especialização dos assuntos (militares, econômicos, sociais) devido ao elevado número de cidadãos e à necessidade de manter a autoridade central do rei. A crise do civismo da *polis* e a baixa participação social acabaram por ser o solo de afirmação da individualidade e fizeram com que o espírito geral e coletivo da *polis* fosse fragmentado e diluído. Assim, o que ocorreu no período helenista pode ser interpretado como a desvinculação entre vida pública e vida privada, de tal sorte que discussões como felicidade e virtude passaram a ser tratadas sem a vinculação forte com a ideia de Estado ou coletividade social. O período das filosofias que buscam a tranquilidade da alma (*ataraxia*) defendeu um ideal de virtude que não tinha como pressuposto para a sua realização a exclusividade de ocorrer na vida pública. Essa mudança, pouco a pouco, promoveu um discurso apologético da defesa de indivíduos raros e superiores, a partir da figura ideal do sábio, situação que mudou completamente o paradigma político e social grego.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*: Ética Eudemia. Madrid: Gredos, 1998.
- ARISTÓTELES. *Politique*. Trad. Jules Barthélemy Saint-Hilaire. 3.ed. rev. Paris: Ladrangé, 1874.
- BODÉÛS, Richard. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. São Paulo: Loyola, 2007.
- CHASIN, Milney. *Política, limite e mediania em Aristóteles*. 2007. Tese (Doutorado) — Universidade de São Paulo.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. *Convite à filosofia*. 3.ed. São Paulo: Ática, 2000.

- FORSDYKE, Sara. *Exile, ostracism, and democracy: the politics of expulsion in Ancient Greece*. Princeton, 2005.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HURSTHOUSE, Rosalind. A doutrina central da mediania. In: KRAUT, Richard. *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- LEÃO, Delfim Ferreira. *A globalização no mundo antigo: do polites ao kosmopolites*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- LIMA, João Silva. *Pólis e politeia em Aristóteles: estudo sobre a ética da cidadania na Política*. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia e Ciências Humanas) — Universidade Estadual de Campinas.
- MOREAU, Joseph. *Aristote et son école*. Paris: PUF, 1962.
- ROSS, W. D. *Aristotle*. Paris: Payot, 1930.
- TAYLOR, C. C. W. Politics. In: BARNES, Jonathan. *The Cambridge companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- TRABULSI, José Antônio Dabdab. *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia antiga*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- YARZA, Ignacio. *La razionalità dell'etica di Aristotele: uno studio su Etica Nicomachea I*. Roma: Armando, 2001.

Capítulo 17

O exército romano e o corpo humano na Primeira Carta de Clemente de Roma aos Coríntios: uma análise de 1Cle 37.1-38.1

The Roman army and the human body in the First Letter of Clement of Rome to the Corinthians: an analysis of 1Cle 37.1-38.1

Leonardo dos Santos Silveira²⁷⁷

André Chevitarese²⁷⁸

Resumo: O presente artigo analisa um trecho da Primeira Carta de Clemente de Roma aos Coríntios (1Cle 37.1-38.1), trecho esse em que o exército romano e o corpo humano são usados como exemplo de ordem para os leitores de Corinto. Para tanto, nosso percurso começa com a análise literária de 1Clemente, mostrando questões de autoria, destinatários, gênero literário, bem como a estrutura da carta. Depois, segue uma análise do contexto histórico-cultural em que a carta estava inserida, ou seja, o Império Romano, o helenismo e informações sobre a cidade para a qual a carta foi endereçada, a cidade de Corinto, assim como os cristãos que viviam nela. Segue-se, então, o estudo da perícope propriamente dita, inicialmente, do primeiro trecho que menciona o exército romano e, depois, do trecho que menciona a imagem do corpo. Por fim, as considerações finais acerca das informações contidas no artigo.

Palavras-Chave: Clemente de Roma; Exército romano; Corpo humano; Cristianismo antigo; Helenismo.

Abstract: This article analyzes a passage from the First Letter of Clement of Rome to the Corinthians (1Cle 37.1 – 38.1), this excerpt in which the Roman army and the human body are used as sample order for readers of Corinth. To this end, our journey begins first with the literary analysis of 1Clement, showing issues of authorship, recipients, literary genre, and the structure of the letter. Then follow a historical-cultural analysis in which the letter was inserted, that is, the Roman Empire, Hellenism and information about the city to which the letter was addressed, the city of Corinth, just as Christians who lived in it. Then follows the study of the pericope itself, initially the first sentence that mentions the Roman army, then another passage that mentions

277 Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio). Especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB). Professor no Departamento de Teologia da Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia (FAECAD). Contato: <prof.leosansil@gmail.com>.

278 Doutor em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

the body image. Finally, the final considerations about the information contained in the article.

Keywords: Clement Rome; Roman Army; The Human Body; Early Christianity; Hellenism.

Introdução

A Primeira Carta de Clemente de Roma aos Coríntios é o mais antigo documento literário do cristianismo antigo para o qual é possível fixar uma data posterior ao tempo dos apóstolos: é comumente datado no final do século I da era cristã. A ocasião para a escrita da carta está ligada a uma ruptura na comunidade de Corinto. Os jovens se rebelaram contra os presbíteros da comunidade e os removeram de seu posto (VIELHAUER, 1991).

O objetivo deste artigo é analisar um trecho dessa carta – 37.1-5 e 38.1 – em que o exército romano e o corpo humano são utilizados como exemplo de ordem para os cristãos de Corinto. Esse capítulo é o início de um bloco maior (37-39), que apresenta uma exortação à união. Eis o texto objeto de estudo:

Tabela 1 - Texto grego e tradução de 1Clemente 37.1 - 38.1

Texto grego de 1Clemente	Tradução de 1Clemente
<p>^{37.1} Στρατευώμεθα οὖν ἄνδρες ἀδελφοί μετὰ πάσης ἐκτενείας ἐν τοῖς ἀμώμοις προστάγμασιν αὐτοῦ</p> <p>² κατανοήσωμεν τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν πῶς εὐτάκτως πῶς ἐκτικῶς πῶς ὑποτεταγμένως ἐπιτελοῦσιν τὰ διατασσόμενα</p> <p>³ οὐ πάντες εἰσιν ἑπαρχοὶ οὐδὲ χιλίαρχοι οὐδὲ ἐκατόνταρχοι οὐδὲ πεντηκόνταρχοι οὐδὲ τὸ καθεξῆς ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ</p> <p>⁴ οἱ μεγάλοι δίχα τῶν μικρῶν οὐ δύνανται εἶναι οὔτε οἱ μικροὶ δίχα τῶν μεγάλων σύγκρασις τίς ἐστιν ἐν πᾶσιν καὶ ἐν τούτοις χρῆσις</p> <p>⁵ λάβωμεν τὸ σῶμα ἡμῶν ἢ κεφαλὴν δίχα τῶν ποδῶν οὐδὲν ἐστιν οὕτως οὐδὲ οἱ πόδες δίχα τῆς κεφαλῆς τὰ δὲ ἐλάχιστα μέλη τοῦ σώματος ἡμῶν ἀναγκαῖα καὶ εὐχρηστά εἰσιν ὅλῳ τῷ σώματι ἀλλὰ πάντα συνπνεῖ καὶ ὑποταγῆ μιᾷ χρῆται εἰς τὸ σώζεσθαι ὅλον τὸ σῶμα</p> <p>^{38.1} Σωζέσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ ὑποτασσέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ καθὼς ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ (KIRSOPP, 1913)</p>	<p>¹ Irmãos, militemos com todo entusiasmo sob ordens indiscutíveis dele.</p> <p>² Observemos os soldados que servem sob as bandeiras dos nossos imperadores, como cumprem as ordens com disciplina, executam com submissão.</p> <p>³ Nem todos são comandantes, nem todos são chefes de mil, nem chefes de cem, nem chefes de cinquenta e assim por diante, mas cada qual cumpre, em seu próprio posto, as ordens emanadas pelo chefe supremo e demais autoridades.</p> <p>⁴ Os grandes nada podem sem os pequenos e os pequenos nada podem sem os grandes. Em tudo existe alguma fusão e aí está a vantagem.</p> <p>⁵ Exemplifiquemos com o nosso corpo: a cabeça sem os pés nada é; nem, tampouco, os pés sem a cabeça. Até os menores membros do corpo são úteis e necessários ao resto do corpo. Todos convivem e atuam em submissão unânime para salvarem todo o corpo.</p> <p>^{38.1} Que se conserve, portanto, por inteiro o corpo que formamos em Cristo Jesus e que cada um se submeta ao seu próximo, conforme o carisma que lhe foi dado.</p>

Duas imagens aparecem nesse texto. A primeira é a dos soldados romanos como uma referência à disciplina exemplar do exército romano; a segunda é a imagem do corpo humano como figura de estabilidade. Diante disso, algumas perguntas devem nortear esta pesquisa: como a comunidade de Corinto via o exército romano? Até que ponto a imagem do corpo apresenta continuidades e rupturas com relação àquela apresentada por Paulo para a mesma comunidade?

A justificativa para a elaboração deste artigo parte da observação de que o chamado cristianismo²⁷⁹ antigo no Brasil não tem sido mais objeto de estudo apenas da teologia, mas também de outros ramos das ciências humanas e sociais. Em virtude disso, muitas obras deixadas de lado pela Teologia, hoje são consideradas importantes para o entendimento dos primeiros cristãos. Dentre essas, destacam-se 1Clemente, assim como o “Didaquê” e “O pastor de Hermas”. Obras essas que em muitas comunidades cristãs eram consideradas escrituras sagradas. Por isso, busca-se dar uma contribuição a esses outros ramos sob o olhar dos Estudos Clássicos, que, em sua natureza metodológica, é um campo interdisciplinar.

Para o desenvolvimento desta pesquisa será utilizado, de forma prioritária, o estudo comparado da história como metodologia. O debate entre teologia, história e arqueologia tem a finalidade de diminuir o fosso entre os saberes, já que o que propomos são olhares plurais sobre a Antiguidade, a fim de respondermos a questionamentos do presente. Assim, devemos considerar que toda pesquisa é pesquisa do tempo presente, o que fazemos é nos debruçarmos sobre a Antiguidade ou qualquer período histórico para responder a questões que nos incomodam no presente.

1. Análise literária de 1Clemente

Clemente, que a tradição considera como o autor, não aparece mencionado em nenhuma parte da carta, pois quem fala é a comunidade romana e sempre na primeira pessoa do plural. Temos no início da carta (1.1): “A Igreja de Deus estabelecida transitoriamente em Roma à Igreja de Deus estabelecida transitoriamente em Corinto [...]”. Assim, o remetente não é uma pessoa individual, senão uma comuni-

279 Embora tenhamos empregado o termo cristianismo no singular, entendemos que o mesmo deve ser sempre entendido no plural, haja vista a pluralidade de concepções apresentadas nos diversos documentos cristãos.

dade em seu conjunto. Tal informação traz um diferencial com relação às cartas do Novo Testamento, pois nessas não temos nenhuma comunidade como remetente.

Muitos escritos levam o nome de Clemente de Roma como o autor: II Carta de Clemente de Roma aos Coríntios, As Duas Cartas aos Virgens, As Pseudo-Clementinas e Martírio de São Clemente. Mas somente 1Clemente é considerada pelos estudiosos um documento – o único – autenticamente escrito por Clemente, identificado com certa segurança como secretário e possivelmente um dos líderes da comunidade de Roma. Os outros escritos apresentam muitas diferenças literárias e teológicas em relação a 1Clemente.

Orígenes afirma que o autor da carta seria o mesmo Clemente mencionado em Filipenses 4.3. Irineu (1992), Eusébio (2002) e Jerônimo (*De viris Illustribus* 15) concordam com o fato de que Clemente teria sido o terceiro na sucessão de Pedro como bispo de Roma. Já Agostinho (*Epistulae* 53.2) aponta Clemente como segundo sucessor de Pedro. Por fim, depois de outros testemunhos, Tertuliano (*De Praescriptione Haereticorum* 32) tenta harmonizar o caso da sucessão e do antecessor de Clemente ao afirmar que Clemente foi o sucessor de Pedro e depois renunciou a favor da posse do papa Lino, para, depois, assumir novamente o bispado depois da morte de Anacleto.

Entretanto, a fonte mais antiga a mencionar um autor cristão romano chamado Clemente é o livro “O pastor de Hermas” (JEFFERS, 1995, p. 132). Em 8.3 diz:

Farás duas cópias do livrinho e as mandarás, uma a Clemente e outra a Grapta. Clemente, por sua vez, mandará a cópia às outras cidades, porque essa missão é dele. Grapta exortará as viúvas e os órfãos. Tu o lerás para esta cidade, na presença dos presbíteros que dirigem a Igreja (HERMAS, 2008).

Nesse texto, Clemente aparece como encarregado da correspondência externa da comunidade de Roma; também fica implícito que a informação de que Clemente seria bispo pode ser um anacronismo.

De todas as informações apresentadas anteriormente, apenas a da obra “O pastor de Hermas” é levada a sério pelos críticos modernos; as demais informações são rejeitadas por serem consideradas de caráter fictício. Todavia, não se questiona o fato de que Clemente, quem quer que tenha sido, seja o autor da carta aos coríntios, ou pelo menos o redator, já que a carta está no plural (FRANGIOTTI, 2004, p. 12).

Ao colocar Clemente de Roma na linha sucessória papal, a historiografia cristã o cercou de lendas que, muitas vezes, deixaram pouco explícita sua existência histórica, tornando-o um santo. Assim, ignoram e suprimem totalmente sua identidade como herdeiro do paganismo e como judeu, afirmando somente sua romanidade, segundo a descrição de autores católicos (BUENO, 1965, p.121-122; FRANGIOTTI, 2008, p. 20).

A carta foi escrita em virtude de ter se gerado em Corinto uma situação em que era preciso uma intervenção. Os líderes da igreja (ou presbíteros ou anciãos) haviam sido retirados do cargo e outros haviam assumido seus lugares (1Cle 3.44, 47). Herman (lembra que não se sabe como isso aconteceu, se foi o resultado de um golpe violento, o que segundo ele seria pouco provável; uma eleição fracassada, o que para ele seria algo anacrônico; ou outro tipo de manobra (HERMAN, 2003, p. 213). O que se tem por certo é que os cristãos romanos, ao escreverem a carta, não aprovavam o que estava acontecendo e desejavam um retorno à normalidade.

O argumento foi relido pela Igreja e se converteu em parte integral da concepção proto-ortodoxa da estrutura da Igreja. Isso porque durante aproximadamente os cem anos seguintes os cristãos proto-ortodoxos acostumaram a se opor às formas diferentes ou aberrantes do

cristianismo, afirmando que os bispos das principais igrejas do mundo podiam remontar sua linhagem aos próprios apóstolos, os quais os haviam nomeado. Surge, paulatinamente, a ideia de sucessão apostólica, ideia que não se encontra desenvolvida completamente na Primeira Carta de Clemente, uma vez que o texto não sugere um único bispo nas igrejas de Corinto ou de Roma (HERMAN, 2003, p. 214).

No que se refere ao gênero literário de 1Clemente, Köester menciona que essa carta foi escrita segundo o modelo das cartas paulinas, também com o objetivo de continuar a tradição do apóstolo apoiada em sua autoridade (KÖESTER, 1988, p. 497). Vielhauer destaca outros estudiosos que procuraram identificar essa carta ora como um tratado em forma epistolar, ora com a forma de uma encíclica católica, por exemplo (VIELHAUER, 1991, p. 527). No entanto, segundo esse autor, 1Clemente difere fundamentalmente desses gêneros afins por estar dirigida a um destinatário concreto e por seguir um objetivo bem definido que determina todo o conjunto, pois possui características de uma verdadeira carta e também apresenta maior dose de correspondência epistolar, as quais Efésios (deutero-paulina) e as chamadas cartas católicas não possuem.

Também há gêneros menores utilizados ao longo da carta. Tais gêneros servem para expor os ciúmes e as rivalidades que estavam no centro do conflito, e propor, dessa maneira, um argumento para a restituição dos líderes (presbíteros) em seus cargos. Por isso, temos amplas citações das Escrituras, em especial do Antigo Testamento, bem como citações da tradição clássica e perceptíveis alusões à religião pagã. Também se encontram presentes elementos litúrgicos, como doxologias (1Cle 20.12; 43.6; 45.7; 58.2; 61.3; 64), fórmulas trinitárias (1Cle 46.6 e 58.2), louvor e harmonia do cosmos (1Cle 20), catálogos virtudes e vícios, de deveres domésticos, entre outros.

Com relação à estrutura, a carta começa (1Cle 1-3) fazendo menção ao episódio da sedição em Corinto – razão de existência própria da carta – e também traz um louvor ao estado anterior da comunidade para censurar o estado presente. Na sequência (1Cle 4-39), a carta adota um tom homilético exortatório, ressaltando primeiramente uma atitude contrária aos ciúmes e às invejas (1Cle 4-8), por meio de modelos do Antigo Testamento de fé e hospitalidade (1Clem 9-12), da exortação à humildade e à paz (1Cle 13-19.1), da exortação à humildade e à harmonia na comunidade (1Cle 19.2-22), de afirmativas contra as dúvidas acerca da ressurreição (1Cle 23-36) e, por fim, da exortação à união (1Cle 37-39).

É na outra parte da carta que realmente se toma uma postura diante das dissensões em Corinto. Há instruções a toda a comunidade sobre a irregularidade da destituição dos presbíteros (1Cle 40-50) e também instruções aos líderes da rebelião (1Cle 51-58) para que voltem a se submeter aos presbíteros. Por fim, uma última parte da carta possui uma inclusão final: uma oração por toda a igreja (1Cle 59-61), um resumo do conteúdo da carta (1Cle 62), recomendação a seus portadores (1Cle 63.1-65.1) e uma saudação final (1Cle 65.2).

Diante dessas informações, de modo específico em função daquelas que mencionam o quanto Clemente foi romanizado pela historiografia cristã e que informam como a carta foi utilizada posteriormente para justificar o desenvolvimento, desde os primórdios, da ortodoxia. Vemos, então, que é preciso buscar uma nova perspectiva com relação ao estudo desse texto e, por conseguinte, de Clemente de Roma, ao agregar, como já tem sido feito pelas pesquisas da chamada Antiguidade Clássica, outros objetos por meio dos estudos de fronteiras, limites e interações culturais que aconteceram no mundo helenizado e no Império Romano.

2. Contexto histórico-cultural

A Primeira Carta de Clemente de Roma aos Coríntios apresenta as características histórico-culturais do mundo em que estava inserida: o Império Romano. O consenso entre os estudiosos é de que 1Clemente foi escrita por volta do ano de 95, na cidade de Roma, no fim do reinado de Domiciano.

Segundo Brunt, a maior novidade da atitude romana com respeito ao império era a firme crença de ser esse império universal e desejado pelos deuses (BRUNT, 2004, p. 33). Virgílio, Cícero e Políbio afirmam respectivamente o alcance do Império Romano da seguinte maneira: “domínio sem limites de espaço ou de tempo”, “como que regesse todos os povos em todo o *orbis terrarum*” e “todo ou virtualmente todo o *oikoumene*, por suas partes conhecidas, achava-se sob o domínio romano” (BRUNT, 2004, p. 34-35). A força militar e o poder divino apresentam-se, portanto, como os dois lados da mesma moeda. Juntos formam tanto um exército invencível quanto um império que não tem fim. Não há, na mais pura expressão da verdade, como disseminar a *Pax Romana* sem a ação militar dos exércitos em marcha.

A *Pax Romana* é uma expressão designada primeiramente para indicar um período histórico, desde o reinado de César Augusto, a partir de 29 a.C., até 180 da era cristã, com a morte do imperador Marco Aurélio. Contudo, essa expressão também está ligada a ações políticas e militares que procuravam garantir relativa estabilidade em um império tão extenso, e apresenta, assim, um fator ideológico que procurava esconder o sistema de perseguição, exploração e mortes que havia no império.

Nas palavras de Wengst,

A pax Romana foi resultado produzido a ferro e fogo e mediante o uso, sem escrúpulos, de todos os meios de luta do Estado, de uma disputa inimiga com o mundo inteiro, que se apoiava numa arte de

Estado coercitiva e através da qual, em cada caso concreto, houvera a vontade ilimitada da defesa do próprio proveito. A *pax romana*, que em teoria é uma relação de direito entre dois parceiros, é, na realidade, uma ordem de dominação; Roma é o parceiro, que a partir de si mesmo, ordena a relação e propõe as condições. Para o não romano, *pax* significava a confirmação da submissão a Roma, por meio de contrato que implorava, simultaneamente, a proteção de Roma contra os ataques de outros povos estrangeiros (WENGST, 1991, p. 23).

Ainda segundo Wengst, em cinco momentos da Carta de Clemente temos uma associação de seu conteúdo à *Pax Romana*: “Consideremos os soldados a serviço dos nossos chefes [...]” (1Cle 37.1); “por amor à pátria [...]”; “[...] que contempla tudo com benefícios” (1Cle 55.5); “curvar a cerviz e assumir o lugar de obediência” (1Cle 63.1); “Cada um [...] em sua divisão [...]” (1Cle 41.1).

Chevitarese traz um importante alerta sobre a maneira como a historiografia interpreta, em geral, a relação entre o cristianismo antigo e o Império Romano:

Há uma forte tendência historiográfica em identificar a relação do cristianismo antigo e Império romano a partir de campos polares, onde o primeiro é apresentado como ‘força do bem’, sendo portador de uma longa história de dor e sofrimento imposta pelo segundo par do binômio, caracterizado como a força do mal, que tenta impedir que a fé do senhor Jesus possa se manifestar ao mundo. Tal tendência, apesar de se apresentar como histórica, não encontra respaldo algum na documentação, devendo ser vista como um manifesto discurso prosélito, cuja base se assenta no fundamentalismo religioso (SILVA; MENDES, 2006, p. 162).

Miranda destaca que a percepção da realidade apresentada por Clemente é diferente de outro escrito cristão da mesma época, o Apocalipse de João (MIRANDA, 2005, p. 8). O Apocalipse de João enxerga o Império Romano como diabólico e uma ameaça para os cristãos. Ele procura, então, persuadir seus leitores a aceitar sua leitura da realida-

de, enquanto a Carta de Clemente, escrita por volta do mesmo período, mostra uma ausência de crise com o Império, ou seja, o percebe de forma positiva.

As informações apresentadas aqui mostram o quanto os escritos cristãos diferiam com relação à imagem que tinham do Império. Outro exemplo de imagem positiva, com uma visão semelhante à de Clemente, é a do livro de Atos dos Apóstolos (com datação entre 80 e 90 de nossa era). Em relação ao Império, o autor de Atos opta por uma atitude favorável: os funcionários imperiais manifestam para com o cristianismo uma neutralidade benévola; em Corinto (At 18.12-17), em Éfeso (At 19.21-40) e em Jerusalém (21.30-24.23) eles intervêm para proteger Paulo que fora ameaçado de linchamento pela multidão de judeus. No caso de Atos, é mais provável que a imagem favorável das instituições romanas seja destinada a facilitar a implantação da igreja na sociedade imperial (MARGUERAT, 2009, p. 162).

Quando falamos da época imperial romana, não podemos esquecer a influência do helenismo e que esse processo continuou até o período bizantino. O próprio cristianismo sofreu uma helenização e rapidamente se apresentou como uma religião helenística, ou seja, como herdeira do judaísmo já helenizado (KÖESTER, 1988, p. 74).

Para uma conceituação de “helenização” e “helenismo”, seguimos Levine (que define, respectivamente, os termos, da seguinte forma: “o processo de adoção e adaptação da cultura helênica a nível local” e “o meio cultural (largamente grego) dos períodos helenístico, romano, e – mais limitadamente – bizantino” (LEVINE, 1998, p. 16-17). Sua conceituação leva em conta os resultados trazidos pela historiografia atual acerca do tema helenismo, que procura avaliar o mosaico cultural complexo do mundo helenístico.

Dessa forma, embora o cristianismo seja oriundo do judaísmo, também se deve levar em consideração que se desenvolveu em am-

bientes greco-romanos. Com isso, ele assimilou, integrou, interagiu e reinterpretou uma série de elementos socioculturais, bem como categorias de pensamento encontrados nesse ambiente. Martin Hengel descreve o caráter sincrético do cristianismo primitivo.

O judaísmo não foi o único berço do cristianismo primitivo, mas havia diversas outras correntes como o gnosticismo, religiões místicas gregas e orientais, magias, astrologia, politeísmo pagão, história de homens divinos (*theioi andres*) e seus milagres, filosofia helenista popular com a influência do culto e não judeu, e também influência da imaginação e linguagem religiosa helenista na diáspora (HENGEL, 1999, p. 2).

Jaeger destaca a importância de 1Clemente no processo de recepção da paideia grega pelo cristianismo primitivo. Segundo ele, Clemente utiliza a antiga arte retórica para provar seus bem eleitos exemplos e, para isso, lança mão de técnicas tradicionais (JAEGER, 1985, p. 26). A Carta vale-se de *paradeigmata* (exemplos), de *hypodeigmata* (acumulação de exemplos), de *homoiotéleuton* (rima), de *anáfora* (repetição exagerada da mesma palavra) e de *diátribes* (passatempo).

Esta última técnica – da qual temos também exemplos nas cartas paulinas – baseia-se em fazer perguntas óbvias, que são respondidas em seguida, de forma que o leitor se sinta mais envolvido no assunto. Eis um exemplo em 1Cle 26.1: “Devemos, então, considerar grandioso e estranho o fato de o Criador operar a ressurreição de todos aqueles que lhe serviram santamente na confiança de uma boa fé, se ele ilustra até por um pássaro a grandeza de sua promessa?”. Essa pergunta é considerada óbvia de ser respondida diante da longa exposição da mitologia da ave fênix como prova da ressurreição, no capítulo 25.

Em virtude de a carta ter sido enviada para Corinto, é importante situar como era a cidade naquela época. Dessa maneira, colocamos a comunidade de Corinto no centro das atenções, fugindo das aborda-

gens tradicionais a essa carta, as quais geralmente analisam Roma com o intuito de mostrá-la como supervisora de Corinto.²⁸⁰

A antiga cidade de Corinto foi destruída no ano de 146 a.C. pelo general romano Mummius. Em 44 a.C., *Júlio César* a reconstruiu como colônia para seus veteranos e no ano de 29 a.C. ela passou a ser capital da Acaia. De acordo com Walters (ISCHOWALTER; FRIESEN, 2005, p. 400-401), os estudiosos têm assumido, muitas vezes, a posição de que a Corinto romana não era uma colônia romana típica, mas apenas uma refundação e continuação da cidade grega que os romanos destruíram um século antes.

No entanto, segundo o mesmo autor, as análises mais recentes de refundação e desenvolvimento da cidade salientaram que Corinto era mais ou menos uma colônia romana. Assim, era o centro da presença e da influência romana, ou seja, uma Roma “em miniatura” em que estavam espalhadas as instituições religiosas da capital do Império. Meeks (1988, p. 88) menciona que durante o século I da era cristã quase todas as inscrições públicas eram em latim, o que mostra uma romanização da cidade. Ainda segundo o mesmo autor, no Novo Testamento, mais da metade das pessoas relacionadas à igreja de Corinto levam nomes latinos, cabendo aos restantes nomes gregos (MEEKS, 1988, p. 88).

Logo, a população era muito misturada, pois convivia com o pluralismo e o sincretismo. Havia na cidade dois templos importantes – um dedicado a Asclépio e o templo *dórico* –, além de templos menores e santuários dedicados a divindades locais. No período do Império Romano, Corinto passou a ser um importante centro de uma forma

280 Colocar a comunidade de Corinto no centro da análise em vez de Roma não é uma novidade na pesquisa de 1Clemente, uma vez que a teóloga Bárbara Bowe, da Universidade de Harvard, em sua tese de doutorado, já procedeu dessa forma com o objetivo de mostrar que a relação entre as duas comunidades não é autoritária, mas uma relação de irmandade. Sua tese foi publicada em livro no ano de 1988: “A church in crisis: Ecclesiology and Paraenesis in Clement of Rome”.

religioso-política, o culto imperial, que passou, assim, a ser considerado a forma mais elevada de religiosidade, enquanto as religiosidades clássicas e as religiosidades marginais, como o culto dos mistérios, o culto aos heróis e o cristianismo, eram secundárias (BROOKIDIS In: SCHOWALTER; FRIESEN, 2005, p. 141-164).

No que se refere à fundação da Igreja de Corinto, a história depende de onde se parte da leitura: de 1Coríntios, de 1Tessalonicenses ou do relato de Atos 18.1-17. No prefácio de 1Tessalonicenses (1.1), Timóteo e Silvano aparecem como coautores. Sendo a carta enviada de Corinto, pela menção de Acaia (1Ts 1.7,8), pode-se supor que os três autores colaboraram na fundação da comunidade de Corinto. Já 1Coríntios 16.15 menciona a família de Estéfnas como as primícias da Acaia, ou seja, como os primeiros a aderirem à fé em Corinto (VOUGA In: MARGUERAT, 2009, p. 247, 248).

De acordo com a argumentação construída em 1Coríntios, tem-se um grupo de pagãos-cristãos, isto é, de acordo com 1Co 12.2, no passado os integrantes da comunidade eram pagãos e adoravam ídolos mudos. Dessa forma, a discussão sobre a carne sacrificada aos ídolos é toda orientada de um ponto de vista pagão-cristão. Os chamados fortes e fracos não são os pagãos-cristãos e os judeus-cristãos, como em Romanos 14.1-15.13, mas os pagãos, de consciência forte ou fraca, que aderiram recentemente à fé (VOUGA In: MARGUERAT, 2009, p. 248).

Atualmente, *há muitas análises sociológicas empreendidas para reconstruir a composição do cristianismo paulino em Corinto*. Entre elas, destaca-se a análise de Gerd Theissen, que conclui que a Igreja de Corinto, assim como a sociedade da cidade em geral, apresenta uma estrutura estratificada (THEISSEN *apud* MEEKS, 1988, p. 96). Os conflitos que se produzem na comunidade de Corinto eram, em boa parte, conflitos entre pessoas de classes sociais diferentes e, entre os

indivíduos, relacionados às expectativas de uma sociedade hierárquica e uma comunidade igualitária.

Theissen afirma que, na comunidade de Corinto, estava em constante crescimento um grupo melhor situado socialmente, ainda que esse grupo fosse uma minoria (1Co 1.26) (THEISSEN, 2000, p. 108). No entanto, quase todos os integrantes da comunidade mencionados nominalmente por Paulo podem ser incluídos entre as camadas sociais elevadas, o que leva Theissen a concluir que os mais influentes da comunidade pertenceriam aos setores melhor situados.

De acordo com Crossan, se concordamos com a análise de Theissen, as comidas eucarísticas mencionadas em 1Co 11 surgem dessa questão, ou seja, os que não esperam são os que fornecem os alimentos, são os anfitriões, os ricos, aqueles que “desprezam a Igreja de Deus e envergonham os que não tem”, isto é, os pobres. Quando os pobres chegam não sobra nada para eles, de tal maneira que passam fome (CROSSAN, 2002, p. 452). As informações obtidas acerca da comunidade de Corinto podem servir para tornar mais claros aspectos dessa mesma comunidade no tempo de Clemente, uma vez que a carta também trata de conflitos internos que poderiam ser gerados por situações semelhantes, as quais não haviam mudado.

3. O exército romano em 1Cle 37.1-4.

Na perícope em estudo (Tabela 1: Texto grego e tradução de 1Clemente 37.1-5 e 38.1), temos nos quatro primeiros versículos a menção do exército romano. Para sermos mais precisos, o versículo 1 repete o mesmo desejo de perseverança expresso na parte final de 1Cle 33.1 ao repetir a palavra *ἐκτένεια* (perseverança), sendo que, nesse texto, a perseverança está ligada à prática do bem e do amor, enquanto aqui a perseverança está ligada ao desejo de união entre os integrantes da comunidade. Para isso, o versículo 2 inicia com o verbo *κατανοέω* (ob-

servar). Os leitores da carta deveriam observar a postura dos soldados do exército diante dos seus, os quais agem “com disciplina, executam com submissão”.

Funari destaca a organização do exército romano, o qual era motivo de orgulho por parte dos aristocratas romanos:

O exército dividia-se em legiões, unidades que agrupavam aproximadamente três mil infantas, 1.200 homens de assalto e trezentos cavaleiros, comandadas no mais alto nível pelos cônsules e pelos pretores, chamados de generais, em latim imperadores, ‘aqueles que mandam’. Os generais vencedores eram socialmente muito respeitados e tinham direito a honras importantes, tais como desfilar em triunfo com suas tropas pela cidade de Roma (FUNARI, 2003, p. 87).

Golsdworthy nos oferece importantes informações acerca da evolução e da organização do exército romano, assim como da vida diária dos soldados. No que tange à disciplina, mencionada no versículo 2, ele destaca a severidade do sistema disciplinador do exército, intensificado ainda mais quando o exército passou a ser uma força profissional (GOLSDWORTHY, 2007, p. 101).

Muitas vezes, em diversas situações, eram aplicadas penas de morte para soldados que fugiam dos combates ou para aqueles encontrados dormindo em serviço, os quais eram golpeados até a morte. O castigo mais famoso era o décimo, imposto à unidade que abandonasse a batalha vergonhosamente. Uma décima parte dos soldados era selecionada para ser executada, por “sorte”, enquanto os outros sofriam penas mais simbólicas como dormir fora das muralhas.

Com relação à expressão “executam com submissão”, tal tema aparece, na carta, associado ao tema da humildade. Segundo Theisen, em 1Clemente a humildade não se dá já em reciprocidade, mas é uma submissão unilateral às autoridades intracomunitárias, nesse caso, os presbíteros. Assim, a carta convida a suplicar aos rebeldes de

Corinto para que eles concedam a modéstia e a humildade a fim de que se submetam à vontade de Deus. Portanto, a imagem do exército deixa implícita essa ideia de pronta submissão a Cristo, por meio dos presbíteros (THEISSEN, 2002, p. 102-103).

Essas informações explicam o fato de Jaeger ressaltar que o exército romano e sua disciplina hierárquica eram objeto de estranheza e curiosidade por parte da população não romana do império (JAEGER, 1985, p. 34). Políbio, por exemplo, mostra a atuação do exército romano nas Guerras Púnicas. Para ele, a Segunda Guerra Púnica é o marco inicial de uma época em que três continentes passaram para um único domínio (*História* III-XV). Tal feito foi realizado por meio de um agente empreendedor, o poderio romano, que conduziu a um fim único.

Também é importante nos situarmos acerca do papel desse exército no império, em especial, de acordo com as pesquisas atuais. Segundo Garraffoni, houve mudanças na maneira de ver o exército romano a partir do século XX, pois os horizontes foram alargados graças às críticas feitas aos modelos interpretativos e ao desenvolvimento das teorias sociais (GARRAFFONI *apud* FUNARI et al., 2012, v. 2). Com isso, os estudiosos desse século ampliaram os horizontes a serem explorados, buscando, assim, olhar o exército em outras atividades distantes das situações de guerra. Para tanto, a arqueologia surgiu como um importante aliado para se aproximar do exército romano nessas novas situações. Como consequência, o interesse pela cultura material foi de vital importância.

Ainda segundo Garraffoni, o exército romano passou a ser visto, então, em uma multiplicidade de aspectos do cotidiano, entre eles, o de ajudar na manutenção do comércio e na distribuição do azeite em diferentes partes do Império Romano. Esses outros horizontes nos auxiliam a estudar o exército romano e sua atuação no cotidiano das

comunidades não romanas, como Corinto (GARRAFFONI *apud* FUNARI et al., 2012, v. 2).

O exército foi, ainda, uma importante força romanizadora nas colônias ao difundir a lei, os costumes e os padrões sociais romanos (SAMPLEY, 2008, p. 309). Além disso, a presença física do exército impunha às regiões sobre seus auspícios o clima de segurança, estabilidade e paz diante das sempre iminentes possibilidades de revoltas ou invasões dos povos fronteiriços ao Império.

No versículo 4, temos a seguinte passagem: “Os grandes nada podem sem os pequenos e os pequenos nada podem sem os grandes. Em tudo existe alguma fusão e aí está a vantagem”. Segundo Jaeger, aí temos Clemente se voltando para a tragédia grega ao citar Sófocles ou Eurípedes, tomando como base talvez uma fonte filosófica grega (JAEGER, 1985, p. 35). Em Sófocles, a declaração aparece no *Ájax* descrito nos versos anapésticos do párodo:

Sem os grandes, os pequenos
são o amparo de uma torre vacilante;
mas, aliado aos grandes, o pequeno melhor
se ergueria, assim como o grande seria erguido pelos menores.
(Sófocles, *Ájax*, vv. 158-161)

A nobreza de Telamônio não é apenas exaltada no párodo, mas explicada nesses versos acima. Descreve-se a relação entre os *μεγάλοι* (grandes) e os *μικροί* (pequenos) como a de um auxílio mútuo; tais versos seguem uma concepção da *ὁμόνοια*, ou seja, da concórdia no interior do corpo social. Esta parece estar relacionada com a ideia de *εὐνομία* (ordem cívica), defendida nas elegias de Sólon, o pai da democracia no imaginário grego (BACELAR, 2004, p. 40).

No caso da citação de Clemente, temos as mesmas expressões ao usar as mesmas palavras *μεγάλοι* e *μικροί* com o sentido de buscar a *ὁμόνοια* (concórdia), palavra esta que no texto grego de Clemente

se repete em diversas partes da carta (1Cle 9.4; 11.2; 20.3; 20.10,11; 34.7; 49.5 e 50.5). A experiência também está acompanhada da afirmação geral de que isso se deve ao fato de haver uma *χρησις*, fusão apropriada em todas as coisas e que torna possível seu uso prático (JAEGER, 1985, p. 35).

Por fim, Arns afirma que a admoestação feita por Clemente para que a comunidade localizada em Corinto se comporte da mesma forma que o exército romano (37.1-3) reassume a doutrina filosófica e a exortação oriunda dos cultos de mistérios, ou seja, que a vida humana deve ter chefes, hierarquia e disciplina como elementos para a unidade (ARNS, 1971, p. 45).

4. A Imagem do corpo humano em 1Cle 37.5-1Cle 38.1

Acerca do tema “corpo” no mundo antigo, Platão em sua obra *República* apresenta uma interessante menção do corpo como metáfora de sua sociedade ideal: “Mas, na verdade, nós assentamos em que era esse o maior bem para a cidade, comparando uma cidade bem administrada com o corpo e seu comportamento relativamente a uma de suas partes, no que toca ao prazer e a dor” (PLATÃO, 1949, p. 464).

Sua concepção busca o equilíbrio dos membros corpóreos para a manutenção da saúde e da integração entre o corpo dentro da sociedade. Em outras palavras, as diferentes partes do corpo representam diferentes funções sociais ligadas diretamente ao ideal político da democracia. Para ele, também os governantes (os filósofos) são as cabeças que dirigem o corpo, que é o restante da sociedade.

A imagem do corpo foi muito usada pelos autores gregos antigos. A mais conhecida é, provavelmente, a leitura feita por Tito Lívio, cuja narrativa apresenta um cônsul romano chamado Menênio Agripa enviado pelo Senado quando da revolta dos plebeus contra os patrícios:

No tempo que o corpo não formava como agora um todo harmonioso, mas cada membro possuía a própria opinião e a própria linguagem, todas as partes do corpo revoltaram-se porque o estômago obtinha tudo a custa de seus cuidados, seu trabalho e serviços, ao passo que ele próprio, ocioso no meio dele, não fazia outra coisa a não ser gozar dos prazeres que lhe eram dados. Então os membros conspiraram para que a mão não levasse alimento a boca, nem a boca o recebesse, nem os dentes o mastigassem. Mas enquanto por ressentimento, queriam domar o estômago pela fome, os próprios membros e o próprio corpo chegaram ao extremo esgotamento. Compreenderam então que o estômago não vivia na ociosidade, que não era apenas alimentado por eles, mas os alimentava também, devolvendo a todas as partes do corpo este sangue que nos dá vida e força, distribuindo pelas veias depois de elaborá-lo pela digestão dos alimentos. Finalmente mostrando que a revolta do corpo assemelhava-se à cólera dos plebeus contra os patrícios, conseguiu fazê-los mudar de opinião (TITO LÍVIO, 1989, p. 150).

O tema utilizado por Títio Lívio ao falar do corpo é o Estado. Essa imagem é usada por Paulo em 1Co 12.12-27 – nessa perícopes, temos o tema “Igreja” sendo comparado ao corpo humano. Para Chevitarese, essas historietas, ao serem usadas pelos escritores cristãos, sofrem uma série de adaptações com o objetivo de se encaixarem nos programas teológicos de cada autor (CHEVITARESE, 2011, p. 82). Isso porque esses programas estavam sendo inseridos nas comunidades cristãs politeístas e também ganhando contornos teológicos de cunho pedagógico.

Texto grego de 1Co 12.12-27	Tradução de 1Co 12.12-27
<p>¹² Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν καὶ μέλη πολλά ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλά ὄντα ἓν ἐστὶν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός·</p>	<p>¹² Pois, assim como o corpo é um e tem muitos membros, e todos os membros do corpo, sendo muitos, constituem um só corpo, assim também Cristo.</p>
<p>¹³ καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν.</p>	<p>¹³ Pois também, em um só Espírito, nós todos em um corpo fomos batizados, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos um só Espírito nos foi dado de beber.</p>
<p>¹⁴ Καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἐν μέλος ἀλλὰ πολλά.</p>	<p>¹⁴ Pois também o corpo não é um só membro, mas muitos.</p>
<p>¹⁵ ἐὰν εἴπῃ ὁ πούς· ὅτι οὐκ εἰμὶ χεὶρ, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος;</p>	<p>¹⁵ Se disser o pé: Porque não sou mão, não sou do corpo; nem por isso deixa de ser do corpo?</p>
<p>¹⁶ καὶ ἐὰν εἴπῃ τὸ οὖς· ὅτι οὐκ εἰμὶ ὀφθαλμός, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος;</p>	<p>¹⁶ E se disser o ouvido: Porque não sou olho, não sou do corpo; nem por isso deixa de ser do corpo?</p>
<p>¹⁷ εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός, ποῦ ἡ ἀκοή; εἰ ὅλον ἀκοή, ποῦ ἡ ὄσφρησις;</p>	<p>¹⁷ Se todo o corpo fosse olho, onde estaria a audição? Se todo fosse audição, onde, o olfato?</p>
<p>¹⁸ νυνὶ δὲ ὁ θεὸς ἔθηκε τὰ μέλη, ἐν ἑκάστων αὐτῶν ἐν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν.</p>	<p>¹⁸ Mas agora Deus pôs os membros, cada um deles no corpo, como ele quis.</p>
<p>¹⁹ εἰ δὲ ἦν τὰ πάντα ἐν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα;</p>	<p>¹⁹ Mas se todos fossem um membro, onde estaria o corpo?</p>
<p>²⁰ νῦν δὲ πολλά μὲν μέλη, ἐν δὲ σῶμα.</p>	<p>²⁰ Mas agora muitos membros, mas um só corpo.</p>
<p>²¹ οὐ δύναται δὲ ὁ ὀφθαλμός εἰπεῖν τῇ χειρὶ χρεῖαν σου οὐκ ἔχω, ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσί· χρεῖαν ὑμῶν οὐκ ἔχω·</p>	<p>²¹ E não pode o olho dizer à mão: Não necessitamos de ti; nem ainda a cabeça, aos pés: Não necessito de vós.</p>
<p>²² ἀλλὰ πολλῶ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν,</p>	<p>²² Mas muito mais os membros do corpo que parecem ser mais fracos são necessários;</p>
<p>²³ καὶ ἃ δοκοῦμεν ἀτιμότερα εἶναι τοῦ σώματος τούτοις τιμὴν περισσοτέραν περιτίθεμεν, καὶ τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν εὐσημοσύνην περισσοτέραν ἔχει,</p>	<p>²³ e os que pensamos ser menos honrosos no corpo, a estes honra mais abundantes revestimos; também os que em nós não são decorosos revestimos de decoro mais abundante.</p>
<p>²⁴ τὰ δὲ εὐσχήμονα ἡμῶν οὐ χρεῖαν ἔχει. ἀλλὰ ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα τῷ ὑστερουμένῳ περισσοτέραν δούς τιμὴν,</p>	<p>²⁴ E os nossos decorosos não têm necessidade disso. Mas Deus formou o corpo, ao carente dando maior honra,</p>
<p>²⁵ ἵνα μὴ ᾗ σχίσμα ἐν τῷ σώματι ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη.</p>	<p>²⁵ para que não haja divisão no corpo; mas os mesmos uns pelos outros se preocupem os membros.</p>
<p>²⁶ καὶ εἴτε πάσχει ἐν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη· εἴτε δοξάζεται [ἐν] μέλος, συχαίρει πάντα τὰ μέλη.</p>	<p>²⁶ E se sofre um só membro, sofrem como ele todos os membros; se é glorificado um membro, alegram-se como ele todos os membros.</p>
<p>²⁷ ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους (NESTLE-ALAND, 1993).</p>	<p>²⁷ E vós sois corpo de Cristo; e, individualmente, membros desse corpo.</p>

Segundo Chevitarese, essa comparação nos coloca três questões. A primeira é o fato de a Igreja ser formada por uma multiplicidade de membros, sendo cada um diferente do outro, pois desempenham funções específicas; a segunda é que há uma necessidade de ajuda mútua a fim de que cada parte e o todo sobrevivam; e a terceira é que se busca um objetivo: não haver divisão na Igreja (CHEVITARESE, 2011, p. 83).

De forma geral, a Carta de Clemente de Roma é estudada em seu todo e alguns trabalhos observam sua ligação com as cartas de Paulo (GREGORY; TUCKETT, 2005, p. 9-24). Para muitos autores, como Viehauer, o escrito não apenas utiliza recursos retóricos, mas toma como ponto de referência os escritos do cristianismo primitivo (VIELHAUER, 1991, p. 528). No caso de Paulo, temos o exemplo da apologia do amor em 1Cle 49, que é semelhante a 1Co 13.

Logo, muitas análises dessa Carta identificam uma dependência literária das cartas de Paulo, principalmente de 1Coríntios. Hagner destaca, em sua obra, a dependência que Clemente tem de Paulo na utilização dessa imagem do corpo humano (HAGNER, 1973, p. 197). Ele utiliza o seguinte esquema:

Tabela 3 – Comparação da imagem do corpo em 1Clemente 37.5 e 38.1 com 1Coríntios 12

1Clemente 37.5 e 38.1 – texto grego	1Coríntios 12 (trechos) – texto grego
<p>λάβωμεν τὸ σῶμα ἡμῶν ἢ κεφαλὴ διχα τῶν ποδῶν οὐδέν ἐστιν οὕτως οὐδὲ οἱ πόδες διχα τῆς κεφαλῆς τὰ δὲ ἐλάχιστα μέλη τοῦ σώματος ἡμῶν ἀναγκαῖα καὶ εὐχρηστά εἰσιν ὅλω τῷ σώματι ἀλλὰ πάντα συνπνεῖ καὶ ὑποταγῆ μιᾶ χρῆται εἰς τὸ σώζεσθαι ὅλον τὸ σῶμα Σωζέσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ ὑποτασέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ καθὼς ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ (KIRSOPP, 1913)</p>	<p>²⁰ νῦν δὲ πολλὰ μὲν μέλη, ἔν δὲ σῶμα. ²¹ οὐ δύναται... ἢ κεφαλὴ [εἰπεῖν] τοῖς προσίν· χρεῖαν ὑμῶν οὐκ ἔχω· ²² ἀλλὰ πολλῶ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖα ἐστιν, ²⁴ ἀλλὰ ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα... ²⁵ ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη. ²⁸ Καὶ οὐς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον (NESTLE-ALAND, 1993)</p>

Por meio desse esquema, Hagner (1973) ressalta que há uma relação semântica e argumentativa entre as duas passagens, o que significa dizer que Clemente certamente conheceu o texto de 1Coríntios, uma vez que em ambos os textos o corpo é relacionado ao termo *χάρισμα* (dom, presente). Além disso, o autor destaca que as cartas são endereçadas para o mesmo destinatário, Corinto e, possuem o mesmo objetivo ao usar a imagem do corpo, ou seja, o de não haver divisões.

O termo *χάρισμα* (dom, presente) em 38.1 e a alusão do problema dos fracos e dos fortes sugerem não apenas uma dependência de 1Co 12, mas também de Rm 14.21, que diz: “Bom não comer carne nem beber vinho nem algo em que teu irmão tropeça”. Também surpreende 1Clemente não usar em 37.5 a imagem deutero-paulina de Cristo como cabeça do corpo, o que sugere que Clemente não conhecia a Carta aos Efésios. Dessa forma, Clemente não está interessado, aparentemente, em uma teoria eclesiológica, mas sim nas consequências concretas do corpo, ou seja, a imagem na vida da Igreja. Ele parece assumir que os destinatários estão familiarizados com essa imagem, principalmente por causa do escrito paulino (GREGORY; TUCKETT, 2005, p. 14).

Temos, então, uma continuidade da imagem paulina do corpo com o mesmo significado de 1Coríntios 12 e o fato de Clemente não repetir os detalhes comovedores de Paulo em sua carta se deva talvez ao fato de os coríntios os conhecerem de memória. Ele, então, destaca somente a importância das menores partes do corpo humano para a vida de todo o organismo e, no argumento do capítulo 37, afirma que *πάντα συνπιεῖ* (todos conspiram ou todos convivem), de forma que todos juntamente trabalhem para a conservação de todo o corpo (JAEGER, 1985, p. 37).

Em nenhum momento Clemente parece querer romper com a tradição paulina – não apenas com relação ao uso dessa imagem, mas

em todo o escrito. Tal fato se explica pela maneira como Paulo é mencionado na carta: ele serve como paradigma a ser seguido pelos leitores no que se refere à temática do ciúme e da discórdia:

Por ciúme e discórdia, Paulo ostentou o preço da paciência. Sete vezes acorrentado, exilado, apedrejado, missionário no Oriente e no Ocidente, recebeu a ilustre glória por sua fé. Ensinou a justiça no mundo todo e chegou até os confins do Ocidente, dando testemunho diante das autoridades. Assim, deixou o mundo e foi buscar o lugar santo, ele, que se tornou o mais ilustre exemplo da paciência (1Cle 5.5-7).

Outro fato que auxilia entendermos a continuidade do objetivo da repetição da imagem é a instrução dada por Clemente para que a Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios fosse lida como forma de lembrar as divisões ocorridas naquela ocasião:

Tornai a ler a epístola do bem-aventurado apóstolo Paulo. O que vos escreveu primeiro, no início do evangelho? Na verdade, estava ele inspirado pelo Espírito quando vos comunicou normas sobre si próprio, sobre Cefas e Apolo, pois já então formáveis partidos. Mas o partidarismo daquele tempo importou num pecado muito menor para vós já que vos agrupáveis em torno dos apóstolos e de um homem aprovado por eles (1Cle 47.1-4).

Essa informação, por fim, reforça o fato de o autor querer produzir em seus leitores uma atividade mnemônica, isto é, Clemente quer reavivar o anúncio paulino acerca da unidade entre os integrantes da Igreja de Corinto e também lembrar as consequências mais graves que estavam acontecendo na comunidade.

Considerações finais

Ao falar da historiografia da Igreja cristã, Hoornaert faz a seguinte consideração: “É preciso combater essa visão monolítica e harmonizante da história do cristianismo”. Seguindo essa ressalva, este artigo procurou apresentar, sob forma de ensaio, questões ligadas à relação

do cristianismo antigo com o Império Romano, as quais estão presentes no texto da Primeira Carta de Clemente de Roma aos Coríntios. Assim, o artigo delimitou o bloco de 1Cle 37.1-38.1 a fim de analisar as duas imagens tecidas pelo autor como modelo para a união dos cristãos de Corinto (HOORNAERT (1997, p. 19).

A imagem apresentada do exército nos ajuda a perceber o quanto a carta de Clemente vê o Império Romano de forma positiva. Ao fornecer essa imagem, o autor tem como pressuposto que o exército é admirado por seus leitores, pressuposto esse oriundo da inserção dos soldados romanos nas colônias e não apenas nas questões de guerra em si, mas também em outras atividades que o exército desenvolvia, como podemos perceber nas pesquisas atuais.

Já no caso da imagem do corpo humano, fica clara a intenção do autor de traçar uma continuidade entre seu ensino sobre unidade e o ensino de Paulo, e parece, dessa forma, se respaldar na tradição do apóstolo. Assim, há uma continuidade na qual se apoia Clemente, que espera que os leitores se lembrem das admoestações do apóstolo.

Referências bibliográficas

- ARNS, E. Tradução e comentários. In: ARNS, E. *I Carta de Clemente Romano aos Coríntios*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BACELAR, A. P. *A liminaridade trágica em Ajax, de Sófocles*. 2004. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) — Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BIBLIOTHECA PATRISTICA. *Carta aos Coríntios: São Clemente Romano*. 2013. Disponível em: <http://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/clemente_romano_cartas_aos_corintios.pdf>. Acesso em: 15 maio 2013.
- BOWE, B. E. *A Church in Crisis: Ecclesiology and Paraenesis in Clement of Rome*. Minneapolis: Fortress Press, 1988.
- BROWN, R. *Las Iglesias que los Apostoles nos Dejaron*. 2.ed. Bilbao: Editorial Desclee Brouwer, 1986.
- BRUNT, P. A. *Laus imperii*. In: HORSLEY, R. A. (Org.). *Paulo e o Império*. São Paulo: Paulus, 2004.
- CESAREIA, E. *História Eclesiástica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2002.

- CHEVITARESE, A. L. *Cristianismos. Questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Kline Editora, 2011.
- CROSSAN, J. D. *El nacimiento del cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- EHRMAN, B. D. *Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Barcelona: Ares y Mares, 2003.
- FRANGIOTTI, R. Introdução e notas explicativas. In: PADRES apostólicos. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção patrística, 1).
- FUNARI, P. P. A. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2003.
- FUNARI, P. P. A. et al. *História militar do Mundo Antigo, v. 1, 2, 3*. São Paulo: Anna-blume, 2012.
- GOLDSWORTHY, A. *El Ejército Romano*. Madrid: Akal, 2007.
- GREGORY, A.; TUCKETT, C. (Eds.). *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- HAGNER, A. *The use of Old and New Testaments in Clement of Rome*. Leiden: Brill, 1973.
- HENGEL, M. Early Christianity as a Jewish-Messianic, Universalistic Movement. In: HAGNER, D. A. *Conflicts and challenges in Early Christianity*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1999.
- HERMAS. O pastor. In: PADRES apostólicos. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção patrística, 1)
- IRINEU DE LEÃO. *Contra todas as heresias*. São Paulo: Paulus, 1992. (Coleção patrística, 5).
- JAEGER, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- JEFFERS, J. S. *Conflito em Roma. Ordem social e hierarquia no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 1995.
- KIRSOPP, L. *The Apostolic Fathers*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1913. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/lake/fathers2.html>>. Acesso em: 13 maio 2013.
- KÖESTER, H. *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.
- LEVINE, L. I. *Judaism and Hellenism in Antiquity: conflict or confluence*. Seattle: University of Washington Press, 1998.
- MARGUERAT, D. Os Atos dos Apóstolos. In: MARGUERAT, D. *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2009.
- MEEKS, W. *Los primeros cristianos urbanos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.
- MIRANDA, V. Apocalipse de João e Clemente Romano como fontes para uma discussão do contexto histórico-social das comunidades cristãs do final do primeiro século. *Revista Oracula*. São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, 2005. Disponível em: <<http://www.oracula.com.br/numeros/012005/artigos/miranda.pdf>>. Acesso em: 1 jun. 2013.

- MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 27.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelsrif-tung, 1993.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.
- POLIBIO. *História*. Seleção, trad. e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.
- SÓFOCLES. *Ájax*. Trad. de Trajano Vieira. In: ALMEIDA, G.; VIEIRA, T. *Três tragédias gregas: Antígone, Prometeu prisioneiro, Ájax*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- SAMPLEY, J. P. (Org.). *Paulo no mundo greco-romano*. São Paulo: Paulus, 2008.
- SCHOWALTER, D. N.; FRIESEN, S. *Urban religion in Roman Corinth*. Cambridge: Havard University Press, 2005.
- SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o Império romano: perspectiva so-cioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.
- THEISSEN, G. *Sociología del Movimiento de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- TITO LÍVIO. *História de Roma, v. 1*. Trad. de Paulo Matos Peixoto São Paulo: Paumape 1989.
- VIELHAUER, P. *Historia de la literatura cristiana primitiva: introducción al Nuevo Testamento, los Apócrifos e los Padres Apostólicos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.
- WENGST, C. *Pax Romana: pretensão e realidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.

Capítulo 18

*Nósos e logos: doença e comunicabilidade no “Orestes” de Eurípi-des*²⁸¹

Nósos and logos: disease and communicability in Euripides’ “Ores-tes”

Mateus Dagios²⁸²

Resumo: Este trabalho é uma investigação sobre a noção de *nósos* (doença) em sua relação com o *lógos* (discurso-comunicabilidade) na tragédia *Orestes* (408 a.C.) de Eurípidés, partindo da noção de tragédia como arte política, do protagonismo do *lógos* como ferramenta política dos atenienses e da importância da noção de doença na tragédia grega. Foram analisados alguns versos relevantes ao problema e também o julgamento descrito na peça. Esse diálogo entre tragédia, *nósos* e *lógos* é interpretado, do ponto de vista teórico, principalmente pelas concepções de Jean-Pierre Vernant, Christian Meier e Pierre Vidal-Naquet, partindo ainda do conceito de *nósos* apresentado por Mitchell-Boyask, Wesley D. Smith e Clarke Kosak para entender o sentido simbólico da doença na tragédia grega.

Palavras-chave: Orestes; Doença; *Nósos*; *Lógos*; Retórica.

Abstract: This work is an inquiry about the notion of *nosos* (disease) in its relation with *logos* (speech, communicability) in the tragedy *Orestes* (408 b.C.) by Euripides. Its starting points are the idea of Greek tragedy as a political art, the eminence of *logos* as a political tool for the Athenian citizens and the importance of disease as a signifying element in Greek tragedy. The analysis focuses on selected relevant verses and the trial described in the play. The dialog among tragedy, *nosos* and *logos* is theoretically interpreted chiefly in light of the conceptions of Jean-Pierre Vernant, Christian Meier and Pierre Vidal-Naquet, as well as through the concept of *nosos* as articulated by Mitchell-Boyask, Wesley D. Smith and Clarke Kosak so as to understand the symbolic meaning of disease in Greek tragedy.

Keywords: Orestes; Disease; *Nósos*; *Lógos*; Rhetoric.

281 Trabalho orientado pelo Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL).

282 Doutorando e mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com a dissertação intitulada “Neoptólemo entre a cicatriz e a chaga: *lógos* sofisticado, *peithó* e *areté* na tragédia *Filoctetes* de Sófocles. Contato <mateusdagios@yahoo.com.br>.

As enfermidades sempre foram usadas como metáforas com o intuito de reforçar as acusações de que uma sociedade era corrupta ou injusta.

Susan Sontag, "A doença como metáfora"

Introdução

Este artigo nasceu do cruzamento de dois problemas do texto trágico ateniense. O primeiro refere-se ao que Simon Goldhill chamou de "the drama of logos", ou seja, a tragédia grega como uma investigação das possibilidades da linguagem: seus limites, seus efeitos e os desdobramentos de diferentes discursos na composição do texto. O segundo é a noção de doença (*nósos*) como símbolo ou metáfora na tragédia grega ou como o tragediógrafo associa ao conceito de *nósos* determinados temas que abordam as relações entre questões da *pólis* e tragédia grega.

Assim, o objetivo deste artigo é fazer uma investigação sobre os elementos constitutivos da *nósos* (doença) em sua relação com o *lógos* (discurso-comunicabilidade) na tragédia *Orestes* (408 a.C.) de Eurípidés, partindo da noção da tragédia como arte política e do protagonismo do *lógos* como ferramenta política dos atenienses. O estudo procura rastrear como o conceito de *nósos*, que percorre a peça, cria uma noção de comunicabilidade entre Orestes e outros personagens.²⁸³ É também com esse conceito que Eurípidés evidencia traços dos ensinamentos sofisticos e discute os problemas do *lógos* nos últimos anos do século V a.C. Pretende-se fazer, então, um diálogo entre o texto trágico de Eurípidés e o contexto comunicativo ateniense do final do século V a.C, principalmente com relação a elementos da sofística presentes na tragédia *Orestes*.

283 Cabe lembrar aqui que falo em personagem não como categoria psicológica, comum para nós em nossa ideia de literatura, mas sem correspondência no mundo antigo. A ideia de personagem é pensar uma construção de um tipo especial de homem em que se aglutinam valores comuns de uma sociedade.

Esse diálogo entre tragédia, *nósos* e *lógos* é interpretado, do ponto de vista teórico, principalmente pelas concepções de Jean-Pierre Vernant, Christian Meier e Pierre Vidal-Naquet sobre o texto trágico em sua relação com o universo de significações da pólis. De acordo com essa orientação teórica, a tragédia é uma invenção da cidade, um espetáculo feito de cidadãos para cidadãos. Os estudos que fazem parte do diálogo proposto problematizam a tragédia em seu mundo de significados, o qual dialoga com o mito e o reconstrói para a cidade.

Com relação à ideia de *nósos* no texto trágico, parte-se dos estudos de Mitchell-Boyask, Wesley D. Smith e Clarke Kosak para entender o sentido simbólico da doença na tragédia grega. Na tragédia, o corpo dos personagens cria um elemento de comunicação que se relaciona também com as dimensões do *lógos* exercido na *pólis*. Assim, *nósos* e *lógos* dialogam em um sentido mais amplo com a cidade e seus discursos.

Este texto está dividido em três momentos: “Tragédia e cidade”, em que são apresentadas as noções de tragédia como um elemento político agregador da pólis e a importância do mito no texto trágico. O segundo, “Tragédia e sofística: os usos da retórica”, chama atenção para uma definição e apresentação do *lógos* sofístico, bem como para o problema da retórica na tragédia. Na terceira parte, “A doença de Orestes”, apresenta-se o conceito de *nósos* na tragédia e também se analisam alguns trechos do *Orestes*, de Eurípides, de forma a mostrar a singularidade do conceito de *nósos* na peça.

1. Tragédia e cidade

A tragédia grega é um texto polissêmico no qual estão envolvidas várias dimensões sociais da *pólis* ateniense, que trabalha com representações religiosas, com uma realidade performática própria e com

vocabulários variados, das instituições jurídicas, da medicina, das assembleias e de movimentos intelectuais como a sofística.

Edith Hall argumenta que um dos maiores problemas interpretativos da tragédia grega é a relação entre teatro e contexto social ateniense (HALL, 2006). O objetivo do trabalho não é retomar velhas metáforas – “espelho”, “reflexo” – dessa relação entre texto e contexto, mas entender a tragédia grega como um espetáculo trágico que dialoga com a cidade, pois é construído por ela, assim como dá à *pólis* novas dimensões de seus problemas. De acordo com Hall:

O teatro não apenas ‘refletia’ a realidade social em um processo de correspondência; membros da casta social de Atenas, as suas famílias de atores, poetas e membros amadores do coro, criavam colaborativamente ficções em seus espaços comunais que por sua vez tinham um impacto dialético, quaisquer que sejam as metáforas que usemos para defini-lo, não só neles mesmos mas por toda a comunidade – os seres reais, sociais que se reuniam para assisti-los no teatro (HALL, 2006, p. 2).

O helenista Christian Meier defende que a tragédia pode ser considerada uma “arte política”, tanto por congregar a *pólis* em torno da tragédia em sua organização quanto pela dimensão política dos temas abordados no texto, por meio da reinterpretação do mito (MEIER, 2004). A cidade dialoga com a tragédia na medida em que se representa em várias dimensões sociais.

As tragédias eram encenadas em um contexto institucional, inserindo-se no calendário festivo da cidade, com lugar e público específicos. Ocorriam nas três festas em homenagem ao deus Dioniso: as Leneias, que aconteciam no final de janeiro, para as quais se interrompiam os trabalhos do campo, do comércio e da navegação de forma que os cidadãos se dedicassem exclusivamente às festividades; as Grandes Dionisíacas, que aconteciam no final de março e traziam grande número de viajantes para Atenas; as Dionisíacas rurais, que acon-

teciam em dezembro em regiões da Ática (CUSSET, 1997, p. 12-3). No edifício do teatro consagrado a Dioniso, era reservado um lugar para um templo do deus contendo uma imagem sua; no centro da *orkhèstra*, havia um altar de pedra em sua homenagem; e nas arquibancadas, um trono esculpido era reservado ao sacerdote de Dioniso (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1999, p. 158).

Para Meier, as festividades em honra a Dioniso serviam para conciliar aspectos políticos e identitários da *pólis*:

Certamente, há também razões táticas para a instauração e o desenvolvimento das festas: graças a elas, conciliam-se os favores do povo que, quando dos sacrifícios, tem a sua parte dos animais imolados, e encontra prazer na beleza dos cortejos e dos espetáculos; sem dúvida ele não é insensível ao esplendor que [...] essas festividades conferiam a Atenas, e se felicita por essa ocasião que ela encontra de manifestar o seu poderio (MEIER, 2004, p. 61).

Assim, as festas dionisíacas conciliavam problemas internos e contribuía para a coesão do corpo cívico. Cabe lembrar que os Pisistrátidas (Hiparco e Hípias, 527-514 a.C.) multiplicaram, durante seu regime, essas manifestações festivas (MEIER, 2004, p. 60). Meier apresenta-nos o seguinte quadro sobre o elemento agregador das festas:

As Grandes Dionisíacas começam pelo retorno solene da velha estátua de madeira do deus, que foi levada previamente para um bosque sagrado fora da cidade; elas prosseguem com uma brilhante procissão, para a qual cada uma das cidades da Confederação deve enviar um grande falo de madeira. Depois há os sacrifícios, em que abundam a carne e o vinho; após, desfila um cortejo alegre e turbulento (MEIER, 2004, p. 70).

A *pólis*, então, se congregava para o espetáculo trágico. As tragédias eram apresentadas em três dias – em cada um deles se apresentavam três tragédias e um drama satírico de um mesmo poeta. O quarto dia era dedicado às comédias. As peças eram escolhidas mediante um concurso dirigido pelo arconte epônimo, responsável também por es-

colher os atores e recrutar os membros (coreutos) dos três coros, que seriam dirigidos e sustentados pelo chefe do coro, o corifeu – este detinha grande prestígio político e compartilhava da glória do poeta em caso de vitória da tragédia em que participava.

O concurso trágico revela, ainda, outro aspecto da tragédia como elemento agregador da comunidade ateniense: seu apelo à competitividade, tão característica da cultura grega. John Gould faz uma analogia com as grandes competições do mundo grego, as Olimpíadas e os Jogos Píticos realizados em Delfos:

Em ambas, a competitividade endêmica e potencialmente divisora da sociedade grega antiga era validada e santificada através da dedicação ao culto dos deuses de conspícuas mostras de feitos competitivos. As performances dramáticas de Atenas, como os concursos atléticos, extraíam muito do seu significado para aqueles que assistiam do fato de serem competições de feitos perante os olhos da comunidade. Dramaturgos, atores e *choregoi* (atenienses que exibiam a sua fortuna pagando sumptuosamente pelos custos da performance) estavam todos tomando parte em uma competição uns com os outros e as vitórias de cada um eram tanto proclamadas publicamente e atestadas nos registros da *pólis* ateniense quanto em conspícuos monumentos privados (GOULD, 2001, p. 177).

Assim, a competitividade, mediada pelo público e pelo culto aos deuses, administrava as tensões internas da *pólis* e se convertia em um elemento agregador marcado pela festividade e pela distribuição do mérito.

Maria Candido e Gabriele Cornelli lembram que a tragédia, como gênero literário, existiu somente durante a democracia, também como um veículo difusor das ideias democráticas. De acordo com os autores:

o teatro celebrava a *pólis* dos atenienses e a sua forma específica de governo. Como atividade coletiva, desenvolvida ao ar livre, pretendia seguir a estrutura física da *Ágora* e da *Pnix*, ou seja, a forma circular, visando ratificar o princípio da isonomia e isegoria no de-

bate e na tomada de decisões efetuadas pelos cidadãos de Atenas (CANDIDO; CORNELLI, 2009, p. 47-48).

Faz-se necessário lembrar aqui a advertência de Nicole Loraux: destacar os aspectos cívicos e políticos da tragédia não pode significar a identificação do teatro com a assembleia. Loraux ressalta a diferente relação com as paixões:

O teatro não é assembléia, embora sejam os mesmos homens que ocupem as arquibancadas da Pnix e assistam as Grandes Dionisíacas, a tragédia libera por certo no espectador paixões às quais o cidadão digno desse nome não poderia abandonar-se, mas ela os liberta, por assim dizer, sob controle, autorizando qualquer um a imergir no humano apenas pelo instante limitado de um parêntese institucional (LORAUX, 1997, p. 29).

Para Vernant, a institucionalização da tragédia com o concurso, com a figura do arconte, com o corifeu e o coro fazia com que a cidade se tomasse como objeto de representação e desempenhasse a si própria diante do público (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1999, p. 10).

O texto trágico marca um momento importante na história do pensamento ocidental, pois é a demonstração de um distanciamento em relação ao mito. A inspiração para os poetas trágicos era a grande tradição de textos e relatos que contavam as histórias dos deuses e heróis, sendo que a maioria dessas histórias está presente nas épicas de Homero. Os autores das tragédias reinterpretavam o mito e revestiam-no de uma originalidade marcada pelo momento da *pólis* e pela autoria de cada poeta. Assim, quando os cidadãos assistiam a *Édipo Tirano* de Sófocles, eles não se surpreendiam com o incesto ou com o parricídio do herói, elementos já conhecidos do mito, mas sim com questões da sabedoria do governante e os modos de agir frente aos problemas (MARSHALL, 2000).

De acordo com Loraux, os mitos desempenham um papel importante para a coletividade, identidade cívica que o espetáculo trágico congrega:

O mito desempenha o seu papel na pólis, face a ela mesma, face às outras poleis. Ele adquire na pólis uma história, [...] uma história no entanto que não é sem interferências com aquela, política, social, ideológica, da coletividade. Ele torna-se aí, sobretudo, porque ele contém um discurso à cidade e para a cidade, uma das vozes interiores do imaginário político: sempre já presentes mas também sempre reatualizados, os esquemas míticos legitimam e modelam a experiência cívica. A pólis utiliza-os, mas talvez também cedesse à persuasão dos seus ditos muito antigos (LORAUX, 1990, p. 35).

Já Charles Segal defende que o distanciamento do mito nas tragédias tornou possível novas sensibilidades dentro da sociedade grega:

Na tragédia, a organização do material narrativo dos mitos por um texto escrito torna possível um relato visual de um poder novo e mistura voz e visão em relações novas e complexas. Graças a esta mudança de ênfase, as metáforas do espetáculo ou do teatro podem descrever a experiência humana em geral (SEGAL, 2000, p. 304).

Os heróis míticos como Orestes são problematizados, assumem posições ambíguas e se distanciam de antigas representações religiosas ao serem confrontados com problemas advindos da situação da pólis, como a importância da retórica e da linguagem.

A tragédia reinterpreta o mito, revestindo-o com um problema ou conflito vivido na cidade pelos cidadãos. Essa reinterpretação do mito em sua dimensão educativa é descrita por Candido e Cornelli como o “ofício do poeta trágico” nas tragédias. O poeta teria, assim, por ofício agir como um *didaskalos*/instrutor cívico e construiria uma arte cujo ofício era a paideia/educação, visando a ratificar a atuação

dos atenienses como cidadãos ativos e responsáveis por suas ações e decisões (CANDIDO; CORNELLI, 2009, p. 49).

O recorte temporal da pesquisa é o final do século V a.C, sendo 408 a.C. o ano de apresentação da tragédia *Orestes*. Após a morte de Péricles, em 429 a.C., a cidade de Atenas sofria as consequências da Guerra do Peloponeso, que parecia não terminar, e a situação foi agravada com o fracasso da expedição da Sicília. A democracia sofria constantes ataques e a vida política estava cada vez mais ligada aos oradores, o que marca a consolidação dos sofistas nesse cenário político. Markantonatos e Zimmermann descrevem o seguinte quadro para compreender as tragédias escritas no final do século V a.C.:

O final do século quinto foi um período de profunda reavaliação para os cidadãos da *pólis* ateniense, durante o qual um anseio nostálgico pelo passado glorioso invadiu o presente e até mesmo a menor atenção ao presente era invadida pela preocupação ansiosa com um futuro incerto [...]. Sob estas circunstâncias de constantes transformações, a segurança atingida ao longo do tempo através de arranjos sociais e políticos foi desmantelada pelas amplas diferenças entres os diversos segmentos da comunidade ateniense como os velhos e os jovens, os cidadãos e os não cidadãos, escravos e livres, coalizões democráticas e oligárquicas (MARKANTONATOS; ZIMMERMANN, 2012, p. v).

Assim, a tragédia *Orestes*, de Eurípidés, é construída em meio a essa crise da cidade, sendo sensível a todos esses conflitos da *pólis*.

2. Tragédia e sofística: os usos da retórica

Esse período de crise e transformações no final do século V a.C. é também o momento do triunfo da retórica. Assim, para compreendermos como Eurípidés explora em *Orestes* dimensões da linguagem e dos discursos sofísticos na noção de *nósos*, cabe esclarecer alguns aspectos da sofística ateniense e do *logos* sofístico associado à retórica.

Os sofistas vinham de todas as cidades do mundo grego para Atenas, que na metade do século V a.C. estava em plena ebulição cultural. Péricles consolidara o regime democrático, Atenas firmara o seu poderio entre as cidades gregas, os trágicos Sófocles e Eurípides produziam suas peças e Aristófanes produzia as suas comédias. A cidade de Atenas foi preponderante para o movimento sofista – de acordo com Kerferd, sem Atenas ele dificilmente poderia ter existido e conquistado tamanha influência (KERFERD, 2003, p. 31).

O que trazia os sofistas para Atenas era uma demanda por especializações necessárias para aqueles que almejavam fazer carreira na política. Era uma educação seletiva, cujo princípio fundamental era o treinamento na arte do discurso persuasório. Este *lógos* relacionado à persuasão tornou-se o instrumento político por excelência na *pólis*, como nos mostra Vernant: “A arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o *lógos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, por intermédio de sua função política” (VERNANT, 2004, p. 54). Assim, os ensinamentos sofísticos visavam a uma aplicação prática: ascender na carreira política por meio do discurso.

Para tentarmos definir a singularidade do *lógos* sofístico, é necessário atentar para algumas questões. A primeira é que o termo *lógos* sofístico é uma generalização dos vários tipos de *lógos* existentes nos diálogos e nos fragmentos sofísticos. Não existe apenas um discurso; a palavra *lógos* encerra uma pluralidade semântica que percorre toda a filosofia grega. De modo geral, como nos mostra Maria Vaz Pinto, o *lógos* se reporta comumente à noção de palavra pensada, associada ao universo do dizer, mas reclama também a ideia de razão. No sentido mais amplo, *lógos* alude à ordem das coisas (VAZ PINTO, 2000, p. 13). Para analisar a relação entre *lógos* e *nótos* em *Orestes* é preciso compreender as doutrinas e as especificidades do *lógos* como

uma ferramenta de exercício de convencimento, instrumento político por excelência.

Cabe discutir algumas transformações do *lógos* na passagem do que Dérienne chamou de “palavra mágico-religiosa” para uma palavra organizada em um discurso político na *pólis*. Dérienne observa uma ambiguidade nesse processo de laicização da palavra na Grécia arcaica, que permite a construção da verdade somente dentro de um sistema de representações religiosas. Na palavra mágico-religiosa, o *lógos* é cercado por percepções sensoriais que constroem um sentido verdadeiro ou falso para além do próprio argumento:

A palavra pertence à mesma ordem: como a mão que dá, recebe e toma, como o bastão, que afirma o poder, como os gestos de imprecisão, ela é uma força religiosa que age em virtude da sua própria eficácia. Quando o adivinho, o poeta e o rei de justiça pronunciam uma palavra, ela não é de uma espécie fundamentalmente diferente da proclamação do vingador ou das imprecisões de um moribundo dirigidas aos seus assassinos. É o mesmo tipo de palavra mágico-religiosa (DETIENNE, 2006, p. 115).

Nesse complexo enredo do discurso e do gestual ligado à figura do poeta ou do adivinho, o *lógos* é apresentado como a própria realidade:

Pela potência de seu verbo poético, [o poeta] institui as potências do mundo invisível, mostra a longa teoria dos deuses, de acordo com a sua categoria, a sua ‘honra’ respectiva. O elogio poético suscita uma realidade da mesma ordem; a palavra, também aqui, é uma coisa viva, uma realidade natural que brota, que cresce; com ela, é o homem elogiado que cresce, pois o homem é o seu próprio elogio (DETIENNE, 2006, p. 117).

A doutrina sofística coloca o caráter do *lógos* em outro plano; nela, o ser humano é marcado por suas limitações e não pode conhecer a verdade nem formular uma verdade eterna, sendo construído por opiniões múltiplas e contraditórias que se chocam para ser mo-

mentaneamente vencedoras. Como evidenciado na máxima de Protágoras, no *lógos* sofisticado o homem é a medida de todas as coisas.

As diferenças entre a palavra mágico-religiosa e o *lógos* sofisticado estão relacionadas a diferentes concepções de tempo: a primeira é marcada por um tempo cíclico, no qual os deuses se colocam presentes em um mundo estático; a outra está ligada a um tempo linear, no qual o que é construído pelos esforços dos homens é complementar ao mundo da natureza (VAZ PINTO, 2000, p. 77). Apesar de possuírem diferenças marcantes, é preciso não tomar esses discursos como totalmente opostos e tampouco qualificá-los como falsos ou verdadeiros. Michel Fattal mostra-nos que existe uma relação de semelhança entre a palavra mágico-religiosa e o *lógos* sofisticado:

A palavra eficaz da mitologia usa meios práticos para atingir certos fins úteis e transforma uma relação de poder desfavorável em uma relação vantajosa, isto é, ela inverte certos dados pela força da sua técnica astuciosa e persuasiva; esta palavra doce, charmosa, enganadora e sedutora é algo útil, de positivo porque ativo. Sua habilidade recorda estranhamente aquela da sofisticada. De fato, o sofista busca produzir efeitos de charme e de sedução pelo uso técnico que ele faz da linguagem (FATTAL, 2001, p. 67).

O *lógos* sofisticado está diretamente relacionado ao poder da retórica; não se coloca no plano da investigação da realidade e não procura encontrar um caminho para a verdade. Ele transforma-se de acordo com a ocasião. A retórica não foi uma descoberta da sofisticada; a contribuição dos sofistas foi a de investigar e teorizar os efeitos desse *lógos* persuasório.

Os pensadores sofistas ensinavam, então, não uma doutrina do *lógos*, mas tornavam o *lógos* ferramenta da vontade política. Assim, o pensamento sofista, por meio da sua retórica, é protagonista de uma mudança de significado do *lógos* no século V a.C. O *lógos* deixa de corresponder somente ao real e passa a ser uma possibilidade discursiva.

Como afirma o autor, “a retórica não procura compreender o real, mas exerce a sua força sobre o outro; ela não considera o conteúdo significativo da linguagem mas visa aos efeitos de linguagem” (FATTAL, 2001, p. 67) – ou seja, ela visa a produzir um resultado prático escolhido pelo orador.

Para Gastaldi, não é apenas nos tribunais e nas assembleias que o *lógos* sofisticado mostra a sua importância, mas é principalmente no teatro que percebemos as ressonâncias desse *lógos*. A autora afirma que:

É justamente no teatro ateniense do século V que a retórica alcança o seu total desenvolvimento; e isto é assim precisamente porque tragédia e comédia se constituem em formas essenciais de comunicação social, em construções pensadas para interpelar, para gerar no auditório uma resposta às distintas formulações que se apresentavam no palco. Esta íntima relação entre retórica, tragédia e público está exposta no ‘Górgias’ de Platão (502.d) para quem o teatro contém – por sua ocasião e encenação – as maiores oportunidades para o desenvolvimento da retórica (GASTALDI, 2004, p. 73).

Josiah Ober e Barry Strauss percebem uma ligação entre teatro e retórica porque ambas lidam com um discurso performático que envolve conflitos sociais:

A retórica política e o teatro podem ser visto, e analisados, como formas intimamente relacionadas de discurso público. Assim como os julgamentos legais e os discursos na assembleia, os espetáculos teatrais e os textos dramáticos atenienses estavam intimamente ligados à mediação dos valores sociais conflitantes. Notavelmente, ainda que talvez inevitavelmente, os locais físicos para reuniões em massa do povo – a Pnyx e o Teatro de Dioniso – eram muito similares em termos de organização espacial (OBER; STRAUSS, 1992, p. 237-238).

Eurípides é testemunha da ascensão dos sofistas e suas tragédias colocam em cena problemas da retórica e da linguagem, assim como

outros desdobramentos da sofística. Mastronarde argumenta que essa influência ocorre também no nível da escrita:

Quando dizemos que entre os poetas trágicos Eurípides em especial é ‘retórico’, vários aspectos da retórica estão envolvidos: (1) uma organização mais transparente dos discursos longos; (2) a autoconsciência dos falantes acerca da estrutura e dos modos de argumento; (3) o uso proeminente do – argumento a partir da probabilidade; (4) paradoxos e o uso de um argumento até um extremo inesperado ou não convencional; (5) a provisão de argumentos engenhosos em apoio de quase qualquer causa; (6) uso intenso da antítese, particularmente envolvendo preocupações contemporâneas como natureza e costumes (*phýsis, nómos*) e palavra/aparência e ato/realidade (*lógos/dóxa, érgon*); e, por fim, (7) a virtual universalização da habilidade retórica entre as personagens de diferentes *status* (MASTRONARDE, 2010, p. 209-210).

Como dito, o texto trágico reelabora o mito e o reconfigura em sua abordagem, de forma a amplificar seus problemas da cidade grega para o momento “presente”. Buxton coloca a mitologia grega como uma linguagem, um conjunto de convenções com que trabalha o poeta trágico, o que possibilita a criação e a comunicação de significados (BUXTON, 1980, p. 26). Dessa forma, não é do mito que se ocupa a tragédia:

[O poeta] não está ‘meramente’ reproduzindo um tema oferecido a ele pela tradição mítica. Certamente, a natureza básica da relação entre os homens e os deuses estava estabelecida nas estruturas do mito grego; mas a delineação dos caracteres e a atribuição de motivos – isto é, a colocação do acento moral – tudo isto era responsabilidade do dramaturgo (BUXTON, 1980, p. 36).

Na tragédia *Orestes*, Eurípides reelabora o mito da casa dos Atreus, trabalhado anteriormente na *Oresteia* (*Agamémnon, Coéforas* e *Euménides*) de Ésquilo e na *Electra* de Sófocles. Eurípides ambienta sua tragédia *Orestes* na cidade de Argos, diante do Palácio de Aga-

mémnon, colocando como figuras do drama: Orestes, Electra, Helena, Menelau, Tindáreo, Pílates, mensageiro, Hermione, o escravo frígio e Apolo (*deus ex machina*), sendo o coro composto por mulheres de Argos.

Se dividirmos o texto de Eurípides de acordo com a *Poética* de Aristóteles, temos o seguinte quadro: Prólogo (*Orestes*, vv. 1-139): Electra vigia Orestes, adormecido pela sua doença, reconta o drama dos Átridas e conta como as Érineas perseguem seu irmão doente, deixando-o entre acessos de doença e torpor. Párodo (vv. 140-207): entra o coro composto por mulheres argivas e entoam, com Electra, um *Kommos* em que lamentam a doença de Orestes. Episódio I (vv. 208-315): Orestes desperta e Electra anuncia a chegada de Menelau, mas a doença de Orestes o faz entrar em uma crise de loucura e alucinações. Estásimo (vv. 316-347): o coro lamenta a sorte de Orestes e o fato de que as Érineas o persigam. Episódio II (vv. 348-806): Menelau aparece e Orestes relata suas infelicidades. Tindáreo também aparece e exige que Electra e Orestes sejam julgados e condenados pela assembleia. Menelau nega ajuda a Orestes. Pílates aparece disposto a tudo para confortar o amigo Orestes e ambos partem para a assembleia. Estásimo (vv. 807-843): o coro canta os crimes dos Átridas. Episódio III (vv. 844-1022): o mensageiro relata a Electra o debate da assembleia: os irmãos foram condenados à morte. Episódio IV (vv. 1013-1225): Orestes e Pílates retornam e decidem, em conjunto com Electra, matar Helena para punir Menelau e tomar Hermíone como refém caso Menelau queira vingança. *Kommos* (vv. 1246-1310): o coro, juntamente com Electra, escuta os gritos de Helena. Êxodo (vv. 1311-1681): Hermíone é convencida por Electra a entrar no palácio, enquanto dele sai um escravo frígio que conta que Helena desapareceu. Orestes procura o escravo. Quando chega Menelau perguntando por Helena, Orestes ameaça matar Hermíone e incendiar o palácio. Apolo aparece como

deus ex machina e anuncia a Menelau que ele se casará com Hermione, que Pílades desposará Electra e proclama a apoteose de Helena. A doença será esquecida e as ordens de Apolo são obedecidas.

Das inovações de Eurípides sobre o mito no *Orestes*, uma é especialmente importante para este trabalho e constitui uma apropriação do mito radicalmente diferente de outros usos conhecidos. No *Orestes*, de Eurípides, as Érineas não são reais como em Ésquilo, mas são descritas como uma doença (*nósos*) que asselvaja Orestes, fazendo-o sofrer acessos de doença com convulsões e tremores intercalados com acessos de sono.

3. A doença (*nósos*) de Orestes

Primeiramente, atentaremos para a singularidade do conceito de *nósos* no texto trágico para, em seguida, partirmos para a análise do *nósos* em *Orestes* em relação ao *lógos* sofisticado; nesse momento, serão discutidos alguns versos da tragédia em que o conceito aparece, sempre em conjunção com uma ideia de *lógos*, como demonstraremos. Eurípides desenvolve em *Orestes* uma relação entre *nósos* e *lógos* no sentido de níveis de comunicabilidade que perpassam a peça nas relações entre os personagens. Nessa relação entre doença simbólica e discursos, constrói-se uma articulação entre o texto trágico e a pólis com a qual o poeta discute os alcances e os limites da sofística.

A doença no pensamento grego é usada, de acordo com Smith, como uma metáfora para aberrações e problemas de qualquer tipo (SMITH, 1967, p. 291). A doença (*nósos*) é uma expressão de deformidade com relação à harmonia, de desordem em relação ao andar dos elementos. No livro *The grip of disease*, o helenista Lloyd demonstra que os gregos tinham com a doença uma relação de dualidade, entre “causa e responsabilidade”, “mente e corpo”, “purificação e impureza”, “realidade e aparência” e “bom e mau”. Lloyd comenta que a doença

também é usada em um sentido social, como um problema de toda a cidade:

tanto nos seus modos sagrados como nos seus modos profanos, a doença pode afetar não apenas indivíduos singulares como também grupos inteiros. Uma população, um estado inteiro, pode ser atingido por uma epidemia, ou uma cidade como um todo implicada em impureza religiosa. Isto nos leva, então, ao tópico das *doenças da sociedade* (LLOYD, 2003, p. 7).

A noção de doença (*nósos*) é uma metáfora muito utilizada nas tragédias gregas em referência a uma falta ou um crime perante os deuses. Lloyd comenta que as doenças podem ser representadas de várias formas no texto trágico: “as próprias doenças são personificadas, voluntariosas, arbitrárias. Isto significa que há muita imprevisibilidade no seu surgimento” (LLOYD, 2003, p. 19). Em Sófocles, por exemplo, a ideia de *nósos* geralmente aparece como um castigo ou marca de um erro fundamental para a trama, conforme afirma Rocio Orsi:

os conceitos utilizados geralmente nas tragédias de Sófocles para se referir à doença, *nósos* e *manía*, aparecem numerosas vezes como metáforas de males em geral e em muitas ocasiões em relação direta com a ação (possivelmente justiceira) de algum deus (*theía manía*, *theía nósos*) (ORSI, 2008, p. 279).

Para o historiador Mitchell-Boyask, a palavra *nósos* começa a ser mais proeminente depois de 430 a.C., quando a peste começa:

a praga que começou em 430 AEC em Atenas, e a sua recorrência por vários anos subsequentes, certamente aprofundou a sensibilidade do público ateniense para o uso por um poeta dramático de tal linguagem, a qual havia sido inspirada pela própria praga. E esta é provavelmente uma afirmação eufemística. Se a descrição da praga de Tucídides for precisa em alguma medida, então não podemos subestimar o poder que palavras como *nósos* tinham no teatro, especialmente quando elas eram articuladas em momentos-chave de pressão na ação dramática (MITCHELL-BOYASK, 2008, p. 23).

A noção de *nósos* não está presente por casualidade no vocabulário trágico – como dito anteriormente, a tragédia grega é construída em um diálogo com a pólis ateniense. O destaque que Eurípides dá à ideia de doença em *Orestes* está relacionado ao desenvolvimento de um vocabulário médico, advindo da peste, do desenvolvimento da medicina grega e dos problemas da cidade (MILLER, 1944, p. 156). Para Clarke Kosak, o vocabulário médico, como o termo *nósos*, aproxima a medicina e a tragédia gregas, ambas tratando do sofrimento humano: a tragédia, na investigação dos males da mente ao tratar de perdas, angústias e problemas advindos de situações traumáticas; a medicina, ao tratar dos males do corpo e das doenças curáveis (KOSAK, 2004, p. 1).

Mitchell-Boyask argumenta que quando um herói trágico tem uma *nósos*, ela é uma extensão de um problema maior, sentido por todos os cidadãos. A doença é um sintoma não apenas na tragédia, mas também um sintoma para a cidade: “as doenças [dos personagens] são sintomáticas da sua relação problemática com as suas comunidades, e a única forma de curar a cidade é purgá-la da infecção ou reequilibrar os componentes da cidade (ou da comunidade) de forma a fazê-los funcionar em maior harmonia” (MITCHELL-BOYASK, 2012, p. 319).

Em *Orestes* de Eurípides, a palavra *nósos* aparece 45 vezes (MITCHELL-BOYASK, 2008, p. 29), sendo o texto trágico em que *nósos* aparece mais vezes. A *nósos* de *Orestes* é colocada por Eurípides de forma literal e figurativa (SMITH, 1967, p. 291). De maneira literal, ele apresenta sintomas que o alienam do mundo humano e o obrigam a permanecer deitado, sofrendo com espasmos e perdendo sua capacidade de emitir *lógos*, ou seja, a doença afasta-o da comunicação. Logo nos primeiros versos da peça percebemos essa dualidade da doença:

Electra: [...] desde então, sucumbindo a *perniciosa doença*, o desventurado *Orestes*, que aqui está, jaz prostrado no leito, e sangue da mãe acicata-o com a loucura. É que eu receio nomear as deusas

Eumênides que o atormentam com o terror. É este o sexto dia, desde que o fogo purificou o corpo de minha mãe assassinada. E, no decurso destes dias, nem alimento aceitou na garganta, nem deu banho ao corpo! Escondido debaixo da roupa, quando o corpo lhe *alivia da doença*, toma consciência e chora e, por vezes salta veloz do leito, tal como um potro que fuge do jugo (*Orestes*, vv. 35-46, minha ênfase).²⁸⁴

Smith argumenta que Eurípides descreve a *nósos* de forma médica em um jogo de causas (falta perante os deuses) e sintomas (loucura que o atormenta), como se a peça fosse também um estudo sobre a doença de Orestes:

descrever a doença de tal forma que a reconheceríamos em um estudo médico é prometer dar-lhe importância no enredo. No processo, Eurípides utiliza as expectativas do público, baseadas no seu conhecimento da doença e sua familiaridade com as convenções literárias do assunto (SMITH, 1967, p. 294).

Como punição pelo matricídio, sua doença o afasta da cidade, já que ninguém pode lhe dirigir a palavra. Nesse nível, Orestes perde o poder de interagir com outros cidadãos. Seu crime, que se transformou em doença (*nósos*), tem como consequência a perda da comunicabilidade, do uso pleno do *lógos* como cidadão, deixando-o ilhado na pólis.

Electra: Decretou esta cidade de Argos que nem nas casas, nem ao fogo doméstico nos acolhessem, e que ninguém dirigisse a palavra aos matricidas. Decisivo é este dia em que dará o seu voto a cidade dos Argivos: se devemos morrer ambos por apedrejamento ou arremessar o gládio acerado contra a garganta (*Orestes*, vv. 47-51).

Estar em uma cidade na qual ninguém lhe dirige a palavra, na qual se é impedido de exercer o *lógos* como ferramenta política, se configura uma punição drástica para um crime bárbaro. Se tomarmos

284 A tradução de *Orestes*, de Eurípides utilizada é a portuguesa de Augusta Fernanda de Oliveira e Silva, publicada pelo Instituto Nacional de Investigação Científica em 1982.

a importância do *lógos* para a *pólis*, como apresenta Vernant, compreendemos que o crime de Orestes e consequentemente sua *nósos* o isolam do mundo dos cidadãos. Vernant comenta sobre a importância da palavra na *pólis*: “o que implica o sistema da *pólis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os instrumentos do poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando ou de domínio sobre outrem” (VERNANT, 2004, p. 53-54).

A primeira referência à linguagem em relação à doença (*nósos*) é colocada logo nos primeiros versos da peça. Electra compara Tântalo a Orestes e chama Tântalo de bem-aventurado em relação aos males do seu irmão, tendo Tântalo a mais vergonhosa das doenças:

Electra: Pois o bem-aventurado Tântalo – e eu não critico a sorte dele – esse Tântalo, nascido de Zeus, ao que dizem, está suspenso nos ares, apavorado com o penedo que oscila sobre sua cabeça; E sofre este castigo – pelo menos ao que dizem – porque, partilhando, apesar de homem, a honra de uma mesa comum, igual a dos deuses, possuía uma *língua irreprimível, que é a mais vergonhosa das doenças (nósos)* (*Orestes*, vv. 6-10, minha ênfase).

A “língua irreprimível” como a mais “vergonhosa das doenças” coloca a linguagem, ou certo tipo de linguagem, como uma *nósos*. Eurípides principia sua peça apresentando *nósos* relacionada a discursos e a Tântalo. A referência a Tântalo é um dos temas mais discutidos pelos comentadores do prólogo de *Orestes*. Tântalo tem sua desventura narrada tanto na *Odisseia* (Homero, XI, vv. 588-592) quanto na 1ª Ode Olímpica de Píndaro. A *Odisseia* traz Tântalo de pé em um lago, com água até o queixo e, por mais que se esforce, não consegue se desencilhar do castigo. Píndaro, por outro lado, indica que Tântalo roubou dos deuses a ambrosia para dar a seus convidados e Zeus o teria castigado colocando uma grande pedra sobre ele, da qual ele não poderia

se desvencilhar. Ele teria sido colocado no céu para que não dirigisse a palavra a ninguém por causa de seu delito.

O helenista O'Brien argumenta que Tântalo guarda uma semelhança com Orestes porque ambos desrespeitaram os deuses e sofreram punição:

a lenda de Tântalo tomou mais de uma forma, mas uns poucos elementos são recorrentes e formam um padrão comum simples. Em todas as versões ele é um homem que goza de extraordinária boa sorte mas que ofende os deuses e é severamente punido (O'BRIEN, 1988, p. 31).

Em um nível mais profundo, a *nósos* faz com que ele se comunique com as Fúrias. Como dito anteriormente, o poeta reconfigura o mito ao fazer com que as Fúrias não fossem personificadas como na *Oresteia* (485 a.C.) de Ésquilo, mas tratadas como uma *nósos*, uma doença – essa foi uma das grandes inovações que Eurípides efetuou no mito de Orestes. Nessa comunicação com as Fúrias, ele exerce a faculdade do *lógos*, porém, sai de si e do mundo da razão e perde o controle sobre o próprio corpo.

Orestes: Reclina-me, de novo, no leito! Quando me abandona esta doença, esta loucura, fico sem energia e fraco dos membros.

Electra: Pronto! Sem dúvida, o leito é agradável ao doente: é um bem doloroso, mas necessário (*Orestes*, vv. 226-229).

[...]

Electra: Queres firmar os pés no chão? Há muito tempo que não caminhas. A mudança é entre todas as coisas a mais agradável.

Orestes: Sim! Pelo menos, isso dá a ilusão de saúde. E vale mais a ilusão ainda que esteja longe da verdade (*Orestes*, vv. 232-235).

Patricia Neils Boulter comenta que Eurípides coloca a *nósos* como uma doença que asselvaja e tira Orestes do mundo civilizado, sendo descrita como “*nósos ágrios*” (*Orestes*, v. 35), uma doença selvagem, que o exclui do convívio social e o deixa fora do mundo cognitivo,

com ataques que o impedem de comer e de tomar banho (BOULTER, 1962, p. 23).

Ao despertar, Orestes revela o quanto é penosa a convivência com a *nósos*. Sua doença torna sua existência um fardo: ela não permite que ele seja um cidadão, por deixá-lo isolado da *pólis*, tampouco lhe permite governar seu corpo, pois fica fora de si, alternando entre momentos de delírio – quando ele visualiza as Fúrias – e períodos de sono, único alívio dos seus sofrimentos:

Orestes: Ó amável sortilégio do sono, defensor contra a doença, como foi suave a tua vinda – quando precisava de ti! Ó venerável Olvido dos males, como és um deus sutil e como os infortunados te imploram! Onde, em que momento vim para aqui? E como cheguei? Já me não lembro, privado como estou da razão que antes tinha (*Orestes*, vv. 211-216).

A *nósos* de *Orestes* mostra-se como um problema para todos os personagens, pois é manifestação de uma falta religiosa, de um crime bárbaro ao olhar dos homens e dos deuses. Por outro lado, Eurípides não faz Orestes defender uma ideia de inocência do ato do matricídio. Ao contrário, Orestes não nega seu ato, mas justifica sua ação por inspiração de Apolo. Tal afirmação coloca a cidade em contradição, pois, ao obedecer a um dos deuses, estaria em conformidade com a lei, apesar de cometer o mais cruel dos crimes.

Orestes: Minha irmã, por que choras, com a cabeça escondida no pepló? Envergonho-me perante ti, pelos sofrimentos que te provoço e pelo embaraço causado a uma jovem, com as minhas doenças. Não te definhes, por causa dos males! Pois tu aprovaste esses atos, mas foi por mim que foi executado o assassinio de nossa mãe! E a Lóxias censuro, visto que, *induzindo-me à ação mais ímpia, com palavras me encorajou, mas com ações, não*. Creio até que meu pai, se lhe perguntasse rosto a rosto se devia matar minha mãe, ele tocaria no meu queixo e havia de desfazer-se em súplicas, para que

nunca a espada ferisse a garganta da que me gerou (*Orestes*, vv. 280-90, ênfase minha).

A doença de Orestes advém do seu cumprimento de uma ordem de Lóxias, um dos nomes de Apolo. O deus encorajou-o com palavras, isto é, persuadiu-o com retórica e não com ações. Eurípides coloca as palavras em proximidade com a doença. Orestes reclama que o deus que o persuadiu antes não lhe presta auxílio no momento em que se encontra, deixando-o doente. Smith comenta que Orestes precisa de uma purificação para curar-se da doença:

Orestes precisa de purificação, como a cerimônia catártica nas Eumênides, dos efeitos nocivos do sangue da sua mãe. A purificação, se efetiva, poria fim aos ataques das Erínias, as quais sentem o cheiro do sangue derramado, e também ao efeito venenoso e repugnante do próprio sangue (SMITH, 1967, p. 295).

Daisi Malhadas defende que Eurípides explora, em seu texto, as relações entre Orestes e seu entorno, sem colocar a ênfase no homem doente à procura da cura, mas na relação do grupo com a doença:

O estado de Orestes, assediado pelas Erínias, cena inicial do drama, não vai ser a situação propulsora da ação. Esta não tem como objeto a liberação de Orestes do cerco das Erínias. Livrar-se Orestes das Erínias, purificar-se, depende de superar, romper um cerco mais visível, mais concreto: o cerco da cidade. Se de um lado, Eurípides interessou-se pelos efeitos do matricídio como falta – religiosa ou moral – tornou mais relevante, por outro lado, as reações do grupo social (MALHADAS, 1995, p. 188).

Assim, a *nósos* é um problema não somente de Orestes, mas da cidade de Argos, que também necessita de purificação – a qual seria realizada com a morte ou a expulsão do matricida. Apesar de a doença se manifestar com sintomas físicos exteriores, ela guarda um lado quase que psicológico para Orestes, como evidenciado no diálogo que ele tem com Menelau:

Menelau: Desditoso, que aspecto selvagem, com esse cabelo hirsuto!

Orestes: Não é o aspecto, mas as ações que me torturam.

Menelau: Tens um olhar terrível, com as pupilas secas dos teus olhos.

Orestes: O corpo foi-se, mas o nome não me abandonou.

Menelau: Oh! Como a tua degradação me surpreende!

Orestes: Aqui me tens, assassino de mãe desditosa.

Menelau: Ouvi contar, sê parco! Não vás desfiar, muitas vezes, os teus males.

Orestes: Serei parco. Contudo a divindade é para mim, pródiga de males.

Menelau: Que tens tu? Que doença te destrói?

Orestes: A consciência, porque sei que pratiquei uma ação terrível (*Orestes*, vv. 387-396).

O diálogo de Menelau e Orestes destaca um dos aspectos mais importantes da *nósos*. Menelau descreve Orestes como selvagem, com pupilas secas, degradado pela doença. Orestes, por outro lado, se reconhece como um homem sem corpo. A condição de Orestes é a de um desterrado de *pólis* e de corpo, um homem sem domínio e sem companheiros para estabelecer relações – a cidade o abandonou.

Na continuação do diálogo, Orestes responde o nome de seus males para Menelau: ele coloca sua doença como *sýnesis*, ou seja, consciência. Ao tomar a doença como consciência, percebemos que, apesar dos males físicos, o que atormenta o herói é o fato de ter cometido uma falta grave para os padrões morais vigentes. A *sýnesis* leva Orestes a sofrer em estado de loucura, manía, pois entende que, apesar de agir mediante inspiração divina, seu ato é recebido em um mundo humano, em um mundo da *pólis*, no qual as ações são problematizadas e encaradas pela lei. Para Smith, a *nósos* é para Orestes uma “doença moral” (SMITH, 1967, p. 291) que acompanhará o personagem até o final do texto e fará com que Orestes, junto com seus fami-

liares, pense também em tirar a vida de Helena e da jovem Hermione. Em relação à *nósos*, Smith divide a peça em três movimentos:

[Eurípides] usa a doença literal e metafórica como um veículo para o pensamento analítico, não simplesmente para moralizações vagas tal como ‘todo crime é doença’. Eurípides desenvolve o seu tema em três movimentos: o prólogo e as primeiras cenas apresentam Orestes com Electra como Tântalo, pendurados entre a vida e a morte e entre a saúde e o caos moral; no segundo movimento, Menelau, Tindáreo e Pílates, sem ver as implicações disto, desequilibram a balança; e no movimento final, o caos se estabelece. De forma bastante completa, o movimento final mostra a perversão de todos os valores civilizados da parte anterior (SMITH, 1967, p. 297-298).

Para Peter Euben, o enredo e a estrutura da peça servem para expor o problema da corrupção política na cidade:

o *Orestes* de Eurípides é sobre a corrupção política. Este é o tema da peça, assim como o problema levantado pelas descontinuidades radicais que marcam o seu enredo e estrutura. Nela, conteúdo e forma conspiram para produzir uma atmosfera omnipresente de decomposição e desordem políticas (EUBEN, 1986, p. 222).

Eurípides desenvolve a doença como uma metáfora para a situação de crise da cidade, principalmente para a situação política da *pólis* – a *nósos* não afeta apenas o herói, mas a todos. Uma parte importante para entender a relação entre *nósos* e *lógos* é a descrição que o mensageiro faz a Electra da assembleia que julga a punição de Orestes. A assembleia começa por Taltíbio, que adota um discurso moderado em relação a Orestes e parece estar ao lado dos que têm mais poder, não querendo perder sua posição na cidade:

Mensageiro: Quem deseja declarar se Orestes deve ou não morrer, por ser matricida? Nessa altura, levanta-se Taltíbio, que com teu pai andou no saque dos Frígios. E sempre submisso aos poderosos, falou ambigualmente, teu pai admirando, mas sem aprovar teu irmão (Orestes), entrelaçando louvor com o vitupério: acusava-o de, para os pais, estabelecer leis não honrosas! E o seu olhar sempre bri-

lhante pousava nos amigos de Egisto. Com efeito, tal é a sua raça: para um lado ditoso saltam sempre os arautos! E, para eles, é amigo quem detiver o poder da cidade e ocupar as magistraturas (*Orestes*, vv. 888-898).

A fala de Taltíbio mostra um tipo de cidadão ligado ao poder, associado às conveniências da política, que utiliza habilmente os discursos de forma a agradar as pessoas certas. Eurípides coloca na fala do seu mensageiro seu descontentamento com esse tipo de prática na Assembleia. Após, o mensageiro conta que falou Diomedes, o qual, apesar de parecer mais sensato, não conseguiu comover aos cidadãos:

Mensageiro: A seguir, discursou o príncipe Diomedes. Esse concedia que não te matassem, nem a ti nem a teu irmão, mas que era piedoso condenarem-vos ao exílio. Uns aplaudiram, entendendo que falava bem, e outros não aprovaram (*Orestes*, vv. 898-901).

Eurípides descreve, ainda, outro cidadão, exímio no argumento com a habilidade retórica, mas não lhe atribui justeza de pensamento:

Mensageiro: Depois, levanta-se um homem palavroso, que triunfa pela temeridade, um argivo que não era argivo de verdade, mas por compulsão, confiante no ruído e na ignara liberdade de falar, hábil enfim para envolver numa desgraça! É que, quando alguém deleitoso em palavras e de pensar malévolos persuade a multidão, é um grande mal para a cidade! Mas quantos, com inteligência, deliberam sempre ações nobres, ainda que não de imediato, no futuro são benéficos à cidade. E sob este ponto de vista devemos considerar aquele que o chefia: pois o caso é o mesmo para o magistrado. Esse disse que te executassem a ti e a Orestes, atirando com pedras! (*Orestes*, vv. 903- 915).

Como dito na primeira parte, a tragédia reelabora o mito para problematizar uma questão para a cidade. Como apontado por Candido e Cornelli, o poeta é um *didaskalos*/instrutor cívico, que tem por ofício a paideia/educação (CANDIDO; CORNELLI, 2009, p. 49). Assim, Eurípides deseja problematizar em *Orestes* a questão do *lógos* sofisticado

ao incluir nesse trecho do mensageiro o problema da linguagem persuasória utilizada por alguém de pensar malévolo. Nessa passagem, acompanhamos a descrição de um cidadão como “homem palavroso”, que se dirige aos demais cidadãos fazendo mau uso da retórica. O tragediógrafo não é contra a retórica, mas aponta que ela pode ser usada de maneira iníqua e servir a maus usos, assim como o *lógos* sofisticado, que instrumentaliza a retórica para colocar o melhor argumento, mas nem sempre o argumento justo.

Eurípides apresenta, ainda, o discurso de outro cidadão, o qual, apesar de falar bem, não consegue convencer a todos na assembleia:

Mensageiro: Todavia, levantou-se outro, que falou o contrário deste. Tinha um aspecto que não era agradável, mas era homem viril, que pouco contato tinha com a cidade e o círculo da praça pública, um lavrador – como aqueles que, mesmo sozinhos, salvam um país – inteligente e desejoso de entrar na liça da discussão e que levava uma vida irrepreensível! Esse disse que coroassem Orestes, o filho de Agamémnon, o qual quisera honrar o pai, matando uma ímpia e má mulher que retirava aos homens o direito de armarem os seus braços e de abandonarem o palácio, para irem em campanha, uma vez que os homens da retaguarda seduziam as guardiãs da casa, desonrando as esposas dos guerreiros. E aos homens honestos pareceu que falava bem (*Orestes*, vv. 917-931).

Mensageiro: Mas não convenceu a turba, conquanto parecesse que falava bem. Prevaleceu aquele malvado que, falando diante da multidão, preceituara que matassem teu irmão e a ti (*Orestes*, vv. 943-945).

A *nósis* de *Orestes* o leva a perder a linguagem e ser dominado pela loucura. Eurípides coloca o mesmo problema na assembleia, entendendo, assim, a *nósis* à cidade. Para o tragediógrafo, o argumento correto não consegue prevalecer sobre o injusto, porque o errado se apresenta de forma menos agradável na arte de persuadir. A alusão que Eurípides faz a Tântalo no começo da peça – acerca de sua “lín-

gua irreprimível”, a mais “vergonhosa das doenças” – é um anúncio do problema da *pólis* no final do século V a.C. Para Euben, a assembleia corrupta de Argos é muito semelhante à assembleia de Atenas:

a cidade corrupta no palco é Argos. Mas com uma assembleia popular completamente desenvolvida e aparentemente de existência antiga, com procedimentos públicos estabelecidos para julgar homicídios, é uma Argos que se parece muito com a Atenas democrática contemporânea (EUBEN, 1986, p. 222).

Dessa forma, os conceitos de *nósos* e *lógos* comunicam-se na peça: a doença de Orestes é também a doença de Argos e, consequentemente, também a de Atenas. Eurípides discute por meio da *nósos* os problemas da linguagem na assembleia, mostrando como o mau argumento pode ganhar do bom argumento com a influência da sofística na cidade. O problema não eram as possibilidades da retórica, mas o que os retóricos faziam com ela para perverter a cidade em direção aos próprios interesses. O tragediógrafo escreve a respeito de uma cidade em crise para outra cidade em crise, utilizando a *nósos* como símbolo da doença de que sofre Atenas, que, em certo nível, é uma doença de linguagem.

Obviamente, existem várias leituras possíveis de *Orestes* e a que propomos se concentrou em apresentar a singularidade da *nósos* na peça. Outros problemas como a questão do debate entre *nómos* e *phýsis* ou mesmo as questões do estrangeiro, da *phília* e das mulheres podem ser percebidas e estudadas, pois a riqueza do texto trágico permite descobertas sobre as sensibilidades do século V a.C. e apresenta sempre amplas possibilidades para a compreensão da experiência grega de pensamento.

Referências bibliográficas

BOULTER, Patricia Neils. The theme of Agria in Euripides' *Orestes*. *Phoenix*, v. 16, n. 2, p. 102-106, Summer, 1962.

- BUXTON, R. G. A. Blindness and limits: Sophokles and the logic of myth. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 100, p. 22-37, 1980.
- CANDIDO, Maria Regina; CORNELLI, Gabriele. A arte e o ofício do poeta trágico. In: LESSA, Fábio de Souza; SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão da. *História e trabalho: entre artes e ofícios*. Rio de Janeiro: Mauad, 2009.
- CUSSET, Christophe. *La tragédie grecque*. Paris: Éd. du Seuil, 1997.
- DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce Archaique*. Paris: Librairie Générale Française, 2006.
- EUBEN, J. Peter. *Greek tragedy and political theory*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- EURÍPIDES. *Orestes*. Introdução e versão do grego por Augusta Fernanda de Oliveira e Silva. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982.
- FATTAL, Michel. *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- GASTALDI, V. El *logos* trágico y la funcionalidad de la retórica. *Calíope*, n. 12, p. 72-83, 2004.
- GOLDHILL, Simon. *Reading Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- GOULD, J. *Myth, ritual, memory and exchange*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HALL, Edith. *The theatrical cast of Athens: interactions between Ancient Greek drama and society*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. São Paulo: Loyola, 2003.
- KOSAK, Jennifer Clarke (Ed.). *Heroic measures: Hippocratic medicine in the making of Euripidean tragedy*. Leiden: Brill, 2004.
- LLOYD, G.E.R. *In the grip of disease: studies in the Greek imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- LORAUX, Nicole. A tragédia grega e o humano. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 17-34.
- MALHADAS, Daisi. "Orestes de Eurípides: terror e piedade". *Hvmanitas*, v. 46, p. 187-195, 1995.
- MARKANTONATOS, Andreas; Zimmermann, Bernhard. *Crisis on stage: tragedy and comedy in late fifth-century Athens*. S/l, Walter de Gruyter, 2012.
- MARSHALL, Francisco. *Édipo Tirano: a tragédia do saber*. Porto Alegre: Ed UFRGS, 2000.
- MASTRONARDE, Donald J. *The art of Euripides: dramatic technique and social context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- MEIER, Christian. *De la tragédie grecque comme art politique*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.
- MILLER, Harold W. Medical Terminology in Tragedy. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 75, p. 156-167, 1944.

- MITCHELL-BOYASK, Robin. *Plague and the Athenian imagination: drama, history, and the cult of Asclepius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- MITCHELL-BOYASK, Robin. Heroic Pharmacology: Sophocles and the Language of Early Greek Medicine". In: ORMAND, Kirk (Ed.). *A Companion to Sophocles*. S/l, Blackwell, 2012.
- OBER, Josiah; STRAUSS, Barry. Drama, political rhetoric, and the discourse of Athenian democracy. In: WINKLER, John J.; ZEITLIN, Froma I. *Nothing to do with Dionysos? Athenian drama in its social context*. Princeton: Princeton University Press, 1992. p. 237-270.
- O'BRIEN, M. J. Tantalus in Euripides' *Orestes*. *RhM*, n. 131, p. 30-45, 1988.
- ORSI, Rocio. *El saber del error: filosofía y tragédia em Sófocles*. Madrid: Plaza y Valdes, 2008.
- SEGAL, Charles. L'homme grec, spectateur et auditeur. In: VERNANT, Jean-Pierre. *L'homme grec*. Paris: Éd. du Seuil, 2000.
- SMITH, Wesley D. Disease in Euripides' *Orestes*. In: *Hermes*, 95 Bd., H. 3, p. 291-307, 1967.
- VAZ PINTO, Maria José. *A doutrina do logos na sofística*. Lisboa: Colibri, 2000.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2004.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

P A R T E



Recepções

Capítulo 19

300 belos e milhares de feios: uma análise da representação de gregos e persas

300 handsomes and thousands hideouses: an analysis of the impersonation of Greeks and Persians

Camila Maia²⁸⁵

Maria Cecília Coelho²⁸⁶

Resumo: Este trabalho abordará a construção da imagem das civilizações grega e persa no filme *300* (2007), de Zack Snyder, e na *graphic novel 300 de Esparta* (1999), de Frank Miller. Para alcançar tal intento, serão analisados comparativamente aspectos dos quadrinhos e do filme, tanto em termos textuais quanto em termos imagéticos, em cotejo, em certos momentos, com as *Histórias* de Heródoto e outros referenciais teóricos. Pretende-se analisar, neste trabalho, os conceitos e os estereótipos construídos a partir de uma representação dicotômica de Oriente e Ocidente, na qual os persas são representados como inferiores em termos sociais, políticos, culturais e estéticos em relação aos gregos. Tal conceituação estereotipada ganhou aceitação do grande público e, por isso, é difundida e reafirmada pelos meios de comunicação de massa. Busca-se, ainda, mostrar que tal divisão não procede e que orientais e ocidentais têm mais pontos em comum e compartilharam muito mais aprendizado do que se supõe atualmente.

Palavras-chave: Grécia; Pérsia; 300; Heródoto; Representação.

Abstract: This research will consider the construction of Greek and Persian civilization image in the movie *300* (2007), by Zack Snyder and in the Graphic Novel *300* (1999), by Frank Miller. To achieve such intent, aspects of comic and movie, thus in textual terms textual as in image terms, will be analyzed comparing it in some moments with the *Histories*, by Herodotus, and others theoretical frames. This research intend to analyze concepts and stereotypes builded from dichotomous representation of Orient and Ocident, which the Persians are represented as inferior in social, political, cultural and aesthetic expressions in relation to Greeks. Such stereotyped concept gained

285 Graduada em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela Universidade de Brasília (UnB) e especialista em Estudos Clássicos também pela UnB. Atualmente, cursa Letras Português na UnB e é estudante pós-graduação em Revisão de Textos na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas). Contato: <camilanmaia@gmail.com>.

286 Professora adjunta no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), na área de Filosofia Antiga. Pós-doutora pelo Núcleo de Estudos Antigos e Medievais, UFMG.

acceptation of big public and, therefore, it is widespread and reaffirmed by the mass media. With this article we still seek to show that such division doesn't proceed and that East and West have more in common and shared learning much more than is assumed nowadays.

Keywords: Greece; Persia; 300; Herodotus; impersonation.

Introdução

Este trabalho buscará analisar como se deu a representação imagética de persas e gregos no filme e na história em quadrinhos *300* e verificar se a importância do Oriente para a cultura Ocidental nesses objetos é posta de lado, como comumente ocorre.

No ensino fundamental e médio e, em casos mais extremos, até no ensino superior, a história formalmente ensinada apresenta uma visão um tanto parcial e que tende a favorecer a parte ocidental do globo. Na escola, a chamada “História Geral” é, em grande parte, a história da civilização ocidental, salpicada por alguns feitos vindos do oriente. É-nos ensinado que a democracia, a política, a filosofia e a arte só existem tais quais as conhecemos por causa da Grécia, o berço da civilização ocidental.

No entanto, os gregos parecem ter bebido em abundância das fontes do Oriente, mesmo antes da expansão territorial promovida por Alexandre, o grande, entre os anos 336 a.C. e 323 a.C. O surgimento da própria Grécia é, em grande medida, fruto de interações com o Oriente, como ressalta Funari:

Durante os séculos que se seguiram às invasões dórias, nascia lentamente, sobretudo na Grécia da Ásia – da mistura de contribuições creto-micênicas, indoeuropeias e orientais –, a civilização grega propriamente dita, chamada clássica. Ela não surgiu como um milagre e sim como herdeira dos avanços e conhecimentos aprendidos e adaptados de outras civilizações [...] (FUNARI *apud* FERNANDES, 2012, p. 7).

Mesmo após o amadurecimento da civilização grega, os movimentos de troca, com mais ou menos intensidade, continuaram a acontecer, ou seja, o mundo grego não apenas contribuiu para a formação cultural dos povos orientais, mas também assimilou muito de sua cultura. De acordo com Funari, essa visão já era aceita na própria Antiguidade, apesar de não ser tão difundida atualmente:

Por muito tempo, os estudiosos da Grécia consideraram que as primeiras civilizações gregas nada deviam ao Oriente. Hoje, esta afirmação é muito questionada, pois muitíssimo da cultura grega veio das civilizações orientais. As escritas de lá vieram, assim como divindades e costumes. Já na própria Antiguidade, Heródoto, o ‘pai da História’, dizia isso, mas só recentemente suas ideias foram revalorizadas pelos estudiosos (FUNARI *apud* FERNANDES, 2012, p. 1).

Se mesmo na época de Heródoto, apesar das diferenças em termos culturais e políticos, se reconhecia a importância do Oriente para o mundo Ocidental, por que hoje há tanta dificuldade em se assimilar tal situação? Por que o oriental, especialmente quando relacionado ao Islã, é visto, frequentemente, como o inimigo, como o outro? Por que ainda é preciso estabelecer fronteiras entre Ocidente e Oriente, atribuindo-se, sempre, uma superioridade cultural do primeiro em relação ao segundo?

Pode parecer contraditório, mas o próprio Heródoto contribuiu para isso, como menciona Werner:

A polarização grego x bárbaro acentua-se no início do século V com a expansão do império persa rumo à Grécia. [...] Com isso, em uma série de discursos, como os historiográficos, dos quais um exemplo são as *Histórias*, de Heródoto, o perigo oriental passa a ser pintado com as tintas de tudo aquilo que supostamente não seria grego (WERNER, 2004, p. xiii).

Isso parece ocorrer também porque a divisão entre Ocidente e Oriente não é apenas geográfica.

Oriente (fundamentalmente, a Ásia) é também um conceito ideológico-cultural; trata-se de uma representação que o Ocidente faz de um 'outro' que lhe tem sido estranho desde remota antiguidade, mas que necessita de um reconhecimento como realidade passível de ser conhecida, e não apenas antagonizada ou explorada (como de fato tem ocorrido ao longo de séculos (FERNANDES, 2012, p. 1).

Assim, o oriental incorpora para nós tudo aquilo com o qual não nos identificamos. Por tal razão, sem nos darmos conta de que isso é uma fábrica de preconceitos, relacionamos, automaticamente, o estrangeiro, o exótico, o inusitado, o incomum, o fantástico, o feio etc. ao Oriente, sendo a TV e o cinema dois ótimos perpetuadores dessa visão, especialmente por alcançarem as massas que, muitas vezes, não conseguem problematizar as informações que chegam até elas por meio de tais mídias. Walter Benjamin já nos alertava sobre o papel negativo que o cinema pode adquirir em relação ao nosso modo de ver o passado:

Sua função social não é concebível, mesmo em seus traços mais positivos, e precisamente neles, sem seu lado destrutivo e catártico: a liquidação do valor tradicional do patrimônio da cultura. Esse fenômeno é especialmente tangível nos grandes filmes históricos, de Cleópatra e Ben Hur até Frederico, o Grande e Napoleão. E quando Abel Gance, em 1927, proclamou com entusiasmo: 'Shakespeare, Rembrandt, Beethoven, farão cinema [...] Todas as lendas, todas as mitologias e todos os mitos todos os fundadores de novas religiões, sim, todas as religiões [...] aguardam sua ressurreição luminosa, e os heróis se acotovelam às nossas portas' ele nos convida, sem o saber talvez, para essa grande liquidação (BENJAMIN, 1955, p. 4).

Exemplo da maneira como o Oriente é frequentemente tratado em nossos meios de comunicação é o filme *300* (2007), dirigido e co-roteirizado por Zack Snyder.²⁸⁷ A produção cinematográfica é uma

287 Zack Snyder também é diretor de outros filmes de sucesso como 'Madrugada dos mortos' (2004) e 'Watchmen' (2009). O primeiro, um remake da versão homônima de 1978, dirigida por George A. Romero, é um dos poucos filmes de zumbis que ar-

adaptação da *Graphic Novel* homônima, criada em 1999 por Frank Miller e Lynn Varley, e relata a Batalha das Termópilas, embate entre milhares de persas e, como sugerem os títulos das referidas obras, 300 espartanos.



Imagem 1. Cenas do filme de Snyder e da HQ de Miller: a estética dos quadrinhos recriada para o cinema.

A fonte basilar de tais produções é *História*, de Heródoto. A narrativa é motivada

pelo principal evento histórico do século V a.C.: as Guerras Médicas. Este conflito que indispôs gregos e persas imprimiu profundas marcas na memória helênica, sendo a origem de posteriores e significativas transformações no mundo grego. Foi a partir das Guerras Médicas que Atenas firmou sua soberania, tornando-se a referência artística, cultural e intelectual do Mediterrâneo. A título de curiosidade, estamos falando da primeira peleja histórica, registrada, entre Ocidente e Oriente, fundamental tanto para a formação de uma identidade cultural grega quanto ocidental (AZEVEDO; MOTA, 2008, p. 5).

recadaram mais de U\$ 100 milhões em bilheterias internacionais. Foi com esse filme que Snyder estreou como diretor de cinema. O segundo é também baseado em uma história em quadrinhos, 'Watchmen', de Alan Moore e Dave Gibbons. A qualidade de adaptação de '300' foi um dos motivos que levou a Warner a convidar Snyder para dirigir 'Watchmen', considerado, por muitos críticos, a melhor adaptação de quadrinhos já feita.

Tamanho foi a importância de sua obra que Heródoto recebeu a alcunha de “pai da história” e, se de fato o encararmos assim, veremos que as adaptações da Batalha das Termópilas devem muito à realidade. *História*, logo de cara, desmente o quantitativo de gregos que participaram do confronto. De acordo com Heródoto, o contingente da Grécia nas Termópilas seria de

trezentos hoplitas espartanos, mil tegeatas e mantineus (meio a meio), cento e vinte orcomênios da Arcádia e mil homens do resto da Arcádia; além desses arcádios estavam lá quatrocentos coríntios, duzentos fliúntios e oitenta micênios; esse era o componente do Peloponeso, e da Boiotia havia setecentos téspios e quatrocentos tebanos (HERÓDOTO, 1985, p. 397).

Evidentemente, por se tratarem de obras de ficção, não se espera extrema fidelidade do filme e da história em quadrinhos que relatam a Batalha das Termópilas à realidade, mesmo porque tampouco se sabe até que ponto os relatos de Heródoto são fiéis aos eventos históricos. Entretanto, a exacerbada distinção entre gregos e persas no filme *300* despertou, na época de seu lançamento, duras críticas, especialmente de autoridades do Irã, país herdeiro da antiga Pérsia. A embaixada iraniana no Brasil, por exemplo, divulgou uma nota na qual, entre outras coisas, afirmava que “o enredo do filme é fruto fictício da imaginação do autor e não tem qualquer fundamento histórico. O filme é cheio de distorções da história e da posição relevante na história da civilização da antiga Pérsia” (MONIWA, s.d.).

De fato, *300* representa os persas como um povo exótico e desorganizado, com seres bestiais e submisso aos desmandos de um rei excêntrico. Já a Grécia, é representada através da “imagem de uma Esparta forte, hegemônica e honrada, que se vê obrigada a lutar com bárbaros para garantir a liberdade” (MONIWA, s.d.). É, justamente, essa dicotômica representação imagética, tanto física quanto psicológica, que este trabalho pretende analisar.

Para tornar a leitura mais fluida, o presente artigo será dividido em alguns subtópicos. Em “Gregos e persas: nós e os outros” se falará a respeito das diferenças entre as civilizações grega e persa; em “O poder do chicote” se tratará do papel desse objeto como elemento distintivo entre as formas de governar dos dois povos tratados; em “Eu sou bonito, você é feio” busca-se analisar a representação estética de gregos e persas nos quadrinhos e no filme; e em “Nem só de dicotomias vive o homem” pretende-se ressaltar que os valores apresentados em *300* como característicos da civilização grega não são tão incontestáveis como parecem.

Gregos e persas: nós e os outros

O filme *300* reconta uma história que já havia sido contada duas outras vezes e, em todos os casos, pelo lado ocidental da história. A cada adaptação, novos elementos foram inseridos, muito provavelmente para adequar a narrativa à linguagem das mídias utilizadas e ao gosto do público-alvo.

A base de tudo está no Livro VII, de *História*, intitulado *Poímnia*. Nesse trecho da obra de Heródoto, encontramos uma descrição detalhada do comportamento e das características do rei persa Xerxes e de suas tropas. Tais descrições, apesar de ressaltarem diferenças entre gregos e persas, em momento algum apresentam juízos de valor em relação à aparência física, como farão as adaptações posteriores.²⁸⁸ A narração de Heródoto opta por chamar atenção para a “superioridade” grega não em termos físicos, mas em termos políticos. Os esparta-

288 Nesse caso, não me refiro ao filme “Os 300 de Esparta”, de 1962. Apesar disso, tal adaptação também parece tender para o lado grego, pois, conforme crítica presente em <<http://filmow.com/os-300-de-esparta-t1668/>>, “perfeitamente sintonizado com o ‘espírito’ da Guerra Fria vigente à época, o filme faz o elogio da liberdade dos espartanos em luta contra o império escravocrata persa, omitindo que Esparta era uma oligarquia que escravizava os Hilotas [...]”.

nos são os melhores guerreiros não por sua beleza ou sua força, mas porque a lei assim os manda.

os lacedemônios não são inferiores a homem algum em combate singular, e juntos eles são os mais valentes de todos os homens. De fato, sendo livres eles não são livres em tudo; eles têm um déspota – a lei – mais respeitado pelos lacedemônios que tu por teus súditos; eles cumprirão com certeza todas as suas ordens, e suas ordens são sempre as mesmas: não fugir do campo de batalha diante de qualquer número de inimigos, mas permanecer firmes em seus postos e nele vencer ou morrer (HERÓDOTO, 1985, p. 368).

Esta afirmação, proferida por Demáratos, que apesar de grego lutava ao lado de Xerxes, ressalta uma distinção entre gregos e persas que, ainda hoje, é vista como uma profunda diferença entre ocidente e oriente: o respeito não a um poder autoritário, mas a um poder legitimado – a lei.

As diferenças políticas foram, e ainda são, uma das dicotomias mais ressaltadas entre gregos e bárbaros, e a existência da própria distinção entre esses termos aponta para uma polarização. Ambos

formam um par: com efeito, em Homero não há bárbaros, mas não há também gregos e, conseqüentemente, a afirmação de uns como gregos está ligada à constituição dos outros como bárbaros. [...] É com as Guerras Médicas, pode-se pensar, que o par se constitui e passa a integrar o saber compartilhado, vindo o bárbaro a significar particularmente o persa. Ou ainda, persa é o sentido simbólico de bárbaro: o bárbaro é o persa. Indiscutivelmente, essa equivalência simbólica tem um papel nas *Histórias*, mesmo se numerosos bárbaros não são persas. Contudo, a narrativa a desenvolve e enriquece segundo um processo que se pode esquematizar assim: persa e bárbaro equivalem-se simbolicamente; ora, os persas obedecem a um rei [...], portanto, os bárbaros conhecem o poder real ou, mais precisamente, há uma ligação entre barbárie e realeza, já que, entre os bárbaros, o modo normal de exercício do poder tende a ser a realeza [...] (HARTOG, 1998, p. 326-327).

Ou seja, grande parte da diferença entre gregos e bárbaros e, conseqüentemente, entre gregos e persas está na forma como o poder é exercido. Esse aspecto, presente na obra de Heródoto, também consta das adaptações modernas da Batalha das Termópilas e os aspectos visuais são fundamentais para essa diferenciação.

O primeiro elemento a ser destacado no que se refere a essa construção é a indumentária do grande rei Xerxes. Os efeitos especiais utilizados no filme, procurando alcançar uma estética bem próxima à dos quadrinhos de Miller, fizeram do soberano persa (Rodrigo Santoro) um gigante dourado.



Imagem 2. O Xerxes dos quadrinhos



Imagem 3. O Xerxes dos cinemas.

Seus adereços corporais de ouro, sua voz robótica, o carro que o leva de um lugar para outro repleto de ornamentos, o modo como se comporta etc. são formas de demonstrar sua superioridade e sua diferenciação em relação a seus súditos. É claro, em toda a construção, reforça-se quem manda e quem deve obedecer. A palavra de ordem no reinado de Xerxes é a tirania. E quando monarquia se mistura a tirania

tem como fruto a *hýbris*, sendo a personagem do tirano nada mais que inveja, que se nutre a si mesma sem jamais saciar-se. Além do mais, o *despótes* é a presa do desejo (éros): desejo sexual e desejo do poder, amor ilegítimo e amor do poder. No conjunto das *Histórias*, o termo éros aplica-se apenas aos reis e aos tiranos: apenas eles experimentam esse desejo excessivo (HARTOG, 1998, p. 332-333).

E Xerxes, em sua representação cinematográfica e dos quadri-nhos, é a personificação dos excessos. A visão de Xerxes como alguém com desejos, digamos assim, megalomaniacos também era difundida em sua época. A peça *Os Persas*, de Ésquilo, por exemplo, levanta a questão de Xerxes como alguém que saiu derrotado por não conhecer os próprios limites. O trecho seguinte, proferido pelo fantasma de Dário, pai de Xerxes, exemplifica bem tal situação:

Ah, como breve se cumpriram os oráculos. Por meu filho cumpriu Zeus suas ameaças. Eu esperava que os deuses tardassem; mas quando alguém, por si próprio corra a precipitar sua perda, os céus nisso o consentem. Entrevejo agora males, cuja fonte a louca audácia de meu insensato filho abriu. Quis ele como a escravo agrilhoar o sagrado mar de Heles, o Bósforo destinado a correr livremente. Desnaturou-lhe o curso e, prendendo-o em peias forjadas pelo malho, forçou a dar ampla passagem a seu enorme exército. Simples mortal, julgou-se, que loucura, que delírio, superar a Poseidon e todos os deuses. Temo que os tesouros que em meu reinado acumulei, em breve se transformem em presa do primeiro pilhante (ÉSQUILO, 2013, p. 17).

Alguns podem levantar o questionamento de que em Esparta também havia reis. Nesse sentido, é possível perceber em *História*, certa aproximação entre os reis espartanos e os bárbaros, o que representaria um verdadeiro problema para os demais gregos. Contudo, há uma forma de salvação: a conduta de cada rei de Esparta.

[...] todo rei, a partir do simples fato de que é rei, corre o risco de tornar-se despótico e bárbaro. Entre a cidade e os outros (e Esparta é uma cidade, mas tem reis), a separação principal encontra-se na forma de exercício do poder, sendo um dos efeitos das *Histórias* traduzir essa separação (HARTOG, 1998, p. 340).

Assim, a tábua de salvação para Leônidas (Gerard Butler) parece ter sido o modo como ele exerceu seu poder, buscando, ao contrário do rei Xerxes, o equilíbrio.



Imagem 4. Os reis Leônidas e Xerxes em cena do filme 300: equilíbrio e excesso em contraposição.

Leônidas não procura se diferenciar de seus homens. Apesar de rei, ele é, antes de tudo e assim como os outros, um espartano e seu objetivo principal não é ostentar riqueza ou poder, mas defender sua cidade, como manda a lei.



Imagem 5. Leônidas à frente de alguns de seus homens: nada o diferencia dos demais.

O poder do chicote

As diferentes formas de exercício do poder em *300* ganham contornos nítidos em um objeto em especial: o chicote. Para Xerxes, ele é o símbolo de seu poder. Para os gregos, é a prova de que os persas são uma legião de escravos.

[...] o exército persa marcha sob o chicote e eles julgam que não se pode fazer nada de bom sem ele [...]. Para Xerxes, com efeito, os gregos, não estando submetidos ao chicote, não têm chance alguma de serem valentes, ao contrário dos persas que, sob os golpes de chicote, são obrigados a mostrarem-se mais valentes do que são (HARTOG, 1998, p. 334-336).

Tal ponto é fundamental para a diferenciação entre gregos e persas. Os primeiros lutam porque são livres; os segundos, porque são obrigados. Tal contraposição é retomada em diversos instantes para mostrar que os gregos seriam mais evoluídos que os persas. Tanto no filme quanto nos quadrinhos há trechos em que essa distinção é tratada não apenas imageticamente, mas também textualmente, como no discurso do narrador da história, Dílios (David Wenham), aos espartanos: “[...] uma besta se aproxima. Paciente e confiante saboreando a refeição que está por vir. Mas esta besta é feita de homens e cavalos,

espadas e lanças. Um exército de escravos, de proporções inimagináveis, preparado para devorar a frágil Grécia. Preparado para suprimir a única esperança de razão e justiça para o mundo”.

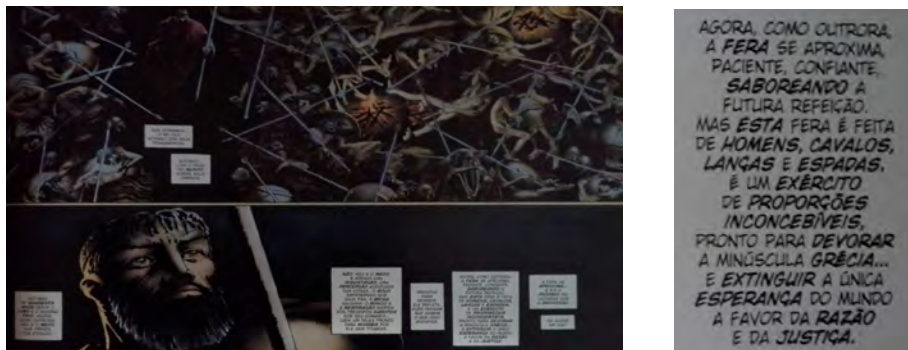


Imagem 6. Cinema e quadrinhos: duas linguagens, as mesmas palavras.

A contraposição entre a ideia de liberdade e escravidão como formas de representar as civilizações ocidental e oriental, respectivamente, também aparece de forma clara na cena em que um emissário persa encontra um soldado espartano e, ao tentar chicoteá-lo, tem seu braço cortado por ele. O soldado também diz a seguinte frase: “Vá agora. Corra e diga a Xerxes que ele enfrenta homens livres e não escravos”.

O importante papel do chicote na descrição dos persas também está presente em Heródoto. Talvez a cena mais digna de nota seja o momento em que o rei persa, irritado com a agitação do Helésponto, que atrapalha seus planos, manda chicotear o mar. Apesar de não fazer parte do filme ou da *Graphic Novel*, essa narrativa ajuda a corroborar a imagem de um Xerxes déspota, que não aceita que nem mesmo a natureza vá de encontro a seus interesses. Posteriormente, com medo da má sorte que tal atitude possa trazer, Xerxes manda fazer oferendas e libações ao Helésponto.

Eu sou bonito, você é feio

A diferenciação entre gregos e persas se torna explícita também na aparência física. Enquanto entre os gregos predomina o equilíbrio, o mundo persa é rodeado por desregramentos.

Um dos mais claros contrastes entre as representações de gregos e persas no filme *300* está na figura dos reis e não somente no que tange à aplicação do poder. Xerxes é representado no filme como um deus andrógino, de voz robótica, sem pelos, repleto de *piercings* e que usa somente uma sunga dourada como vestimenta. Leônidas, ao contrário, possui um porte atlético, simétrico e proporcional. Nada em Leônidas é exagero. Além disso, o físico de Leônidas é muito próximo ao físico dos homens que são símbolos de beleza atualmente e muito distante do que provavelmente teve o Leônidas da vida real, já que a rotina e a dieta de espartanos à época da guerra não permitiria um volume muscular tão elevado.

Para encarnar o rei espartano, Gerard Butler – assim como os demais atores que representaram as tropas gregas – passou por uma rotina de treinos físicos e dieta. Foram usados, também, efeitos especiais para aumentar a definição dos corpos, o que serviu, ainda, para aproximar a estética do filme à dos quadrinhos.

Ou seja, os recursos especiais, a maquiagem e o figurino foram utilizados para representar uma Pérsia exagerada, desproporcional e uma Grécia incorporadora dos ideais de proporcionalidade e beleza. Não é à toa que, apesar de o filme ser extremamente violento, os 300 corpos “sarados” e seminus levaram diversas mulheres às salas de cinema e induziram grupos de homens a entrar para o “Projeto 300”. Segundo descrição do próprio site, o Projeto 300 é uma forma de descobrir o que alimentação adequada, treinamento e força de vontade podem trazer.

A escolha de Rodrigo Santoro para o papel de Xerxes também é reveladora. Apesar de ser considerado um homem bonito, o trabalho de caracterização do filme, que contribuiu para embelezar Butler, fez o oposto com Santoro. Além disso, a escolha de um ator estrangeiro, vindo de um país sul-americano, e pouco conhecido do grande público dos Estados Unidos ajudou a reforçar a ideia de um Xerxes estranho, desconhecido – um Xerxes com o qual o público não possui identidade.

Outra representação significativa da dicotomia entre belo e feio está em Elpiates, personagem que, apesar de ser espartano, apresenta deformidades físicas. Ele, após não ser aceito como soldado pelo rei Leônidas, decide trair sua pátria e contar ao rei persa como emboscar a tropa de Esparta. O único espartano feio da trama é também alguém que traiu seus compatriotas por não ter tido seu desejo realizado por Leônidas. O defeito físico vem acompanhado do defeito moral.

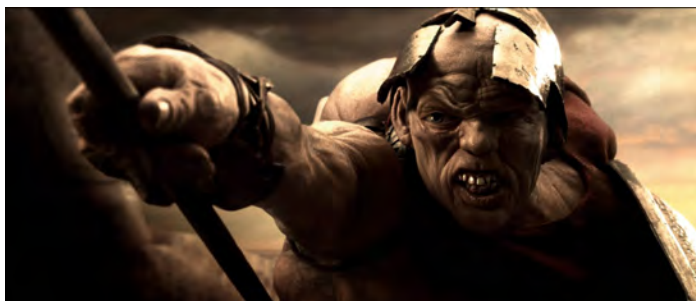


Imagem 7. Elpiates em cena de 300: o defeito físico o torna aliado dos persas.

Apesar de não ser essencialmente ruim, Elpiates se deixa corromper por Xerxes. Ao contrário de Leônidas, que não o trata mal, mas nega seu pedido de fazer parte das tropas espartanas, Xerxes realiza as vontades de Elpiates. Ele lhe dá mulheres, riquezas e o que o espartano defeituoso mais deseja: um uniforme militar. Xerxes, entretanto, não o faz por bondade, mas como mais uma maneira de exercer seu poder: “O cruel Leônidas exigiu que você se levantasse. Eu ordeno apenas que você se ajoelhe” (MILLER, 2007).

Beleza e feiura também entram em contraste ao compararmos as tropas presentes na Batalha das Termópilas. Os espartanos, a exemplo de seu rei, possuem corpos atléticos, com músculos aparentes e uma roupa minimalista que lhes permite exibir toda a beleza de seu físico. Já as tropas de Xerxes são compostas por milhares de homens vestidos das mais diversas formas: chapéus, máscaras e correntes fazem parte da indumentária dos guerreiros que defendem o lado persa. Além dos exageros presentes nas roupas, rinocerontes, elefantes e até mesmo seres bestiais engrossam a multidão de criaturas designadas para atacar os gregos, como lembra o narrador da história na Graphic Novel *Os 300 de Esparta*, em trecho que é reproduzido na adaptação cinematográfica: “Ele nos envia monstros da outra metade do mundo. São feras estúpidas e desajeitadas” (MILLER, 2007).



Imagem 8. O contraste entre as tropas persa e grega.

A distinção entre o comedido e o desmedido não se mostra apenas no físico. Aspectos comportamentais também endossam a diferença existente entre os dois lados da Batalha das Termópilas. Enquanto, ao longo de toda a narrativa, os persas se mostram desajeitados, sem saber como atacar e correm para cima e para baixo pelo campo de batalha, os gregos mostram-se muito bem treinados. Com seus escudos e suas lanças formam uma barreira quase impenetrável.

O comportamento dos reis corrobora o contraste entre esses dois opostos. Xerxes, que se enxerga como um deus, desespera-se ao perceber que, apesar da diferença numérica, os gregos estão com van-

tagem. Ele grita, tenta fazer acordos e, em um erro de estratégia, envia os imortais, os melhores homens de sua tropa, logo no começo da batalha. Leônidas, ao contrário, mantém o controle. Na despedida de sua esposa, nos momentos de vitória e mesmo quando o fim da batalha se aproxima, Leônidas não se deixa arrebatado por emoções. A cena em que navios persas naufragam em meio a uma forte chuva ressalta tal ideia: “Risos, canções e orações para os deuses que vão continuar até o alvorecer do dia seguinte. Apenas um entre nós mantém sua discricção espartana. Apenas ele. Apenas o rei” (MILLER, 2007).

As relações amorosas e sexuais também encarnam distinções. Cenas com essa temática não são muito comuns no filme, mas, quando aparecem, as diferenças são gritantes. A cena de sexo entre o rei Leônidas e a rainha Gorgo, antes da partida do rei para a guerra, é repleta de carinho e companheirismo. Apesar de os espartanos serem treinados para não expressarem os sentimentos, a cena é construída para mostrar o afeto entre ambos, mesmo que não haja declarações. O sexo está atrelado ao amor.

Xerxes, por sua vez, possui um harém. Apesar de não haver cenas dele se relacionando diretamente com mulheres, o ambiente sugere excessos. Música alta, várias pessoas nuas, adornadas dançando e se beijando, muita comida e bebida. É essa, inclusive, uma das coisas ofertadas a Elpiates para que ele traia os espartanos. O sexo está atrelado à luxúria.

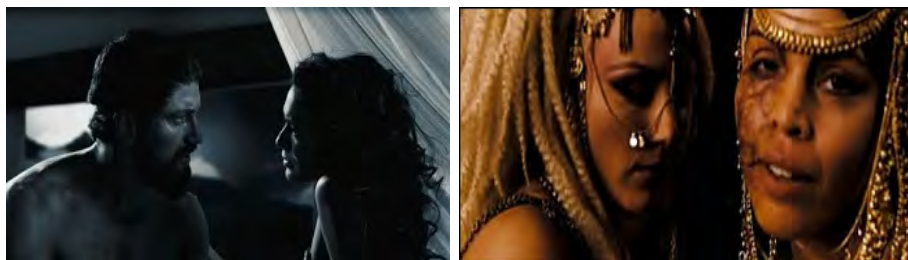


Imagem 9. O apolíneo e o dionisíaco nas relações eróticas do filme 300

É importante ressaltar que, apesar de o filme ser bastante fiel à história de Frank Miller, a cena de amor entre Gorgo e Leônidas não existe na obra original, tendo sido acrescentada na adaptação cinematográfica, assim como o resto da trama que envolve a rainha. No filme, durante o período em que Leônidas está nas Termópilas, Gorgo fica em Esparta tentando negociar com os parlamentares para que enviem um contingente maior de homens para a guerra. A introdução desse enredo, além de tornar o filme mais dinâmico, provavelmente se deu para agradar e representar o público feminino.

E a beleza acompanha os espartanos até na hora de morrer. Apesar de não saírem vencedores, a morte dos espartanos é uma morte digna. Eles não fogem, não recuam, lutam até o fim e encontram o que buscam ao longo de toda a narrativa: honra e glória. É esse espírito corajoso que traz beleza à morte espartana.

Com a emergência do conceito da “beleza da guerra”, a fixação de padrões estéticos passa a ter enraizamentos no que ela exige: espírito destemido, habilidade, força e poder; sendo que a conquista dela decorrente representa a soma de todas as virtudes. Isso faz a vitória revestir-se de um significado grandioso e afirmativo, ao qual se agrega o conceito de belo (GUIMARÃES, 2007, p. 3).

A vitória de Xerxes, por sua vez, é incompleta. Lêonidas, pouco antes de morrer, o atinge com sua lança. Xerxes, um rei que se acha um deus, é ferido. Além disso, a vitória persa só ocorre devido à traição de Elpiates, o que ressalta a inferioridade do império do Oriente.

A beleza da morte de Leônidas também ecoa nas palavras de sua esposa, presentes no filme e nos quadrinhos: “Volte com seu escudo... Ou sobre ele” (MILLER, 2007). E assim, como um mártir que morre por seu povo, pela lei, pela razão, pela liberdade e por sua rainha, Leônidas abre os braços e se prepara para a maior honra que um guerreiro pode ter: a morte em campo de batalha.



Imagem 10. Leônidas em cena que antecede sua morte: o fim de um espartano em campo de batalha é sinônimo de honra e glória.

Sua força e sua coragem são tamanhas que nenhum guerreiro persa, em combate corpo a corpo, seria capaz de derrotá-lo. Leônidas não morre pelas mãos de um homem, mas pelas flechas de um império, que encobrem o sol. Tudo isso mostra o quanto a questão imagética e visual é explorada em *300* e como ela vem carregada de simbolismos que podem acabar passando despercebidos pelo espectador.

300 é uma obra cinematográfica que se sustenta na imagem dos espartanos atléticos e dos persas deformados. Há nesse filme um apelo imagético muito forte. As cenas utilizando a técnica de *slow-motion*, valorizando o movimento da batalha, e o filtro usado para deixar o ambiente com o aspecto semelhante ao dos quadrinhos, são algumas das estratégias cinematográficas para destacar o corpo espartano, símbolo de perfeição guerreira que deixou marcas na história da humanidade. Exaltar a força, formar corpos perfeitos, destruir e difamar o que é feio: no cinema, ao menos, isso é Esparta (CASTRO *et al*, 2011, p. 9-10).

Nem só de dicotomias vive o homem

Apesar de as narrativas do filme e da *Graphic Novel* que contam a história da Batalha das Termópilas se basearem em imagens anta-

gônicas de gregos e persas, com os primeiros representando os ideais de liberdade, razão e beleza e os segundos incorporando o mundo da escravidão, dos excessos e do feio, a realidade não era bem essa.

Um dos primeiros pontos a se refutar é o de que, na Grécia, tudo girava em torno da beleza e da proporcionalidade. De acordo com Aristóteles, por exemplo, em sua obra *Poética*, era possível representar belamente coisas feias, mostrando que não há um limite definido entre feio e belo. Platão, em *República*, apesar de relacionar harmonia e bondade de espírito, também fala a respeito da dificuldade de se definir beleza e feiura: “Homem, ignoras o quanto são justas as palavras de Heráclito, quando diz que o mais belo dos símios é feio comparado ao gênero humano e a mais bela panela é feia comparada ao gênero feminino [...]” (PLATÃO *apud* ECO, 2007, p. 33), ou seja, para ele, os dois conceitos eram relativos.

A mitologia grega também destacava que a divisão entre belo e feio não é totalmente nítida. Os deuses, em geral representados em pinturas e estátuas como belos, eram capazes de cometer atos imperfeitos e que, algumas vezes, beiravam o horrendo. Além disso, seres mitológicos de aparência nada agradável, a exemplo da Medusa e do Minotauro, faziam parte do imaginário grego. Qualquer semelhança com as feras desajeitadas vindas da Ásia seria mera coincidência?

Outro ponto que quando analisado mais detidamente deixa de fazer sentido é o dos excessos ligados à vida sexual somente dos persas. Ao contrário do exposto no filme, os gregos também participavam de festas regadas a música, bebida e sexo. A prostituição não era clandestina e cenas que mostram prostitutas e seus clientes foram retratadas em vasos gregos que chegaram até nós em bom estado de conservação.



Imagem 11. Tocadora de flauta e participante de um banquete: tal tipo de divertimento era comum na Grécia Antiga.



Imagem 12. Cliente entregando dinheiro a uma prostituta: a prática não era proibida na Antiguidade.

Além disso, as danças eróticas também estavam presentes na Grécia Antiga:

Na Grécia Clássica as mulheres dançavam por dinheiro. Talvez sofrendo a influência do Oriente, onde a dança teve um papel de relevo, as mulheres gregas dançavam nas festas, nos bordéis, nas homenagens às divindades, mas sempre alguém lhes pagava. Estas

danças eram sempre eróticas. O movimento dos quadris, a simulação de cópula, é que dava o tom (BRAGA; LINS, 2005, p. 354).

Ou seja, apolíneo e dionisíaco andavam de mãos dadas na Antiguidade grega. O amor de um homem grego também não era dedicado única e exclusivamente a sua esposa, como relata o filme. As relações homoeróticas, incluindo a pederastia, eram naturais e a mulher, muitas vezes, exercia um papel não tão importante na vida de seu esposo.



Imagem 13. Homem adulto oferecendo presente a jovem: cena com conotação pederástica.

Por último, cabe ressaltar que, apesar de estarem cientes de suas singularidades enquanto distintos povos, os gregos não representavam os persas como mais feios, inferiores ou deformados. Eram representados de forma diferente dos gregos porque seus artefatos, suas roupas, seus penteados, seus costumes eram, de fato, diferentes. A estereotipização do oriental parece ser uma criação relativamente recente e que serve muito mais para difundir preconceitos do que como meio de se retratar o passado.



Imagem 14. Grego e persa em pintura: o inimigo não é assim tão diferente.

Considerações finais

Segundo Eisner,

Nos quadrinhos, os estereótipos são desenhados a partir de características físicas comumente aceitas e associadas a uma ocupação. Eles se tornam ícones e são usados como parte da linguagem narrativa gráfica. Nos filmes tem-se muito tempo para desenvolver um personagem dentro de uma ocupação. Nos quadrinhos, temos pouco tempo ou espaço. A imagem ou caricatura tem de defini-la instantaneamente. Por exemplo, ao criar o protótipo de um médico, é bastante útil adotar um conjunto de características que o leitor irá aceitar. Normalmente, essa imagem é desenhada tanto a partir da experiência social quanto da forma como o leitor acha que um médico deveria se parecer (EISNER *apud* CASTRO *et al*, 2011, p. 6).

Parece ter sido esse o caminho trilhado por Miller e, por tentar ser fiel aos quadrinhos, também por Snyder. Tal opção, apesar de ser justificável em termos da linguagem usada nas HQs, ao ser transposta

para o cinema se torna bastante perigosa, especialmente devido ao alcance que esse meio de comunicação possui. Somente no Brasil, estima-se que 300 tenha sido assistido por mais 2,5 milhões de pessoas durante o período em que esteve em cartaz. Muitas pessoas, que jamais teriam acesso à obra de Miller e à releitura do passado que ela propõe, passaram a conhecer essa versão da história. E o que é pior: acreditar nela.

O cinema pode funcionar, em alguns casos, como extensão do cérebro humano, formando conceitos assimilados pelos espectadores e tomados como verdadeiros, já que o público nem sempre tem informações suficientes que o levem a problematizar e refutar as informações que lhe chegam por meio dos olhos.

Assim, diretores e produtores de cinema deveriam ser mais cautelosos antes de propagar certas ideias controvertidas, pois qualquer coisa vista por uma multidão pode causar um impacto inimaginável. Infelizmente, talvez a indústria cinematográfica conheça seu poder e, por isso mesmo, o use para difundir certos conceitos, como mencionado por Azevedo e Mota:

Este recuo a temas da Antiguidade, agora realizado pela indústria cinematográfica, talvez se explique pela própria carência de sentido que aflige nossa sociedade pós-moderna e globalizada; uma necessidade do Ocidente reencontrar suas bases formadoras, mesmo que isto se faça por meio da ‘fabrica de sonhos’. Se acreditamos nisto, por outro lado, podemos captar na mensagem cenográfica um esforço delimitador de fronteiras (culturais) entre mundo ocidental, civilizado cuja ‘referência’ hoje são Estados Unidos e o universo oriental, místico representado atualmente pelo Islã (AZEVEDO; MOTA, 2008, p. 4).

É necessário, pois, olhar o cinema de forma crítica, sem assimilar como verdades absolutas as mensagens que nos são passadas por meio de uma tela enorme em uma sala escura. Questionar: deve ser

esse o papel do pesquisador e também do espectador. Apenas assim será possível perceber que o estranho, nem sempre, são os outros.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Arte poética*. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- AZEVEDO, Flávia Lemos Mota de; MOTA, Thiago Eustáquio de Araújo. O encontro do cinema contemporâneo com as Histórias de Heródoto: uma análise do filme “300” de Zack Snyder. *História, imagem e narrativas*, a. 3, n. 6, abr. 2008. Disponível em: <<http://www.historiaimagem.com.br>>. Acesso em: 27 nov. 2012.
- BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. 1955. Disponível em: <<http://www.mariosantiago.net/Textos%20em%20PDF/A%20obra%20de%20arte%20na%20era%20da%20sua%20reprodutibilidade%20t%C3%A9cnica.pdf>>. Acesso em: 26 maio 2013.
- BRAGA, Flávio; LINS, Regina Navarro. *Olivro de ouro do sexo*. 2013. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=5n-ZdZXO8zcC&pg=PA354&lpg=PA354&dq=sexo+gr%C3%A9cia+LINS+e+BRAGA&source=bl&ots=tc7h4x3ws6&sig=DTeBUZaS3Xql1gonm-gJ2J3g9u4&hl=pt-BR&sa=X&ei=F3aiUbK6M6W-z0QHizoHQDw&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q=sexo%20gr%C3%A9cia%20LINS%20e%20BRAGA&f=false>>. Acesso em: 21 maio 2013, p. 352-355.
- CASTRO, Fernando et al. *300 corpos: a representação da imagem do corpo grego na história em quadrinhos e na obra cinematográfica “300”*. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO NORDESTE, 13. Maceió, AL, 15-17 jun. 2011. Anais... Maceió: Intercom, 2011. Disponível em <<http://www.intercom.org.br/papers/regionais/nordeste2011/resumos/R28-0021-1.pdf>>. Acesso em: 29 nov. 2012.
- DAWN of the Dead. Direção: Zack Snyder. Intérpretes: Sarah Polley, Ving Rhames, Jake Weber, Mekhi Phifer. Roteiro: James Gunn. Estados Unidos: Strike Entertainment, Universal Pictures, 2004. 1 filme. color. 100 min.
- ECO, Umberto. *História da beleza*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- ECO, Umberto. *História da feiura*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- ÉSQUILO. *Os persas*. 2013. Disponível em: <<http://estudando.weebly.com/uploads/5/2/3/8/5238344/os-persas.pdf>>. Acesso em: 1 maio 2013.
- FERNANDES, Edrisi. *Origens orientais da cultura clássica*. São Paulo: Devir, 2012. Disponível em: <<http://leandromarshall.files.wordpress.com/2012/11/origens-orientais-da-cultura-clc3a1ssica.pdf>>. Acesso em: 18 maio de 2013.
- GUIMARÃES, Denise Azevedo Duarte. *Astúcias da mimese em Os 300 de Esparta: a dimensão estética na GN e nos cartazes do filme*. 2012. Disponível em: <www.matrizes.usp.br/index.php/matrizes/article/download/183/307>. Acesso em: 29 nov. 2012.

- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999. p. 315-377.
- HERÓDOTO. *História*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985. p. 339-407.
- MONIWA, Daniela. *A ideologia por trás do filme 300*. Disponível em: <<http://www.ebah.com.br/content/ABAAAACfoAB/a-ideologia-por-tras-filme-300>>. Acesso em: 14 abr. 2013.
300. Direção: Zack Snyder. Produção: Mark Canton, Bernie Goldmann, Gianni Nunnari, Jeffrey Silver. Intérpretes: Gerard Butler, Lena Headey, David Wenham, Dominic West, Vincent Regan, Rodrigo Santoro, Michael Fassbender e outros. Roteiro: Zack Snyder, Kurt Johnstad, Michael B. Gordon. Estados Unidos: Legendary Pictures Virtual Studios, Warner Bros. Pictures, 2006. 1 filme. color. 117 min. Disponível em: <<http://projeto300.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 20 maio 2013>.
- Os 300 de Esparta. Direção: Rudolph Maté. Intérpretes: Anna Raftopoulou, Anne Wakefield, Barry Coe, Charles Fawcett, David Farrar e outros. Roteiro: Geoffrey Unsworth, George St. George, Gian Paolo Callegari, Ginette Devaud, Giovanni d'Eramo, Remigio Del Grosso, Ugo Liberatore. [S.l.]: Termopila, 1962. 1 filme. color. 114 min. Disponível em: <<http://filmow.com/os-300-de-esparta-t1668/>>. Acesso em: 20 maio 2013.
- WATCHMEN. Direção: Zack Snyder. Produção: Lawrence Gordon, Lloyd Levin, Deborah Snyder. Intérpretes: Patrick Wilson, Jackie Earle Haley, Billy Crudup, Jeffrey Dean Morgan, Malin Åkerman, Matthew Goode. Roteiro: Roberto Orci, Alex Kurtzman, Alex Tse, David Hayter. Estados Unidos: Legendary Pictures, DC Comics, Cruel and Unusual Films, Lawrence Gordon Productions, Warner Bros. Pictures, Paramount Pictures, 2009. color. 1 filme. 162 min. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Watchmen_\(filme\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Watchmen_(filme))>.
- WERNER, Christian. Introdução. In: WERNER, Christian. *Duas tragédias gregas: Hécula e Troianas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- WIKIPÉDIA. *Dawn of the dead*. Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Dawn_of_the_Dead_\(2004\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Dawn_of_the_Dead_(2004))>. Acesso em: 26 maio 2013.
- WIKIPÉDIA. *Prostituição na Grécia Antiga*. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Prostitui%C3%A7%C3%A3o_na_Gr%C3%A9cia_Antiga>. Acesso em: 20 maio 2013.

Capítulo 20

Nós gregos, eles bárbaros: considerações sobre a relação gregos-bárbaros²⁸⁹

Us Greeks, them Barbarians: considerations on the relationship Greek-Barbarians

Demetrius Oliveira Tahim²⁹⁰

Resumo: O objetivo deste trabalho é esclarecer brevemente a relação entre gregos e bárbaros a partir da perspectiva cultural grega. Geralmente, falar sobre a origem da civilização grega é falar sobre a origem do ocidente. Todavia, essa origem é obscurecida por um conjunto de elementos que apresentam a civilização grega como detentora de um esplendor do qual somos herdeiros e que, conseqüentemente, devemos sempre resgatar. Mas, resgatar o quê? De quem? Para que o objetivo do trabalho seja atingido, devemos, portanto, esclarecer quem eram os gregos para, posteriormente, compreender o que significava ser bárbaro para um grego. Nesse debate, surge o tema do pan-helenismo, ou seja, a consciência que o grego possuía de fazer parte de uma “nação” helênica. Essa questão nos imoõe o problema de discutir quais eram os fatores de união e oposição nessa ideia, bem como esclarecer os significados que o termo *barbaros* pode assumir. Esperamos com este trabalho trazer novas informações e, assim, refletir sobre a atual situação de estrangeiros e imigrantes.

Palavras-chave: Bárbaros; Gregos; História; Pan-helenismo.

Abstract: This study aims at clarifying briefly the relationship between Greeks and barbarians from the Greek cultural perspective. Generally, talking about the origins of Greek civilization means to talk about the origin of the Occident. However, this origin is obscured by a set of elements that put the Greek civilization as having a splendor that we have inherited and, thus, we must always rescue. *But what is to be rescued? From whom?* In order to achieve the purpose of the study, we should therefore clarify who the Greeks were, so that we can understand what it meant to be a barbarian for a Greek. In this debate, we face the issue of pan-Hellenism, *i.e.*, the awareness that the Greek had of being part of a Hellenic “nation”. That raises the discussion on what the uniting and dividing factors were, and the need to explain the meanings conveyed by the term *barbaros*. By this paper, we expect to provide new information on the topic, and, from that, reflect on the current situation of foreigners and immigrants.

Keywords: Barbarians; Greeks; History; Pan-Hellenism.

289 Trabalho orientado pelo Prof. Dr. Delfim Leão da Universidade de Coimbra (UC).

290 Professor de Filosofia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE) campus Crato. Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Contato: demetrius@ifce.edu.br.

Introdução

Geralmente, compreendemos a Grécia como berço da civilização ocidental.

Voltando aos velhos tempos da escalada persa à grandeza, enquanto Ciro ainda estava na Lídia, viu-se inesperadamente visitado por uma delegação que havia atravessado o mar Egeu. Os embaixadores eram gregos, mas muito diferentes dos gregos da Ásia, cujas cidades, prósperas e tentadoras, Ciro estava atacando naquela mesma ocasião, pensando em esmagar qualquer resistência e tomá-las. Os estrangeiros usavam cabelos compridos; portavam elegantes mantos vermelhos; não falavam com a sutileza e o senso de propriedade que por convenção marca a linguagem de um embaixador, mas de modo brusco, grosseiro, rude. A mensagem que trouxeram ao maior de todos os reis na terra foi simples: Ciro deveria deixar em paz as cidades dos jônios; senão, teria de responder àqueles que os haviam enviado, os espartanos. É evidente que os estrangeiros achavam que a mera menção desse nome era suficiente para enregelar o sangue, pois não acrescentaram mais nada. Ciro, desviando deles os olhos, foi obrigado a chamar um criado jônio, ali próximo: *‘Diga-me’*, inquiriu, totalmente espantado, *‘quem são esses espartanos?’* (HOLLAND, 2008, p. 89).

Fazer essa afirmação é, de certa maneira, estabelecer um vínculo entre a história do Ocidente e a civilização grega. Vínculo esse que é constantemente lembrado e liga o presente a um passado de glória associado àquela sociedade. Nesse sentido, seria “errôneo e falho de perspectiva histórica separar da Antiguidade Clássica os povos ocidentais” (JAEGER, 2010, p. 6). Diante disso, parece claro que há certa concepção de história que, por mais que os caminhos das diversas civilizações que surgiram no ocidente tenham se chocado, entrecruzado, desaparecido ou mudado, ainda converge para uma origem comum que é a Antiguidade Clássica (JAEGER, 2010, p. 6). Como se existisse uma comunidade cultural entre os povos do Ocidente e essa An-

tiguidade, nossa história, compreendida como unidade histórica que aproxima a concepção grega de cultura do mundo da cultura ocidental (JAEGER, 2010, p. 7), começa na Grécia (JAEGER, 2010, p. 6):

[...] a nossa história – na sua mais profunda unidade –, assim que deixa os limites de um povo particular e nos inscreve como membros num vasto círculo de povos, ‘começa’ com a aparição dos Gregos. Foi por esta razão que a esse grupo de povos dei a designação de helenocentrismo. ‘Começo’ não quer dizer aqui início temporal apenas, mas ἀρχή, origem ou fonte espiritual, a que sempre, seja qual for o grau de desenvolvimento, se tem de regressar para encontrar orientação (JAEGER, 2010, p. 5).

Eis, então, o legado da Grécia: servir como eterna fonte à qual, em diferentes épocas, podemos retornar e, nesse mesmo retorno, observar a constante fonte de renovação, potencial doadora de sentido para nossos destinos, além de cultivar uma união viva e ativa de comunidade (JAEGER, 2010, p. 6). Nessa perspectiva, por mais que valorizemos as culturas anteriores à grega e suas realizações no âmbito da literatura, da religião e da política, acredita-se que, propriamente, podemos chamar de cultura somente aquilo que se inicia com os gregos (JAEGER, 2010, p. 5). Mais uma vez, ressalta-se o laço duradouro que é estabelecido entre nossa cultura e o povo grego.

Assim, cabe-nos compreender justamente sobre essa origem, ou seja, “o que é a Grécia? O que é o grego? Ou, conforme a habitual maneira de dizer dos próprios gregos, o que é a Hélade, helênico?” (FINLEY, 1998, p. 7). Essas perguntas, por mais que pareçam simples, indicam, na verdade, uma interrogação acerca da identidade dessa comunidade à qual estamos “intrinsecamente” ligados e coloca em evidência a problematização em torno da ideia de unidade do desenvolvimento da civilização grega como identidade, que teria se desenrolado sem incidentes no decorrer da história.

Na verdade, falar da origem dos gregos não é fácil, já que nada se sabe sobre os primeiros gregos (FERREIRA, 1983, p. 11). Preferimos, dessa maneira, falar em aparecimento e não em chegada, pois não temos segurança a respeito de sua vinda do exterior. Além disso, há certa tendência em defender a tese de que os helenos formaram-se no interior da Hélade, pela mistura de elementos vários (FERREIRA, 1983, p. 3). Nessa perspectiva, até a formação da língua grega teria ocorrido no interior das fronteiras da Hélade, pela miscigenação das diversas falas dos indo-europeus com outras línguas já existentes na Península Balcânica (FERREIRA, 1983,, p. 7). A partir disso, em vez de falarmos da chegada dos gregos, devemos encarar sua formação como uma caminhada lenta e cheia de convulsões que resultou em avanços e retrocessos civilizacionais que marcaram o surgimento de novas sociedades (FERREIRA, 1983,, p. 17).

Mesmo que admitamos a vinda de povos indo-europeus, seria errôneo afirmar que eles já fossem gregos (FERREIRA, 1983, p. 17.). A chegada desses povos apenas adicionou mais elementos que se combinaram para a formação de uma nova civilização. Assim, “[...] é difícil explicar, por mais de um motivo. Não há dúvida quanto a fatos biológicos: os gregos antigos eram uma raça inteiramente mesclada” (FINLEY, 1998, p. 15). Essa constatação afasta qualquer possibilidade de falarmos de uma “raça grega pura”, já que se torna “[...] impossível distinguir entre as contribuições dos gregos e dos ‘pré-gregos’, assim como é inútil tentar separar os elementos genéticos na estirpe biologicamente mista que constitui a população” (FINLEY, 2002, p. 13):

[...] mais do que um povo homogêneo, uma raça superior, o que ocorreu na Grécia – e que nos lembra o Brasil, com seu amálgama de culturas – foi uma grande mistura, que talvez explique a própria capacidade de adaptação e dinamismo que os gregos demonstram ao longo da História. Os gregos souberam incorporar elementos

culturais de outros povos à sua própria civilização, adaptando-os às suas necessidades (FUNARI, 2011, p. 25).

Tal constatação nos informa que o processo de construção e afirmação da identidade grega foi um processo lento e não ocorreu de modo linear, homogêneo. Destarte, torna-se problemático discutir a gênese daquilo que chamamos de comunidade grega, ou seja, de uma identidade que se firmou e que, de alguma maneira, mostrou ser diferente – para não dizer superior – das outras culturas com as quais entrou em contato. De certo modo, uma civilização não é uma identidade absoluta e podemos afirmar isso em relação aos gregos. Existia uma série de diferenças no dialeto, na organização política, nos valores e na moral e também nos cultos religiosos. Todavia, ao tomar consciência dessas diferenças, os gregos, ao mesmo tempo, percebiam elementos comuns que os uniam e tornavam as divergências secundárias (FINLEY, 2002, p. 16).

Esses elementos comuns eram reforçados à medida que os gregos entravam em contato com uma diversidade de povos, criando, assim, uma diferença fundamental entre eles e “os outros”. É no contato com as diferenças que a identidade helênica se constitui, pois “é em visível correlação com a experiência de alteridade que a experiência de identidade helênica, como de resto todas as experiências de identidade, nasce e se consolida” (FIALHO, 2011, p. 113). A gênese e consolidação de uma identidade grega passam, necessariamente, pela relação com o outro e é nessa relação com o diferente que “a identidade helênica conhece tensões, fissuras e oposições de alteridades internas no seu seio – o outro pode, também, ser o grego, como rival, inimigo, invasor, infrator de códigos de comportamento” (FIALHO, 2011, p. 114).

Mas, nesse conjunto de “outros”, há uma tensão que nos chama a atenção e se refere àqueles que, em contato com a civilização grega, suscitaram discursos em nome de uma possível unidade grega,

ou melhor, a defesa de um pan-helenismo contra um inimigo comum: os bárbaros. O surgimento desse outro, especificamente, dá força e vitalidade à unidade identitária dos gregos. Ou seja, para além das diferenças internas, havia um núcleo comum que os unia e os tornava diferentes dos outros povos, diferença esta que, pouco a pouco, transmutou-se em superioridade. Assim, podemos perceber que “o Outro, o não Grego, que começa, desde muito cedo, a ser designado, na sua globalidade, de acordo com um critério de caráter linguístico aplicado negativamente, é o bárbaro” (FIALHO, 2011, p. 113).

Esse tom dado ao aspecto linguístico é fundamental, pois trataria da primeira distinção entre bárbaros e gregos. A língua grega possuía uma força incrível que unia a diversidade de gregos porque, mesmo com diversos dialetos, a compreensão da língua era possível. Poderíamos, inclusive, afirmar que, para eles, um aspecto de sua identidade firma-se na língua que falavam, pois, independentemente da localização, onde existissem gregos ali estaria a Grécia (FUNARI, 2011, p. 13). Dessa maneira, referiam-se a todos aqueles que não falavam o grego como língua-mãe por “bárbaro”, descrição esta que indicava um falar ininteligível e soava como *bar-bar-bar* (FINLEY, 2002, p. 16).

O bárbaro é o estrangeiro cultural para quem o mundo helênico é totalmente estranho. Posteriormente, mais do que um estrangeiro, o bárbaro torna-se o inimigo natural do grego. Assim, “[...] quando Homero forja o adjetivo ‘*barbarófono*’, é para designar aqueles que falam ‘*blábláblá*’, que são exteriores a uma comunidade cultural e, portanto, linguística, por oposição ao helenófono” (MONTANDON, 2001, p. 53). O surgimento dessa diferenciação cria, lentamente, um conjunto de esquematizações que reforçam a identidade do grego e a articula de diversos modos, tais como a indumentária, a linguagem, o pensamento, a política (FUNARI, 2009, p. 10). Somadas a essas esquematizações, as valorações etnográficas transformam os não gregos, os *barbaroi*,

em instrumentos que criam discursos dos gregos sobre os próprios gregos (CASSIN, 1993, p. 58). Assim, a oposição cultural “gregos *versus* bárbaros” alimentou discursos sempre favoráveis à superioridade do povo grego. Mesmo que a distinção inicial tenha surgido para designar como *bárbaros* o outro, não grego, por uma estranheza que se referia à sua linguagem incompreensível (FIALHO, 2001, p. 117), posteriormente “[...] *bárbaros* designa aqueles tipos de elementos que não pertencem à comunidade grega nem partilham, por conseguinte, o sistema de valores cívicos e culturais que caracteriza, em termos latos, a Hélade” (LEÃO, 2005, p. 64).

Parecemos caminhar, dessa maneira, para uma unidade cultural dos gregos, que nos permitiria falar de uma identidade helênica. No decorrer do desenvolvimento dessa civilização, passando pelo período micênico até o declínio dessa civilização com a invasão dórica, percebia-se nessa comunidade cultural – onde quer que fosse o lugar – a mesma religião, costumes idênticos e estilos de vida similares que mostravam padrões sociais fundamentais (FERREIRA, 1983, p. 21). Todavia, não podemos falar o mesmo a respeito da unidade política. Verificamos, na verdade, um fracionamento da Hélade com o surgimento de pequenos núcleos populacionais (FERREIRA, 1983, p. 79).

Se a oposição dos gregos em relação aos bárbaros reforçou a identidade grega e criou uma noção de cultura que unia os helenos em torno de ideais comuns, resta saber se os gregos possuíam consciência dessa unidade. Assim, surge o problema que é “saber se os gregos teriam consciência de formarem um todo, com laços, aspirações e interesses comuns que os unissem” (FERREIRA, 1983, p. 83), ou seja, podemos falar de uma nacionalidade grega? Esse problema é relevante, já que lidamos com uma civilização que, politicamente, era profundamente separada em *poleis* fechadas em si mesmas e que, muitas vezes, guerreavam entre si e escravizavam outros gregos. Esse fracasso da

unificação política grega é marcado pelo profundo isolamento das *po-*
leis em um individualismo exarcebado, notadamente fechadas em si.

Resta-nos, então, esclarecer quais são os possíveis fatores de oposição e de unidade à nacionalidade grega. Perceberemos que essa discussão em torno de um pan-helenismo criará uma ideia, cada vez mais presente entre os gregos, a respeito de uma visão dicotômica de mundo que enfatizava a oposição grego-bárbaro, “daí se forma lentamente a consciência de que a humanidade é constituída por dois blocos: os Helenos e os outros, os Bárbaros, para utilizar o termo com que aqueles os apelidavam” (FERREIRA, 1983, p. 186).

1. Unidade e seus limites: plano interno

1.1 Fatores de oposição

Olhar a história da Grécia é percebê-la como diversificada e cheia de contrastes. Encontramos irregularidades no seu desenvolvimento – especificamente no que se refere ao desenvolvimento das *poleis* – que seriam características da história da Grécia (FINLEY, 2002, p. 40). Essas irregularidades se apresentavam proporcionalmente ao maior ou menor diálogo com outros povos, assim como ao apego à tradição:

embora a *pólis* apresente um tipo estrutural genérico, no seu interior há variações mais ou menos substanciais, em extensão territorial, em número de habitantes, em instituições constitucionais e governamentais, em grau de duração e estabilidade, em costumes e modos de vida (FERREIRA, 1992, p. 29).

Essa diversidade marcava todas as *poleis*, fazendo com que elas fossem únicas para seus cidadãos, o que tornava a Grécia um território dividido em várias cidades-Estados. Assim “a Grécia antiga estava dividida num número considerável de pequenos Estados independentes, alguns de reduzido espaço territorial e de escasso volume populacional” (FERREIRA, 1992, p. 13). Essa fragmentação política, muitas vezes,

foi explicada a partir do fator geográfico,²⁹¹ visto que o território grego é marcado por terrenos de difícil acesso e montanhas, o que poderia ter aprofundado ainda mais a divisão e o fechamento das *poleis* em si:

Em parte, a geografia explica esta fragmentação. A maior parte do território constituía um tabuleiro de xadrez de montanhas e pequenas planícies ou vales, tendendo a isolar as povoações. A comunicação por terra era lenta e difícil, por vezes até impossível, se havia resistência (FINLEY, 2002, p. 29).

Todavia, deter-se exclusivamente ao fator geográfico como explicação para a fragmentação política grega seria uma atitude ingênua. Acreditamos que o particularismo grego e sua atração pela autonomia e pela liberdade são fundamentais para compreender as diferenças entre eles; ou seja, “a *pólis* era por natureza particularista e cada uma velava zelosamente pela sua liberdade e autonomia” (FERREIRA, 1983, p. 36).

1.2. Particularismo grego

Para compreender o particularismo grego, é necessário esclarecer o surgimento das *poleis*. Inicialmente pequenos núcleos populacionais que se espalhavam pela Grécia (FERREIRA, 1983, p. 86) na tentativa de resistir aos constantes ataques nos tempos da “Idade das Trevas”, elas se agruparam, mais tarde, em unidades mais amplas para a proteção e a sobrevivência do grupo. As *poleis* formaram-se, nesse contexto, com caráter marcadamente individualista e orgulhoso, sem nunca buscar uma unidade política. Embora várias tentativas tenham surgido, a tendência ao particularismo predominava:

Com o declínio micênico no século XII a.C., verifica-se uma acentuada e longa movimentação populacional que provoca um grande fracionamento e uma busca afanosa dos locais mais propícios e férteis. As lutas são intensas e os habitantes, dadas as condições pou-

291 Sobre os problemas desse argumento, ver (FERREIRA, 1983, p. 86).

co favoráveis e a ameaça constante a que estavam sujeitos e visto não terem um poder centralizado forte que os protegesse, tentam defender-se em pequenas comunidades, acolhendo-se à protecção de antigas cidadelas micénicas ou refugiando-se nas regiões menos acessíveis, de modo geral no alto de colinas que rodeavam de muralhas, locais a que davam o nome de acrópole. A partir de determinada altura, para melhor resistirem aos ataques constantes, essas pequenas comunidades agrupam-se em unidades mais amplas, através de sinecismo. Contribuem, desse modo, para a formação das *póleis* que se fecharam sempre num individualismo orgulhoso, sem nunca atingirem uma unidade política; apesar de várias tentativas e passos nesse sentido, o particularismo foi sempre mais forte (FERREIRA, 1992, p. 35).

O surgimento da *polis* marca profundamente a vida dos gregos. Para eles, “a *pólis* era a unidade natural e justa da sociedade humana” (FERREIRA, 1983, p. 85), onde poderiam constituir suas famílias e viver melhor. Nessa concepção, a participação direta dos cidadãos na vida e na organização da cidade criava forte vínculo entre eles e sua comunidade. No entanto, esse modelo de democracia direta, que permitia a participação ativa dos cidadãos nas assembleias, não era compatível com uma cidade-Estado extensa, tanto em termos de território quanto no número de cidadãos. O modelo representativo era visto com desconfiança pelos gregos, já que era inconcebível um outro para representá-los, pois significaria perda de liberdade e autonomia. Assim, por natureza, a *polis* era particularista e seus cidadãos acreditavam que apenas nela era possível se perceber como membro de uma comunidade e exercer, sem coerções, sua liberdade e sua autonomia. Por esse motivo, “a vida pública era essencial, até mesmo para a definição de identidade das próprias pessoas. A cidade era o elemento central e o próprio ser humano era definido como aquele que vive na cidade” (FUNARI, 2011, p. 49). Essa vida pública somente era possível pelo número mínimo de cidadãos de cada cidade, que permitia uma vida social ade-

quada, ou seja, “[...] uma cidade deve ser mais que um conglomerado de pessoas; há condições necessárias de arquitetura e bem-estar que, por sua vez, expressam certas condições sociais, culturais e políticas” (FINLEY, 1989, p. 4).

Em função do pequeno tamanho das comunidades gregas que conseguiram desenvolver com persistência e tenacidade sua independência, molda-se uma profunda e inabalável convicção de como se devia viver em conjunto (FINLEY, 2002, p. 30). Essa firme convicção, bem como o amor do grego por sua *polis*, gerou, conseqüentemente, uma atitude comum no que se refere ao relacionamento entre as diversas *poleis*: os gregos constantemente estavam em guerra.

O particularismo grego, que vinculava fortemente o cidadão ao seu território, criou uma série de divergências entre as cidades que, na maioria das vezes, culminavam em guerra, em combates ferozes. Nesse sentido, falar de união aos gregos era algo impensável, pois, uma vez declarada a guerra, os elementos que poderiam ocasionar uma aproximação entre eles eram imediatamente esquecidos (FERREIRA, 1983, p. 91). Contra os inimigos, todos os meios violentos eram utilizados, mesmo as mais bárbaras e atrozes violências.

Esse constante estado de guerra é outra característica da história da Grécia. Focos de tensão eram comuns ao ponto de podermos afirmar que “em vez de a guerra ser uma interrupção da paz, é esta que o é daquela” (FERREIRA, 1983, p. 91.). Essas rivalidades tinham por único objetivo afirmar sua independência, e essa extrema sensibilidade política dos helenos torna-se o maior obstáculo a uma unificação concreta (FERREIRA, 1992, p. 38). Nas lutas travadas entre si, os gregos não tinham remorsos em escravizar outros gregos e, além disso, não hesitavam em pedir ajuda aos bárbaros, em especial, aos persas.

Foi com a Guerra do Peloponeso, principalmente por sua crueldade e desumanidade, que a reflexão acerca da guerra entre as *poleis* se

alterou. O tema da unidade passou a ser mais comum e ensaiado em confederações e federações (FERREIRA, 1992, p. 92).

1.3 Amor à autonomia

Um aspecto marcante dos gregos era seu desejo de independência (FERREIRA, 1992, p. 93), compreendido como um sentimento profundo que vinculava o grego a sua cidade, bem como à defesa e à manutenção desse território – condição considerada vital para a construção da identidade helênica no sistema da *polis*. Era ela que servia de referência de integração do homem nesse microcosmo acabado (FIALHO, 2001, p. 116), em um mundo helênico mais amplo. Por esse motivo, os gregos se compreendiam como “membros de grupos e subgrupos no interior da Hélade. Um cidadão de Tebas era um tebano e um beócio bem como um grego, e cada termo tinha um significado emocional próprio apoiado por mitos específicos” (FINLEY, 2002, p. 31). Criava-se um forte sentido de pertença e fidelidade às *poleis* e isso gerava um zelo extremo por sua autonomia.

Esse pertencimento à *polis*, concretizado na vida ativa de seus cidadãos por meio da discussão sobre os rumos de sua cidade, engrandeceu a noção de liberdade na qual os gregos exerciam pessoalmente seus direitos. Consideravam, inclusive, um absurdo uma existência na qual não participassem do governo e do destino de sua *polis*: “[...] participar na vida e no governo da *polis* constituía para eles o penhor máximo de liberdade e nisso residia o viver de acordo com a razão” (FERREIRA, 1992, p. 25). O alheamento da vida política tornou-se uma característica dos povos bárbaros em relação aos quais os gregos se sentiam superiores. No entanto, ao mesmo tempo, essa extrema defesa da liberdade ocasionou constantes guerras civis que obscureceram essa noção.

2. Diferenças étnicas

Os gregos tinham consciência de suas diferenças étnicas. A oposição mais conhecida e ativa se refere aos dórios e jônios. Entretanto, essa oposição pode conter um germe de artificialidade, cuja origem remonta à Guerra do Peloponeso e à propaganda utilizada no decorrer dessa guerra (FERREIRA, 1992, p. 95). Essa explicação, contudo, não é unânime, pois tal diferença na raça pode se tratar de um fenômeno anterior ao conflito, já que encontramos referências diversas “aos costumes e leis dos Dórios, a divergente organização em tribos – três para os Dórios e quatro para os jônios – e as diferentes ordens arquitetônicas” (FERREIRA, 1992, p. 96). Possivelmente, essa oposição tenha surgido com uma diferenciação linguística que, posteriormente, criou estigmas de ordem cultural, social e até política (FERREIRA, 1992, p. 97). Um exemplo dessa antítese pode ser observado na tensa relação entre Atenas e Esparta, pois ambas buscavam manter e ampliar sua hegemonia na Grécia. Ao desenvolvimento de Atenas, surge a inveja e o receio de seu poderio crescente e isso faz com que algumas cidades-Estado se aproximem de Esparta. Soma-se a isso a diferença nas concepções políticas, nos costumes e, sobretudo, no dialeto. Tais fatores complicavam ainda mais as relações entre as *poleis*, fazendo com que elas entrassem em guerras contínuas e cruéis.

3. Fatores de unidade

Mesmo com a constatação da força do particularismo das *poleis*, não podemos afirmar que esse modelo político tenha sido um fracasso e nos impeça de falar de uma “nação grega”. De certa maneira, justamente esse particularismo e o amor à autonomia e à liberdade eram traços comuns aos gregos, e eles tinham consciência disso. Os gregos temiam a servidão e contra ela clamavam pelo *Hellenikon*, ou seja, a compreensão de que um conjunto de laços comuns uniam os gregos,

tais como a ascendência, a língua, a religião, os mitos e os costumes (FERREIRA, 1983, p. 99). Para além das diferenças internas, eles possuíam a defesa da liberdade como ideal máximo e esse ideal deveria ser protegido a qualquer custo. Contudo, não era apenas a liberdade que tinha de ser preservada, mas toda uma noção de cultura, como sinônimo de civilidade e superioridade às demais, comum aos gregos.

3.1 Ascendência

Anteriormente, mostramos a dificuldade em falar sobre a origem dos gregos e frisamos que os helenos formaram-se a partir de uma multiplicidade de elementos étnicos e em épocas distintas. Contudo, uma explicação mítica sugere “a fundação da raça helênica a Hélen, filho de Deucalião e neto de Prometeu; seus filhos Doro, Xuto – através do filho, Íon – e Eolo, são, respectivamente, os antepassados de Dórios, jónios e Eólios” (FERREIRA, 1983, p. 100). Surge, então, a referência ao *genos Hellenikon*, cujo parentesco passa a ser lembrado nas constantes crises entre as *poleis*. Tal referência passa a considerar a luta entre os gregos como um fratricídio, uma vez que suas populações seriam irmãos de sangue. A crença numa origem comum é também utilizada para reforçar as alianças entre os gregos contra um inimigo comum e natural, os bárbaros. Nessa perspectiva, reserva-se o termo *stasis* para os conflitos entre as *poleis*, e *polemos* para o combate contra os bárbaros.

Essa ascendência comum ganhou força, como já apontado, especialmente a partir das guerras contra os persas e uma série de vitórias nesse conflito fez surgir a concepção de que o grego era o melhor povo existente (FERREIRA, 1983, p. 102). Essa consciência ganhou força com as migrações e a colonização. As colonizações foram fundamentais para expandir e consolidar a cultura helênica, preservando sua identidade na arte, na literatura, na língua e na religião (FERREIRA, 1983, p.

103). A colonização fundava novas *poleis* e lá “tentavam reconstruir o seu mundo tal como tinha sido até então, na Grécia. Levavam consigo seus hábitos, sua religião, seu modo de vida” (FLORENZANO, 2004, p. 28) e, no contato com os não gregos, demarcavam de imediato suas diferenças. Por mais que os casamentos mistos existissem em solo estrangeiro, mantinha-se a convicção da pureza do sangue grego.²⁹²

Mesmo com a permanência das hostilidades entre os gregos, a concepção de que os helenos eram um mesmo povo, com tradições e instituições comuns, começa a se disseminar e, ao mesmo tempo, surge a ideia comum de oposição dos helenos em relação aos outros povos (FERREIRA, 1983, p. 103). Essa visão dicotômica de mundo possui grande importância na mentalidade grega, pois, embora a distinção tenha surgido inicialmente como diferença linguística, desempenhou papel importante na consolidação da crença em uma ascendência comum (FERREIRA, 1983, p. 104). Porém, queremos ressaltar que o pan-helenismo grego não se sustentava primordialmente em seu orgulho racial, mas numa compreensão de que sua unidade estava na cultura (FERREIRA, 1983, p. 107). Assim, o reconhecimento de uma unidade cultural é reforçado com a consciência das normas e das tradições comuns que, habitualmente, eram manipuladas para afirmar a superioridade dos gregos em relação aos bárbaros. Compreendemos, assim, a afirmação de Heródoto no fim das guerras pérsicas: “nosso helenismo é sermos da mesma raça e da mesma língua, termos santuários comuns de deuses e rituais e costumes iguais” (HERÓDOTO, *apud* FINLEY, 1998, p. 7).

292 Convém lembrar que tal fato depende um pouco da época. Destacamos que, em 451/0 a.C., a lei sobre a cidadania de Péricles considerava inválidas (ou espúrias) as ligações entre um cidadão ateniense e uma mulher estrangeira, quando no passado não fora assim.

3.2 Língua

A língua grega, apesar de seus diferentes dialetos, era compreendida pelos gregos como um fator de unidade e o alfabeto comum servia para reforçar essa ideia. A estabilidade da língua contribuiu fortemente para incutir na mentalidade dos gregos essa unidade linguística, pois “a língua falada e escrita permaneceu surpreendentemente estável durante aproximadamente mil anos” (FINLEY, 1998, p. 10). Isso significa que, independentemente do lugar, um grego poderia compreender outro.

As colonizações serviram também para dar vigor a essa concepção, pois o contato com os diversos povos cujas línguas eram totalmente estranhas aos gregos propiciou uma familiaridade com a língua compreendida como língua-mãe. Esse uso comum da língua era motivo de orgulho e representava um forte fator de unidade étnica entre os gregos (FERREIRA, 1992, p. 109).

Essa comunidade de língua serviu como forte laço de união que, paulatinamente, começou a se opor aos povos que falavam outros idiomas. Essa diferença no modo de falar era o que mais impressionava nos não gregos e, como afirmamos anteriormente, serviu para criar, inicialmente, uma sutil, mas permanente dicotomia grego-bárbaro. Assim, tal antagonismo em relação ao não grego era, sobretudo, de ordem linguística. Essa distinção designou aos bárbaros o termo *barbarophonoi*, que significava uma linguagem rude, incompreensível, áspera, que feria desagradavelmente os ouvidos (FERREIRA, 1983, p. 114-115).

Outro fator que propiciou o sentimento de unidade foi a disseminação da poesia épica que, com a mistura de vocábulos e dialetos diversos, criou uma tradição oral capaz de atingir os gregos em todas as partes da Hélade, capaz de ser compreendida sem esforços. Os poe-

mas homéricos, nesse aspecto, foram de suma importância, pois eram a base da educação de toda a Grécia. Seus versos eram recitados em debates, nas escolas e em argumentações, com o intuito de persuadir. Além disso, serviram para criar um patrimônio comum aos helenos, utilizado por todos.

3.3 Religião

Não é novidade afirmarmos que a religião possuía enorme peso na mentalidade grega. Os poemas homéricos citam grande número de divindades que se disseminaram e foram cultuadas por toda a Grécia, o que propiciou semelhança de características que culminavam em cultos e rituais, geralmente, comuns (FERREIRA, 1983, p. 116). Além disso, a religião impregnava o cotidiano dos gregos já que “havia altares em todas as casas gregas, havia santuários das freguesias (*demos*), e havia inúmeras organizações privadas, cada uma voltada ao culto de um deus ou de um herói divino [...]” (FINLEY, 2002, p. 43). Não apenas os cultos privados, mas também todas as atividades religiosas, reforçavam esse patrimônio comum nas figuras dos deuses olímpicos e outras atividades a elas ligadas, como poesia e música, provas desportivas, arquitetura e escultura (FERREIRA, *op. cit.*, p. 117). A religião, dessa maneira, é encarada como um importante fator de unidade na Hélade com costumes e instituições diversas (FUNARI, 2011, p. 57). De certo modo, os mitos, que acompanham as várias divindades olímpicas, cumpriam duas funções para os helenos: “proporcionavam-lhes uma sensação de continuidade, de nacionalismo, e constituíam a fonte de ensinamentos religiosos e morais” (FINLEY, 1990, p. 58). Nesse sentido, podemos afirmar que foi na religião que os gregos estiveram mais próximos de uma unidade.

Assim, encontramos vários cultos pan-helênicos e santuários, de heróis ou de deuses, que estenderam sua influência por toda a Grécia

(FERREIRA, 1983, p. 119). Os heróis eram seres humanos cuja veneração ultrapassou os limites de sua região e, saindo do estado mortal de herói, adquiriram a imortalidade os deuses (FERREIRA, 1983, p. 121). Como exemplo, citamos o culto a Hércules e Asclépio. O primeiro, após muito sofrimento, esforço e proezas sobre-humanas, é recebido no Olimpo como deus (FERREIRA, 1983, p. 121) Seus feitos povoaram a imaginação dos gregos, tornando-o nacionalmente conhecido, com especial fama entre todos os helenos e, conseqüentemente, alvo de cultos. O segundo, Asclépio, foi divinizado por ser associado à cura de doenças e o culto a esse herói teve certa difusão em vários pontos do mundo grego, para onde se dirigiam doentes de todos os tipos e classes (FERREIRA, 1983, p. 125). Em sua honra realizavam-se os *Asclepieia*, festivais e jogos atléticos que tiveram grande importância pan-helênica (FERREIRA, 1983, p. 128).

Além dos heróis divinizados, os oráculos atraíam o interesse dos gregos por desvendarem o futuro e, ao mesmo tempo, porque desejavam ser orientados sobre as melhores maneiras de se relacionar com as forças sobrenaturais (FERREIRA, 1983,, p. 129). Temos registros de vários oráculos, mas, aos olhos dos helenos, alguns tinham mais relevo.

O Oráculo de Apolo, em Delfos, era um dos locais prediletos dos gregos. Esse santuário estendia sua autoridade por toda a Grécia e assumia uma importância pan-helênica, além de exercer relativa influência na religião, na política e na sociedade (FERREIRA, 1983,, p. 130). Em Delfos eram realizados os Jogos Píticos, o que aumentava a afluência de gregos de diversas cidades e levava o oráculo de Delfos a ser reconhecido como um importante centro religioso, cultural e político que contribuía, assim, para que o grego se sentisse como parte de um todo (FERREIRA, 1983, p. 131).

Outros santuários atingiram projeção pan-helênica, como o de Apolo, em Delos, que, segundo a tradição, era o local de nascimento do deus; o santuário de Deméter, em Elêusis; e o santuário de Zeus, em Olímpia. Neste último, as celebrações e as festividades religiosas possuíam outras motivações para os gregos: a realização dos jogos atléticos que aconteciam de quatro em quatro anos. Gregos de todas as partes da Hélade convergiam para Olímpia a fim de participar das competições e assistir aos melhores atletas apresentarem sua excelência em confronto com outros. As competições, integradas a festivais religiosos, tiveram profunda importância na mentalidade grega ao serem percebidas como fator de união, instaurando, inclusive, a trégua sagrada, instrumento de unificação das colônias e dos estados gregos (FERREIRA, 1983, p. 140). Além disso, os jogos de Olímpia constituíam um calendário supranacional. Os jogos pan-helênicos, dessa forma, “dão a impressão mais nítida de uma unidade grega” (FERREIRA, 1983, p. 141), sendo os juízes chamados de *helanódices*, ou seja, juízes dos helenos.

Essas competições desportivas e os festivais aprofundavam o sentimento de sentido comunitário e de pertença identitária. Verificamos isso com base em três aspectos: a dimensão agônica presente nos jogos, que apurava e dava visibilidade à *arete* grega e nela permitia vislumbrar a comunidade; o espaço público, onde as competições e os festivais aconteciam, lugar onde a comunidade pan-helênica se reunia, incentivada até mesmo pela suspensão das atividades cotidianas; e o contexto cultural, que realça a estreita relação entre o humano e o sagrado (FIALHO, 2001, p. 119).

Esses aspectos são fundamentais, pois demonstram a consciência que o grego tinha de sua identidade como sendo diversa da dos outros povos. Por esse motivo, os não gregos eram proibidos de participar das competições, as quais eram, portanto, eventos que tinham por

objetivo reforçar, além da religiosidade e da esportividade, a cidadania helênica, já que “as tensões e a luta são deslocadas para o espaço de apuramento e visibilidade do melhor e enquadradas no culto e na confirmação de valores de identidade” (FERREIRA, 1983, p. 128).

4. Leis e costumes

Vinculado à religião ou sob proteção e vigilância dos deuses estava um conjunto de leis e costumes compreendidos como regras e deveres obrigatórios para todos os gregos. Eram os *nomima* dos helenos ou o *nomos* comum dos helenos que possuem como seu contraponto as “leis e costumes dos Bárbaros” (FERREIRA, 1983, p. 147).

Embora o termo *nomos* seja facilmente reconhecido por nós, ele é semanticamente complexo por possuir várias acepções, por isso nosso objetivo não é fazer uma discussão filológica. Interessa-nos, aqui, compreendê-lo como costume, tradição ou norma (muitas vezes não escrita) para explicar seu peso junto aos gregos, peso este que era reivindicado pelos gregos desejosos de seu respeito como sinal, inclusive, de humanidade. Assim, as primeiras leis que conhecemos referem-se àquelas alusivas aos hóspedes e aos suplicantes; ou seja, é dever do grego acolhê-los e presenteá-los. Tal atitude é também esperada no que se refere aos estrangeiros e aos exilados, pois recebê-los bem é um comportamento tipicamente grego (FERREIRA, 1983, p. 161). Na verdade, essas leis referem-se mais ao caráter humanitário do que, propriamente, ao grego. Todavia, elas não são seguidas, por exemplo, pelos bárbaros.

Especificamente para os helenos, há o dever de recorrer aos tribunais em vez de buscar a justiça pelas próprias mãos, o respeito pelos juramentos e a aceitação nas normas prescritas e relacionadas aos jogos pan-helênicos (FERREIRA, 1983, p. 167). O respeito a essas leis tornou-se significativo ao longo da Guerra do Peloponeso e foi bas-

tante utilizado devido à violência e ferocidade desse conflito. Por esse motivo, outra norma aceita pelos gregos era o caráter sagrado e inviolável dos embaixadores e arautos (FERREIRA, 1983, p. 169). O respeito aos santuários e a seus bens era outra norma aceita pelos helenos, assim como o dever de poupar os prisioneiros de guerra e o respeito pelos inimigos mortos. Após a batalha, era costume entregar os mortos para seus funerais. Ultrajar um cadáver²⁹³ era uma atitude própria dos bárbaros. Geralmente, as leis dos gregos eram antagônicas às leis dos bárbaros.

A estima do grego pela beleza corporal não o fazia se sentir chocado com o nu; atitude oposta encontramos nos bárbaros, que se sentem envergonhados. No domínio familiar, encontramos organizações comuns em diferentes regiões da Hélade que contrastam com o modo de vida dos bárbaros. Estes admitiam a poligamia e o casamento entre parentes de primeiro grau. No tocante à organização política, percebemos mais uma distinção: enquanto na Grécia a soberania estava na lei, nos reinos bárbaros encontramos súditos de um senhor (FERREIRA, 1983, p. 181). A Grécia, sendo guiada unicamente pela lei, percebia-se livre; enquanto os bárbaros eram descritos como escravos, “o grego era cioso de ter por único soberano a lei e isso o distingue profundamente dos Bárbaros” (FERREIRA, 1992, p. 20).

A constante oposição entre os costumes dos gregos e dos bárbaros tornou-se comum na medida em que a insistência nos laços que uniam os helenos e o cansaço das frequentes guerras fizeram surgir a ideia de que era inaceitável a guerra entre os gregos, assim como a sua escravidão. Firma-se, então, a noção de que os gregos são irmãos e que deveriam criar uma frente comum contra os bárbaros. Além disso, esses contatos com os bárbaros e a percepção direta da

293 Embora, desde Homero, existam exemplos de excessos como esses pelos gregos.

diferença de costumes e modos de viver suscitaram o sentimento de uma comunidade própria, que deixava evidente a oposição entre a civilização e o primitivismo dos outros povos.

5. A unidade e seus limites: plano externo

Ao mesmo tempo em que percebemos o surgimento de discursos que afirmavam os traços comuns que uniam os gregos, a valorização dessa unidade se fortalecia com a crescente oposição dos gregos aos povos não gregos com quem entraram em contato. As colônias permitiram que essa oposição se consolidasse, pois “da cidade de origem – a metrópole, ‘cidade mãe’ – os colonizadores transportam o fogo sagrado, os cultos, o alfabeto, o dialecto, o calendário; naturalmente o regime político e as instituições” (FERREIRA, 1983,, p. 50). Isso ocorria principalmente nas colônias chamadas *emporion* que, como entrepostos comerciais, “controlavam as trocas entre duas sociedades de tipo econômico diferente: de um lado os gregos, de outro os bárbaros” (FLORENZANO, 2004, p. 29). Esse contato com outros povos serviu para revigorar os laços de união dos gregos e criar, lentamente, uma humanidade dividida em dois blocos: os helenos e os bárbaros. Ressaltamos que entre os bárbaros estavam, inclusive, povos “evoluídos” da Antiguidade, como os persas e os egípcios.

5.1 O termo *barbaros* e o seu significado

Podemos identificar quatro significados possíveis para *barbaros*: ininteligível; estrangeiro, no sentido linguístico; estrangeiro, com conotação de inferioridade; e, conseqüentemente, não civilizado, grosseiro, brutal, selvagem, desumano (FERREIRA, 1983, p. 188). Em relação ao primeiro sentido, compreendia-se *barbaros* como uma palavra onomatopaica que imitava o som incompreensível dos objetos ou animais. Muitas vezes aproximado ao ruído das aves e ao relincho dos cavalos

(FERREIRA, 1983, p. 188) ou de alguém que gagueja, balbucia. O segundo sentido refere-se à presença de uma língua estrangeira que soa desagradável a quem não a conhece, de forma áspera e ininteligível. Para os helenos, quem não falava grego era considerado bárbaro. O terceiro sentido surge ao pensarmos que os costumes e os hábitos de seu país são superiores aos dos outros, como se leis, normas e regras de conduta gregas fossem as melhores e mais justas. Desse cenário deriva o quarto sentido, que ganha um significado ético (FERREIRA, 1983, p. 189). Assim, “os bárbaros não só eram ininteligíveis, mas eram igualmente – na opinião de muitos gregos – seres de natureza inferior, tanto os egípcios e persas altamente civilizados, como os citas e trácios” (FINLEY, 2002, p. 16).

5.2 Características distintivas dos bárbaros

A primeira característica distintiva, e a que mais se destacou entre bárbaros e gregos, foi a diferença de línguas. O contato com outros povos colocou o grego diante de uma diversidade linguística que lhe soava estranha, rude, desagradável; algumas vezes descrita com certo exotismo. O vestuário e os traços físicos também eram utilizados para distingui-los. Inicialmente, as alusões aos aspectos físicos e à indumentária dos não gregos não possuíam caráter pejorativo. Assim, os gregos tinham conhecimento, por exemplo, da África e, comumente, representavam os negros nas artes figurativas, realçavam a particularidade de seu vestuário e relações amorosas entre negros e gregos eram verificadas. Em relação aos outros povos, principalmente os persas, existiam várias referências ao calçado, *eumaris*; à tradicional cobertura da cabeça, *tiara*; ao uso de vestes de linho pelas mulheres; além disso, o luxo, a mitra, o colar e as calças berrantes que são indumentárias persas passam a caracterizar todos os bárbaros (FERREIRA, 1983, p. 189). Essas distinções ocorriam, inicialmente, sem preconceitos como

se tratassem de constatações da diversidade de povos em relação aos gregos.

5.3 Evolução da oposição

Como já afirmamos reiteradas vezes, o significado de *barbaros*, inicialmente, não tendia para o desprezo. Tratava-se de uma diferença meramente linguística cujo epíteto *barbarophonoi*, presente nos poemas homéricos, confirma a existência de vários povos com línguas diferentes. Mesmo que nesses poemas detectemos indícios de antipatia pelos troianos e seus aliados, os guerreiros são vistos da mesma forma, ou seja, possuem as mesmas reações e conseguem se comunicar sem obstáculos. Todavia, ao formar uma coalizão para, além do Helesponto, lutar contra os troianos (os não gregos), forma-se, pela primeira vez, uma consciência de que os gregos lutariam contra os bárbaros. No entanto, como dizíamos, esse antagonismo nem sempre existiu. O relacionamento com outros povos, principalmente, devido às colonizações, criou um sentimento de respeito aos não gregos. Os gregos admiravam a riqueza do reino da Lídia, assim como a cultura e o saber dos egípcios. Dos fenícios, os gregos importaram o alfabeto e os egípcios eram vistos como mais cultos e mais civilizados do que os helenos. Havia, nesse sentido, uma série de discursos de apologia a esses reinos (FERREIRA, 1983, p. 189).

Contudo, a partir do século V a.C., essa oposição entre gregos e bárbaros deixa de ser meramente linguística e se inclina para uma diferenciação entre aqueles que possuem a cultura helênica e aqueles que estão fora dela. Começa, assim, a se construir uma relação de superioridade da cultura grega em relação às outras. O ponto de partida para essa antítese foram as Guerras Pérsicas, que atribuíram um significado totalmente negativo ao termo *barbaros*. A constante ameaça persa ao território grego faz “remontar à luta contra os persas, a ideologia da

divisão dos povos e da terra habitada em dois conjuntos, nos quais, na mais nítida forma de oposição, um tende a constituir o reflexo invertido do outro” (CASSIN, 1993, p. 56-57). Os gregos sentiam que sua liberdade e independência estavam ameaçadas e, por esse motivo, a guerra contra os persas era uma luta de valores e os horrores dessa guerra lançaram uma carga emotiva fundamental para consolidar a antítese gregos *versus* bárbaros. Assim, as Guerras Pérsicas estabeleceram, na mentalidade grega, que os bárbaros eram os persas.

Essa associação reforça o ódio grego pelos persas e o desenvolvimento do conflito, os quais, somados às lutas vitoriosas dos gregos, serviram para dar certa fundamentação ao orgulho da superioridade grega, ampliando a antítese e estendendo a inferioridade dos demais povos a todos os bárbaros. Equiparam-se os troianos a bárbaros e a expedição à Troia é interpretada como a primeira empreitada em nome da liberdade organizada pela Hélade contra os bárbaros. A batalha travada entre gregos e persas é tida como a luta da liberdade contra a escravidão. Aliás, pelo fato de os gregos conhecerem os bárbaros por meio de seus escravos, desenvolve-se, naturalmente, a antítese senhor/escravo. Assim, cabe ao grego a liberdade e ao bárbaro a escravidão.²⁹⁴ Para além de simples diferenças nos vestuários, na língua, nos hábitos e nos costumes, o bárbaro é um ser inferior cuja sorte é ser escravo (FERREIRA, 1983., p. 229). Por esse motivo, “não é de admirar que alguns gregos tenham vindo a considerar como a mesma coisa escravos e bárbaros (um sinônimo para todos os não-gregos)” (FINLEY, 1989, p. 111).

6. Linhas de força da oposição

Vários fatos surgiram para reforçar essa oposição entre grego e bárbaro. Inicialmente, citamos a proclamação da superioridade grega

²⁹⁴ Isso não impedia, porém, que os gregos escravizassem outros gregos; embora tal prática começasse a ser moralmente reprovável.

e a natural inferioridade dos bárbaros que surge a partir das guerras contra os persas. Em meados do século V a.C., a inferioridade dos bárbaros já estava consolidada e havia sido aceita sem problematizações. Essa inferioridade é caracterizada de diversos modos: não são hospitaleiros; comparados aos homens, o bárbaro é um animal; são selvagens e incultos (FERREIRA, 1983, p. 231). Além disso, “os bárbaros são frequentemente apresentados como povos belicosos, até mesmo cruéis” (CASSIN, 1993, p. 68). Detentores de uma estúpida ingenuidade, os bárbaros não possuíam a faculdade racional de pensar, sendo guiados pela emoção, sem se submeterem à justiça e às leis. Os gregos eram o único povo capaz de raciocinar e compreender o *logos* que subjaz à natureza:

Para o Grego, o agir de forma emocional, violenta, excessiva e pela força é próprio de um Bárbaro e está em desacordo com o modo de actuar de um Heleno que sabe dominar-se e molda o seu comportamento pela medida e moderação, quer no domínio político, quer na actividade privada. No primeiro caso, essa razão ou medida, pela qual os Helenos pautavam o seu procedimento, estava simbolizada na lei que sentiam como um privilégio que os opunha aos Bárbaros. Para o Grego deve apenas obedecer-se à lei e por ela deve a *polis* reger-se e cada um modelar o seu comportamento, quer seja governante ou simples cidadão (FERREIRA, 1992, p. 18-19).

Não agir com razão e, nesse sentido, não reconhecer a superioridade da lei era, para o grego, uma atitude bárbara. A lei fazia com que a *polis* fosse o espaço no qual o grego se constituía enquanto grego, ou seja, livre. Na verdade, “[...] os próprios antigos acreditavam firmemente que a vida civilizada só poderia ser imaginável em cidades e por causa delas” (FINLEY, 1989, p. 3). A *polis*, democrática por excelência, conservava como ideal máximo a liberdade e a autonomia que se contrastava com a tirania do reino persa. Para os gregos, a tirania era o regime em que os bárbaros viviam, “por isso se forma a já referida

oposição entre o sistema de *pólis* dos helenos, que tinha por único soberano a lei, e o dos não gregos” (FERREIRA, 1992, p. 23). Enquanto os gregos eram livres e participavam da vida e da organização de sua cidade, os bárbaros eram súditos de um soberano, e tal organização política era vista como sujeição e escravidão. Essa diferença na vida política coloca o grego como naturalmente livre e o bárbaro como escravo por natureza, senão destinado a sê-lo.

O termo “escravo” deveria, nesse sentido, ser utilizado, exclusivamente, para os bárbaros e não para os gregos, mesmo que estes viessem a ser prisioneiros, pois aqueles não possuiriam aptidão para a liberdade, sendo um contrassenso tornarem-se senhores. Para que essa inversão não ocorresse, justificava-se a guerra contra os não gregos e conclamava-se a união dos helenos para combater os bárbaros. Essa era considerada a guerra justa e não a de gregos contra gregos.

A Guerra do Peloponeso abalou a difundida superioridade grega, pois os gregos, ao agir da mesma maneira que os bárbaros, cometiam atrocidades e violências contra outros gregos e não mediam esforços para submetê-los. Tais atitudes, entretanto, não alteraram a força que a ideia da superioridade helênica possuía na mentalidade grega. Surgiram novos discursos clamando pela união dos gregos contra o inimigo comum e condenando a guerra entre os helenos. Destarte, “a ideia de que a guerra entre gregos é fratricida anda de modo geral associada à noção de que é conveniente a união de toda a Hélade para criar uma frente comum contra os Bárbaros” (FERREIRA, 1992, p. 201). A partir daqui, a distinção passa a ser cultural, ou seja, “bárbaro é o que não participa de numa civilização e está privado de uma cultura superior” (FERREIRA, 1983, p. 250).

Considerações finais

É por isso que a História é criticada por falar apenas dos vencedores. Normalmente isso se deve aos documentos disponíveis. Há mais registros sobre os egípcios do que sobre os núbios, mais sobre os espanhóis do que sobre os maias e, claro, mais sobre os homens do que sobre mulheres. Esta limitação da História é uma realidade. Há, talvez, também uma razão psicológica. Preferimos de longe ouvir falar de vencedores do que de vencidos.

(O DECLÍNIO, 1986)

Após as múltiplas informações apresentadas, parece-nos que, ao tomar consciência da unidade de certos aspectos de suas vidas, os gregos sentiam-se parte de um todo. Mesmo vinculados às suas *poleis* – o que culminou em uma fragmentação política que os lançou em constantes guerras –, prevaleceu a percepção de uma ascendência comum; de uma comunidade da língua disseminada pelos poemas épicos; de similaridades dos cultos às divindades e aos heróis, com a realização de grandes festivais para os quais afluíam gregos de todas as partes; de hábitos, costumes e leis dos helenos, que eram como deveres; da literatura e da arquitetura, em que se reconhecia que “apesar de muitas variantes locais, existia uma uniformidade notável de gostos e necessidades, evoluindo com o tempo mais que com o lugar” (FINLEY, 2002, p. 129). Enfim, havia um conjunto de elementos que imprimiram na mentalidade grega a ideia de que possuíam uma série de valores que os distinguiam dos bárbaros.

Essa oposição que, inicialmente, era meramente descritiva, a partir das Guerras Pérsicas tomou um cunho negativo e passou a dividir o mundo em dois lados antagônicos: de um lado, os gregos detentores de uma superioridade natural e, do outro, os bárbaros, que eram sistematicamente desprezados. Com a Guerra do Peloponeso, o discurso a favor do pan-helenismo tornou-se constante e buscou defender a paz entre os gregos e a formação de uma coesão helênica contra seus

inimigos naturais. Foram deixadas de lado as considerações relativas à raça e, assim, a oposição grego-bárbaro passou a ser cultural.

Todavia, lembramos que “[...] ninguém, nem mesmo os proponentes da paz e coligação pan-helénica, sugeriu a integração política das cidades-estados em unidades mais vastas, por exemplo” (FINLEY, 2002, p. 76). A unidade foi mais patente no aspecto cultural, como se respirassem uma mesma vivência espiritual, de onde derivava uma inabalável consciência de superioridade e um orgulho que, no contexto da humanidade, julgavam ter um proeminente destino:

— Como? Mais ou menos três mil mortos? Historicamente é insignificante! Para citar um exemplo americano, morreram cinquenta mil pessoas na batalha de Gettysburg. Mas o que é significativo, diriam meus antigos professores, é que, dessa vez, o coração do império foi atingido. Nos conflitos anteriores, Coréia, Vietnã, a Guerra do Golfo, o império havia conseguido manter os bárbaros além de seus limites, de suas fronteiras. Nesse sentido, talvez nos lembremos, e insisto no “talvez”, de setembro de 2001 como o começo das grandes invasões bárbaras (AS INVASÕES..., 2003).

A partir das discussões estabelecidas, perguntamos: em qual destino nos unimos aos gregos? Propositalmente, iniciamos nosso trabalho apresentando uma íntima conexão que parece existir entre a história do Ocidente e a civilização grega. Precisamos ter cuidado com essa associação, pois a história, muitas vezes, foi utilizada para referendar a superioridade de povos em detrimento de outros, superioridade esta buscada na Antiguidade, que

tem sido percebida a serviço de lógicas justificadoras e legitimadoras, onde se pôde ver, ao longo do século XX, por exemplo, suas ligações com questões identitárias nacionais, com regimes autoritários, com o racismo, com o machismo e com práticas políticas e sociais de toda sorte [...] (FUNARI, 2009, p. 221).

A Antiguidade é utilizada, então, para justificar preconceitos que surgem travestidos de intelectualidade.

Ao afirmar que a cultura europeia e, conseqüentemente, ocidental se alimenta da Antiguidade Clássica, precisamos ter cuidado para não transformar essa acepção em saudosismo que deve ser resgatado, nem deslocar a cultura grega e seu modelo de educação – *paideia* – para contextos diversos, como foi o caso, por exemplo, do nacional-socialismo: o povo alemão era visto como intimamente vinculado ao povo grego e com essa civilização comungava a mesma comunidade de destino. Claro que essa aproximação apenas é possível a partir de determinada perspectiva histórica, mas tal perspectiva se torna mais um recorte, em que são apresentadas as melhores partes, no intuito de construir uma imagem de excelência como se a verdadeira história fosse aquela iniciada com os gregos e transformada sempre em triunfalismos, tornando as histórias dos outros povos em histórias periféricas, dependentes daquela.

Lembremos que a noção de bárbaro está vinculada àquele que não participa de uma cultura superior, e que tal concepção foi utilizada pelos países europeus para justificar o domínio sobre outros continentes e culturas no século XIX. Todavia, esclarecemos que “[...] os gregos forjaram uma cultura própria, mas não deixaram de ser influenciados por outros povos e culturas e qualquer tentativa de transformá-los em super-homens deve ser rejeitada” (FUNARI, 2011, p. 65). Temos ciência de que as distorções são possíveis porque “legado implica valores. É sempre seletivo, isto é, existe também rejeição, ausência de legado, e também infinita adaptação, modificação, distorção” (FINLEY, 1998, p. 30). Fazemos a pergunta: qual legado da Grécia escolhemos?

A essa pergunta, a extrema-direita francesa, por exemplo, já respondeu, pois “irão ler a História nacional, numa prática historiográfica onde a História da Antiguidade está marcadamente comprometida

com ideologias de justificação e legitimação de direitos e de desigualdades raciais e de classe” (FUNARI, 2011, p. 224). As propostas defendidas por esses grupos possuem cunhos europeístas e xenófobos e ganham, cada vez mais, a adesão de mais seguidores.

Seria apenas na França que isso ocorre? Não, ao contrário, a extrema-direita cresce em toda a Europa e adequa suas propostas aos problemas de sua época. Nesse caso, desaparece o inimigo comunista, substituído, desde o atentado de 11 de setembro, pelo inimigo islâmico (BONELLI, 2011, p. 6). O episódio de 11 de setembro demoniza um inimigo desconhecido e cria a alcunha de “terrorista”, deixando as pessoas alertas e aterrorizadas, clima constantemente alimentado pelas diversas mídias (SAID, 2007, p. 22). As imagens que chegam até nós são frequentemente de desastres e, em longo prazo, a parte desenvolvida do mundo cerca-se de um cinturão sanitário, pois “toda informação que vem ‘de fora’ são imagens de guerras, assassinatos, drogas, pilhagens, doenças contagiosas, refugiados e fome; isto é, de algo ameaçador para nós” (BAUMAN, 1999, p. 83). Esse temor aumenta devido à discussão sobre as reformas das leis sobre imigração em muitos países ocidentais. Nunca tivemos tantas informações sobre um inimigo desconhecido. Afinal, “eles” entre “nós”? Quem são os novos bárbaros? Parece-nos que, mais uma vez, nos deparamos com uma visão dicotômica de mundo, pois o retrato que temos dos orientais não deixa de construir certa ideia de Europa:

[...] uma noção coletiva que identifica a ‘nós’ europeus contra todos ‘aqueles’ não-europeus, e pode-se argumentar que o principal componente da cultura europeia é precisamente o que tornou hegemônica essa cultura, dentro e fora da Europa: a ideia de uma identidade europeia superior a todos os povos e culturas não europeus. (SAID, 2007, p. 34)

Possivelmente, essa questão da identidade não seria problemática se não lidássemos com ela de modo tautológico. “[S]eria ideal que

neste processo houvesse o reconhecimento do outro a partir da ética e da consciência de que a construção da identidade ocorre por meio do encontro das diferenças. Portanto, parte-se da alteridade [...]” (FUNARI, 2009, p. 9). Há uma necessidade urgente em reconhecer que “o oriente é uma parte integrante da civilização e da cultura *material* europeia” (SAID, 2007, p. 28); em reconhecer que não existe uma identidade europeia e, conseqüentemente, ocidental que surgiu *ex nihilo*. É preciso reconhecer que a Europa nunca fez história e nem existiu sozinha.

Referências bibliográficas

- BAUMAN, Zygmunt (1999). *Globalização: as conseqüências humanas*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- BONELLI, Laurent (2011). “A direita radicaliza”. In: *Le Monde Diplomatique Brasil. Regimes Políticos/ Europa*, São Paulo. Jan. 2011, p. 06.
- CASSIN, Barbara; LORAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, bárbaros, estrangeiros: a cidade e seus outros*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- O DECLÍNIO do Império Americano. Direção: Denys Arcand. Europa, Canadá, 1986. 1 DVD (101 min).
- FERREIRA, José Ribeiro. *A Grécia Antiga: sociedade e política*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- FERREIRA, José Ribeiro. *Hélade e helenos: gênese e evolução de um conceito*. Coimbra, Serviço de Documentação e Publicações da Universidade de Coimbra, 1983.
- FIALHO, Maria do Céu. Rituais de cidadania na Grécia Antiga. In: LEÃO, Delfim Ferreira; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu. *Cidadania e paideia na Grécia Antiga*. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: CECH. p. 111-144.
- FIALHO, Maria do Céu; SILVA, Maria de Fátima; ROCHA PEREIRA, Maria Helena da (Coords.). *Gênese e consolidação da ideia de Europa, v. 1: de Homero ao fim da época clássica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2005.
- FINLEY, Moses I. *Aspectos da Antiguidade*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- FINLEY, Moses I. *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- FINLEY, Moses I. *Os gregos antigos*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- FINLEY, Moses I. (Org.). *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Trad. Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

- FINLEY, Moses I. *Política no Mundo Antigo*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- FLORENZANO, Maria Beatriz B. *O mundo antigo: economia e sociedade (Grécia e Roma)*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2011.
- FUNARI, Pedro Paulo; Oliveira, Maria Aparecida de (Orgs.). *Política e identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.
- GIORDANI, Mário Curtis. *A história da Grécia: antiguidade clássica I*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HOLLAND, Tom. *Fogo persa*. Trad. Luiz Antônio Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- AS INVASÕES bárbaras (2003). Direção: Denys Arcand. Europa, Canadá. 1 DVD (85 min).
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 5.ed. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.
- LAÉRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. do grego, introdução e notas: Mário da Gama. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- LEÃO, Delfim Ferreira; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu. *Cidadania e paideia na Grécia Antiga*. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: CECH, 2001.
- LEÃO, Delfim Ferreira. *A globalização no Mundo Antigo: do polites ao kosmopolites*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- LEÃO, Delfim Ferreira. *idadia e exclusão: mecanismos de gradação identitária*. In: FIALHO, Maria do Céu; SILVA, Maria de Fátima; ROCHA PEREIRA, Maria Helene (Coords.). *Génese e consolidação da ideia de Europa, v.1: de Homero ao fim da época clássica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2005. p. 43-75.
- MONTANDON, Alain. *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. Trad. Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Ed. Senac, 2001.
- PSEUDO-XENOFONTE. *A constituição dos atenienses*. Trad. do grego, introdução, notas e índices: Pedro Ribeiro Martins. São Paulo: Anablume Clássica; Coimbra: IUC/CECH, 2012.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Capítulo 21

Do Olimpo ao Fuji: o valor pedagógico de “Os Cavaleiros do Zodíaco”

From Olympus to Fuji: the pedagogic worth of “Saint Seiya”

José de Arimathéia Cordeiro Custódio²⁹⁵

Gilmário Guerreiro da Costa²⁹⁶

Resumo: Este trabalho apresenta a recepção da mitologia grega na cultura contemporânea em um produto típico do entretenimento midiático: os desenhos animados. No caso, a mitologia apropriada pelo anime “Os Cavaleiros do Zodíaco”, criação japonesa de grande sucesso no Brasil desde a década de 1990, ainda acompanhada pelos fãs brasileiros, mesmo fora da TV. Trata-se de uma animação que se apropria de diversas mitologias, não apenas gregas, mas também nórdicas e outras. O objetivo deste artigo é analisar, especificamente, as referências mitológicas nos treze episódios que constituem a série “Saga de Hades (Inferno)” do desenho, relacionando-as às estratégias de recepção contemporânea para, assim, assinalar eventuais diferenças ou “adaptações” quanto ao mito original. Postula-se que, nesse caso, a recepção é positiva porque exalta os mitos e preserva grande parte de sua mensagem original, mesmo ao sitá-los em novos cenários, restando a tarefa de identificar os elementos divergentes. Por fim, defende-se o potencial pedagógico de produções culturais como essa, ao encará-la como rico material de apoio complementar para atividades de aprendizagem, inclusive com possibilidades interdisciplinares.

Palavras-chave: Mitologia; Desenhos animados; Cavaleiros do Zodíaco

Abstract: This work shows the reception of Greek mythology in contemporary culture in a typical product of mediatic entertainment: the cartoons. Here, the mythology appropriated by the *anime* Saint Seiya, a Japanese creation which has been very successful in Brazil since the 90's, and still followed by Brazilian fans, even off TV. It is a cartoon which appropriates several mythologies, not even Greek ones, but also Norse legends, among others. This paper analyses, in particular, the mythologic references of the thirteen episodes of “Saint Seiya: The Hades Chapter”. It exposes and articulate them with the strategies of the contemporary reception, thus marking eventual differences or “adaptations” related to the original myth. This study stands that, in this case, the reception is positive because it exalts the myths and preserve a great deal of the original message, nevertheless they are in new contexts. So, the task of identifying

295 Doutor em Estudos da Linguagem, mestre em Letras e especialista em História Social e Ensino de História pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). É professor universitário desde de 1994. Contato: <jotacustodio@uol.com.br>.

296 Professor da Universidade Católica de Brasília (UCB). Doutor em Teoria Literária pela Universidade de Brasília (UnB) e pós-doutor pela UnB (Cátedra UNESCO Archa) e pela Universidade de Coimbra (UC).

the difference remains. At last, this work defends the pedagogic potential of cultural products like this one, facing it up as a significant supporting material able to complement learning activities, even as interdisciplinary ways.

Keywords: Mythology; Cartoons; Saint Seiya.

Introdução

A herança grega é inegável. Ela aparece no vocabulário, nas expressões idiomáticas, no olhar filosófico, nas ciências, na Arquitetura, na literatura e também nos bens culturais. E mais: não está circunscrita a oeste de Greenwich.

Este estudo se debruça sobre uma dessas manifestações culturais contemporâneas, que se apropria de parte do legado grego – sua mitologia – para reelaborar antigos personagens e narrativas, rendendo-lhe homenagem como fonte de cultura. Contrera, em sua obra, faz reflexão semelhante:

Procuramos demonstrar como esses conteúdos míticos são reelaborados pela Mídia, e como os processos de codificação dos textos da Mídia assemelham-se aos processos de representação e codificação das culturas tradicionais (míticos), por serem ambos códigos a partir dos quais constroem-se os textos imaginativos-criativos, culturais por excelência (CONTRERA, 1996, p. 19).

Trata-se da série “Os Cavaleiros do Zodíaco” (*Saint Seiya*, no original), desenho animado japonês produzido originalmente na década de 1990. Nessa época, foi exibido no Brasil e, de forma ímpar, voltou a fazer sucesso no Japão e aqui, de alguns anos para cá, com o lançamento de histórias inéditas.

O desenho animado (ou anime), assim como outras manifestações culturais, foi criado para vender produtos da indústria – normalmente, jogos (*videogames* para TV e/ou computador). Também são criados bonecos, mangás (revistas em quadrinhos) e uma infinidade de outros produtos, de materiais escolares a fantasias.

O fato é que, como aponta Reblin:

Os super-heróis fazem parte da cultura em que vivemos. Eles são resultados dela. Fazem parte de nosso imaginário. Estão presentes na arte que contemplamos e nas mercadorias que consumimos. Como produto cultural, isto é, como expressão de nosso universo simbólico, de significados e de valores, os super-heróis trazem em suas narrativas tudo aquilo que nós conhecemos, acreditamos, pensamos, aspiramos, imaginamos e esperamos, ora de forma mais intensa, ora menos (REBLIN *apud* VIANA; REBLIN, 2011, p. 56).

Para sustentar os personagens e as tramas, os japoneses buscam elementos culturais de todos os povos, especialmente de sua mitologia. A segunda fase de “Os Cavaleiros do Zodíaco” (“Saga de Asgard”), por exemplo, foi toda baseada em “O anel dos nibelungos”, de Richard Wagner. Estão lá Hilda, Fenrir, Siegfried, entre outros. No entanto, por trás de toda a trama, desponta outro personagem mitológico grego: Poseidon.

Em outra animação, chamada “Yu Gi Oh”, um dos arcos (“Despertando os dragões”) foi inspirado em Platão: os três dragões do título eram Hermos, Crítias e Timaeus. Nomes que conhecemos dos *Diálogos* de Platão, que falam de Atlântida. Havia também um poder misterioso, emanado do raro metal chamado orichalco. No texto platônico, Crítias descreve o orichalco como um metal proveniente da Atlântida, tão valioso quanto o ouro. No desenho animado, esse elemento possui propriedades místicas.

Em “Yu Gi Oh”, há referências ao Monte Ararat (Arca de Noé), às Linhas de Nazca (Peru), a Iggdrasil (mitologia nórdica), a Golem (mitologia judaica), a Tiamat (mitologia babilônica) e especialmente ao antigo Egito, principal inspiração do desenho animado: Sekhmet, Hórus, Rá, Ísis. Da mitologia grega, pode-se citar Gaia, harpias, minotauros, ciclopes, sereias, centauros, amazonas e górgonas.

Evidentemente, entre os personagens de “Os Cavaleiros do Zodíaco”, o mote principal é grego. Os personagens são também conhecidos como cavaleiros de Atena, deusa da guerra, que porta um báculo de poder, manifestação da deusa da vitória, Nike. Pégaso é o cavaleiro protagonista. São, ao todo, 88 cavaleiros no Santuário da Grécia, incluindo um brasileiro: Aldebaran de Touro, um dos cavaleiros de ouro. Os exemplos são muitos.

Como em outras produções japonesas de super-heróis (“Changeman”, “Flashman”, “Power Rangers”), os protagonistas de “Os Cavaleiros do Zodíaco” são cinco, dos quais o principal, infalivelmente, possui a cor vermelha em seu traje. A ideia é que, por ser o mais forte, ele atrai a atenção dos inimigos para si. Reblin afirma que a “Irmandade” é um dos arquétipos mitológicos dos super-heróis. Citando Knowles, diz que “esse arquétipo tem suas raízes na mitologia antiga, sobretudo grega, a romana e a egípcia” (REBLIN *apud* VIANA; REBLIN, 2011, p. 69).

São muitos os aspectos apropriados dos personagens mitológicos, como seus atributos ou mesmo outras referências culturais deles originados. No caso do protagonista, um desses atributos é a velocidade. Na mitologia grega, Pégaso é o cavalo alado que ajudou Perseu. Bulfinch diz que ele também era o “cavalo das musas”, sempre a serviço dos poetas. E apresenta uma alusão a Pégaso feita por Shakespeare em “Henrique IV” (BULFINCH, 2001, p. 155): “tão destro quanto o alígero Mercúrio, e o corcel cavalgar airosamente, como se fosse um anjo que das nuvens caísse e um cavaleiro se fizesse, para um feroso Pégaso domar”. Quando se prepara para desferir um golpe, o cavaleiro realiza com as mãos uma sequência de gestos que desenha sua constelação guardiã. Algo semelhante faz Cisne: seus movimentos de ataque vêm, em parte, da coreografia de “O Lago dos Cisnes”, de Tchaikovsky.

A corrente de Andrômeda, em posição defensiva, traça um desenho semelhante à galáxia homônima.

Além de Pégaso, os outros personagens principais são os cavaleiros Shiryu de Dragão, Shun de Andrômeda, Hiyoga de Cisne e Ikki de Fênix (irmão de Shun), que faz o estilo solitário, e só se une aos outros nos momentos mais tensos. Eles são cavaleiros de bronze.

Dos cinco, apenas Dragão tem origem na mitologia asiática – China. Pégaso foi o único que treinou na Grécia, no Santuário de Atena. Andrômeda e Fênix treinaram em ilhas diferentes, e Cisne treinou na Sibéria, onde aprendeu a técnica do “pó de diamante” – nome de um fenômeno climático das regiões polares em que os cristais de gelo no ar brilham com a luz do sol. A constelação de Cisne (Cygnus) é também conhecida como Cruz ou Cruzeiro do Norte. Coincidentemente (ou não), Hiyoga de Cisne é o único sabidamente cristão entre os cavaleiros principais.

Existem os cavaleiros de prata, mais fortes, e os cavaleiros de ouro, que guardam as 12 casas no Santuário de Atena, nas montanhas da Grécia. Para Contrera, que se apoia em Mircea Eliade

as casas astrológicas se propõem a representar um percurso típico do desenvolvimento do ego (herói), estabelecendo fronteiras para definição de uma identidade, num percurso que conta uma história bastante arquetípica, presente sobretudo em sua própria estrutura narrativa (CONTRERA, 1996, p. 96).

Em “A Saga de Hades – Fase Inferno”, os cavaleiros entram no submundo para resgatar a deusa Atena, a quem servem, e enfrentam muitos outros personagens míticos, como Orfeu e Pandora. É uma série ainda inédita na TV brasileira, mas disponível em DVD ou na internet já há alguns anos. São 12 capítulos (com cerca de 23 minutos cada), além de um “episódio zero” – estratégia mercadológica comum, que recapitula as aventuras dos personagens.

A saga tem episódios que preparam para essa jornada (“Hades: Santuário”) e também continua após o Inferno, então nos Campos Elísios e, mais tarde, em um longa metragem, “Prólogo do Céu”, exibido nos cinemas brasileiros anos atrás, muito antes de a “Saga de Hades” chegar ao Brasil.

Este trabalho analisa apenas os 12 episódios da “Saga de Hades – Inferno”, porque a fase precedente (Santuário), embora também rica em mitologia, é preparatória e retoma personagens originais, como os cavaleiros de ouro mortos no primeiro arco de histórias. Já a fase dos Campos Elísios não chegou completa ao Brasil até hoje e, portanto, não houve, para o público brasileiro, a ligação entre a saga e a história exibida no cinema.

A análise dos episódios demonstra as transformações dos mitos originais, um fenômeno natural considerando o tempo que nos separa da Grécia Antiga e as necessidades mercadológicas atuais. Logicamente, tais necessidades impõem adaptações e limites ao produto. Não se pode simplesmente transpor os mitos originais, pois as sociedades mudaram. Da mesma maneira, aparecem traços da cultura japonesa, como o a crença na reencarnação. Além disso, o próprio termo usado em português – cavaleiros – remete ao imaginário medieval.

Todavia, do ponto de vista cultural, não se pode afirmar que as releituras esvaziam o valor simbólico dos mitos. Elas podem causar transformações e até perda parcial dos sentidos, mas, se ocorre perda aqui, há acréscimo lá. Assim como os mitos gregos não se esvaziaram ao ser apropriados pelos romanos e ganharam igualmente novos sentidos ao serem apropriados por Dante Alighieri, da mesma forma eles se revestem de novos simbolismos quando se tornam um produto cultural contemporâneo e midiático.

Como tal, esse produto deve ser alvo da reflexão acadêmica e tem seu valor dentro das salas de aula. É justamente seu valor sim-

bólico que o torna interessante à educação e não apenas um mero produto de consumo. Comparado a outros desenhos animados, principalmente os norte-americanos, “Os Cavaleiros do Zodíaco” é capaz de proporcionar bons conteúdos para o processo de aprendizagem. Afinal, como dito, o desenho é muito conhecido e cultuado no Brasil. Além disso, entendemos que focar a dimensão pedagógica é a melhor maneira de multiplicar o conhecimento e disponibilizá-lo a outros professores e pesquisadores. Quanto ao momento em que o anime pode ser utilizado, dependerá do objetivo da atividade pedagógica. Da exibição de um episódio específico como tema gerador; passando por um trecho editado para apresentação de um conjunto de personagens; até o uso de toda uma temporada como fundamento para um seminário: todas essas estratégias são possíveis e legítimas, cabendo ao educador saber articular o conteúdo do desenho ao de seu curso ou disciplina, seja história, geografia, língua, filosofia, arte ou outras.

Este estudo é uma reflexão teórica. Sustenta-se em conhecimento heurístico, referências teóricas e na análise do desenho animado, sem aplicá-lo em sala de aula. Os episódios foram assistidos várias vezes, com o objetivo de fazer um levantamento completo dos elementos da mitologia grega apropriados e reelaborados pela história. Todos são identificados e descritos, bem como comparados com os mitos originais.

Precedendo à observação dos episódios, é apresentada uma fundamentação em torno do conceito de mitologia (antiga), suas principais características e da força do pensamento mítico até a contemporaneidade – fazendo, assim, uma ponte com a apropriação dessa mitologia pela cultura atual, midiática. Dessa forma, alguns conceitos de comunicação aparecem de forma subsidiária e apontam para o aspecto final do estudo: o potencial pedagógico do desenho animado para atividades de aprendizagem.

Para este estudo, os fundamentos históricos alicerçam uma pesquisa que tem em seu âmbito o objeto, mas cuja abordagem – embora de certa forma integrada a um movimento histórico – tangencia a comunicação e a arte em suas manifestações contemporâneas e midiáticas. Daí a necessidade de emprestar desses saberes alguns conceitos e fundamentos, porque são eles que vão demonstrar o que houve com os antigos mitos na contemporaneidade. Mostram também que, embora a apropriação seja inevitável, ela mantém os mitos vivos e presentes no imaginário de todos os povos em contato com essas produções culturais – que não são poucas. Não existe necessariamente uma “degeneração” (ou algum tipo de “sacrilégio”) na reelaboração dos mitos gregos. No caso em foco, inclina-se fortemente a constatar um respeito aos mitos originais, apesar das adaptações.

Como uma reflexão teórica ensimesmada não parece útil, e parece também desprovida de propósito, encontra-se no potencial pedagógico um complemento adequado para este artigo.

De um monte ao outro

Contrera sentencia: “[...] certos fenômenos da mídia, embora apresentados como a última novidade, no fundo não passam de uma reciclagem infundável de textos arcaicos” (CONTRERA, 1996, p. 12). A autora está absolutamente correta e o desenho dos “Cavaleiros do Zodíaco” é uma prova cabal da ideia. A animação surgiu no Japão ainda na década de 1980, na forma de mangá (quadrinhos), mas chegou ao Brasil em meados da década de 1990, pela extinta TV Manchete, que exibia vários heróis do país do sol nascente na época, em animação ou *live action*. Foi um fenômeno cultural: tudo o que se relacionava aos personagens era objeto de desejo de crianças e jovens. Bonecos, cadernos, álbuns de figurinhas, filmes, revistas e muitos outros produtos

foram disponibilizados para consumo e consumidos. Os personagens emplacaram ainda um sucesso musical.

Quando a Manchete fechou, em 1999, os Cavaleiros sumiram. Mas voltaram alguns anos depois, na Bandeirantes e no Cartoon Network. Curiosamente, reviveu seu sucesso, não se importando com outros animes surgidos no intervalo de tempo, como “Pokemon” e “Digimon”. Contrera observa que “o mito e a astrologia são um dos mais antigos tipos de formalização da cultura, como já apontou E. Morin”. Cíclica por natureza, parece ter influenciado mesmo o desenho, que retornou com sucesso.

Contrera vai além:

A linguagem astrológica tem apresentado um forte poder de sobrevivência exatamente por sua capacidade de representar questões antropológicas arquetípicas, atualizando estas questões num movimento verdadeiramente reorganizacional de seus símbolos (Contrera, 1996, p. 27).

Exemplo disso está em outros animes baseados nos astros surgidos depois de “Os Cavaleiros do Zodíaco”, como “Sailor Moon”. Ela é a líder de outro quinteto, formado também pelas “sailors” (referência aos uniformes escolares japoneses) Mercúrio, Marte, Júpiter e Vênus. Cada uma, logicamente, com um poder relacionado ao mito original, como o trovão de Júpiter e o fogo de Marte.

Para Reblin, “os mitos sempre visam preservar valores, dar um sentido e manter a identidade de um grupo ou de uma sociedade” (REBLIN *apud* Reblin VIANA; REBLIN, 2011, p. 59). Assim, segundo o autor, toda história de super-heróis é, no fundo, uma história de nós mesmos e do mundo que nos cerca. Além disso, acrescenta: “Não é à toa que as ciências humanas e as ciências sociais aplicadas têm-se voltado ao tema atualmente” (REBLIN *apud* Reblin VIANA; REBLIN, 2011, p. 59), embora assinala que o interesse ainda é parcial e recente.

Já Tardelli (VIANA; REBLIN, 2011, p. 122), destaca que os super-heróis estimulam a criatividade e a imaginação, enriquecem os valores culturais e desenvolvem projeções dos papéis sociais. Ajudam a desenvolver a capacidade intelectual e a trabalhar com emoções. E mais:

Como criações das indústrias culturais, os super-heróis contêm elementos arquetípicos, como a força e o reconhecimento à justiça que defendem e restauram com afinco. Os super-heróis encarnam medos e ideais das sociedades contemporâneas, pois retomam formas míticas.

São esses elementos arquetípicos que garantem que, apesar das releituras, os personagens mantêm sua ligação com o passado, com os mitos originais e com sua força primeva. Mesmo com traços de uma personalidade fragmentada, típica de personagens contemporâneos, os super-heróis resgatam uma espécie de força interior que se reveste de natureza mítica.

Os valores adquirem um *status* importante nesse contexto mítico, segundo a autora:

No final, o que possibilita seu triunfo não é a força física, mas o vigor de seus sentimentos, aquilo que paradoxalmente o deixa vulnerável: o amor, o sentido de lealdade, a superação pessoal, a honestidade, a inclinação pelos mais fracos. Estes são valores, os quais as sociedades contemporâneas, industrializadas, urbanas e individualistas tomam como essenciais para o psiquismo e a proteção da espécie (REBLIN *apud* Reblin VIANA; REBLIN, 2011, p. 135).

Assim, embora os superpoderes pirotécnicos e fantásticos sejam um elemento atrativo, no final, o fator decisivo do heroísmo não é a força bruta, a destreza com uma arma ou a velocidade sobre-humana. Em última análise, trata-se do triunfo do bem, da virtude, da amizade. O moralismo presente nas histórias, evidentemente, não é de origem grega antiga diretamente, mas uma herança histórica, que faz parte da releitura do mito na contemporaneidade. Tudo isso integra o con-

teúdo do desenho animado e convida pesquisadores e educadores à reflexão.

E, nesse sentido, “Os Cavaleiros do Zodíaco” são exatamente assim: representam exatamente estes valores, e ainda outros, como a amizade, a perseverança e a esperança. Na “Saga de Hades”, várias vezes são lembrados como “cavaleiros da esperança”. Repetidamente, os personagens exaltam a perseverança, a união, o compromisso com a humanidade. Esses valores superam cansaço, dor e a aparente inferioridade de poder frente aos inimigos, que, na verdade, representam o contrário de tudo isso: o egoísmo, a tirania, a dor e a morte.

Por outro lado, Dante escreveu que, ao adentrar o inferno, deve-se abandonar toda a esperança. Como reagem a isso os cavaleiros da esperança? A resposta vem a seguir.

Cavaleiros de Atena

Como mencionado, o episódio zero que antecede a “Fase Inferno” é uma recapitulação das aventuras dos personagens principais que antecedem a “Saga de Hades”. Ele vem junto no box da saga vendido nas lojas, como material extra. Para esse estudo, ele vale pela narração inicial, útil para contextualizar o tema. Logo no início do desenho, o narrador diz:

Nos antigos tempos mitológicos, o mundo era regido pelos deuses. Atena, a deusa da guerra, era a governante da Terra. O regente do mundo dos mortos era o Imperador Hades. O céu era dominado pelo todo poderoso Zeus. E nos mares, Poseidon era o grande monarca. Dizem que estas divindades lutaram inúmeras vezes entre si pela soberania do planeta. Durante os colossais combates entre os deuses, jovens arriscavam a própria vida, lutando para defender Atena, a guardiã da Terra. Eles eram chamados de cavaleiros, os guerreiros da esperança, e enfrentaram as terríveis entidades que ameaçavam a Terra desde a era mitológica. Nos tempos atuais,

Atena reencarnou como Saori Kido, e jovens de verdadeira força e coragem se reuniram novamente para protegê-la (*Op. Cit.*, 2002).

Na série animada, Atena se destaca como deusa da guerra, menos do que como deusa da sabedoria. Pela mitologia original, Zeus também governa a Terra, ou seja, é mais uma adaptação da trama. As denominadas “guerras mitológicas” do anime não existem na mitologia grega original, muito menos os cavaleiros de Atena. De qualquer forma, essa é a premissa do enredo de “Os Cavaleiros do Zodíaco”.

Já em Magalhães, Atena é chamada de “símbolo da sabedoria” e “protetora da cidade de Atenas”. No entanto, por ter lutado ao lado de Zeus contra os Gigantes, é também uma deusa da guerra. O autor acrescenta: “porém, mais do que belicosa, é uma grande estrategista” (MAGALHÃES, 2007, p. 386). Embora não fale de uma guerra pela guarda do planeta, o autor menciona uma disputa entre Atena e Poseidon pelo direito de patrocinar a cidade de Atenas. E se na mitologia grega “real” não existem cavaleiros, sabe-se que a deusa tinha seus protegidos, guerreiros como Odisseu (Ulisses).

Magalhães informa também sobre Hades, que lutou ao lado do irmão Zeus contra os Titãs e possuía um elmo que o tornava invisível – daí seu nome (*Haidēs* = invisível). Após a vitória, recebeu o reino subterrâneo, onde se tornou soberano. Curiosamente, Perséfone – que na mitologia se tornou sua companheira – não aparece no anime. Por fim, o autor complementa: “Seus colaboradores eram Caronte, que transportava as almas para o Tártaro pelo rio Aqueronte, e o terrível Cérbero, cão de três cabeças que vigiava a entrada do inferno” (MAGALHÃES, 2007, p. 422). Cabe ressaltar que Bulfinch (2001) só usa o nome romano de Hades em sua obra – Plutão, assim como Minerva no lugar de Atena.

O episódio 1 da “Saga de Hades – Inferno” intitula-se “Cruzem o Rio Aqueronte!”, numa referência direta ao rio do mundo inferior.

Aliás, a estrutura do inferno de “Os Cavaleiros do Zodíaco” é claramente de inspiração dantesca, como se verá logo a seguir. Entretanto, a “A divina comédia” é, por sua vez, uma obra que se apropriou livremente da mitologia grega, misturando seus elementos com a doutrina cristã. A contribuição de Dante para o imaginário cristão da vida além da morte é inegável, mas ela também bebeu nas fontes mitológicas gregas.

Quanto a Aqueronte, na mitologia há várias versões, inclusive uma que diz que, em tamanho, o rio perde apenas para o mar. Na “Saga de Hades”, ele é representado tão grande que somente Caronte saberia atravessá-lo. Na mitologia antiga, ele seria um rio grego, ou turco, ou italiano. Virgílio (2003) cita-o na *Eneida*, e Platão (2002) em *Fédon*.

Os primeiros cavaleiros a chegarem à entrada do inferno, Pégaso e Andrômeda, deparam-se com um monumento semelhante ao Arco do Triunfo de Paris, onde se lê, em grego, a inscrição “Aqueles que aqui entrarem devem perder toda a esperança” (ΟΠΟΙΟΣ ΜΠΑΙΝΕΙ ΕΔΩ ΝΑ ΠΑΡΑΤΑ ΚΑΘΕ ΕΑΠΙΔΑ) – referência direta ao Canto III de “Inferno” de *A Divina Comédia* (ALIGHIERI, 1998, p. 37).

O inferno se mostra um lugar escuro e desolado. Próximo ao Rio Aqueronte, Pégaso e Andrômeda veem almas em agonia, vagando sem rumo. É mais uma referência a Dante, nesse caso ao limbo descrito pelo autor, onde ficam as almas dos “mornos”, aqueles cujas vidas foram tão sem sentido que nem o céu nem o inferno as querem.

Aparece, então, Caronte, que se identifica com a estrela de Hiato e barqueiro do inferno. O nome da estrela é simbólico em função da travessia que o personagem faz entre mundos, sem pertencer a nenhum deles. Ele exige um pagamento pela travessia e Andrômeda lhe oferece um pingente que havia sido de sua mãe. É Caronte que dá a primeira descrição da estrutura do mundo subterrâneo: são oito prisões, três vales, dez fossos e quatro esferas, até chegar ao imperador Hades. Em Bulfinch, Caronte é mencionado duas vezes. Primeiro, na

história de Eros e Psique (BULFINCH, 2001, p. 108), e depois na jornada de Eneias e Sibila às regiões infernais. Ali, o barqueiro é descrito como um

velho e esquelético, mas forte e vigoroso, que recebia em seu barco passageiros de todas as espécies, heróis, magnânimos, jovens e virgens, tão numerosos quanto as folhas de outono ou os bandos de aves que voam para o sul quando se aproxima o inverno (BULFINCH, 2001, p. 318).

Registra-se, ainda, uma aparição rápida de Pandora, que na saga é a mais fiel serva de Hades, sempre a seu lado. Sua força e verdadeiro papel apenas se revelam no decorrer da história. Na mitologia grega, Pandora, “a que tudo dá”, é equivalente à Eva bíblica: a primeira mulher, criada por Hefesto e Atena, por ordem de Zeus. Porém, sua criação foi uma punição à humanidade pelo ato de Prometeu, que roubara o fogo dos deuses para dá-lo aos homens, uma alegoria semelhante à da árvore do conhecimento do Éden veterotestamentário. A semelhança é destacada por Bulfinch:

A comparação de Eva com Pandora é muito óbvia para ter escapado a [John] Milton, que a apresenta no Livro IV do ‘Paraíso Perdido’:

Mais bela que Pandora a quem os deuses

Cumularam de todos os seus bens

E, ah! bem semelhante na desgraça,

Quando ao insensato filho de Jafete

Por Hermes conduzido, a humanidade

Tomou, com sua esplêndida beleza,

E caiu a vingança sobre aquele

Que de Júpiter furtou o sacro fogo (BULFINCH, 2001, p. 25).

O segundo episódio, intitulado “O julgamento silencioso”, mostra Seiya e Shun chegando à primeira prisão. É um prédio de arquitetura grega, com colunas coríntias e escadaria larga. Sobre o frontispício há uma inscrição: ΔΙΚΑΣΤΗΡ ΙΟΝ ΟΥ ΤΟ, que Seiya traduz por “Casa do julgamento”. Lá dentro, Minus, um dos juizes do inferno de Hades,

julga os mortos e os envia ao devido lugar no submundo. Esse atributo de Minus (Minos) é citado rapidamente em Bulfinch, na história de Eneias e Sibila, que encontraram na entrada do inferno as almas dos que morreram em consequência de falsas acusações: “Minos os ouvia como juiz e examinava as ações de cada um” (BULFINCH, 2001, p. 319).

Contudo, na animação, Minus não está, e quem aparece como substituto é Lune de Balron, que não parece ser de origem grega. Muito provavelmente, ele se refere ao Balrog, demônio de *O senhor dos anéis* e *Silmarillion*, de Tolkien, porque Lune usa um chicote, assim como a criatura da Terra Média. À semelhança da cauda de Minos, na obra de Dante, o número de voltas do chicote em torno do morto define a quantidade de pecados e o lugar para onde ela irá no Inferno.

Lune é “lua” em francês e este é o idioma do livro em que o juiz procura os pecados de Pégaso e Andrômeda. Como estão vivos, não encontra nada. Ele decide lançar Pégaso na sexta prisão do primeiro vale, onde um mar de fogo pune os violentos em vida. Andrômeda, porém, salva o amigo do destino. Então, aparece Radamanthys, que na mitologia grega era filho de Zeus e Europa e efetivamente um dos juízes do inferno. Conta-se que ele criou as leis de Creta, que serviram de base para todo o sistema jurídico da Grécia. Platão disse que Radamantis, ou Radamanto, julgava as almas procedentes do Oriente, enquanto seu irmão, Éaco (Aiacos em “Os Cavaleiros do Zodíaco”), julgava os mortos do Ocidente. A Minos cabia um voto decisivo. Na obra de Bulfinch, Radamanto é aquele “que desvenda os crimes praticados em vida que o criminoso pensou esconder, em vão”. Ali, é Tisífone, a “Fúria da Vingança”, que usa um chicote de escorpiões e entrega o criminoso às irmãs (BULFINCH, 2001, p. 320).

Outro personagem que aparece rapidamente é Kanon de Gêmeos, que também se dirige ao templo de Hades. Ele é o cavaleiro de

ouro mais poderoso, mas já foi servo de Poseidon, o que é lembrado nesse episódio.

Uma última referência é feita sobre um local: Cocytos. Em *A divina comédia* de Dante, é Cocito, um rio congelado no fundo do inferno, onde ficam os traidores e o próprio Lúcifer. Na saga, é toda uma área de gelo que abrange as quatro esferas do reino de Hades, onde penam aqueles que se voltaram contra Deus.

O terceiro capítulo – “Orfeu, o cavaleiro lendário” – mostra Seiya e Shun chegando à segunda prisão, na aparência uma réplica do templo de Abu Simbel, no Egito. Lá eles encontram Cérbero, o cão de três cabeças, devorando almas de avaros. O guardião da casa é um espectro de penteado egípcio chamado Faraó de Esfinge, que porta uma harpa. É com ela que desfere seu golpe, chamado “balança da maldição” – arranca o coração do inimigo e o joga na balança de Anúbis. Somente é possível sobreviver se o coração for mais leve que uma pluma, ou seja, sem pecados.

No entanto, surge Orfeu de Lira, vivo no Hades, depois de anos desaparecido do Santuário de Atena. É, porém, Eurídice, parcialmente transformada em pedra, que conta sua história. Ela e Orfeu viviam felizes até que ela foi morta pela picada de uma cobra. Orfeu foi ao mundo dos mortos e pediu a Hades que devolvesse Eurídice aos vivos, com a promessa de que tocaria para ele para sempre. O deus infernal consentiu, mas Pandora exigiu uma condição: que a levasse para fora do Hades sem olhar para ela. Secretamente, pediu a Faraó de Esfinge que impedisse o sucesso de Orfeu. Quase fora do inferno, Faraó fez brilhar o espelho de Pandora e enganou Orfeu, que pensou já ter avistado a luz do sol. Virou-se para Eurídice e ela imediatamente se transformou em pedra do ombro para baixo. Desde então, Orfeu toca para ela nos fundos da segunda prisão, e para Hades em todo dia 13 de cada mês.

Como se vê, há personagens a mais em comparação com o mito original. Além disso, na antiga narrativa, Eurídice se transforma em uma sombra (alma apenas), não em pedra. Magalhães cita um trecho de Apolodoro ao lado de uma figura dos dois amantes: “[...] com seu canto fazia moverem-se até as pedras, até as árvores, um dia sua esposa Eurídice foi mordida por uma serpente e morreu. Então Orfeu desceu ao Hades, decidido a recuperá-la, e convenceu Plutão a devolvê-la à Terra” (MAGALHÃES, 2007, p. 708). Adiante, ao lado de esculturas do casal, no trágico momento em que ele a perde, Magalhães colocou um texto de Ovídio:

E já não estavam longe da superfície quando, temendo que ela desaparecesse outra vez, e ansioso por revê-la, cheio de amor, ele voltou-se. E de repente ela de novo deslizou para trás. E estendendo os braços tentou convulsivamente segurar-se a ele e ser de novo agarrada, mas nada abraçou. Infeliz. Além do mar fugidio (*Metamorfoses*, Livro X, vv. 55-59).

Segundo Bulfinch, Orfeu era filho de Apolo e da musa Calíope. O autor confirma o talento do jovem: “As árvores ajuntavam-se ao redor de Orfeu e as rochas perdiam algo de sua dureza, amaciadas pelas notas de sua lira”. Depois de perder Eurídice pela segunda vez, acabou morrendo desgostoso. Sua lira, presente do pai, foi colocada no céu por Zeus e patrocinou o cavaleiro da “Saga de Hades” (BULFINCH, 2001, p. 224).

No quarto episódio – “A triste melodia de Orfeu” – o embuste é descoberto e o antigo cavaleiro de Atena trava uma batalha de melodias com Faraó. Este rompe a corda sol da lira de Orfeu, tida como a mais poderosa. Não é à toa: num mundo subterrâneo, longe da luz do dia, sol seria a maior força. Ao final, no entanto, Orfeu vence. Ele cita a oitava prisão e um lugar chamado Giudecca, onde Hades está. Trata-se de uma das quatro esferas do inferno de Dante. São elas: Caína, Antenor, Ptolomeia e Judeca.

Enquanto isso, outros cavaleiros passam pela terceira prisão, onde os mortos pagam pela ganância em vida, rolando pedras enormes para lá e para cá, sem nunca cessar. O espectro guardião do lugar é Rock de Golem. O nome se liga ao castigo das almas, as pedras. Golem é da mitologia judaica – um homem de pedra que obedece a quem o cria.

Ainda nesse episódio, Pandora aparece com um tridente e finalmente são vistos juntos os três juízes do inferno: Aiacos, Minus e Radamanthys. Eles foram convidados a ouvir a música que Orfeu tocará para Hades. É mostrado o edifício onde estão, um largo prédio com colunas jônicas em toda a fachada frontal. Aiacos (Éaco) é mencionado muito rapidamente em Bulfinch, como rei da Ilha de Egina (nome de sua mãe), em guerra com Minos, de Creta (BULFINCH, 2001, p. 116).

No quinto capítulo, “Possessão demoníaca”, descobre-se que o imperador do inferno existia apenas como espírito, mas tomara o corpo de Andrômeda. Enquanto isso, outros cavaleiros chegam ao pântano das trevas, a quarta prisão. Lá, enfrentam o espectro guardião, Flégias de Lycaon. Flégias vem da mitologia grega: era filho de Ares (deus da guerra) e Chryse (filha de Sísifo), além de avô de Asclépio (deus da Medicina). Uma das versões diz que Flégias foi lançado ao Tártaro (um dos nomes do mundo inferior) como punição por ter atacado e incendiado o Templo de Delfos. Em “Cavaleiros do Zodíaco”, Flégias veste a armadura de Lycaon, ou seja, de Lobo – daí seu golpe ser o “uivo infernal”. No final do capítulo, Pandora revela ser irmã de Hades – aspecto muito diferente da mitologia grega.

O episódio 6, “O caminho para Giudecca”, mostra Pégaso preso literalmente até o pescoço no gelo do Cocytos. Outros cavaleiros chegam à quinta prisão, onde encontram as almas queimando dentro de túmulos. Na obra de Dante, são os heréticos que têm esse destino, como descrito nos cantos IX e X de “Inferno”.

Somente neste episódio aparece o Cavaleiro de Fênix, para ajudar Kanon de Gêmeos contra Aiacos de Garuda e Minus de Griffon. Garuda e Grifo são seres alados lendários. A primeira é como uma águia de fogo, da mitologia hindu. O segundo surgiu nas civilizações meso-orientais, mesopotâmicas, mas foi apropriado pelos gregos. O filósofo e escritor Flávio Filóstrato fala de grifos da Índia.

Como curiosidade, vale observar que esses dois seres mitológicos patrocinam outros heróis das criações japonesas. Entre os “Changeman”, precursores dos quintetos heroicos, existe o Changeman Griffon (uniforme preto). E no anime “Digimon”, primeira fase, um dos monstros digitais se chama Garudamon – uma gigantesca águia que surge em meio a labaredas.

Já a fênix, em Bulfinch, aparece como um dos “monstros modernos”, ou seja, que “continuaram a existir na crença popular depois do advento do cristianismo. Podem ser mencionados pelos escritores clássicos, mas sua popularidade é maior nos tempos modernos”. O autor, então, cita Ovídio, que descreveu a fênix como uma espécie que se reproduz sozinha e que recebeu seu nome dos assírios:

Depois de ter vivido quinhentos anos, faz um ninho nos ramos de um carvalho ou no alto de uma palmeira. Nele junta cinamomo, nardo e mirra, e com essas essências constrói uma pira sobre a qual se coloca, e morre, exalando o último suspiro entre os aromas (BULFINCH, 2001, p. 362).

Como se sabe, uma nova fênix ressurgiu, para viver mais cinco séculos. Bulfinch ainda cita outros que falaram do pássaro, como Tácito e Heródoto, na Antiguidade, e Thomas Browne e Alexander Ross, no século XVII.

No sétimo episódio, “O grande eclipse”, Fênix mostra aos inimigos a razão de seu nome: cada vez que é derrubado, retorna para combater novamente, à semelhança do pássaro da mitologia grega, que

renasce das cinzas. Contudo, Pandora interrompe a luta, usando seu tridente para transportar Fênix para Giudecca. Enquanto isso, Hades põe em curso um alinhamento de planetas e um grande eclipse total do sol, para mergulhar a Terra em uma escuridão glacial permanente.

Em “A dura decisão de Ikki”, o oitavo capítulo, revela-se que Andrômeda permitiu que Hades se apossasse de seu corpo com o intuito de se sacrificar. O sacrifício é marca desse cavaleiro, que já tentou isso antes em várias ocasiões anteriores, imitando a Andrômeda original, que se sacrificou ao Kraken para salvar sua cidade e seu povo. De fato, foi assim que Shun conquistou sua armadura: acorrentando numa ilha, enfrentando um monstro marinho, como prova final. Depois disso, as correntes de sua armadura se tornaram uma poderosa arma de ataque e defesa.

Enquanto isso, o cavaleiro de ouro de Virgem (Shaka) se apresenta diante de Hades, explicando que demorou a chegar porque inicialmente pensou que o deus dos mortos estaria nos Campos Elísios, o paradisíaco lugar para os mortos virtuosos. Em seguida, chega Atena. Também aparece Valentine de Harpia. Harpias são seres mitológicos, parte águia, parte mulher. Ferozes e carnívoras, aparecem na história de Jasão e de Eneias (BULFINCH, 2001, p. 327).

O capítulo 9 intitula-se “O sacrifício da deusa” e se refere a uma atitude de Atena. Antes disso, Pégaso luta com Valentine no Cocytus. Atena enfrenta Hades, liberta Shun, mas desaparece do inferno junto com o deus dos mortos. Uma discussão entre Hades e Atena expõe as diferenças de caráter de cada um, o que lembra a afirmação de Reblin: “Os deuses do universo da superaventura e do mundo mitológico antigo são marcados majoritariamente por aspectos humanos. Eles possuem sentimentos e feições humanas. Mais ainda, eles são dominados por esses sentimentos” (REBLIN *apud* VIANA; REBLIN, 2011, p. 85).

No episódio 10, “O muro das lamentações”, Pégaso chega a Giudecca e encontra Shun. Aparecem outros cavaleiros de bronze, responsáveis pela proteção do Santuário da Grécia: Unicórnio, Cão Menor e Hidra. Como nos animes japoneses dificilmente algo é aleatório, logo se descobre porque esses três estão juntos – porque suas respectivas constelações são vizinhas no céu setentrional. Unicórnio é conhecida como Monoceros.

Na mitologia, o Unicórnio (ou Licórnio) é um cavalo com chifre único que simboliza a pureza e a docilidade. Hidra é um cavaleiro que, a exemplo da Hidra de Lerna, tem poder de regeneração. No caso do cavaleiro, sua armadura produz chifres venenosos que se soltam, mas logo são substituídos por outros. A Hidra mitológica foi derrotada por Hércules, em um dos seus doze trabalhos e havia hidras também no caminho de Eneias (BULFINCH, 2001, p. 318 e 362).

Bulfinch dedica vários parágrafos para tratar do unicórnio, inclusive mencionando Plínio, cuja descrição do animal “serve de base à maior parte das descrições feitas pelos modernos” (BULFINCH, 2001, p. 366-367). O romano havia afirmado que o unicórnio não poderia ser apanhado vivo, o que explicaria não haver registro de nenhum nas arenas dos anfiteatros.

Muro das Lamentações é uma conhecida construção de Jerusalém, resto do templo de Herodes. No desenho dos “Cavaleiros do Zodíaco”, há uma figura de rostos e asas de estilo assírio/babilônico. Atrás dele, estão os Campos Elísios, por isso, apenas os deuses podem atravessá-lo. Na obra de Bulfinch, conta-se que, no mundo dos mortos, Eneias deparou-se com um caminho bifurcado, que de um lado levava aos Elísios, mas onde havia enormes muralhas e uma porta de bronze “que nem os deuses nem os homens conseguiram arrombar”, diante da qual ficava a Fúria Tisífone (BULFINCH, 2001, P. 320).

Libertados do Cocytos pela energia de Atena, os cavaleiros de Áries, Leão e Escorpião vão até o Muro, onde encontram Virgem, Libra, Pégaso e Andrômeda. É revelado que a luz do sol pode destruir o muro. A ideia é bastante simbólica. De um lado, existe a força mítica solar, criadora da vida, aquela que afugenta as sombras, a morte e o sono, em sua concepção arquetípica. Nada mais oposto ao Hades do que o sol. Um segundo conceito está no fato de que, para gerar luz solar, é preciso reunir os doze cavaleiros de ouro, representantes das doze casas do zodíaco. Os próprios cavaleiros dourados comentam que suas casas acumulam luz solar, porque são o caminho da estrela durante o ano. Numa outra leitura, novamente está lá a exaltação da união, da força do trabalho em conjunto, do poder que vem da totalidade e da plenitude.

No episódio 11 – “Reúnam-se, cavaleiros de ouro!” – Cisne e Dragão passam pela oitava prisão e finalmente chegam a Giudecca. Enquanto isso, as armaduras de ouro no Santuário voam para o Muro das Lamentações. Mais personagens secundários aparecem na Grécia: Shina de Cobra, Marin de Águia e Kiki, aprendiz do cavaleiro de Áries.

No último episódio, intitulado “Adeus, cavaleiros de ouro!”, os cavaleiros de ouro mortos retornam às suas armaduras e unem seus poderes para energizar a flecha de Sagitário. Sacrificam-se para abrir uma passagem pelo Muro das Lamentações. Pandora assiste a tudo de longe. Minus reaparece, mas é derrubado pela força da explosão causada pela flecha ao atingir o Muro. O episódio termina com Andrômeda, Dragão, Cisne e Pégaso entrando no túnel, enquanto Fênix chega logo atrás, para segui-los.

Considerações finais

Por que ainda falar de mitologia antiga? Bulfinch lembra:

As religiões da Grécia e da Roma antigas desapareceram. As chamadas divindades do Olimpo não têm mais um só homem que as cultue, entre os vivos. Já não pertencem à teologia, mas à literatura e ao bom gosto. Ainda persistem, e persistirão, pois estão demasiadamente vinculadas às mais notáveis produções da poesia e das belas artes, antigas e modernas, para caírem no esquecimento (BULFINCH, 2001, p. 6).

Diante dessa ideia, pode-se dizer que os mitos vivem, mesmo que “modernizados”. Vivem porque é isso que fazem melhor: sobrevivem à passagem do tempo e da história. Foram recepcionados pela cultura contemporânea. Esta não escapa de suas origens. Não pode negar a herança histórica, e a afirma mesmo quando tenta remodelar arquétipos e personagens. Como afirma Contrera:

o próprio caráter cíclico do mito assegura sua atualidade, já que o universo simbólico deste, entre outras coisas, promove o que Eliade chama de ‘abolição do tempo histórico’, pela imersão no que ele chama de tempo sagrado, ou seja, tempo criativo (CONTRERA 1996, P. 43).

A ideia de ciclo (nascimento, vida, morte e renascimento) é o mito primordial, do qual todos os outros derivaram. É justamente essa a característica do mito, em si mesmo, que garante que ele sobreviva, que nunca tenha seus sentidos esvaziados. O que Eliade chama de “tempo sagrado” tem equivalente bíblico e um termo grego: o *kayrós*, em oposição ao *kronos*. Este é medido pelo relógio, pela ampulheta, pelo movimento dos astros, mas *kayrós* é um tempo divino, das coisas sem início nem fim.

Os mitos são imortais porque é praticamente impossível ficar um único dia sem proferir alguma palavra que remeta a algum mito grego antigo. Falar de cereais, do arco-íris, de aracnídeos, de erotismo, do

eco, do tempo cronológico, das luas de Júpiter... Freud não nos deixa esquecer da mitologia grega.

O cinema tampouco, em sua redobrada fúria titânica. Tal é a força dos mitos gregos que a antiga produção “Fúria de Titãs” (1981) ganhou um *remake* (2010) e uma continuação (2012). Entre um e outro, foi lançado “Imortais” (2011). Não quer dizer que todas as produções sejam de alta qualidade, a exemplo de “O Minotauro” (2006). A literatura juvenil, igualmente, com seus ladrões de raios e monstros marinhos – a série de Percy Jackson, escrita por Rick Riordan, que também já chegou às telas. Destacam-se também as expressões proverbiais, como “cavalo de Troia” e “fio de Ariadne”. De Chico Buarque (“Mulheres de Atenas”) a Monteiro Lobato (“O Minotauro”), a cultura brasileira também rende homenagens à herança grega. Não é diferente com os desenhos animados.

Magalhães confirma essa recepção pela modernidade e pela contemporaneidade:

Desde então [século XV], os mitos gregos, com sua inexaurível riqueza de histórias, imagens e conceitos, não pararam de frequentar os ambientes do chamado mundo ocidental, tanto sob a forma daquelas fontes literárias remanescentes quanto sob a de novas produções literárias, artísticas, teatrais ou cinematográficas (MAGALHÃES, 2007, p. 14).

Os exemplos são muitos. A modernidade, ao buscar referências greco-romanas desde o Renascimento (e mais tarde no movimento neoclássico), revitalizou a mitologia grega, agregando-a aos novos tempos. Já foram dados exemplos na literatura e no cinema. No teatro, Édipo e Medeia ganham adaptações continuamente – apenas para uma rápida menção ilustrativa. E não é apenas na arte. Somente para dar um exemplo: os nomes das luas de Júpiter, inspirados na mitologia.

Quando uma criança chega à escola no Brasil, ela certamente já passou incontáveis horas diante da televisão e provavelmente assistiu a muitos desenhos animados.

No Brasil, apesar da forte presença cultural norte-americana, são os desenhos japoneses (animes) os senhores da audiência e da influência. As animações japonesas são feitas, na maioria das vezes, para vender um produto, como um videogame. São exemplos “Dragon Ball”, “Pokemon” e “Digimon”. Outros produtos, como miniaturas, são vendidos aos milhões no país.

Alguns fazem sucesso muito além da mais otimista das expectativas. É o caso de “Os Cavaleiros do Zodíaco”, uma febre dos anos 1990 que voltou com o mesmo vigor há cerca de uma década. Isso significa que há muitos fãs hoje na faixa dos 30 anos ou até acima, o que pode ser um fator de aproximação etária.

Entre tantos outros méritos de “Os Cavaleiros do Zodíaco”, no campo do imaginário, da comunicação, da história, da arte e da educação – além de representação contemporânea de aspectos culturais que alicerçam nosso modo de ver o mundo – eles acumulam mais um, igualmente importante: uma ferramenta para vislumbrar o futuro. Pois, como afirma Irwin, “as melhores histórias de super-heróis abordam temas que sempre nortearam os seres humanos, mas alguns implicam perguntas de uma nova natureza, que poderemos fazer no futuro próximo” (IRWIN, 2005, p. 11).

Tanta riqueza não pode deixar de ser percebida, não importa a idade. Os adultos – pais ou educadores – podem apontar as referências e incentivar crianças e jovens a buscar mais conhecimento a partir desse primeiro contato. Além disso, é possível mencionar outros aspectos do desenho, como as relações de amizade, as escolhas morais e as virtudes como lealdade, altruísmo, assim como seus opostos – egoísmo, ganância, cobiça pelo poder.

Particularmente, os personagens e a trama se revelam muito interessantes para a psicologia, a filosofia (ética, moral), história, arte, pois lida com arquétipos e forças fundamentais. Não é objetivo desse estudo elaborar planos de aula ou elencar, exaustivamente, temas passíveis de serem trabalhados. Porém, basta assistir aos episódios, de qualquer temporada, para facilmente identificar temas e conteúdos pertinentes a todas essas e outras áreas do conhecimento, da astrologia (óbvio!) à estética; e da astronomia à mitologia.

As reações dos personagens frente à violência, à morte e à dor são alguns dos temas que podem ser tratados pela psicologia. A personalidade de cada um – e são muitos – já serve para balizar estudos psicológicos. Da aparente passividade de Shun de Andrômeda ao temperamento colérico de Ikki de Fênix, muito pode ser explorado.

As discussões entre Atena e Hades envolvem moralidade e valores como liberdade, autonomia e justiça. Eles desenvolvem um debate moral e filosófico sobre a humanidade, como deuses que são. Hades, por exemplo, defende que o poder lhe dá a razão.

O estudo da história se articula com o da geografia e a própria mitologia, quando se trata de analisar cada mito que patrocina um personagem e observar as modificações produzidas para o desenho.

Na qualidade de desenho, a produção em si já é artística, e tanto pode ser trabalhada no processo de aprendizagem como tal quanto pode motivar novas produções, como quadrinhos. Os animes possuem seu correspondente impresso, os mangás. Mauricio de Sousa, criador da Turma da Mônica, aderiu ao estilo. As revistas da turma já adolescente são publicadas em estilo mangá. Em certa instância, é uma recepção da cultura nipônica no Brasil.

“Os Cavaleiros do Zodíaco” são menos um mero entretenimento ou propaganda de um jogo e mais um rico potencial recurso pedagógico, dentro e fora das escolas. Ainda que possam ter sido concebidos

como estratégia para ajudar a vender brinquedos e jogos, possuem valor cultural e pedagógico porque foram concebidos levando em conta conhecimentos históricos, e foram construídos com inteligência, de modo a propiciar essa oportunidade de considerá-los não apenas um passatempo ou mero programa de TV, mas como uma produção cultural capaz de contribuir para o processo de aprendizagem. Essa capacidade existe em potência e deve, portanto, ser explorada pelos educadores e investigada a fundo pelos pesquisadores, cada um em sua área, mas sem ignorar a interdisciplinaridade, pois o desenho é complexo e exige um estudo responsável, para apenas assim fazer jus ao seu potencial como material pedagógico.

Referências bibliográficas

- ALIGHIERI, Dante. *Inferno. A divina comédia*. Edição bilíngue. São Paulo: Editora 34, 1998.
- BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.
- OS CAVALEIROS do Zodíaco: Episódio Zero. São Paulo, Playarte Pictures Entretenimento Ltda., 2002.
- CONTRERA, Malena Segura. *O mito na mídia: a presença de conteúdos arcaicos nos meios de comunicação*. São Paulo: Annablume, 1996.
- MAGALHÃES, Roberto Carvalho de. *O grande livro da mitologia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.
- MORRIS, Tom; MORRIS, Matt. *Super-heróis e a filosofia: verdade, justiça e o caminho socrático*. São Paulo: Madras, 2009.
- PEREIRA, Kátia Helena. *Como usar artes visuais em sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2007.
- PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- VIANA, Nildo; Reblin, Iuri Andréas (Orgs.). *Super-heróis, cultura e sociedade: aproximações multidisciplinares sobre o mundo dos quadrinhos*. Aparecida: Ideias & Letras, 2011.
- VIRGÍLIO. *Eneida*. São Paulo: Nova Cultural, 2003.

Capítulo 22

Júlio César entre Suetônio e Bruno Heller²⁹⁷

Julius Caesar between Suetonius and Bruno Heller

João Fontoura²⁹⁸

Resumo: Análise comparativa do personagem Julio César nas obras ficcionais de Suetônio (*Os Doze Césares*) e de Bruno Heller (“Roma”, série televisiva para o canal HBO). Ambas são aqui consideradas como ficção para diferentes meios e, portanto, baseadas na verossimilhança, não na história. História e arte não objetivam o mesmo, e desde Aristóteles essas distinções são claras. Esclarecer ou expor fatos raramente é um objetivo narrativo: nesse sentido, algumas narrativas podem, no máximo, objetivar dar sentido ao passado de uma cultura. Toda obra assumidamente ficcional retratará conscientemente os eventos que melhor definem os personagens e favorecem a progressão da narrativa. Essas escolhas precisam, porém, obedecer às características do meio em que são apresentadas. Tais características exigem formas próprias de exposição, que não seguem as mesmas regras em biografias e dramas televisivos: “Roma” objetiva entreter um hipotético “telespectador médio” dos anos 2000-2010, enquanto as biografias de Suetônio objetivam moralizar um leitor romano do século II. César não pode ser o mesmo nas duas obras se seus meios, objetivos e públicos são diferentes. Assim, são as escolhas narrativas a respeito da interação da suposta personalidade de César com os eventos políticos de sua época – escolhas essas guiadas por certos objetivos e limitadas pela verossimilhança – que nos interessam neste artigo.

Palavras-chave: Roma; Júlio César; teledramaturgia; biografia; Suetônio.

Abstract: Comparative Analysis of the Julius Caesar character in the fictional works of Suetonius (*The Twelve Caesars*) and Bruno Heller (“Rome”, the HBO series). Both are considered fictional works in distinct areas, thus based in verisimilitudes, not in History. History and Art do not have the same objectives, and since Aristotle these distinctions are clear. To clear up or expose facts is rarely a narrative objective: in this sense, some narratives can, at most, intend to grant meaning to the past of a culture. Every assumed fictional work will consciously portray the events that best define the characters and favors the narrative’s progression. These choices should, though, obey the characteristics of the environment from they are presented. Such characteristics demand their own forms of exposure, which do not follow the same rules in biographies and TV Dramas. “Rome” has the objective of entertaining a hypothetic average TV viewer from the 2000-2010s, while Suetonio’s biographies have the objective of

297 Trabalho orientado pelo Prof. Dr. José Luís Brandão da Universidade de Coimbra (UC).

298 João Fontoura é professor, mestre em Filosofia e pesquisa ficção por interesse pessoal.

teaching morality for a Roman reader from the II century. Caesar cannot be the same in the two works if their environment, objectives and audiences are different. Therefore, what take our interest in this article are the narrative choices in regards the interaction of the assumed Caesar personality with the politics events of his time, choices which are guided by specific objectives and limited by the verisimilitudes.

Keywords: Rome; Julius Caesar; television drama; biography; Suetonius.

O César de Suetônio

Como gênero literário, a biografia antiga não tem compromisso com os fatos históricos, mas com o exemplo: pessoas ilustres do passado servem de modelos pedagógicos para pessoas comuns do presente.²⁹⁹ Suetônio é parte de uma tapeçaria de influências literárias e retóricas que, ao longo do tempo, leva-nos a considerar indivíduos como forças sociais de poder. Essa tapeçaria, formada da tradição de *encomium*, canto fúnebre, hino, elegia, *laudatio*, *vituperatio* e outras formas de narrativa, em um mosaico não necessariamente cronológico ou completo, é particularmente presente em campos em que se considera que a influência de um indivíduo pode ser grande, dedicando-se a filósofos, heróis e reis. Esses elogios podem vir muito mais tarde: Xenofonte era vivo quando Sócrates morreu, mas Diógenes Laércio e Plutarco estavam à distância de séculos de seus biografados. E o fizeram não fielmente, até pela dificuldade da distância temporal, mas de acordo com a imagem que sobreviveu ao tempo.

Esse tipo de obra obedece a uma veia ficcionista e pedagógica: não interessa narrar tudo, mas selecionar o que melhor se adapta à imagem que deve ser transmitida, sem que o produto final cause represálias ao autor. Essas escolhas se fazem presentes nas biografias antigas não como desvio ou inexatidão, mas como exemplo e comprovação do ponto a ser demonstrado, frequentemente em tom anedótico. Não são importantes as palavras exatas de Sócrates, mas o sentido de sua vida. Os fatos escolhidos para serem imortalizados são aqueles

299 Ver (BRANDÃO, 2009, p. 15).

que melhor representam o *ethos* de uma pessoa. Ao narrar a vida de homens considerados maus exemplos,³⁰⁰ também a mesma regra é seguida:³⁰¹ pela construção de um retrato da personalidade de pessoas importantes, dá-se o exemplo para o cidadão comum e explica-se a origem humana de certas características da sociedade (como a organização dos jogos públicos). Diz Brandão que “a forma como Suetônio dispõe as rubricas e o material que as integra visa desencadear emoções”, e que “o biógrafo consegue deleitar o leitor e mesmo desencadear emoções fortes” (BRANDÃO, 2009, p. 37, 69).

É também por meio de uma organização calculada para emocionar o espectador que o drama televisivo constrói sua narração e transmite imagens que, longe de serem neutras, defendem atitudes e ideologias. Não há neutralidade ideológica na comunicação pública. Tanto a comunicação pública quanto uma certa pedagogia são parte da construção da biografia dos Césares feita por Suetônio, assim como de boa parte da escrita ficcional. Ao tratar da vida dos Césares, Suetônio destaca regularmente o momento de suas mortes, considerando ser aí “onde o *ethos* definitivamente se realiza e se revela” (BRANDÃO, 2009, p. 65). O sentido do fato é dado pelo narrador e cada detalhe é, certamente, uma escolha autoral.

Outro compromisso ausente da biografia romana é a cronologia. Não a reconhecemos sempre como a história da vida de alguém, do nascimento à morte, embora os eventos possam se apresentar assim.³⁰² É comum que seja organizada em tópicos ou que uma narrativa seja interrompida por uma lista; o uso de exemplos e anedotas fora de contexto cronológico ou histórico, mas adequadas ao traço de perso-

300 Como na “Vida de Nero”, de Suetônio, ou em “Tiranos da Sicília”, de Félias.

301 : “O bom imperador preocupa-se com o mos maiorum, com a restauração das tradições antigas, como é o caso de Augusto; o mau irá corromper as tradições e costumes, como sucede com Calígula e Nero” (BRANDÃO, 2009, p. 34).

302 Para tornar a leitura agradável, Suetônio “dá ao leitor a ilusão de que está a ler uma narrativa continuada”.(Grifo ausente do original) (BRANDÃO, 2009, p. 71)..

nalidade a ser ilustrado, é comum, bem como criticado como falta de rigor metodológico pelos que preferem a historiografia como relato fidedigno do passado.

Assim, sem compromisso com os fatos ou com a ordem temporal, a biografia romana não pode ser lida como uma biografia moderna, que busca contextualizar a vida de uma pessoa em relação à sua época, nem como uma estória³⁰³ no sentido ficcional. Ela possui características próprias: é moralizante e organizada como mosaico ou em tópicos, envolve muitos exemplos pontuais e frequentemente descuida de eventos históricos importantes nos quais ou a influência ou a participação do biografado é pequena, ou não caberia incluir nenhum comentário moralizante ou definidor de personalidade. Se temos a impressão de que é cronológica, é pelo mesmo motivo que temos a impressão de que é uma coleção confusa de anedotas: ela é escrita para ser lida e “o vulgo prefere uma boa [e]stória à verdade histórica” (BRANDÃO, 2009, p. 76). Dito diretamente: a jocosidade e a fofoca despertam o interesse do leitor, reaproximando dos humanos aqueles imperadores que foram vistos como deuses.

Como autor, Suetônio será malvisto se cremos ser a biografia uma forma indigna se comparada à historiografia, especialmente considerando que o autor tinha acesso a vasto material nas bibliotecas imperiais, incluindo cartas de imperadores anteriores, como Augusto, e mesmo ficção autoral do próprio César, que não eram públicas à época. Quanto às fontes, diz Brandão que “Suetônio parece usar mais fontes do que cita. Serviu-se certamente de obras de propaganda ou de circunstância, panfletos, panegíricos, recolhas de belas palavras, coleções de anedotas, memórias e outros escritos” (BRANDÃO, 2009,

303 A divisão entre estória, ficção e História disciplina acadêmica, usada até recentemente no português brasileiro, marcava bem essa diferença e é lamentável que não mais exista. Ainda assim, usaremos esta diferença neste artigo para evitar ambiguidades, já que aqui ambos os conceitos, de História e de estória, são relevantes.

p. 52). Isso é mais uma indicação de uma pesquisa ampla por um estudioso capaz e bem localizado. A forma de organização das *Vidas dos Doze Césares* não é uma falha, mas um ato intencional. As vidas se sucedem e se influenciam mutuamente, comparáveis entre as famílias e entre os membros destas famílias: a sequência César, Augusto e Tibério enfraquece no tempo, mas ainda representa um conjunto mais digno de imperadores mais virtuosos do que a série seguinte (Calígula, Cláudio, Nero). Ligando aos vícios e às virtudes da raça humana tanto imperadores individuais quanto sequências de imperadores e contexto social, Suetônio constrói e dá sentido, por meio de um grande mosaico escrito, à história de Roma. As técnicas usadas para isso são comuns ao drama filmado:

[...] o valor relativo que se dá aos factos em função da imagem do imperador; uma sucessão aparentemente cronológica, mas virada para surtir determinado efeito, através da sugestão de uma mudança ou evolução no comportamento dos protagonistas; a retenção de informação para a apresentar no momento em que provoca mais impacto; a procura de finais dramáticos, sobretudo com as cenas de morte e suas circunstâncias – processos subtis que quebram a monotonia e visam a empatia do leitor (BRANDÃO, 2009, p. 71).

Todas são recursos dramáticos eficientes no teatro, na televisão e no cinema. A partir do momento em que a emoção do leitor é conquistada, a mensagem moralizante pode ser transmitida. Assim, atitudes pontuais se tornam exemplos de caráter:³⁰⁴ “qualquer ato, por accidental que seja, é manifestação da essência do indivíduo” ((BRANDÃO, 2009, p. 85).

Portanto, a biografia de Suetônio não é neutra, mas pedagógica; se baseia em personagens que agem determinados por seu *ethos* particular e serve de exemplo, positivo ou negativo, à conduta humana.

304 Ver (BRANDÃO, 2009, p. 83-84) para diversos exemplos.

O César de Bruno Heller

Os princípios da dramaturgia adaptam-se ao meio de apresentação; cada forma dramatúrgica, mesmo seguindo os principais gerais já discutidos por Aristóteles, tem especificidades determinadas por suas condições de produção e encenação. Assim, trataremos primeiramente desses princípios gerais e então das exigências do drama televisivo, até podermos nos concentrar na obra de Bruno Heller.

Compreendamos que, assim como a biografia romana, o drama não representa a realidade e não é História.³⁰⁵ Seu objetivo é emocionar o público e se estrutura nesse sentido, independentemente dos fatos que o inspiram. Autores e teóricos de diversos veículos afirmam essa diferença: Aguinaldo Silva na telenovela,³⁰⁶ Aristóteles no teatro,³⁰⁷ Robert McKee no cinema.^{308 309} A verossimilhança e a adequação à

305 “A desculpa mais fraca possível para incluir qualquer coisa em uma história [estória] é: ‘mas isso realmente aconteceu!’” (McKee, 2006, p. 36).

306 “A ideia de que a novela pode ser um retrato fiel da realidade pra mim é uma balela [...] e o telespectador não vai aceitar” (22m50-23m05s).

307 “Não é ofício do poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. [...] Diferem [o historiador e o poeta] em que um diz as coisas que se sucederam, e o outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular” (Aristóteles IX, 1451a, 36). Todas as traduções da Poética de Aristóteles citadas são de Eudoro de Souza.

308 “A ‘estória pessoal’ é um retrato de uma porção de vida subestruturado, que confunde verossimilhança com verdade. Esse roteirista acredita que quanto mais precisa for sua observação dos fatos do dia a dia, quanto mais exata for sua reportagem sobre o que realmente acontece, mais verdades ele conta. Mas o fato, não importando quão bem observado, é verdade com ‘v’ minúsculo. A Verdade do ‘V’ maiúsculo se localiza atrás, além, dentro e debaixo da superfície das coisas, suportando e dilacerando a realidade, não podendo ser diretamente observada”. (Grifo ausente do original)

309 “A estória é uma metáfora para a vida” (McKee, 2006, p. 36).

estória são mais importantes do que os fatos;³¹⁰ a chamada “licença poética” também existe na dramaturgia.³¹¹

Estória não é História: “a arte da estória é a força cultural dominante no mundo” (McKee, 2006, p. 27); McKee dirá que

abrigar-se atrás da noção de que o público simplesmente quer se livrar dos seus problemas ao entrar no cinema e fugir da realidade é abandonar covardemente a responsabilidade artística. A [e]stória não é uma fuga da realidade, mas [...] nossa melhor tentativa para descobrir algum sentido na anarquia da existência (McKee, 2006, p. 25).

Ou seja, uma estória tem como função dar sentido à vida, interpretar o mundo atual ou aquilo que é universal no ser humano.³¹² “a estória arquetípica desenterra a experiência humana universal, e então a encasula em uma expressão sociocultural única” (McKee, 2006, p. 18). Não é uma sequência cronologicamente organizada de fatos; a estória é uma sequência de ações interligadas, que altera tanto o mundo externo quanto interior de ao menos um personagem, servindo como fonte de sentido e valores existenciais.³¹³ A sequência dos

310 “Não é necessário seguir à risca os mitos tradicionais, donde são extraídas as nossas tragédias; pois seria ridícula fidelidade tal, quando é certo que ainda que as coisas conhecidas são conhecidas de poucos e, contudo, agradam elas a todos igualmente” (Aristóteles, Poética, IX, 1451 b, 19).

311 Como exemplo, há a defesa de Heller e Stamp quanto ao comentário de que os personagens, no caso o legionário Tito Pullo, se curam com muita facilidade: “personagens que lutam por dez ou quinze anos se curam com rapidez e seriam mais resistentes do que qualquer um vivo hoje” (E12, comentários, 10m10s). Contudo, ao fim da segunda temporada, que já se sabia ser a última, as improváveis agonia e morte de um personagem de grande importância dramática e experiência militar demonstram que a necessidade dramática é mais importante do que a realidade.

312 “Cada narrativa que você cria diz para o público: ‘eu acredito que a vida é assim’” (McKee, 2006, p. 73).

313 Essa definição adequa-se tanto a uma visão de mundo na qual a arte é criadora e mantenedora desse sentido em um espectador passivo, objetificado e economicamente determinado, quanto a outra visão, na qual ela serve como reverberadora de um arquétipo humano em um espectador ativo, um sujeito com poder de rejeitar sua falsidade ontológica.

314 Mesmo a telessérie/sitcom “Seinfeld”, meta-anunciada como uma série “sobre nada”, era sobre os valores de certa classe média nova-iorquina dos anos 1990. Com

eventos é construída para isso, e, embora seja fundamental (sem ação não há estória; drama, do grego *dran*, significa ação) (Aristóteles, *Poética*, III, 1448b), é sempre subordinada.^{321 315}

Como se cria esse sentido? Ao expor conflitos humanos universais, gera-se identificação entre espectadores e personagens: a estória é contada a alguém cujas referências de vida devem ser levadas em conta, sob pena de não se reconhecer a Verdade com V maiúsculo de que fala McKee.³¹⁶ A quem se conta a história? Se cremos que há uma essência humana, é preciso explorar um conflito humano natural, que nosso público potencial tenha atravessado e, assim, seu contexto sociocultural é relevante.³¹⁷ McKee aponta como exemplo (McKee, 2006, p. 102) o caso de “Amor à primeira vista”, filme feito quando o divórcio não era opção viável e estar casado com alguém e apaixonar-se por outro era um grande problema. Voltado para o contexto de 1950, não surtia tanto efeito no público dos anos 1980, incapaz de sentir o sofrimento que compreendiam apenas intelectualmente.³¹⁸ A ciencificação

“sobre nada” queria se dizer apenas que era sobre o dia a dia, nada que se diferenciava muito da vida do público-alvo; mas esse cotidiano era o pano de fundo para situações que expunham os valores dos personagens ao obrigá-los a tomar decisões. A série continha, portanto, eventos, que forçavam decisões causadoras de mudanças e reveladoras de caráter. Havia, assim, estória.

315 Na série “Roma”, Heller narra a dificuldade de incluir as mulheres de alta classe no drama, porque “era uma luta constante encontrar algo que pudessem fazer [na tela]” (E07, comentários, 12m), já que mulheres dessa classe social não tinham muitas atividades.

316 Heller informa nos comentários do E02, aos 31m, que neste momento o roteiro dizia que Voreno bateria na esposa; porém, a cena foi retirada porque “people felt that it would be pushing limits of our sympathy for him” – sentiu-se que forçaria os limites da simpatia [do público] por ele.

317 “É verdade que desde o início dos tempos os jovens não ouvem seus pais, mas hoje, se em um filme Mamãe e Papai fizessem objeção e os dois pombinhos realmente obedecessem a eles, o roteirista seria ridicularizado pelo público” (McKee, 2006, p. 101).

318 “Certo ou errado, aquele era o temperamento da época [...]. O público quer saber como é estar vivo na ponta da faca do agora. O que significa ser um ser humano hoje?” (McKee, 2006, p. 102).

política *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley, ilustra a mesma incapacidade ao falar da “grande arte” e da nova arte.^{319 320}

Também há o risco oposto, o de oferecer respostas prontas. O papel da arte envolve oferecer temas e ferramentas para reflexões próprias.³²¹ A óbvia intenção de passar uma mensagem enfraquece a narrativa: maniqueísmo e condescendência afastam o público.

Portanto, uma dramaturgia eficiente cria no espectador identificação em qualquer meio dramático, mas é mais eficiente se gerada de modo específico para teatro, cinema ou televisão. Há a economia de tempo (uma obra audiovisual tem limites no número de eventos possíveis de se representar em certo número de minutos) e a economia dramática (cada evento deve ser único e indispensável). Seu mau aproveitamento no cinema, como uma quebra simples de ritmo, causa uma dispersão temporária, mas na televisão pode levar à troca de canal: está-se em “um ambiente iluminado, onde as pessoas falam entre si, o telefone toca, uma criança chora, a panela está no fogo etc.” (COMPARATO, 2009, p. 362). Esse é um contexto de regras próprias para manter a atenção do telespectador, facilmente dispersa.³²² Por

319 “– É realmente idiota. [...] Escrever quando nada há a dizer..

– Justamente. E isso exige a maior habilidade. Os senhores fabricam calhambeques com o mínimo absoluto de aço, obras de arte com praticamente nada mais que sensação pura”. (HUXLEY, *Admirável Mundo Novo*, p. 338). No cinema, som, cor, CGI e 3D reaqueceram todos a mesma questão.

320 Certamente, não é um acidente que as visões de Huxley, de McKee e da Escola de Frankfurt convirjam precisamente ao tratar do superestímulo sensorial; a discussão não se trata realmente do dano desse superestímulo, mas do que pode ser considerado “super” o suficiente para anular o significado da estória, aniquilando seu sentido ao reduzi-la de arte como sentido existencial a mero passatempo.

321 Mesmo no caso de documentários, vistos como próximos ao jornalismo. Assim como não há notícia neutra, não há estória neutra. “o documentário que se preza não pretende convencer o espectador, mas fazer refletir sobre aquele tema” (COMPARATO, 2009, p. 328).

322 “Na televisão o tempo de atenção é de apenas três minutos, com tendência a cair a cada dia até os segundos” (COMPARATO, 2009, p. 362). Esta frase foi escrita, no máximo, na revisão para a edição de 2009, podendo ser mais antiga.

isso, tantos personagens e eventos são fundidos ao passar dos livros às telas.

O drama televisivo exige suas adaptações em relação ao conteúdo justamente para que os princípios gerais que regem toda a narração e a dramaturgia sejam adequadamente obedecidos. Embora não sejam fórmulas imutáveis, têm funcionado tanto narrativa quanto comercialmente, conquistando públicos maiores, acostumados a elas. Como experimentações costumam encontrar um público reduzido, o investimento financeiro é maior nas obras que seguem as formas já experimentadas.³²³ Nesse caso, não é uma questão de qualidade artística, mas de viabilidade comercial. Assim, “Roma”, filmada na Cinecittà e supostamente a série mais cara da história,³²⁴ cede à mais segura forma de narrativa: o *design* clássico de McKee, “espelho para a mente humana” (McKee, 2006, p. 70):

Eterno e transcultural, fundamental para toda sociedade terrestre, civilizada e primitiva, vindo de milênios de narração oral nas sombras do tempo [...], uma estória construída ao redor de um protagonista ativo, que luta contra forças do antagonismo fundamentalmente externas para perseguir seu desejo, em tempo contínuo, dentro de uma realidade ficcional consistente e causalmente conectada, levando-o a um final fechado com mudanças absolutas e irreversíveis (McKee, 2006, p. 55).

Assim como as telenovelas brasileiras, também “Roma” contém núcleos de personagens, sendo a principal divisão por classe social.³²⁵ Essa divisão faz ainda mais sentido se ambientada à época da República romana, de mobilidade social quase nula: Cícero e Pompeu são os

323 “[...] se o público diminui, o orçamento deve diminuir. Essa é a lei” (McKee, 2006, p. 71).

324 Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1808200504.htm>>.

325 “Estórias com múltiplos personagens ganham multitramas. Ao invés de guiar a história a partir do desejo de um protagonista, seja ele singular ou plural, esses trabalhos tecem várias pequenas histórias, cada qual com seu protagonista, para criar um retrato dinâmico de uma sociedade específica” (McKee, 2006, p. 137).

únicos senadores de famílias “baixas” no princípio da série (isso muda em E12, 16m25s). Em “Roma”, Heller informa (26min do comentário do E01) que tudo na perda da águia (E01) é fictício, criado para ilustrar a habilidade de César em transformar azar em oportunidade, já que isso dará confiança a Pompeu para atacá-lo, fazendo com que não seja César o culpado pelo rompimento da amizade.

Mas esse *plot* tem outra função: apresentar-nos o foco de nossa simpatia, os protagonistas, legionários Pullo e Voreno, destacados para recuperar a águia. É irrelevante à série se a águia foi ou não perdida. Pullo e Voreno também não se definem aqui. Temos aqui um *subplot*, estória menor que nos apresenta o mundo e os personagens antes dos eventos importantes, para que sejamos afetados emocionalmente quando eles, agora queridos, entram na estória principal:

Quando a Trama Central chega tarde [...] um vácuo de estória surge nos primeiros minutos, e ele deve ser preenchido por subtramas para atrair o interesse do público e familiariza-lo com o protagonista para provocar uma reação completa a seu Incidente Incitante [evento que “inicia” a Trama Central]. Uma subtrama de ambientação dramatiza a exposição da Trama Central de modo que é absorvida de uma maneira fluida e indireta (McKee, 2006, p. 218).

As tramas principais são de Tito Pullo e Lúcio Voreno.³²⁶ Segundo Steve Shill, diretor do E08, o próprio conceito da série é a presença de Voreno e Pullo nos momentos mais importantes da história romana de sua época (“*forrest-gump-like*”), de modo a causá-los (Comentários do E08, 30m30s). Pullo e Voreno são os protagonistas, agentes da estória e da História, representando um multiprotagonista,³²⁷ o povo romano:

326 “A relação humana fundamental da série é entre Pullo e Voreno” – Jonathan Stamp, Shot by Shot: The Gladiator Scene, 01m18s.

327 Multiprotagonista é um conjunto de indivíduos com o mesmo desejo, que são beneficiados ou prejudicados pelas mesmas ações. McKee exemplifica esse conceito com os soldados de “O Encouraçado Potemkin”. Multiprotagonista difere do pluriprotagonista, situação na qual vários protagonistas de diferentes objetivos convergem para um mesmo ponto, inter-relacionando-se.

pelo amor do “povo”, César e Pompeu brigam; pela fome do “povo”, o Egito é invadido; e é também “o povo”, não apenas seu sobrenome, que exige de Bruto a morte de César (*Julio Cesar*, LXXX). “O essencial é que o telespectador se sinta dentro da história [...]; é como se estivesse na janela da casa dele vendo a trama acontecer”.³²⁸ Apesar da importância de outros personagens, são Voreno e Pullo os personagens destinados a criar identificação com o espectador, ainda que em alguns casos a admiração não se dirija a eles, mas a personagens mais sagazes, como Átia³²⁹ e Posca. Não há vilões, apenas pessoas tentando viver em tempos difíceis, fazendo escolhas difíceis.³³⁰

Portanto, o Júlio César de Heller não é o de Suetônio, por diferenças no tipo de narrativa (biografia versus estória; descrição³³¹ *versus* demonstração) e importância do personagem (principal *versus* secundário).

Um exemplo: a morte da filha de César, casada com Pompeu, e de sua filha recém-nascida é um evento menor para Suetônio – que o resolve em uma frase³³² – do que para Bruno Heller, não por preferências pessoais dos autores, mas por exigências do meio. Suetônio não

328 Aguinaldo Silva, 55min.

329 Ainda que a Átia da série não seja real: por falta de informação sobre a pessoa histórica, ela foi baseada em Cláudia, “oposto das virtudes da esposa romana” (minidocumentário *Rise of Rome*, 9m30s).

330 Aos 33m40, Aguinaldo Silva afirma que “o fulcro do folhetim [...] [é] a história do bem contra o mal”; na série “Roma”, faltam vilões. Heller confirma: “Bruto é retratado costumeiramente como herói, e ele o foi [...], mas achamos mais interessante mostrá-lo sendo arrastado pelo seu nome ao papel que cumpriu” (33m25s, E01). Isso afasta “Roma” do folhetim, escrito ou televisionado, tradicional.

331 A dramaturgia exige que todo traço de personalidade seja representado; ela não pode contar com a simples narração de traços biográficos ou de caráter. Assim, se é fundamental que o público compreenda um traço de caráter de certo personagem, cenas precisam ser construídas em que esse traço surja ao colocarmos o personagem sob pressão. É preciso que isso seja parte de uma ou mais cenas, que, por sua vez, sejam parte inalienável da estória dramatizada, fazendo com que a ação avance, afetando os personagens e alterando seus valores, sem que se desvie a atenção do espectador.

332 “No mesmo espaço de tempo, perdeu, primeiro, a mãe, depois a filha, e pouco depois o neto” (XXVI).

tem o interesse de emocionar seus leitores a cada instante, mas de formar um mosaico que retrate César como estadista exemplar; essas perdas não são apenas familiares, mas políticas.³³³ Assim, um exemplo a mais não será jamais prejudicial e ele separa em alguns dias a morte da filha e da neta, elos familiares entre César e Pompeu, ainda que os inclua no mesmo parágrafo que trata da morte da mãe.

Já na série “Roma”, a morte da mãe é ignorada. As outras, narradas nos primeiros dez minutos da série, são o início da separação entre ambos e também da guerra civil. Por pessoais e intensos que sejam, tem um significado maior na estória: a ruptura dos laços familiares representa parte do fim da aliança política. Não sendo parte do mesmo simbolismo, a morte da mãe não é encenada ou mencionada. Como a série não é a respeito desses personagens,³³⁴ mostrar César reagindo a ambas as mortes em um mesmo momento, quando recebe a notícia em uma carta, em seu acampamento militar, é adequado. As duas mortes têm o mesmo significado político e seria mau aproveitamento dramático usar o dobro de tempo: o espectador tem um limite emocional e a obra tem um limite temporal, assim, há uma necessidade técnica de fazer uso calculado desses recursos em qualquer narrativa.

É preciso mostrar que César e Pompeu não mais são obrigados a apoiarem-se mutuamente por conta de laços familiares, agora não mais existentes. Porém, essa ruptura familiar é apenas parte de uma série de pressões sucessivas que ambos sofrem e que levarão à guerra civil. Deve, portanto, ser mostrada como etapa de uma sequência de cenas³³⁵ que levam os personagens César e Pompeu, pouco a pouco,

333 “Para estreitar os laços de parentesco e afeição que o uniam a Pompeu, ofereceu-lhe a mão de Octávia [...] e pediu-lhe em casamento a filha [...]. Chamara a si todas as relações de Pompeu [...]” (XVII).

334 No minidocumentário “Friends, Roman, Countrymen”, disponível no box de DVDs, Bruno Heller declara aos 2m15 que “we tell the story from the street level, about ordinary citizens [...] the lead characters are ordinary roman soldiers”.

335 “Sequência é uma série de cenas – geralmente de duas a cinco – que culminam com um impacto maior do que qualquer cena anterior” (McKEE, 2006, p. 49).

pelo trajeto família-aliados-inimigos. Além de todas essas funções, a morte de ambas serve de ilustração do caráter de César, que posiciona hierarquicamente afetos pessoais abaixo de interesses políticos.³³⁶ Quando sabe de suas mortes, não chora como Pompeu, resumindo-se a dizer: “Pompeu precisará de uma nova esposa” (E01, 9m.). E não é inverossímil que a carta a César tenha sido escrita após a morte da menina, pois foi enviada por Pompeu; este tinha, além do amor por ambas que César não demonstra, interesses políticos na sobrevivência ou na morte da criança, que representa sua aliança com César. Ele somente decide romper essa aliança aos 22m do episódio, tendo defendido César publicamente até este ponto.

Ainda que consideremos Suetônio historicamente correto, e queiramos por isso dividir a morte das duas em duas etapas por uma questão de fidelidade à fonte (argumento comum dos apaixonados e puristas), isso não seria, aqui, bom. Isso alteraria todas as cenas posteriores da sequência para um foco dramático familiar, diluiria o poder da sequência e seria redundante em relação a conflitos familiares futuros nesse mesmo núcleo dramático e presentes em outro.

Cabe um breve esclarecimento sobre os três níveis de conflito dramático³³⁷ que permitem ao personagem mostrar-se e desenvolver-se.^{338 339} O primeiro nível refere-se a conflitos internos. São os conflitos que Voreno tem em relação à sua hierarquia de fidelidades ao exército, aos deuses, a César e a Marco Antonio; é o tipo de conflito que Átia jamais sofre. Há os conflitos pessoais, segundo nível, quando a oposi-

336 Outros eventos que demonstram essa característica de César são seu rompimento com Servília “pelo bem da República” (E05) e o pedido que faz a Bruto para que deixe Roma e administre a Macedônia (E11, 35m).

337 A partir de (McKee, 2006, p.144-145).

338 Aguinaldo Silva, “o personagem é criado sempre em função da trama, ele tem uma história pra viver [...] Não pode ter a história dele que não tem nada a ver com aquilo porque senão ele sobra na novela, ele sobra na sinopse” (30m30s).

339 “Estrutura é personagem e personagem é estrutura. Eles são a mesma coisa, portanto, um não pode ser mais importante do que o outro” (McKee, 2006, p. 105).

ção vem da família, dos amigos, dos inimigos e dos amantes – vividos exemplarmente por Átia, Servília e Augusta. O terceiro nível, de conflitos extrapessoais, vem do ambiente físico ou de instituições sociais. Na dramaturgia, o caráter se revela, se constrói e se altera por meio das ações tomadas em relação a esses conflitos.

Privilegiar certos conflitos para certos personagens é uma escolha autoral acertada. Conflitos familiares de poder envolvendo os herdeiros de homens poderosos são melhor explorados – e com mais fidelidade histórica – nas oposições entre Cleópatra e seu irmão, no fim da primeira temporada, e entre Augusto e Cesáreo, no fim da segunda temporada.³⁴⁰ O próprio César tem filhos do sexo masculino, não biológicos, mas afetivos e políticos, como Bruto e Augusto, importantes à estória. Esses são eventos históricos registrados, conhecidos pelos autores, e conflito familiar e político tem grande potencial dramático. A chance de que esses eventos não sejam explorados por profissionais capazes, estando disponíveis e sendo historicamente relevantes, é ínfima.

Por isso, a filha de Pompeu, neta de César, representante do afeto, não será incluída na guerra civil: o choque entre o afeto de César e seus objetivos políticos está reservado para mais tarde, em relação a Servília. O foco do conflito de César não é o afetivo. O César retratado em Roma, inclusive, parece dar pouco valor aos afetos pessoais, considerando suas atitudes, suas decisões e suas escolhas em relação a Servília. Em E01, 31min, diz-se de César a respeito de uma discreta e rara carta de amor que envia do *front* para Servília (e apenas após ser solicitado por Bruto a fazê-lo), que “he’s a soldier, not a poet”; porém, Suetônio, em *Jul.* LV, inclui César entre os melhores oradores de seu tempo. Ainda que Heller e Stamp (E07, 16m15s) levantem a possibili-

340 Além disso, conflitos familiares e civis são o tema do núcleo dramático de Átia e Servília. Se César e Pompeu entrassem nessa seara, haveria desequilíbrio entre os tipos de conflito que a série explora.

dade de que Posca, escravo pessoal de César, fosse o autor dos livros escritos pelo mestre, a intimidade entre Posca e César torna verossímil que ele pudesse também, nesse caso, ser o autor de uma carta de amor menos seca. A possibilidade de que outros tenham escrito parte dos textos de César também é mencionada em *Jul.*, *LVI*, mas não o torna menos capaz – considere-se o elogio de Cícero, seu inimigo (*Jul.*, *LV* e *LVI*). Se o César de Heller é distante e ausente com Servília, a quem ama, porque este não será o foco de seu conflito.

Assim, esperamos ter demonstrado que cada decisão tomada na escolha dos eventos, dos diálogos e da ordem de apresentação tem uma razão dramática, e que isso afetará, necessariamente, a imagem de cada personagem. Sendo parte de um conjunto, o Júlio César de Bruno Heller não pode ser exceção. A série é “Roma”, não “César”.

Porém, a biografia suetoniana é “César”, não “Roma”.

O César de Suetônio e Heller

A imagem de César que conseguimos ao comparar Suetônio e Heller, ainda que cada um tenha escolhas e objetivos próprios, é relativamente una. Suetônio descreve César como um predestinado, porém desejoso de mais do que a imensa parte que lhe caberia. Protegido da Fortuna, (sabedor de ser) herdeiro de reis e deuses (*Jul.* VI), próximo de heróis míticos e históricos (*Jul.* VII), mas sem respeito às tradições religiosas e seus representantes (E03, 6m25s e E09, 18m, por exemplo). O César descrito por Suetônio é, na verdade, personagem ideal para um drama, pois possui a força de vontade para vencer uma guerra civil e criar um império: “outros Césares chegarão ao poder por azar, de forma passiva ou até contra a vontade. Mas [Júlio] César é o motor inicial que conduz ao Império” (BRANDÃO, 2009, p. 102.).

Para Heller, essa força de vontade é suficiente, não precisando de explicação anterior, baseada em heranças divinas ou familiares. Cé-

sar pode ser retratado diretamente como adulto, sem necessidade de *flashbacks* ou de “inicia[r] pela morte de Meléagro o regresso de Diomedes, [ou] pelo par de ovos a guerra de Tróia” (HORÁCIO, 2005, p. 59). Consideremos Bruto, também homem de importância e herança familiar, que se torna joguete entre obrigações opostas, que em momentos demais demonstra ser incapaz de assassinar ou de proteger seu pai adotivo. Jonathan Stamp declara (*Friends, Roman, Countrymen*: 42s) que a série começa com a luta entre Pompeu³⁴¹ e César; isso significa o momento em que César começa a destacar-se até mesmo dos outros grandes de sua época, e equivale a Suetônio, XXV. Não é necessário iniciar a série construindo a personalidade de César desde a juventude, embora Suetônio possa dar-se a esse luxo, narrando a comparação que César fazia entre si e Alexandre (*Jul.* VII): com uma frase, Heller estabelece esse paralelo mais tarde (E08), ao fazê-lo declarar que sua capacidade de lidar com as legiões de todos os outros senadores (além de “a small boy and an eunuch”, referindo-se ao rei do Egito e seu conselheiro), “só é arrogância [*hubris*] se eu falhar”.

Porém, Suetônio começa sua obra desde o nascimento, embora só tenha sobrevivido seu relato a partir dos dezesseis anos de César, época na qual inicia uma trajetória de reveses: perseguido por Sila, a riqueza e os amigos lhe protegem. A declaração do ditador de que “em César há mais de um Mário” (*Jul.* I) é de tom profético. Quando morre Sila, preocupa-se em não se precipitar em más alianças. É um estrategista, não cedendo a impulsos de aparente boa fortuna; sabe diferenciar a oportunidade e a armadilha (em *Jul.* LXXV e no E03, César proclama neutros os que não se declararem inimigos dele, e em *Jul.* LXXIII, abandona sentimentos pessoais em nome da política). Planeja com os sentimentos da plebe em mente (*Jul.* XIV), mas busca constan-

341 Segundo Heller e Stamp, nos comentários do E01, 34m45s, Pompeu recebe apoio pois, vencendo, não se tornará rei.

temente o poder seja em grupo e em posição subalterna (*Jul. IX*) ou nas oportunidades particulares que surgem (*Jul. XVIII*). Sabia que, sem apoio político, as leis e as ofensas não pesam e nada garantem, sendo apenas ferramentas para um poder pré-existente: Bíbulo, sofrendo injustiça, nada pode fazer contra César por não encontrar quem se digne a falar contra ele (*Jul. XX*). O poder o torna confiante de não ter inimigos capazes de enfrentá-lo (E08 e *Jul. XXIII*), inclusive dando-se ao luxo de dispensar suas próprias tropas, se desobedientes (*Jul. LXIX*), e guarda-costas (E12, 18m35, “All Roads Lead To Rome”: “it was important to Caesar to show that he was unafraid of death”), e ter a certeza de que não seria traído por subordinado militar algum, fossem covardes (*Jul. LXII*) ou revoltosos (*Jul. LXIX*), ainda podendo reuni-los facilmente (*Jul. XXIX*).

Na série, o primeiro episódio mostra César se aproveitando de um revés fictício, a perda da águia, símbolo da Legião, para provocar Pompeu a atacá-lo primeiro (comentários ao E01, 26min). Sua preocupação com a imagem pública, nos dois casos, não é apenas vaidade, mas estratégia: em *Jul. IV*, opõe-se ao avanço de Mitrídates “para não parecer inativo”, e perdoa seus inimigos (entre eles Bruto e Cícero, lamentando não poder fazê-lo a Pompeu e Catão) para demonstrar poder. Também coloca seus militares como senadores, sabendo que o protegerão fisicamente (E12, 16m25s), mas pouco mais faz para proteger-se de conspirações (E12, 18m35), mesmo sabendo que existiam (E12, 27m10s), confiando que era ele a estabilizar a “República” e que mais mal haveria em sua morte do que em sua vida (*Jul. LXXXVI*).

Não domina apenas a estratégia política,³⁴² mas a militar: além de diversas derrotas impostas a inimigos quando estava em condições

342 Outro exemplo é enviar Marco Antonio, E02, comentários aos 19m25, para negociar a paz: ele é a pior pessoa para isso, e César sabe. Mas é preciso aparentar disposição para a paz, e ainda assim falhar em conseguí-la. Aos 21m30s, uma narração o confirma.

adversas (Pompeu narra sua própria derrota em E07, 44m30), César cruza o Rubicão³⁴³ nos meses de inverno, fora da temporada de guerra (comentários, E02, 41m`), o que não era esperado, e pega Pompeu de surpresa, sem legiões a defender a cidade. Entre *Jul.* LVII e LXIV, Suetônio narra as atitudes militares deste líder, que conquistava o respeito de seus soldados tratando-os como “companheiros de armas” (*Jul.* LXVII) e exigindo-lhes deles coisas que ele mesmo fazia com regularidade, marchando à frente em qualquer clima e atravessando rios a nado com grande velocidade.

Não é, porém, sem medo dos deuses que vive: recusa-se a castigar Voreno e Pullo por deixarem Pompeu escapar (E07, 50m20s), pois teme ofender os deuses que os protegem (embora também haja necessidade dramática de não matá-los). Mas não vê os sacerdotes e instituições destes mesmos deuses como pessoas respeitáveis (em E03, 06m25s, suborna-os e pede-lhes recibos), chegando a saquear templos (*Jul.* LIV). Também não vê as instituições e costumes como sagrados, alterando-os de acordo com seu interesse (*Jul.* LXXVI e E10, para desespero de Voreno).

Observe-se que, quanto a papéis de gênero, Suetônio narra diversas vezes como César era comparado a uma mulher (a “acusação” de ter “características femininas” era vaga e afetava todos os aspectos da vida ao “agredir” o *ethos* masculino do romano), o que jamais ocorre na série. Esta ausência (ainda que fossem ataques comuns na política) deve-se talvez à moralidade presumida do espectador médio atual, mas certamente é relevante também o tempo da série que seria consumido. No drama em geral, é comum que características fora do que é considerado “padrão” ao espectador não sejam retratadas a não ser que tenham grande influência na estória, pois consomem tempo

343 Na série, o próprio ato de cruzar o Rubicão já estabelece o necessário sobre o personagem, sem discursos ou gestos, e sem que nada sobrenatural ocorra.

de exposição e, sem contexto, atrasam o andamento dos eventos; o ataque à vida sexual de César na série resumiu-se à tentativa de Átia de separá-lo de Servília. Ainda assim, cenas sem importância direta na trama, como as conversas entre Voreno e Pullo sobre as estrelas (E02, 28min), são mostradas para ilustrar o caráter dos personagens e o pensamento da época – por que não fazê-lo também com César e com o caráter e pensamento da época quanto aos papéis sociais, independente de serem os boatos verdadeiros? Se forem, representam César; se não forem, representam Roma. De qualquer forma são adequados para representação. Não se pode dizer que este é tema que passe em silêncio, sendo neutro, já que o próprio César acusa um escravo egípcio eunuco de ser uma “vile woman” (E08, 15m35s), e aos 50min do E04 a opção “All Roads Lead To Rome” informa que o pior insulto a um homem romano era ser chamado de mulher. Além de papéis de gênero, também a orientação sexual, ou os atos sexuais, de César são diferentes em Suetônio e Heller: em E03, 45m, atribui-se à epilepsia de César a fonte dos boatos sobre a prostituição de Augusto a ele. E mesmo assim, *All Roads Lead To Rome* afirma (E05, 6m10s) que a época considerava aceitáveis relacionamentos hetero e homossexuais, desde que não entre classes sociais diversas. César, porém, só é ofendido nas pinturas de rua, na série, por ter um relacionamento com Servília; nenhum interesse ou ato homossexual é mencionado, embora diga-se em Suetônio, *Jul.* LII, 3, que ele foi “marido de todas as mulheres e mulher de todos os maridos”.

De qualquer modo, sua vaidade, uma das razões das ofensas, é retratada por ambos: recusa uma casa caríssima que não ficou de seu agrado (*Jul.* XLVI), recusava a calvície (*Jul.* XLV) e desejou sugerir sua divindade e realeza por discursos (*Jul.* VI) e vestimentas (E10, 16m). Ainda assim, mais retratada por Suetônio do que por Heller.

Voltando às semelhanças, César é, embora aristocrata, um homem do povo, defensor antigo do partido da plebe. Amado pelo povo, chega a visitar plebeus, dando-lhes “a honra de beber da nossa água” (E09, 40m) e nomeando-os magistrados (*Jul.* XLI). Em resumo, a maior parte dos traços de caráter destacados está presente nos dois retratos de César, em exemplos ou ações.

Concluindo, podemos ver que, apesar de uma omissão relevante, não houve intenção de Heller em construir um César “modernizado” para o público contemporâneo: a série *Roma*, com seus consultores históricos e fontes de pesquisa amplas, demonstra-o como o mais próximo possível do que se acredita ter sido o homem real, desde que isto não atrapalhe sua função dramática. Deste limite, porém, nenhuma forma de adaptação em dramaturgia pode escapar, ou privilegiará o personagem em detrimento da estória. O respeito pela obra de Suetônio e outros autores (como de Plutarco, Augusto e o próprio César) foi o maior possível dentro destes limites, pois as características a serem demonstradas coincidiam. Ainda assim, dada a fidelidade primária da dramaturgia com a estória, e não com a História, tanto *Roma* quanto a *Vida de César* não buscam ser relatos históricos literais, mas fontes de sentido existencial que usam o passado como inspiração para o presente. César não é, portanto, um homem, mas um símbolo, que será usado ao longo dos séculos dependendo de como cada sociedade verá a si mesma e o que procurará no passado para justificar-se ou inspirar-se.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Souza. 7 ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003
- ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. *A Poética Clássica*. Introdução por Roberto de Oliveira Brandão, trad. direta do grego e latim por Jaime Bruna. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

- BRANDÃO, José Luis Lopes. *Os Césares segundo Suetônio: elementos dramáticos e novelísticos*. Disponibilizado para o curso de pós-graduação em Estudos Clássicos Archaí-Universidade de Brasília, [s.d.].
- BRANDÃO, José Luis Lopes. *Máscaras dos Césares: teatro e moralidade nas Vidas suetonianas*. Coimbra: CECH, 2009.
- COMPARATO, Doc. *Da criação ao roteiro: teoria e prática*. 2. ed., revisada. São Paulo: Summus, 2009.
- HORÁCIO. *Arte Poética/ Epistula ad Pisones*. In: ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. *A Poética Clássica*. Introdução por Roberto de Oliveira Brandão, trad. direta do grego e latim por Jaime Bruna. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 2005.
- MCKEY, Robert. *Story: substância, estrutura, estilo e os princípios da escrita de roteiro*. Trad. Chico Marés. Curitiba: Arte & Letra, 2006.
- REY, Jovany Sales. *O papel do cinema: guia prático de roteiro cinematográfico*. Vitória: Edição do Autor, Vitória, 2005.
- ROMA, a coleção completa: temporadas 1 & 2. HBO, 2007. 1 série em vídeo.
- SILVA, Aguinaldo. *A arte de escrever novela*. Produzido por Virgílio Silva. [S.n.], 2010. 1 DVD. Disponível em: <http://asdigital.tv.br/portal/?page_id=4080>.
- SUETÔNIO. *Os doze Césares*. Trad. e notas: João Gaspar Simões. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

Capítulo 23

Uma voz do passado: diálogos entre “Final Fantasy IX” e os épicos de Homero

A voice from the past: dialogues between “Final Fantasy IX” and the epics of Homer

Lúcio Reis Filho³⁴⁴

Maria Cecília Coelho³⁴⁵

Resumo: Considerando que os textos homéricos continuam a moldar a produção cultural na contemporaneidade, o presente artigo analisa a *Ilíada* e a *Odisseia* em busca de identificar determinados elementos dos personagens Ulisses e Helena que estariam presentes – ao lado de outros mais modernos e, portanto, estranhos a esses textos – na construção da Princesa Garnet Til Alexandros XVII, complexa protagonista de *Final Fantasy IX* (SQUARE, 2000). Este videogame representa um retorno aos temas canônicos da famosa série *Final Fantasy*. Congrega fantasia e ficção científica no interior de uma estrutura narrativa que parece ter sido desenvolvida, em grande parte, a partir de temas legados pelos épicos de Homero. Os três personagens serão analisados comparativamente. Além disso, serão observadas as formas pelas quais FFXIX recebe e remodela os antigos textos gregos. As possibilidades abertas pelos games em sua relação com a literatura clássica têm se mostrado únicas. No Brasil, não há estudos dedicados a essa perspectiva interacional.

Palavras-chave: Final Fantasy IX; *Ilíada*; *Odisseia*; Homero.

Abstract: Considering that the epics of Homer continue to shape the contemporary culture, this article aims to analyze the *Iliad* and the *Odyssey* in order to identify certain aspects of the characters Odysseus and Helen—albeit combined with many other elements, modern and unrelated to the Greek texts—that appear to be present in the construction of Garnet Til Alexandros XVII, the complex protagonist of *Final Fantasy IX* (Square, 2000). This video game represents a return to the formative themes of the *Final Fantasy* series. It gathers fantasy and science fiction within a narrative that appears to have been built on a framework bequeathed by the epics of Homer. The three characters will be examined comparatively. Furthermore, we shall examine the

344 Mestre em Comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB). Professor da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). Contato: <luciusrp@yahoo.com.br>.

345 Professora adjunta no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), na área de Filosofia Antiga. Pós-doutora pelo Núcleo de Estudos Antigos e Medievais da UFMG.

way FFIIX receives and reshapes the ancient Greek texts. The possibilities opened up by games in its relation to classical literature proved to be unique. In Brazil, there are no studies on this interactional perspective.

Keywords: Final Fantasy IX; Iliad; Odyssey; Homer.

1. Estruturas temporais do entretenimento audiovisual

De acordo com Vernant, Homero exerceu um papel privilegiado na cultura grega. “Suas narrativas sobre seres divinos adquiriram um valor quase canônico; funcionaram como modelos de referência para os autores que vieram depois, assim como para o público que as ouviu ou leu” (HOMERO, 2006, p. 16). Os textos homéricos parecem continuar moldando a produção cultural na contemporaneidade. A partir da leitura da *Ilíada* e da *Odisseia*, identificamos determinados elementos de Ulisses e Helena que estariam presentes – ao lado de outros mais modernos e, portanto, estranhos a esses textos – na protagonista de *Final Fantasy IX* (2000). Nas próximas páginas, os três personagens serão analisados comparativamente. O game que tomamos como objeto constitui um retorno aos temas formativos da série *Final Fantasy*; congrega fantasia e ficção científica em uma estrutura narrativa que teria sido construída, em grande parte, a partir de temas legados por Homero.

Em *The medium of the video game*, Wolf sugere que os games e outras formas de narrativas interativas permitem abrir uma gama de possibilidades e questões concernentes às estruturas temporais do entretenimento audiovisual. Títulos como *Final Fantasy IX* (FFIX), por exemplo, podem levar dezenas de horas para serem completados (FINAL, 2005, p. 91). Contudo, pretendemos expandir esse argumento. Considerando a permanência dos clássicos na cultura contemporânea, cultura esta que, segundo Pellegrini, seria sobretudo visual, analisaremos a gama de possibilidades que o movimento de retorno aos textos homéricos abre no interior do próprio tempo histórico. O *tempo*, para

a autora, trata-se da condição da narrativa, que, por sua vez, estaria presa à linearidade do discurso, preenchendo o tempo com a matéria dos fatos organizada em forma sequencial. “Existem, assim, diferenças básicas na representação do tempo [...] nas narrativas modernas e contemporâneas, desde que a sua percepção e representação estão mediadas [...] pelos recursos tecnovisuais de cada época” (PELLEGRINI, 2003, p. 18). Dessa maneira, observaremos adiante a interlocução midiática e a remodelagem dos clássicos através dos games.

2. O novo e o antigo em *Final Fantasy IX*

Final Fantasy IX (2000) é um videogame do gênero RPG, ou *role-playing game*, desenvolvido pela companhia japonesa Square para a plataforma Sony PlayStation, e nono título da série *Final Fantasy*. Para Jose Cuellar³⁴⁶, do Scene Video Game Reviewer, “ao contrário de *Final Fantasy VII* e *VIII*, [...] [o game em questão] possui uma importante combinação do antigo com o novo”. Em *FFIX*, destaca o autor, podemos notar a presença de diversos elementos já consagrados na série: os cavaleiros, os magos, as aeronaves, o sistema de trabalho e as habilidades, determinadas pela função de cada personagem. De acordo com Andrew Vestal,³⁴⁷ em resenha publicada no *Gamespot*:

Final Fantasy IX foi anunciado como um retorno às raízes da série, mas isso é uma simplificação. As raízes da série *Final Fantasy* têm sido, desde sempre, os personagens atraentes, **a história épica**, as batalhas cativantes, e uma apresentação impressionante. Elementos como as aeronaves, os magos de chapéus pontudos e os cristais aparecem como símbolos superficiais, ao passo que um conto emocional da humanidade em face às adversidades jaz no cerne de

346 CUELLAR, Jose. “Magic of ‘Final Fantasy’ creates best in the series”. Observer Online. n.82, 2001. Disponível: <<http://www3.nd.edu/~observer/02072001/Scene/2.html>>. Acesso: 7 mar. 2013.

347 Vestal, Andrew. *Final Fantasy IX Review*. Gamespot, 2000. Disponível em: <<http://www.gamespot.com/final-fantasy-ix/reviews/final-fantasy-ix-review-2605459/>>. Acesso: 2 mar. 2013.

cada episódio da série. O que não quer dizer que o retorno a uma arte mais antiga seja desimportante ou sem significado (VESTAL, 2000, grifo nosso).

Segundo William Huber, *FFVI* (1994), *FFVII* (1997), e *FFVIII* (1999), em especial, e *FFIX* (2000), em menor escala, apresentam mundos de tecnologia fantástica e estética “retro-futurista” *steampunk*.³⁴⁸ Além disso, o autor aponta que esses games exibem uma arquitetura que evoca a sensibilidade europeia (HUBER, 2009, p. 379). Hiroyuki Ito,³⁴⁹ diretor de *FFIX*, declarou que a equipe de desenvolvimento do game sentiu-se atraída pela história e pela mitologia europeias devido à sua profundidade e drama. A trama complexa, em termos de narrativa, envolve personagens constantemente assombrados pelo passado (CUELLAR, 2001) e explora conceitos como o amor, a morte, a esperança, o medo e até mesmo a natureza da existência (VESTAL, 2000).

Rogers e Stevens sugerem que a Ficção Científica tem muito a dizer a respeito dos papéis desempenhados pelos textos da Antiguidade no mundo contemporâneo. Nesse contexto, o significado dos mesmos seria ativamente transformado (ROGER; STEVENS, 2012, p. 129). Nota-se, pois, em *FFIX*, a mistura de novos elementos com outros já canônicos dentro da série, sendo um deles o recorrente recurso à mitologia e às raízes fantásticas, presente nos títulos predecessores. O espírito de retorno às narrativas clássicas parece ser evocado por um verso de

348 De acordo com a Wikipédia, “steampunk” é um subgênero da ficção científica caracterizado pelos maquinismos a vapor e pelos ambientes inspirados na civilização Ocidental, industrial, do século XIX, como o “Velho Oeste” americano ou a Era Vitoriana. A ambientação também pode envolver um futuro pós-apocalíptico, no qual a energia a vapor seria retomada, ou em um mundo fantástico, que a empregaria. O subgênero, em geral, está assentado na moda, na arquitetura e na arte do século XIX, apresentando tecnologias anacrônicas ou invenções “retro-futuristas”, como foram imaginadas pelas pessoas daquele tempo. Disponível em: <<http://en.wikipedia.org/wiki/Steampunk>>. Acesso: 29 jun. 2013.

349 ZDYRKO, Dave. The Final Fantasy IX Team Spills All. IGN. set. 2000. Disponível em: <<http://www.ign.com/articles/2000/09/21/the-final-fantasy-ix-team-spills-all>>. Acesso: 15 jan. 2013.

Melodies of Life, canção-tema de FFIIX: “Uma voz do passado, juntando-se a nós / Somando-se a camadas de harmonia”.³⁵⁰

Em complemento, Tews destaca que certas imagens arquetípicas estariam vivas, em essência, no universo dos games, embora apareçam como caricaturas das imagens tradicionais, drasticamente transformadas pela tecnologia, cor, velocidade e som. Além disso, novos arquétipos teriam começado a emergir com o advento dos games que apresentam figuras femininas (TEWS, 2005, p. 178). É nesse sentido que analisaremos uma personagem específica de FFIIX. A Princesa Garnet congregaria certas características de Ulisses e Helena, ainda que sensivelmente reformuladas e combinadas a muitas outras, estranhas aos textos de Homero. Para tanto, fundamentaremos nosso estudo em fragmentos da *Ilíada* e da *Odisseia*. Dada a complexidade das personagens homéricas, é importante frisar que as mesmas não serão analisadas em sua totalidade, considerando todas as suas significações e ambiguidades. O que pretendemos é pontuar algumas características que permitirão fundamentar a análise comparativa que se segue.

3. Visões do sofrimento em Homero

Segundo Pierre Grimal, a lenda de Ulisses (ou Odisseu) constitui o tema da *Odisseia* e esteve sujeita a modificações, adições e comentários em narrativas posteriores até o fim da Antiguidade, prestando-se a muitas interpretações. O episódio do *regresso a Ítaca*, parte das aventuras de Ulisses considerada pelo autor o objeto do poema, também sofreria alterações e adições em épocas posteriores (GRIMAL, 2011, p. 461), assim como a complexa lenda de Helena, que se desenvolveu bastante depois da epopeia homérica, carregando-se de elementos muito diversos.

350 Livre tradução de: “A voice from the past, joining yours and mine / Adding up the layers of harmony”.

Primeiramente, teceremos observações acerca de Helena.³⁵¹ Na *Ilíada*, expõe Roisman, a personagem teria sido retratada no interior de um quadro de múltiplas restrições, estas ligadas à imagem de prisioneira em um mundo em que as mulheres eram consideradas possessões; figura sujeita aos desejos dos deuses, em um mundo governado pelos deuses; e estrangeira abominada, vista como a causa do sofrimento e da contenda, desvantagem não compartilhada com nenhum outro personagem do épico. Ao mesmo tempo, entretanto, o autor sustenta que Homero teria criado uma figura sofredora e complexa, que luta por autonomia, expressão e pertencimento, apesar das muitas limitações às quais estaria sujeita (HOMERO, 2006, p. 2). No livro III da *Ilíada* (ver HOMERO, 2006, p. 166), Helena parece afirmar-se enquanto mulher criativa, independente e responsável por meio do ato da tecelagem, ocupação típica das mulheres livres nos tempos homéricos, e, como se pode perceber na *Odisseia*, trabalho apropriado à esposa casta. Segundo Roisman, a personagem transformaria essa ocupação quintessencialmente feminina em meio de comunicação e veículo de autoexpressão, através do qual poderia não apenas dar vazão ao seu sofrimento, mas também registrar o sofrimento dos outros e, dessa maneira, afirmar sua liberdade e responsabilidade (ROISMAN, 2006, p. 10).

A tecelagem, no entanto, é feita em silêncio. Uma das características marcantes dessa cena é o fato de Helena não falar. Nenhuma palavra. O silêncio cria certo misticismo, ao passo que também en-

351 Em Homero, Helena é filha de Zeus e Leda. No momento em que seu pai “humano” Tíndaro pensou que já era tempo de casá-la, apresentou-se uma multidão de pretendentes. Entre eles estavam quase todos os príncipes da Grécia. Embaraçado em face de tão grande número de pretendentes, o homem receava, ao escolher um, descontentar os demais e arriscar-se a uma guerra. Pretendendo ser alvo do reconhecimento de Tíndaro, Ulisses imaginou um estratagema capaz de livrá-lo do apuro. Aconselhou-o a exigir de cada um deles a garantia de respeitar a escolha que seria feita e de ajudar o eleito a conservar a sua esposa no caso de alguém a disputar. Helena escolheu Menelau e todos os pretendentes acataram a opção. É desse juramento que irá sair a Guerra de Tróia (GRIMAL, 2011, p. 197-200).

fatiza sua impotência e isolamento. O ato de tecer pode ser visto como um esforço para romper as barreiras do ser e do pertencer, porém, como a poesia, seria também um meio de comunicação em que o criador se destaca das pessoas a quem se dirige (ROISMAN, 2006, p. 11).

Em se tratando de veículos de autoexpressão, consideramos importante destacar a passagem em que Helena deposita no vinho uma droga trazida por ela do solo egípcio, “riquíssimo em ervas”:

A droga, lançada na cratera, tinha o poder de proteger contra as amarguras por um dia inteiro. Era eficaz em pessoas entristecidas pela perda do pai ou da mãe. Que digo? Confortava até enlutados pela perda de um irmão ou de um filho ferido a ferro. Tamanho era o poder dos narcóticos da filha de Zeus (Homero, *Odisseia* livro IV, vv. 222-227).

Ainda assim, Roisman (2006) e Grimal (2011) concordam que a personagem aparece de forma recorrente, na *Ilíada* e na *Odisseia*, como agente causador da guerra, mulher pela qual os gregos combateram durante dez anos em Tróia. Heródoto, em sua *História*, narra como os gregos, por causa de uma mulher lacedemônia, equiparam uma frota numerosa, desembarcaram na Ásia e destruíram o reino de Príamo (HERÓDOTO, 2001, p. 32). Diante do filho de Ulisses, a própria rainha expressa a sua culpabilidade:

[...] Eu diria
até que tenho diante de mim Telêmaco, o filho do
esforçado herói, o menino que ele deixou em casa,
quando partistes contra Troia para sustentar luta
feroz por causa destes meus **olhos de cadela**
(Homero, *Odisseia* livro IV, vv. 142-146, grifo nosso).³⁵²

352 Nesta sentença, Helena descreve-se duramente com um forte termo de opróbrio aplicado apenas pessoas que cometiam atos inaceitáveis, o que indica sentimento de culpa. Na dimensão social, a vergonha difere da culpa. Esta seria uma emoção acessada por meio de uma sensação interna de transgressão e remorso, ao passo que aquela seria experimentada na medida em que a má conduta fosse vista pelos outros.

A tradição literária posterior a Homero chegou a considerar que Helena estaria de pleno acordo com o seu rapto. Abandonando sua filha Hermione, a rainha não teria hesitado em fugir com Páris³⁵³ (também chamado Alexandre), aproveitando a escuridão da noite, levando consigo todos os tesouros que pudesse (GRIMAL, 2011, p. 198). Heródoto nos apresenta a óptica dos persas, para os quais “[...] sem o seu próprio consentimento decerto não teriam as mulheres sido raptadas” (HERÓDOTO, 2001, p. 31). No livro III da *Ilíada* – destaca Roisman, “Helena joga com a compaixão de Príamo ao apresentar-se, em primeiro lugar, desejosa de ter morrido, de tão miserável, em lugar de ter seguido Paris até Tróia” (ROISMAN, 2006, p. 13). Porém, ao mesmo tempo teria feito uso da linguagem da esposa que segue o marido, por meio da locução “antes de para cá vir com o teu filho”. Em outras palavras, a rainha teria descrito a sua chegada em Tróia mais como uma fuga amorosa do que como uma abdução ((ROISMAN, 2006, p. 3).

Venerando és tu para mim, querido sogro, e terrível:
quem me dera ter tido o prazer da morte malévola,
antes de para cá vir com o teu filho, deixando o tálamo,
os parentes, a minha filha amada e a agradável companhia
das que tinham a minha idade: mas isso não pôde acontecer.
E é por isso que o choro me faz definhar

(Homero, *Ilíada* livro III, vv. 172-177).

Na cultura da Grécia Antiga, a ênfase recaía sobre o bom nome e a persona pública, de forma que a opinião de membros do grupo era tida como importante na formação da conduta individual. A vergonha era vista como uma força que orientava o comportamento moral (Roisman, 2006, p. 13; p. 19).

353 Por sua vez, Páris, filho de Príamo, sendo conhecedor da captura de mulheres “asiáticas” pelos gregos, quis também, por sua vez, raptar e possuir uma mulher grega, persuadido de que se outros não haviam sido punidos, também não o seria. “Raptou, então, Helena; mas os gregos resolveram, antes de qualquer outra iniciativa, enviar embaixadores para exigir a devolução de Helena e pedir satisfações”. Ao reclamarem a fugitiva, no entanto, as embaixadas mostraram-se infrutíferas, o que teria resultado na guerra (Heródoto, 2001, p. 31).

Roisman sugere que as falas de Helena seriam limitadas pelo seu gênero, pela sua “estrangeiridade” e pela visão social de sua culpabilidade. Em relação à culpa, explica a autora (ROISMAN, 2006, p. 25), o discurso de Helena a Heitor “evidencia um nível de agitação e uma intensidade de desespero que excede as emoções evidentes em suas primeiras declarações a Príamo”; a personagem discorre sobre o desejo de sua própria morte, amplifica sua autodepreciação, evocando imagens violentas e destrutivas da natureza:

Cunhado da cadela fria e maldosa que eu sou,
quem me dera que naquele dia quando me deu à luz minha mãe
a rajada maligna da tempestade me tivesse arrebatado
para a montanha ou para a onda do mar marulhante,
onde a onda me levasse antes de terem acontecido tais coisas (Homer, *Ilíada* livro VI, vv. 344-348).

Enquanto na *Ilíada* a volição da personagem ficaria menos clara, na *Odisseia* ela parece reconhecer explicitamente seu papel na fuga que levou à Guerra de Tróia. Contudo, Roisman considera que a descrição do seu sofrimento implicaria no fato de Helena já não desejar estar em Tróia, embora outrora o quisesse (ROISMAN, 2006, p. 3). A referência feita a Páris como “o teu filho” consistiria num circunlóquio que intencionalmente evita nomear Paris, eliminando qualquer conexão pessoal entre a personagem e seu marido troiano, o que expressaria certa aversão à sua pessoa. Ao afirmar que “para cá veio” com “o teu filho”, “Helena reparte um pouco da responsabilidade pela sua fuga com Paris e, por associação, com Príamo”³⁵⁴ (ROISMAN, 2006, p. 14). Ao relatar seu encontro com Odisseu após o saque a Tróia, ela conta a

354 Segundo Roisman (2006), isso não significa que Helena deixaria de aceitar a própria responsabilidade. Suas repetidas afirmações de culpa, até o fim da *Ilíada*, mostram o contrário: como a errônea suposição de que seus irmãos Castor e Polideuces, os quais desconhece estarem mortos, não queiram participar do combate por recearem os vergonhosos insultos a seu respeito (cf. *Ilíada* III, 170).

Telêmaco que estaria satisfeita com a ação e que ansiava retornar ao lar. Segundo a rainha, o herói,

Portador de valiosas
informações, abriu caminho a ferro, imobilizou
guerreiros guapos, retornou às naus. Muitas troianas
prorromperam em pranto. Meu coração saltava de
alegria. No meu íntimo eu sonhava com o regresso.
Queria ver minha casa
(Homero, *Odisseia* livro IV, 256-261).

Feitas as observações sobre Helena, apresentarei, agora, alguns aspectos daquele que Grimal considera o “herói mais célebre de toda a Antiguidade”,³⁵⁵ personagem que, durante a guerra de Tróia, mostrou-se um combatente³⁵⁶ da maior coragem, conselheiro³⁵⁷ prudente e eficaz. Segundo Brandão, a *Odisseia* é o poema do regresso de Ulisses, e de seus sofrimentos em terra e no mar. “Após dez anos da longa e sangrenta Guerra de Tróia, Ulisses, saudoso de Ítaca, de seu filho Telêmaco e de Penélope, sua esposa fidelíssima, suspira pelo regresso à pátria”. Embora as personagens centrais estejam ligadas ao ciclo troiano, explica o autor, a *Odisseia* seria o canto do *nostos* (νόστος), do regresso do esposo ao lar e da *nostalgia da paz* (BRANDÃO, 1998, p. 128). Em diversas passagens do texto, Ulisses mostra-se ansioso pelo retorno:

355 Diante de Telêmaco, no livro IV da Odisseia, as palavras de Helena ressoam na sala do palácio de Menelau: “Eu não seria capaz de narrar com precisão todos / os feitos do intrépido Odisseu. Limito-me a façanhas / desse guerreiro exemplar em Troia, feitos que o / imortalizaram no lugar de muitos padecimentos” (Homero, *Odisseia* livro IV, vv. 240-243).

356 Ah, na verdade são aos milhares os feitos valentes de Ulisses, / tanto na primazia dos conselhos como na autoridade guerreira” (Homero, *Ilíada* livro II, vv. 272-273); “E Ulisses comandava os magnânimos Cefalênios” / “destes era comandante Ulisses, igual de Zeus no conselho. / Com ele seguiam doze naus de rebordos vermelhos” (Homero, *Ilíada* livro I, 631; 636-637).

357 O “Ulisses dos mil ardis” entrega-se com ardor à causa dos Atridas, faz parte dos chefes que se reúnem em conselho e é considerado como par dos mais ilustres (GRIMAL, 2011, p. 461).

[Meu] coração resistiu a todos os apelos. Nada é mais doce do que a pátria e os filhos, mesmo que em terras estranhas que alcancem bens e fortuna. Eu não viveria longe dos meus por preço algum.

(Homero, *Odisseia* livro IX, vv. 32-36)

assim, espero, dia vem, dia vai, voltar pra casa.
Rever o que é meu, desejo só isso. Se eu sofrer
no mar cor de vinho perseguição divina,
aguentarei. Desenvolvi coração resistente à dor.
Nem queiras saber o que já padeci no mar e na
guerra. Estou preparado para suportar o que vem
(Homero, *Odisseia* livro V, vv. 219-224).

Porém, ao suportar inúmeros testes, em perseguição a uma meta que incansavelmente escapa de seu alcance, Ulisses parece representar a imagem do homem que sofre. Ao narrar a sua viagem de regresso, o herói adianta que a mesma foi sofrida (cf. Homero, *Odisseia* livro X, v. 562). “Bem que a deusa me advertiu que eu deveria / sofrer antes de retornar à minha terra”, narra o herói (cf. Homero, *Odisseia*. livro V, vv. 300-301). “[...] Arrasto-me em miséria. / Pertenço aos que sofrem. [...]” (cf. Homero, *Odisseia* livro VII, vv. 212-213). Posteriormente, acrescenta: “Rico eu sou, rico em aflições. Os céus o quiseram [assim]” (cf. Homero, *Odisseia* livro IX, v. 15). Esta última sentença faria de Ulisses uma figura também sujeita aos desejos dos deuses, em um mundo governado pelos deuses. Nota-se, aqui, um ponto de contato com Helena. Parece possível estabelecer ainda outros dois. Em primeiro lugar, ambos os personagens ponderam sobre o desejo de sua própria morte.³⁵⁸ Por fim, destaco a própria viagem de regresso.

Curiosamente, segundo Grimal,

358 “[Quisera] ter alcançado meu destino na morte quando os / troianos me cercaram em massa com pontas de / bronze para arrebatar o corpo do pelida Aquiles. / Eu teria sido sepultado com honras. Os aqueus / cantariam minha glória. O que me espera agora? / Desaparecimento obscuro”. Ver Homero (*Odisseia* livro V, vv. 308-313).

o regresso de Helena com Menelau não foi mais fácil do que o dos principais heróis que haviam participado na guerra. Levou oito anos para regressar a Esparta. Vagueou pelo Mediterrâneo oriental, nomeadamente pelo Egito, para onde a lançara um naufrágio (GRIMAL, 2011, p. 199).

Não parece imprudente, pois, identificar a tradição das viagens fantásticas na lenda dessa complexa personagem. No livro IV da *Odisseia*, Menelau narra a sua viagem de volta a alguns visitantes, em seu palácio:

[...] Privações em longes terras foi o preço do que recolhi em navios por oito duros anos. Naveguei por Chipre, Fenícia, Egito. Alcancei etíopes, sidônios, erembos. Cheguei à Líbia, onde até os cordeiros são chifrudos, as ovelhas embarrigam três vezes ao ano, não falta nada a ninguém, nem a proprietário nem a pastor, há fartura de carne, de leite, de queijo sem igual. Lá as ovelhas arrastam ubres entumecidos o ano todo. Eu me abastecia. Aí certo indivíduo matou sorrateiramente meu irmão. Golpe traiçoeiro. Minha cunhada participou, a própria. Desgraçada! Como poderia eu imperar sobre esta opulência minha? Vossos pais não mencionaram o que vos conto? Nem sei quem são. Padei horrores (Homero, *Odisseia* livro IV, vv. 81-95).

Diversos temas evocados pelas personagens homéricas caracterizam a Princesa Garnet, em FFXIX. Em relação à Helena, a autodepreciação e a culpabilidade. Quanto a Ulisses, o espírito laborioso e a coragem. Vimos que existem temas comuns a ambos, como o sofrimento e o regresso ao lar, também presentes na personagem do game. Adiante, analisaremos de que forma esses elementos emergem do game, por meio da personagem.

4. O fim de Alexandria: o sofrimento revisitado³⁵⁹

A história de *FFIX* retrata uma guerra entre nações. O crítico Andrew Vestal (2000) resume o enredo, que tem início no “Mist Continent”,³⁶⁰ mais precisamente no Reino de Alexandria, habitado por seres humanos e animais antropomórficos. A bordo da aeronave Prima Vista, o travesso Zidane, da desonesta trupe teatral Tantalus, revisa o plano de raptar a Princesa Garnet Til Alexandros XVII. Durante a performance de “I Want to be your Canary”, do dramaturgo Lord Avon, Zidane tenta fugir com ela e acaba enfurecendo o guarda-costas real Adelbert Steiner, que tenta protegê-la dos modos mulherengos do raptor, sem sucesso, pois, na verdade, Garnet *quer* ser sequestrada. A Princesa nota mudanças em sua mãe, a outrora pacífica Rainha Brahne, e decide escapar do Castelo de Alexandria, adentrando numa longa jornada. Nesse ínterim, Brahne inicia uma guerra contra os reinos vizinhos. Garnet constitui o objeto desta análise, devido às suas relações com características anteriormente destacadas de Helena e Ulisses, que parecem ter moldado a sua construção.

No início da narrativa, o personagem menor Kupo se antecipa: “Eu acho que a Rainha Brahne está tramando alguma coisa... Mas da princesa Garnet eu suspeito ainda mais!” (SUMMERS, 2006, p. 338).³⁶¹ Disfarçada, Garnet foge do castelo e tenta se esconder dentro da ae-

359 As citações dos personagens, utilizadas neste tópico, foram extraídas do roteiro do game, disponível no portal GameFAQs: <<http://www.gamefaqs.com/ps/197338-final-fantasy-ix/faqs/42207>>.

360 A narrativa se desenrola nos quatro continentes de um mundo denominado Gaia. O primeiro deles, o mais povoado, recebe o nome de “Mist Continent” devido à névoa espessa que o recobre. Nas regiões para além das brumas estão os territórios desconhecidos, que permanecem nessa condição até determinado ponto do jogo, totalizando três outros continentes: o “Outer”, o “Lost” e o “Forgotten” (“Exterior”, “Perdido” e “Esquecido”, respectivamente). Além destes, diversas outras localidades, como o universo paralelo de Terra e o mundo onírico de Memória, preenchem o mapa do game.

361 Adiante, Garnet afirma que já vinha treinando para escapar do castelo (SUMMERS, 2006, p. 16).

ronave Prima Vista, onde reencontra Zidane, já há algum tempo em seu encalço. “Eu tenho um favor que gostaria de pedir a você... Desejo ser sequestrada... imediatamente”, diz ela. “Tudo bem, então, Alteza! Darei o meu melhor para sequestrá-la”, responde o rapaz (SUMMERS, 2006, p. 13). Estabelecemos, aqui, o primeiro ponto de contato com Helena. No entanto, no que se refere à questão do rapto, a narrativa do game parece recorrer à tradição de textos posteriores a Homero, segundo os quais as mulheres não seriam raptadas sem o seu próprio consentimento. Ao longo da narrativa, Garnet reforça constantemente a sua cumplicidade.

No intuito de cumprir suas atribuições – que se resumem a proteger a herdeira do trono, escoltá-la de volta ao castelo e confiar na rainha –, o guarda-costas real acaba se envolvendo com a fuga. Após a queda da aeronave na “Floresta do Mal”, em chamas pelos tiros de canhão ordenados pela Rainha Brahne, Steiner culpa Zidane pelo infortúnio. “Isso é tudo culpa sua!” (SUMMERS, 2006, p. 23), diz. “Nada disso teria acontecido se você e seu bando não tivessem raptado a princesa! E como você se atreve a alegar tê-la resgatado?”; Garnet o interrompe: “Steiner... Eu deixei o castelo por minha própria vontade”; e Zidane conclui: “Que coincidência, não é? Fomos para apanhá-la, e ela queria ser apanhada” (SUMMERS, 2006, p. 26). Diante das atitudes insolentes do rapaz, Steiner continuará culpando-o pelo rapto ao longo da primeira parte da história. Contudo, as próprias falas da Princesa indicam a fuga, não a abdução.

Posteriormente, em sua longa jornada, Garnet chega a Lindblum, reino governado pelo seu tio, o Regente Cid Fabool,³⁶² que explica as motivações do grupo Tantalus para raptá-la.

Regente Cid: Entendo porque você está tão ansiosa. Estou feliz que você veio pedir a minha ajuda.

362 Importante destacar como o tema do rapto é recorrente em FFX, uma vez que a personagem Lady Hilda, a própria esposa do Regente, também é sequestrada.

Garnet: Nesse momento, acho que você é a única pessoa que a Mãe vai ouvir... Quando eu soube que a nave teatral de Lindblum navio estava chegando a Alexandria, decidi fugir a bordo e vir aqui [...] Eu só não esperava que a tripulação quisesse me raptar...

Regente Cid: Fui eu... Fui quem ordenou ao Tantalus que a raptasse [...] Certa vez prometi ao seu pai que a protegeria se alguma coisa acontecesse. Nós já sabemos há algum tempo sobre os distúrbios em Alexandria. Mas se tivéssemos agido diretamente, isso iniciaria uma guerra. [...] A peça era o disfarce perfeito para entrar em Alexandria e trazê-la para fora. Ninguém suspeitaria que Lindblum estava por trás disso. Fomos forçados a tomar medidas, porque sabíamos que Alexandria nunca procuraria a nossa ajuda. Estou aliviado por termos sido capazes de trazer você até aqui (SUMMERS, 2006, p. 53-54).

Porém, o seu rapto desencadearia uma série de eventos que acabariam por alterar drasticamente a vida dos demais personagens. Durante a fuga da “Floresta do Mal”, legiões de aranhas gigantes perseguem os personagens e a mata começa a se petrificar num esforço para detê-los. Uma das aranhas ataca Zidane, que escapa, e ela acaba capturando seu amigo Blank. Quando todos alcançam a saída, a entrada da floresta se fecha e pode-se ver que Blank também foi petrificado. No momento em que os demais iniciam as buscas por um item mágico que poderia curá-lo, Garnet se oferece para ajudá-los por considerar-se responsável pelo que aconteceu (SUMMERS, 2006, p. 27).

No início da narrativa, Garnet exhibe traços de uma personagem auto-depreciativa, que costuma culpar-se por eventos fora de seu controle; e também muito dependente dos outros. A expressão da culpabilidade pode ser notada, por exemplo, quando ela reflete sobre a conversa que teve com o Regente: “Eu causei tantos problemas a todos... O Tio Cid sabia de tudo... É por isso que ele pediu ao Tantalus para me tirar de Alexandria. Não importa o quanto eu tente, eu estou sempre um passo atrás em tudo... Eu sou tão indefesa” (SUMMERS, 2006, p.

57). Assim como Helena, a Princesa representa uma figura sofredora e complexa.

O sentimento de auto-depreciação é exibido em uma conversa a sós com Zidane: “Sem você, eu não teria chegado a Lindblum, muito menos visto todo um novo continente. Tudo o que eu tentei fazer por mim mesma foi um fracasso total. Eu não teria conseguido parar a minha mãe. Por vezes quase perdi a esperança... [...]”; “Espero fazer jus às esperanças de todos os que me ajudaram”. “Você não tem que se sentir tão responsável”, diz o rapaz. “Mas eu me sinto!”, responde a Princesa (SUMMERS, 2006, p. 159). A imagem do personagem que sofre também pode ser conectada a Ulisses. Portanto, faz-se necessário abordar o tema do *regresso ao lar*. Umberto Eco explica que:

A história é um trajeto ou um percurso, uma ação que se desenrola colocando em movimento e em conflito os personagens [...]. Não é por acaso que um dos motivos mais constantes das narrativas é a viagem, o deslocamento, a transposição, o desterro (ECO *apud* COSTA, 2002, p. 23).

Para Roberts (2006), “as raízes do que hoje chamamos de Ficção Científica podem ser encontradas nas viagens fantásticas dos poemas gregos” (ROBERTS *apud* ROGERS; STEVENS, 2012, p. 134). O tema da longa jornada parece constituir um ponto importante da trama, constantemente referenciado pelos próprios personagens. Ainda no início da narrativa, pode-se ler um texto de outro personagem menor, o mensageiro Stiltzkin, que afirma: “[...] acho que é por isso que viajo: para encontrar o inesperado” (SUMMERS, 2006, p. 338). Alguns personagens do núcleo central temem os perigos da jornada. A Zidane, Steiner clama: “Certamente, até mesmo você deve saber algo sobre a Névoa. Os monstros cruéis que ela desova! As anormalidades que agita na mente e no corpo” (SUMMERS, 2006, p. 27). A ideia da aventura inesperada aparece em outro ponto. No momento em que Garnet de-

cide retornar à Alexandria sozinha, culpando-se por ter envolvido tantas pessoas em sua aventura, o próprio ladrão, para motivá-la, evoca a imagem da viagem de volta para casa, por meio da história de Ipsen:

Zidane: Ipsen é o personagem de uma peça, e um aventureiro da vida real. Acho que a peça é baseada em suas aventuras. Começa assim... Ipsen e seu amigo Colin trabalhavam numa taberna em Treno. Um dia Ipsen recebe uma carta. A carta estava tão molhada de chuva que muito do que estava escrito era ilegível. A única parte que ele pode ler dizia: “Volte para casa”. Hoje em dia, temos aeronaves e outras coisas, mas naquela época, viajar era muito difícil. Ele não sabia por que tinha que voltar, mas tirou uma folga, juntou suas coisas e partiu em sua viagem de volta. Caminhou a mil léguas através da Névoa. Algumas vezes, foi atacado por monstros cruéis, mas ele conseguiu, porque seu amigo Colin estava ao seu lado. E então, depois de muito tempo na estrada... Decidiu perguntar algo a Colin. “Por que você veio comigo?”

Garnet: “E qual foi a resposta de Colin?”

Zidane: “Só porque eu queria ir com você” (SUMMERS, 2006, p. 159).

Em parte, a narrativa de FFX trata do regresso de Garnet e de seus sofrimentos. Ao deus do trovão Ramuh, seu protetor, a ela declara: “Estou longe do meu país, mas não me esqueci do meu povo” (SUMMERS, 2006, p. 120). Esta fala pode ser comparada à de Ulisses: “[Nada] é mais doce do que a pátria e os filhos, mesmo que em / terras estranhas que alcancem bens e fortuna. Eu não / viveria longe dos meus por preço algum” (Homero, *Odisseia* livro IX, vv. 33-36). Identificamos, em ambos os excertos, o sentido do *nostos* (νόστος), a *nostalgia do lar*. Importante destacar ainda que o tema do regresso possui significações distintas em ambas as narrativas.

Ao retornar a Alexandria, em um ponto avançado do game, Garnet é capturada no interior do castelo pelos agentes da Rainha Brahne,

e é sentenciada à morte após ter os seus eidolons³⁶³ extraídos através de magia obscura. Então, Steiner e os demais personagens, convencidos de que a rainha está fora de si e planeja conquistar todas as nações, unem forças para resgatá-la. Uma vez mais, a Princesa foge e adentra numa jornada repleta de perigos. Ela retornaria ao lar pela segunda vez apenas após a trágica morte de sua mãe, para assumir o trono como a nova rainha. Porém, antes da coroação o reino é devastado pela gigantesca aeronave das forças inimigas. Garnet e seus amigos acordam em Lindblum no dia seguinte, salvos da destruição. Muda pelo trauma, a Princesa põe-se a pensar nos eventos do dia anterior e, em seus pensamentos, não apenas descreve o seu sofrimento, como parece atingir o *ápice da autodepreciação* e da culpabilidade:

Garnet: Alexandria se foi... Eu ainda não consigo acreditar... Tantas pessoas mortas. Os sobreviventes estão desabrigados e desamparados. Como isso pode ter acontecido? [...] A culpa é minha! Eu nunca deveria ter fugido de casa! Eu envolvi todos nisso: Zidane, Vivi, Steiner... Todos... Se eu tivesse ficado com a Mãe, talvez pudesse tê-la impedido... É tudo culpa minha... Eu não deveria ter assumido o trono... Pensei que eu poderia fazer reparações, mas... Eu só trouxe miséria para todos. ... O que eu vou fazer agora? (SUMMERS, 2006, p. 311).

Vimos que o silêncio cria certo misticismo e também enfatiza a impotência e o isolamento (ROISMAN, 2006, p. 10). Deveras, a partir do momento em que perde o dom da fala, Garnet começa a desenvolver os seus poderes mágicos ligados à invocação de *eidolons*. Essa habilidade especial da personagem seria um veículo de auto-expressão que possibilitaria afirmar a sua liberdade e daria vazão ao sofrimento, função desempenhada, no que se refere a Helena, pela atividade da tecelagem (ROISMAN, 2006, p. 10).

363 No universo de Final Fantasy, os eidolons são criaturas mágicas convocadas para a batalha por magos denominados invocadores.

Nota-se que Garnet também aparece como uma personagem corajosa, prudente e eficaz, capaz de arquitetar artifícios mirabolantes para a consecução de seus objetivos, como esconder-se num saco cheio de picles para passar incólume pelos guardas da fronteira, ou colocar sonífero na comida para fugir do castelo de Lindblum sem ser vista. Lembremos, também, de Ulisses e seu cavalo de madeira.

Steiner: Nossa jornada desde Lindblum foi muito difícil. Mas foi a sua magia branca que me ajudou a superar as batalhas contra todos os monstros... a sua coragem nos fez passar pelos detestáveis moogles na floresta dos Chocobos, e, finalmente, foi a sua ideia de usar picles [...] que nos fez passar pelos guardas no Portão Sul! Eu estou completamente impressionado com sua inteligência e coragem, princesa! (SUMMERS, 2006, p. 74).

A Garnet a que nos referimos neste trabalho corresponde à configuração da personagem durante a primeira metade do game, uma vez que, ao longo de sua jornada, e com a ajuda de Zidane, ela se torna mais sábia, amadurece e, eventualmente, decide usar seus poderes de magia – ligados à arte da cura e à invocação de *eidolons* – para proteger seus amigos e seu reino. Esse endurecimento de Garnet frente às adversidades vai aos poucos se processando durante a narrativa. A mudança interior seria um reflexo de sua luta por autonomia, expressão e pertencimento, apesar das muitas limitações às quais sempre esteve sujeita. De certo modo, seria essa também a “luta” de Helena (ROISMAN, 2006, p. 2). Voltamos, aqui, a relacionar ambas as personagens, sem nunca perder de vista a complexidade, as diferenças e as particularidades de ambas.

Referências bibliográficas

- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, Petrópolis, 1998.
- COSTA, Cristina. *Ficção, comunicação e mídias*. São Paulo: SENAC, São Paulo, 2002.

- CUELLAR, Jose. Magic of 'Final Fantasy' creates best in the series. In: *Observer Online*. n. 82, 2001. Disponível em: <<http://www3.nd.edu/~observer/02072001/Scene/2.html>>. Acesso: 7 mar. 2013.
- FINAL Fantasy. Hironobu Sakaguchi, Masafumi Miyamoto, Nobuo Uematsu. Company, Ltd., 1987. 1 mídia.
- FINAL Fantasy IV. Hironobu Sakaguchi, Takashi Tokita, Ken Narita. Company, Ltd., 1991. 1 mídia.
- FINAL Fantasy VI. Hironobu Sakaguchi, Hiroyuki Ito, Tetsuya Nomura. Company, Ltd., 1994. 1 mídia.
- FINAL Fantasy VII. Yoshinori Kitase, Ken Narita, Yusuke Naora. Square Company, Ltd., 1997. 1 mídia.
- FINAL Fantasy VIII. Hironobu Sakaguchi, Shinji Hashimoto, Yoshinori Kitase, Yoshitaka Amano, Tetsuya Nomura, Kazushige Nojima, Nobuo Uematsu. Square Company, Ltd., 1999. 1 mídia.
- FINAL Fantasy IX. Hironobu Sakaguchi, Shinji Hashimoto, Hiroyuki Ito, Nobuo Uematsu, Hideo Minaba. Square Company, Ltd., 2000. 1 mídia.
- GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- HERÓDOTO. *História*. Trad. J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro, 2001.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- HOMERO. *Odisseia I: Telemaquia*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- HOMERO. *Odisseia II: Regresso*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- HOMERO. *Odisseia III: Ítaca*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- HUBER, William. Epic spatialities: the production of space in Final Fantasy games. In: wardrip-fruin, Noah; HARRIGAN, Pat. *Third Person: Vast Narratives*. Cambridge: MIT Press, 2009.
- PELLEGRINI, Tânia et al. *Literatura, cinema e televisão*. São Paulo: SENAC, 2003.
- ROBERTS, Adam. *The history of science fiction*. New York: Palgrave, 2006.
- ROGERS, Brett M.; STEVENS, Benjamin. Classical receptions in science fiction. *Classical Receptions Journal*, p. 127-147, 2012. Disponível em: <<http://crj.oxfordjournals.org/content/4/1/127.full.pdf.html>>. Acesso: 5 mar. 2013.
- ROISMAN, Hanna. Helen in the Iliad; Causa Belli and Victim of War: From Silent Weaver to Public Speaker. *American Journal of Philology*. Baltimore, Maryland, The Johns Hopkins University Press, v. 127, n. 1, 2006.
- STEAMPUNK. 2013. Disponível em: <<http://en.wikipedia.org/wiki/Steampunk>>. Acesso em: 29 jun. 2013.
- SUMMERS, P. Final Fantasy IX: Full Game Script. *GameFAQs*, 2013. Disponível em: <<http://www.gamefaqs.com/ps/197338-final-fantasy-ix/faqs/42207>>. Acesso em: 2 mar. 2013.

- TEWS, Rebecca R. Archetypes on Acid: video games and culture. In: WOLF, Mark J. P. *The medium of the video game*. 3.ed. Austin: University of Texas Press, 2005. p. 169-182.
- VERNANT, Jean Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- VESTAL, Andrew. Final Fantasy IX Review. *Gamespot*. CBS Interactive, 19 Jul. 2000. <<http://www.gamespot.com/final-fantasy-ix/reviews/final-fantasy-ix-review-2605459/>>. Acesso em: 2 mar. 2013.
- WOLF, Mark J. P. *The medium of the video game*. 3.ed. Austin: University of Texas Press, 2005.
- ZDYRKO, Dave. The Final Fantasy IX Team Spills All. *IGN*. 20 set. 2000. Disponível em <<http://www.ign.com/articles/2000/09/21/the-final-fantasy-ix-team-spills-all>>. Acesso: 15 jan. 2013.

Capítulo 24

O gladiador e o *Mixed Martial Arts* (MMA): um estudo de caso sobre os usos do passado romano na mídia contemporânea³⁶⁴

The gladiator and the *Mixed Martial Arts* (MMA): a case study on the uses of roman past in contemporary media

Sérgio Stefani Aires e Silva³⁶⁵

Renata Senna Garraffoni³⁶⁶

Resumo: O presente trabalho pretende analisar o *Mixed Martial Arts* – MMA – a partir de um recorte específico: a relevância das lutas de gladiadores na constituição da cultura desse esporte recentemente criado. A partir da perspectiva dos usos do passado, focamos na reinserção no século XXI de aspectos das lutas de gladiadores constituindo uma intrincada rede simbólica de significados entre passado e presente. Para refletir sobre a constituição dessa rede, procuramos analisar as projeções midiáticas estabelecendo algumas reflexões acerca do imaginário e representação, memória e história, passado antigo e presente.

Palavras-chave: Usos do passado; Gladiador; *Mixed martial arts*.

Abstract : The aim of this paper is an analysis of the *Mixed Martil Arts* – MMA – from a specific perspective: the relevance of the gladiator fights in framing a sport recently created. We shall focus on the perspective of uses of the past and explore how the media reintroduces in the twenty-first century aspects of gladiatorial fights, constituting an intricate relationship between past and present. The main idea is to focus on the mass media and discuss the construction of imaginary, representation, memory links between ancient past and present in recent History.

Keywords: Uses of past; Gladiator; *Mixed Martil Arts*.

Introdução

364 Os autores agradecem a Luciano Coutinho, Gabriele Cornelli, Lourdes Conde Feitosa, Pedro Paulo Abreu Funari e Richard Hingley pela troca de ideias em diferentes momentos. A responsabilidade dos argumentos recai apenas sobre os autores.

365 Graduado em História pelo UNICEUB, com especializações em História Cultural (Identidades, Imaginários e Narrativas) pela Universidade Federal do Goiás – UFG e Especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília – UNB.

366 Professora no Departamento de História na Universidade Federal do Paraná – UFPR. Tutora do PET-História da mesma instituição e vice-líder do grupo Antiguidade e Modernidade: Usos do passado.

A presente reflexão é resultado de nosso diálogo de cerca de dois anos, propiciado pelo curso de Especialização em Estudos Clássicos da UNB. Na ocasião, quando um dos autores, Sérgio Stefani Aires e Silva, propôs a temática de pesquisa, propôs também um desafio, já que poucas pessoas enveredaram por esses caminhos. Tínhamos, na ocasião, a constatação de que o *Mixed Martial Arts*, doravante MMA, fazia uso das imagens dos antigos gladiadores romanos na sua publicidade, mas poderia isso se tornar objeto de estudo de um classicista? Como relacionar um esporte contemporâneo, que surgiu baixo os holofotes da mídia internacional, com as antigas arenas romanas? Como transformar isso em uma reflexão que pudesse nos levar a pensar sobre as relações entre presente e passado e o lugar dos antigos na modernidade?

É bem verdade a outra autora, Renata Senna Garraffoni, já tinha observado, *en passant*, a relação entre as lutas de gladiadores romanos e os esportes atuais e, em outra ocasião, argumentou que alguns eventos esportivos costumavam evocar imagens de guerreiros míticos e gladiadores em sua publicidade ou nos noticiários esportivos (Garraffoni, 2005a, p. 2). Como exemplo, citou a Copa do Mundo de 2002 e as comparações feitas pela mídia especializada entre Kahn, o goleiro da então seleção alemã, com um gladiador ou mesmo o surf, já que não fazia muito tempo que havia sido publicada uma reportagem sobre o surfista brasileiro Neco Padaratz, chamado de gladiador (Sarli, 2004).

O que havia de diferente entre essas duas experiências é o fato que no trabalho mencionado (Garraffoni, 2005a) as comparações eram entre um esportista famoso, forte e guerreiro - no caso específico de Padaratz que se recuperava de um acidente que quase o levou à morte - com os gladiadores, figura que todos entendem e reconhecem, via senso comum, como símbolo de masculinidade romana. No caso do MMA, a situação era distinta, pois não era apenas um atleta que

se destacava com essa comparação, mas todo um tipo de luta que se construía e vendia imagens como uma nova arena na modernidade – sem a morte, é verdade; mas com muita violência e força. Foi da constatação dessa diferença que percebemos um viés que poderíamos explorar mais a fundo: a complexa relação entre mídia, publicidade, passado e presente para justificar a gênese de um tipo de luta pouco convencional, mas muito lucrativo no mercado.

Tendo encontrado a perspectiva da abordagem, faltava, então, uma base teórica para a reflexão e essa surgiu das considerações de Richard Hingley, estudioso britânico das apropriações das imagens romanas ao longo dos séculos. Em um artigo intitulado “Concepções de Roma: uma perspectiva inglesa”, Hingley ressalta o fato que a Roma antiga desempenhou um lugar importante na definição do pensamento europeu e ocidental (Hingley, 2002, pp. 28-29). Para o estudioso, a Roma antiga tem uma capacidade quase que ilimitada de promover imagens e dar sentido à História, à política, à identidade, à memória e ao desejo (Hingley, 2002, p. 29).

Mesmo que suas reflexões, nesse trabalho, sejam sobre as maneiras como as imagens dos romanos foram utilizadas na concepção da identidade inglesa no final do século XIX e início do XX, Hingley chama a atenção para a riqueza das representações desta sociedade no imaginário dos modernos. Roma teria sido reconstruída de diferentes maneiras, em diversos períodos, poderia representar governos republicanos, o poder imperial e seu declínio, sucesso militar, proezas administrativas graças à vastidão do império ou a Igreja Católica, além de servir de base para a definição da identidade e alteridade das nações modernas que surgiam (Hingley, 2002, p. 29).

Se ao longo do século XIX muitas das imagens versam sobre as questões políticas e de identidade, no início do XXI, com a mídia e o desenvolvimento da sociedade de consumo, os romanos ocupam um

novo espaço, ajudando a moldar marcas, a legitimar e popularizar esportes. Diferentemente do XIX, no qual os modelos das elites foram cultuados, no século XXI são os gladiadores o foco da mídia popularizados pelos grandes eventos de lucros sem precedentes. Mais do que evocar a força política ou determinado *ethos*, o que está em jogo nessa nova arena são a construção de um tipo específico de masculinidade, dinheiro e fama.

Para discutir todos esses temas intrincados e instigantes optamos por iniciar a reflexão com um breve histórico do MMA, para, em seguida aprofundar nossa perspectiva teórica e, por fim, propor uma análise sobre a relação entre a mídia atual e as arenas antigas. Mesmo que seja uma abordagem mais inicial do tema, esperamos com isso instigar os leitores a pensar sobre as complexas relações entre passado e presente, antigos e modernos.

1. *Mixed Martial Arts* (MMA): breve histórico

O MMA é um esporte de contato extremo, seus praticantes procuram agregar várias técnicas de combate e se propõem a testá-las em um ringue chamado octógono. O esporte possui regras definidas, categorias e exige profissionalismo e responsabilidade de seus praticantes.

A origem do esporte está intimamente ligada ao *jiu-jítsu*, técnica de combate originária da Índia e difundida pelo planeta, uma ideia coerente quando imaginamos as diversas divindades indianas e as exóticas armas de combate que carregam. Segundo Gracie (2010, p. 4):

Dizem que o *jiu-jítsu* se originou nas montanhas da Índia há 2500 anos. Supostamente se difundiu pela China e, por volta de 400 anos atrás, estabeleceu-se no Japão, onde encontrou as condições apropriadas para se fortalecer.

Essa técnica foi apresentada ao clã dos Gracie no Brasil no início do século XX, por um imigrante japonês conhecido como Mistuyo

Maeda, professor de *jiu-jítsu* que veio tentar a sorte, provavelmente, em uma das inúmeras colônias no Brasil. Os ensinamentos desse mestre foram passados aos Gracie que, por sua vez, reformularam a técnica criando o *Gracie jiu-jítsu*. A propagação desses ensinamentos começa no Rio de Janeiro, onde os irmãos fundaram uma academia e ganharam prestígio. O clã era odiado e idolatrado pela população. Segundo Gracie (2010, p. 7):

Seus desempenhos extraordinários, em façanhas de proporções épicas, associadas à técnica impecável e a um estilo de vida saudável, transformaram-no em um símbolo de esperança para toda nação. Certa vez, a primeira dama Darci Vargas, reconhecendo a imagem altamente positiva desse pequeno gigante, convidou-o ao palácio presidencial e pediu: Helio, salve a juventude brasileira.

A projeção para o mundo ocorre com a mudança de Rorion Gracie para os Estados Unidos. Nesse país, o professor participou de pontas em produções da sétima arte e disseminou as técnicas do *Gracie jiu-jítsu* entre os norte-americanos. Assim como seu pai, tinha ilustres alunos, como o ator Mel Gibson. Rorion Gracie atuou junto do diretor de cinema Jonh Milius e criou o *The Ultimate Fighting Championship (UFC)* para colocar à prova a superioridade do *jiu-jítsu* diante das outras técnicas de combate, nascia assim o *Vale Tudo*. Anos depois os direitos sobre o evento foram vendidos aos irmãos Frank Fertitta e Lorenzo Fertitta, donos de cassinos e da marca *Zuffa*, lucrativa empresa de esportes nos EUA.

Assim sendo, para que os eventos fossem lucrativos, foi necessário encontrar o interstício entre o tolerável e o repulsivo no público. Daí a necessidade de regras, de organização, de um novo nome, de uma nova identidade que elevasse o evento ao nível de esporte. Uma das representações simbólicas utilizadas com maior ênfase na construção dessa nova identidade no imaginário coletivo foi a do gladiador. É exatamente esse ponto de ruptura que nos chamou tanto a atenção:

um esporte com proximidade às lutas marciais, quando entra em um mercado lucrativo norte-americano se torna próximo aos antigos romanos, que mais tarde é deixado de lado. Para refletir sobre esse fenômeno, optamos por trabalhar pela perspectiva dos usos do passado romano no imaginário do presente, pois acreditamos que ela ajuda a pensar sobre a presença romana na construção do imaginário ocidental, suas tensões e limites.

2. Convergindo memória e história, passado e presente

A partir do breve histórico apontado anteriormente, o que chama a atenção no MMA é a sinergia constituída pelas mais diferentes modalidades de artes marciais e suas respectivas filosofias milenares. Ou seja, desde seu início, nas diferentes narrativas adotadas pelos seus criadores, fica claro que a compreensão desse esporte passa pela construção de ações simbólicas e seus resultados e significados já são socialmente reconhecidos. Por outro lado, em seu processo de divulgação mundial, via EUA, agrega-se a figura do gladiador, forjando uma relação com as antigas lutas nas arenas, aspecto bastante difundido entre os telespectadores, em especial graças aos sucessos das últimas décadas do filme *Gladiator* (2000) de Ridley Scott e da série *Spartacus* da Fox que estreou em 2010.

Considerando essa mescla de discursos, argumentamos que o MMA pode ser pensado como um lugar de cultura, se partirmos do pressuposto no qual cultura se configura como tudo aquilo que resulta do trabalho e da elaboração humanos, que representa um sistema de meios e mecanismos elaborados extrabiologicamente, graças aos quais se motiva, orienta, coordena, realiza e garante a atividade do homem (Funari, 2003, p. 21). Neste caso específico, o que nos interessa é o estabelecimento dessa intrincada rede de significações que sai do universo das artes marciais e seu encontro com o mundo romano

e a modernidade e como as pessoas envolvidas se posicionam diante desse fato, desenvolvendo todo um universo simbólico que garante e legitima o esporte na mídia e sociedade.

Dentre tantas abordagens que poderíamos recorrer, optamos por retomar argumentos de Lowenthal (1980), pois este estudioso nos ajuda a pensar sobre como nos relacionamos com o passado e por que este nos importa tanto na modernidade. Lowenthal em *The past is a foreign country* (1980) apresenta uma reflexão que pode ser considerada clássica sobre como percebemos o passado e presente, a memória e a história. A base de sua argumentação se pauta na noção na qual a percepção do passado na modernidade é um fundamento importante na construção de nosso lugar no presente. De certa forma, cada indivíduo tem liberdade para sentir o passado a sua maneira. Lowenthal (1999, p. 66) afirma que alguns ficam tão estimulados (ou oprimidos) por passados imaginados ou recordados que toda experiência presente é influenciada por suas lembranças; para outros o passado tem pouco a dizer. É por essa razão que defende a perspectiva na qual o passado não existe para uma verificação verdadeira e fiel, não aceitando, portanto, uma verdade absoluta. Essa postura é fundamental para evitarmos comparações entre passado e presente, mas perceber como eles se fundem com a liberdade de pensamento e criação nas apropriações do passado romano que estudamos.

A necessidade de utilizar e reutilizar o conhecimento do passado, de esquecer assim como recordar, força-nos a selecionar, destilar, distorcer e transformar o passado, acomodando as lembranças às necessidades do presente (Lowenthal, 1998, p. 77). Nesse contexto viver significa usar a memória ou o passado, já que ela está presente em todos os nossos atos e pensamentos.

Dessa forma, Lowenthal nos permite perceber como as relações passado/presente não são únicas e nem sempre racionais, como as

lembranças na memória sofrem mudanças constantes, as narrativas sobre o passado se condicionam e realocam em nossa mente, assim como não constituem reflexões prontas, mas reconstruções ecléticas, seletivas, baseadas em ações e percepções posteriores e em códigos que são constantemente alterados. Ou seja, o passado pode ser delimitado, simbolizado e classificado, marcando lugares no mundo à nossa volta (Lowenthal, 1998, p. 103).

Na construção dos vários níveis de passado ou memória coletiva temos como resultado o conhecimento múltiplo, que é nosso em uma perspectiva micro, mas, se pensarmos em uma perspectiva macro, perceberemos na sociedade/grupo um conhecimento plural que nos possibilita entrar em contato com memórias anteriores às nossas experiências individuais.

Dessa forma, surge a necessidade de um olhar acurado sobre os rastros da memória, pois ela, quando deixa o âmbito individual e se torna coletiva, ajuda a recolocar o passado no presente e, conseqüentemente, nos abre as múltiplas perspectivas da História. A partir dessas considerações de Lowenthal fica claro que partimos de pressupostos que se fundamentam na História da Cultural, pois a maneira como essa perspectiva delimita as reflexões sobre o passado é mais fluida e permite pensarmos em conceitos que atendam melhor às particularidades do objeto.

Além disso, a perspectiva da História Cultural permite aos historiadores o uso de mais ferramentas de trabalho, em especial no campo das representações, do imaginário social, do simbólico, aspectos fundamentais para a reflexão proposta. Isso porque esse campo envolve o conhecer e reconhecer, as identidades múltiplas que surgem e os atores sociais investem seus interesses e seu capital cultural procurando aquilo que Pesavento chamou de *presentificação* de um ausente, ou

seja, a construção de sua representação. Segundo Pesavento (2003, p. 39):

As formas integradoras da vida social, construídas pelos homens para manter a coesão do grupo e que propõe como representação do mundo. Expressas por normas, instituições, discursos, imagens e ritos, tais representações formam como que uma realidade paralela à existência dos indivíduos, mas fazem os homens viverem por elas e nelas. As representações construídas sobre o mundo não só se colocam no lugar deste mundo, como fazem com que os homens percebam a realidade e pautem a sua existência. São matrizes geradoras de condutas e práticas sociais, dotadas de força integradora e coesiva, bem como explicativa do real. Indivíduos e grupos dão sentido ao mundo por meio das representações que constroem sobre a realidade.

Assim sendo, todas as sociedades, ao longo de sua história, produziram suas próprias representações globais: trata-se da elaboração de um sistema de ideias-imagens de representação coletiva mediante o qual elas se atribuem uma identidade, estabelecem suas divisões, legitimam seu poder e concebem modelos para a conduta de seus membros (Pesavento, 1995, p. 16).

Articulando as ideias propostas (passado e presente, memória e história, representação) torna-se viável a análise de um determinado fragmento do passado, no caso as lutas de gladiadores, que são recolocadas no presente para fomentar uma relação de proximidade e legitimar um tipo de luta que, na origem, não tem relação com o que se passava com os gladiadores da Antiguidade, mas compõe uma intrincada rede simbólica de significados na modernidade. Passamos, então, a analisar tal fenômeno.

3. O gladiador como símbolo em representações do *Mixed Martial Arts* – MMA

Nós estamos atualmente em 500 milhões de casas de 175 países diferentes. Estamos muito grandes, e eu vislumbro algo maior. Estaremos na televisão de um bilhão de casas no mundo todo.

Dana White presidente do UFC

Os eventos relacionados ao MMA aos poucos estão se constituindo como destaques nacionais (atualmente a Rede Globo de Televisão possui os direitos de transmissão do UFC) e, cada vez mais, governos dos Estados brasileiros ou times de futebol passaram a associar seus nomes aos espetáculos. Essa atitude ajuda a rever as formas que a violência está sendo construída nos meios de comunicação e nos esportes. Essa junção, que evidencia os pontos positivos das lutas, em especial o econômico e seu potencial para a exploração do turismo para a cidade que o recebe, são estratégias que percebemos se formando aos poucos. Como exemplo, destacamos uma matéria disponível no site da prefeitura do Rio de Janeiro anunciando o primeiro *Ultimate Fighting Championship* no Estado.

O prefeito Eduardo Paes anunciou nesta quarta-feira, dia 15, a realização do Ultimate Fighting Championship (UFC) pela primeira vez no Rio de Janeiro. O principal campeonato de artes marciais mistas do mundo será disputado na cidade em agosto de 2011, no HSBC Arena, na Barra da Tijuca. O evento terá o apoio da Prefeitura do Rio e trará, pela primeira vez na história, sua marca associada diretamente ao nome da cidade-sede em vez de conter apenas o número da edição. Para a competição carioca foi criada a marca UFC Rio. O campeonato tem atualmente 35 lutadores brasileiros entre os competidores. Ao lado do secretário municipal de Turismo e presidente da Riotur, Antônio Pedro Figueira de Mello; do presidente do UFC, Dana White; do CEO Lorenzo Fertitta; e dos lutadores Anderson Silva, José Aldo, Maurício Shogun, Royce Gracie e Vitor Belfort, o prefeito falou sobre a importância de mais um evento internacional na cidade, além da Copa do Mundo (2014) e das Olimpíadas (2016):- O Rio está sendo beneficiado não só no aspecto esportivo, mas também, no aspecto econômico. O Rio tem trabalhado muito os eventos como importante elemento de estímulo à economia carioca. E certamente teremos imagens da nossa cidade divulgadas lá

fora e o aumento do número de turistas aqui. Vamos transformar o UFC em mais um evento para o calendário de nossa cidade, que está de portas abertas para ajudar e colaborar no que for preciso - afirmou o prefeito, sugerindo que alguma etapa da competição seja realizada na Praia de Copacabana, com a montagem de uma pequena arena para demonstração para o grande público.- Quando fui procurado pela organização do UFC, não tinha ideia da dimensão dessa competição e do impacto para a cidade. Mas é uma super honra receber esse evento aqui. Isso não tem nada de vale-tudo. É um esporte com regra, com clareza e muito profissionalismo e como o Rio é a cidade de origem das artes marciais, graças à família Gracie, nenhum lugar é melhor do que o Rio para a volta do UFC ao Brasil- acrescentou Paes, que recebeu das mãos de Dana White uma réplica do cinturão de campeão. Para o presidente do UFC, o Brasil sempre foi uma das prioridades para sediar os eventos internacionais, por isso decidimos fazer do Rio a capital do UFC. Nossos eventos são capazes de girar capital entre US\$ 15 e 50 milhões. A ideia é levar esse campeonato para todos os lugares do mundo, mas achamos que aqui no Rio esse seria o “time” perfeito. Queremos que esse esporte sirva de exemplo para outras cidades e que passe uma imagem positiva para toda a população- disse, acrescentando que atualmente crianças e mulheres já praticam o esporte³⁶⁷.

A reportagem destaca empresários do esporte, políticos e os principais atletas conhecidos, associando essas pessoas à ideia de time vencedor, além disso, o fato de adicionar que mulheres e crianças já praticam o MMA ajuda a minimizar os aspectos violentos implícitos e reforça a aceitação do esporte na sociedade brasileira, formando um poderoso sistema de legitimação construído a partir da parceria Estado/mídia. A modalidade procura se afastar da concepção de Vale Tudo e da Luta Livre Esportiva, dessa forma constrói sua identidade como esporte entre os povos, com um caráter mais globalizado.

Se por um lado esse tipo de reportagem inibe o papel da violência nesse esporte, por outro o recorte que fizemos, analisando a relação entre os meios de comunicação e as lutas de gladiadores, mostrou-se rico para perceber como as construções da imagem do MMA se modifica de acordo com campos de interesse específicos e o mo-

367 Disponível em: <<http://www.rio.rj.gov.br/web/guest/exibeconteudo?article-id=1390510>>. Acesso em: 29 mai. 2013.

mento histórico. Quando buscamos as impressões das representações dos gladiadores no discurso dos lutadores, nas mídias digitais, nas publicações sobre o tema, produções da sétima arte nacionais e internacionais, notamos que elas surgem em seu princípio, mas depois gradativamente vão sendo substituída pelo discurso mais parcimonioso que mencionamos anteriormente. Mesmo no seu processo de construção, as falas dos envolvidos não foram uniformes, mas a marca da violência é base de conexão entre o esporte atual e as antigas lutas de gladiadores.

Para analisar esse processo intrincado de simbologias, podemos levar em consideração duas ideias importantes. Primeiro que a dimensão da riqueza cultural estabelecida em qualquer luta de gladiador do passado tem algum paralelo com as lutas do MMA, pois essas últimas, assim como as antigas lutas, introduzem uma nova estrutura física para a realização dos espetáculos, modificando em parte a rotina das cidades, dos indivíduos do presente³⁶⁸.

A segunda perspectiva, que é a que a seguir exploraremos em detalhes, - forma-se a partir do que comentamos sobre os estudos de Hingley e o potencial de Roma em ser retratada pelos ocidentais em diferentes contextos, ou seja, discutir as ideias de representação do passado romano no imaginário atual. Procuramos fazer com que essas mesmas representações passado-presente (*munera-MMA*) dialoguem nesse mosaico de construções que permitem a formação de novas identidades, de novos meios de se relacionar com o esporte e, por que não-, de novos meios de consumo em torno dos produtos que inserem no mercado.

Iniciaremos o recorte dessas impressões observando as projeções da televisão e da sétima arte, nesse contexto entendemos que

368 Para pensar sobre as transformações das cidades no passado romano, cf. Garraffoni (2005b, p. 112).

esse veículo apresenta maior capacidade de construção das novas representações. A televisão seria a referência midiática mais expressiva nesse meio. A adaptação da história à televisão exacerba tendências para acomodar as versões do passado como verdades absolutas, propiciando, no senso comum, uma fusão do passado com o presente, uma vez que essa projeção tem uma ilusória legitimidade em forma de verdade. As imagens tornam-se convincentes e superam os relatos escritos, estabelecendo um jogo de significados que permeiam o senso comum e disseminam valores. Atualmente, um tipo de geografia e descrições, como a da *National Geographic*, servem para dar uma estrutura historicamente autêntica, transformando a ficção do passado em fato presente.

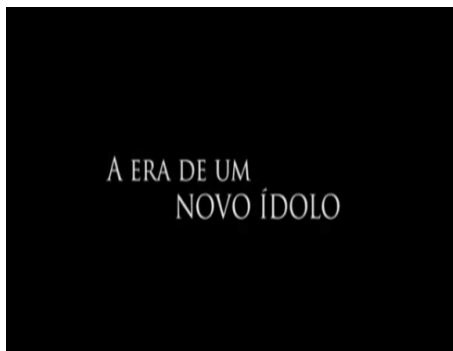
E o cinema? Fenômeno semelhante ocorre com os filmes. Feitosa e Vicente (2012, p. 179) nos ajudam a pensar essa relação do cinema com os filmes épicos a partir do viés da história cultural:

Tanto o cinema como a história, nos seus procedimentos, apresentam uma sequência de fatos que acabam reforçando determinadas cosmovisões, presentes no imaginário social e passíveis de desmistificação por reforçar interpretações nem sempre desejáveis e na maioria das ocasiões distantes de qualquer reconstituição criticado evento abordado. Por outro lado, não se pode negar que o cinema e a história caminham próximos, motivo pelo qual não se pode ignorar seu papel na constituição do conhecimento de uma determinada sociedade.

Como já afirmamos, é importante reconhecer o poder e influência da mídia, ela estimula a imaginação social e os imaginários estimulam a informação. Esse mesmo tipo de articulação é bastante útil na publicidade, em especial quando faz uso de um símbolo romano facilmente reconhecido como os gladiadores. Vejamos alguns exemplos de produções que fazem o uso dos gladiadores e como reconfiguram

o imaginário, a memória, construindo metáforas que reintroduzem os romanos no cotidiano moderno.

O documentário *Anderson Silva - A Era de um novo ídolo*, direção Fernando Paes, por exemplo, apresenta uma narrativa que objetiva discutir elementos da área de comunicação, da construção à desconstrução de ídolos na mídia. No caso, o foco é a carreira de Anderson Silva. Logo em sua introdução, são expostas cenas de extrema violência em uma luta de gladiadores retiradas da série *Spartacus* (FOX), alternadas com cenas do lutador Anderson Silva. Vejamos alguns fragmentos da introdução:



Fonte: Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=IA4v9kPNeto>>

As impressões foram captadas em eventos de MMA ocorridos em Goiânia – GO. Os relatos do público de todas as faixas etárias são os mais variados-. Os organizadores e esportistas também expuseram

suas ideias em defesa da legitimidade do MMA, três comentários nos chamaram a atenção:

1. O do radialista Fred Silva repórter do Rádio Jornal 820, que afirma: “O octógono é assim porque o atleta não tem pra onde ir, entra fecha as portas, já era. Como os gladiadores, no tempo do Coliseu, já era assim, voltou tudo novamente” (Entremeado ao comentário, novamente cenas da série *Spartacus* da Fox).
2. O do lutador Relado de Ismael Marmotta – expõe que (*sic*): “Só sei que estamos voltando aos antigos gladiadores, só que antes eles matava, agora não, nós só se bate cabo e tá bão”.
3. Ao final do documentário o lutador Anderson Silva expõe: “Eu procuro fazer mais que simplesmente ir lá e lutar, eu procuro deixar uma mensagem para as pessoas, que a gente é mais que dois caras que sobem lá para ficar se gladiando um com o outro”.

Uma outra imagem instigante para pensarmos o uso do passado romano no MMA foi a partir da revista *Veja*, de grande circulação nacional, que na ocasião destacava o lutador vitorioso Anderson Silva. O título era “O gladiador tranquilo”, em cuja chamada lia-se: “Anderson Silva, brasileiro campeão de artes marciais, é o maior ídolo do esporte que mais cresce no mundo, apesar da violência – ou por causa dela”. Vejamos a capa abaixo:



Fonte: <<http://veja.abril.com.br/busca/resultado.shtml?qu=anderson%20silva>>

A reportagem dos jornalistas Silvio Nascimento e Davi Correia revela curiosidades sobre a cultura e negócios do MMA e, também, apresenta uma entrevista com Anderson Silva. Em diferentes momentos da reportagem os jornalistas utilizam a representação do gladiador para construção da identidade dos integrantes dessa cultura. Vejamos a referência da reportagem sobre Anderson Silva (Revista Veja, 2012, p. 90):

Não é definitivamente, o protótipo de gladiador – talvez não tenha mesmo sido educado para isso. Quando a gente brigava, meu tio punha todo mundo abraçado durante horas até fazermos as pazes. Repeti isso algumas vezes com meus cinco filhos e funciona bem, eles nunca mais brigaram.

O que chama atenção nessas passagens são as contradições: enquanto os jornalistas e os demais entrevistados no documentário ou na revista insistem na comparação com as lutas de gladiadores, Anderson Silva apresenta um contraponto, como se argumentasse que sua prática de luta é muito mais que a violência. Nesse sentido, a comparação aos gladiadores ocorre pelo viés do espetáculo em si, ao ser realizado em um local que lembra as antigas arenas romanas, ou pela violência. As cenas que dão movimento aos documentários ou mesmo as fotos da reportagem nos indicam a tensão entre construir uma imagem de cenas épicas de violência – altamente rentável ao atrair um público específico – com o cotidiano do esportista modelo, no caso Silva. Não é por acaso que a foto de capa da revista nos apresenta o lutador em posição de prece, seguido pela manchete ‘Gladiador tranquilo’. No caso da difusão do esporte no Brasil, essa tensão entre tradição oriental e ocidental (*jiu-jítsu* e romanos) se polariza na medida em que o esporte em si é violento, mas seus praticantes exemplos de pai de família.

Imagem um pouco diferente da que encontramos nos canais virtuais, nos quais a releitura é potencializada pela velocidade e violência.

No site *UFC-TV*, com reportagem intitulada *Broke Lesner – O gladiador moderno* –, Broke faz menção em participar novamente dos combates do UFC, expõe sua vida e seus dilemas diante de uma doença. Afirma estar saudável e capaz de vencer qualquer lutador. Vejamos o que o lutador diz ao final de sua entrevista:

Eu nasci assim, disse Lesnar. Nasci sendo um homem mau e é quem eu sou. Não é um ato, e não é conversa fiada. Não há ninguém lá fora como eu. Eu nasci para fazer isso e vou lutar contra quem colocarem na minha frente. Eu tenho provado a mim mesmo constantemente que este é meu modo de vida. De onde vem? Eu não sei, é apenas quem sou. [...] Eu finalmente sinto que estou em casa. Certas pessoas nascem para fazer certas coisas. Todos os dias há alguém que nasceu para um trabalho específico. Se fosse nos velhos tempos, eu teria sido um gladiador. Eu sou apenas um dos gladiadores modernos.

Quais visões dos gladiadores podemos perceber nas projeções destacadas? No caso do documentário *Anderson Silva – A Era de um novo ídolo*, como notamos, o uso do passado romano se dá na construção da identidade do grupo de pessoas que gostam do esporte e o praticam. No imaginário desse público não especializado, a representação do gladiador está presente e percebemos uma cosmovisão que se apropria do símbolo do gladiador sanguinolento, mas ao mesmo tempo agrega o valor da honra, o que facilita a aceitação do esporte e dos lutadores perante a sociedade. Posição bastante diferente da assumida por Broke, que não vê problemas em ser entendido como gladiador moderno.

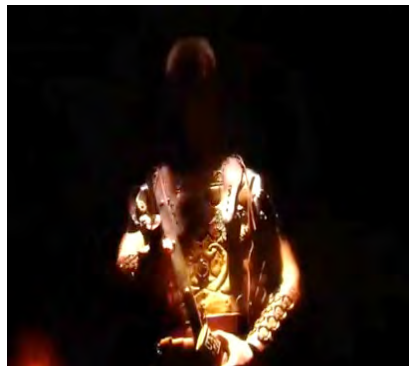
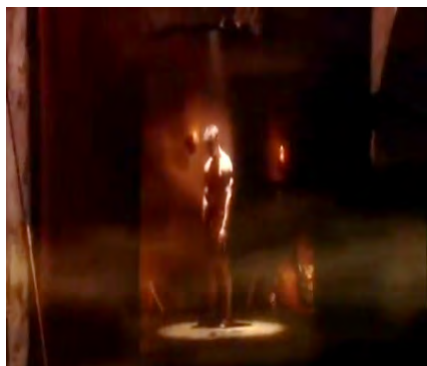
Os espetáculos do *Ultimate Fighting Championship* (UFC), a mais conceituada liga de MMA, utilizaram, por uma década, a representação do gladiador nos anúncios dos eventos esportivos, aberturas dos programas, propagandas de televisão aberta e fechada sem preocupar-se tanto se essa imagem era ou não apropriada. Esse gladiador foi

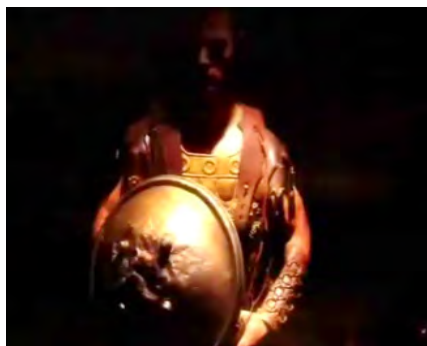
“aposentado” no ano de 2012. Nesse ano, o UFC montou uma nova abertura para seus eventos, nela, finalizações e nocautes de celebres lutas são apresentados, também golpes de diferentes modalidades de combate. Nessa perspectiva, percebemos que os organizadores executam pesquisas e se mantêm sensíveis às mudanças de gostos. Deduzimos assim que a imagem do gladiador nos eventos não foi escolhida aleatoriamente: uma vez criado um grupo de seguidores, com lutadores alcançando a fama e o esporte globalizado, aspectos como honra e estilo de vida tranquilo passaram a ser mais explorados do que a agressividade, ou seja, os lutadores aos poucos se tornam exemplos a serem seguidos por seus filhos.

Perceber essas nuances é interessante, pois o MMA ainda é um esporte de impacto, que choca. A representação tradicional do gladiador sanguinolento causa menos estranheza aos espectadores quando o grupo era mais restrito, potencializando as relações do lucro capitalista com um mercado dedicado a este segmento. Conforme o público se expande e o esporte se globaliza é perceptível a mudança na vinheta de introdução das transmissões. O que essa tensão pode nos fazer pensar sobre as arenas antigas e os limites de representação na modernidade? Acreditamos que a antiga propaganda, ainda enraizada na memória-lembrança de muitos espectadores, baseia-se em uma perspectiva tradicional e muito presente nos livros de história no qual o gladiador é uma figura sanguinária, desprovida de paz em qualquer aspecto. Sua vida se resume à violência. Essa perspectiva desdobrada pelos lutadores de MMA na mídia é mimetizada por muitos de seus seguidores, nesse contexto o uso do passado torna-se engessado, preso, já que não possibilita perceber os gladiadores por outras perspectivas. Portanto, na medida em que o esporte se globaliza e os fãs aumentam, esse gladiador torna-se limitado para as perspectivas do mercado de consumo em larga escala.

Assim, uma representação do gladiador solitário, cuidando dos adereços, preparando as mãos para a batalha, com abertura das portas e uma multidão gritando ansiosa para presenciar o espetáculo, em meio a um fundo musical que mescla um coral e uma trilha sonora de rock agressivo, torna-se visualmente impactante em um primeiro momento de definição do esporte e do público na mídia, mas pouco lucrativa em um segundo momento.

O gladiador está lá, as armas, o “povo”, os gritos, a música, a arena, mas ele não tem rosto. Não há identidade. Quem é ele? Quem são os lutadores de MMA? É um paradoxo na medida em que se usa a representação do gladiador no modelo tradicional, como uma massa sem rosto, atirada -à própria sorte para manter o status do Império (Garraffoni, 2005b, p. 57) e ao mesmo tempo querem humanizar o esporte, demonstrando atitudes do cotidiano dos atletas em *realitys*.





Fonte: Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=1L9g3kleANc>>. Acesso em: 29 mai. 2013

Ou seja, o uso da imagem do gladiador sanguinolento reforçou a alteridade do grupo não especializado da cultura do MMA, mas também trouxe um efeito colateral. O gladiador da propaganda é um componente espacial que se reporta a um significado além da representação explícita. Como muitos associam os lutadores de MMA a essas representações dos gladiadores, também pensam que a cultura do MMA só prioriza o frenesi, a violência, não há humanidade, não há inteligência. Justifica-se assim a mudança na propaganda, e os progressivos *realitys* envolvendo o MMA, humanizando os lutadores fora do ringue. É necessário alterar novamente o imaginário social do grupo para que o esporte seja aceito dentro de um novo contexto midiático e de consumo.

Considerações Finais

Iniciamos essa reflexão a partir das considerações de Hingley e os usos das imagens de Roma na modernidade e propusemos um recorte específico e pouco usual sobre o tema, não abordando questões políticas, mas expandindo para o âmbito cultural e da sociedade de consumo globalizada do início do século XXI. Nossa documentação

básica veio da mídia escrita e visual e não dos textos de elite, como de costume nas abordagens discutidas por Hingley, mas provocamos um deslocamento abordando aspectos do cotidiano romano e da importância das lutas de gladiadores para a construção da identidade de um novo esporte de massa. Esse movimento, experimental, se deu por acreditarmos que as lutas de gladiadores romanos tiveram um papel importante na construção da cultura do *Mixed Martial Arts* e seu imaginário.

O recorte apresentado ajuda a pensar as complexidades dessas apropriações, seus usos, potenciais e limites. Se em um primeiro momento a representação do gladiador sanguinolento tornou-se a ideal para o reforço de alteridade necessário para tornar MMA um esporte lucrativo e aceito, recebendo uma maior ênfase no discurso do público mais restrito, em um segundo momento, quando o esporte se expandiu ela foi minimizada e, inclusive, aos poucos, abandonada.

O uso dessa representação tendo o gladiador como símbolo demonstra o quanto a mídia, especialmente a virtual, tem o domínio da produção e manipulação de imaginários sociais, captando versões aceitas e se afastando delas quando atingem seus limites. Por fim, no caso específico do MMA, a sua aceitação como esporte ocorreu rapidamente e a legitimação recente via Estado, conforme apontamos, demonstra que o mesmo pretende participar desse novo imaginário social, e possivelmente, controlá-lo. Por que o prefeito do Rio de Janeiro fez questão de posar para fotos com o cinturão de campeão de UFC? Uma questão para pensar, mas de todas as formas, como destacou Lowenthal, perceber que passado e presente se mesclam de inúmeras formas é importante para perceber como se constroem formas de identidades no presente e, ousaríamos acrescentar, de mercado de consumo. Afinal, todos os exemplos destacados indicam como os usos dos jogos de gladiadores são rentáveis para o esporte e a mídia e, de

alguma forma, *Mixed Martial Arts* e seus discursos relacionados ao gladiador sanguinário contribuíram para isso.

Referências bibliográficas

FEITOSA, L. C.; VICENTE, M. M. “Masculinidade do soldado romano: uma representação midiática”. In: Carvalho, M. M. et al. (org.). *História Militar do Mundo Antigo*. Annablume, São Paulo, v. 2, p. 177-191, 2012.

FUNARI, P. P. A. *A vida quotidiana na Roma Antiga*. Annablume, São Paulo, 2003.

GARRAFFONI, R. S. “Gladiadores e a Modernidade”. In: *História e-História*, 2005a. Disponível em: <<http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=historiadores&id=18>>. Acesso em: 8 mar. 2014.

GARRAFFONI, R. S. *Gladiadores na Roma Antiga dos combates às paixões cotidianas*. Annablume/Fapesp, São Paulo, 2005b.

GRACIE, H. *Gracie Jiu-Jitsu*. Saraiva, São Paulo, 2010.

HINGLEY, R. “Imagens de Roma: uma perspectiva inglesa”. Trad. Renata Senna Garraffoni e revisão de Pedro Paulo A. Funari. In: Funari, P.P.A. (org.). *Repensando o mundo antigo – Jean-Pierre Vernant e Richard Hingley*, Textos Didáticos n. 47, IFCH/Unicamp, 2002.

LOWENTHAL, D. *The past is a foreign country*. CUP, Cambridge, 1985.

PESAVENTO, S. J. *História e História Cultural*. Autêntica, Belo Horizonte, 2003.

SARLI, C. “Entrevista – Gladiador”. In: *Revista Gol*, n. 29, pp. 34-40, 2004.

Fontes visuais e escritas:

Anderson Silva A Era da e um novo ídolo (documentário). Disponível em:

<<http://www.youtube.com/watch?v=IA4v9kPNeto>>. Acesso em: 29 mai. 2013.

Prefeitura do Rio de Janeiro apoia o UFC. Disponível em: <<http://www.rio.rj.gov.br/web/guest/exibeconteudo?article-id=1390510>>. Acesso em: 29 mai. 2013.

Propaganda 1 relacionada ao gladiador do UFC. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=1L9g3kleANc>>. Acesso em: 29 mai. 2013.

Propaganda 2 relacionada ao gladiador do UFC. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=9HBadCsz3OQ>>. Acesso em: 29 mai. 2013.

Broke Lesner – O gladiador Moderno (reportagem). Disponível em: <<http://m.br.ufc.com/news/Brock-Lesnar-Modern-Day-Gladiator>>. Acesso em: 29 mai. 2013.

“O Gladiador tranquilo” (capa). Revista Veja, n. 45, mar. 2012.



Posfácio

Cartilhas Partilhadas: Notas sobre o I Curso de Especialização em Estudos Clássicos da UnB

Antônio Donizeti Pires³⁶⁹

Para mim, foi motivo de honra e orgulho ter participado, como aluno, da primeira turma do I Curso de Especialização em Estudos Clássicos da UnB, embora eu tivesse, naquele momento, defendido o Doutorado há pelo menos 10 anos (agosto de 2002). O fato inusitado pode parecer estranho, mas teve importância considerável na minha trajetória humanística porque me proporcionou agregar, à formação que tive em Estudos Literários (literatura comparada; história, teorias e crítica da poesia lírica, do drama e da narrativa), uma oportuna sistematização de conhecimentos sobre a Antiguidade greco-latina e uma melhor redefinição dos meus objetivos acadêmicos, uma vez que a pesquisa atual que desenvolvo versa sobre o mito de Orfeu (e do Orfismo) na poesia brasileira moderno-contemporânea.

Assim, nos corredores da UNESP/Araraquara (onde sou professor na área de Literatura Brasileira), tão logo tive notícia da Especialização, não hesitei em procurar detalhes sobre a proposta inovadora do curso, sobre sua estrutura e sobre o sugestivo rol de 15 disciplinas que comporiam a primeira versão, todas elas de evidente caráter interdisciplinar (ou multidisciplinar, melhor dizendo), e a serem ministradas por professores de respeitáveis Universidades brasileiras e convidados da Universidade de Coimbra (Portugal).

O I Curso de Especialização em Estudos Clássicos, sob coordenação do incansável Prof. Dr. Gabriele Cornelli (UnB), foi uma parceria

369 Prof. Dr. da Universidade Estadual de São Paulo – UNESP/Araraquara. Doutor (2002) pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da FCL - UNESP/Araraquara, onde é professor na área de Literatura Brasileira desde 2004, atuando na Graduação e na Pós-Graduação. Formado em Direito pela Faculdade de Direito de Franca (1984), atualmente faz estágio de Pós-Doutoramento junto ao PPGFIL da UnB (Universidade de Brasília), Cátedra Archaí UNESCO, sob o tema “Orfeu entre os filósofos: estudo do mito e do orfismo no pensamento grego antigo”.

entre a Cátedra UNESCO Archai (ligada ao PPGFIL/Departamento de Filosofia) e o Núcleo de Estudos Clássicos (NEC/CEAM), da UnB, e efetivou-se entre abril de 2012 e agosto de 2013. Relendo o compromisso que foi postado no *site* da Especialização (<http://www.estudosclassicos.org/>) em 1/2/2012, por seu coordenador, constata-se que os objetivos do curso (entre estes, a preocupação de “mostrar novos olhares sobre a Antiguidade”) foram plenamente alcançados:

Considerando o crescente interesse acadêmico pela compreensão dos estudos clássicos e da tradição ocidental em suas variadas formas e expressões, o presente curso de especialização se propõe a colocar o estudante a confronto com o mundo clássico e suas riquezas. A formação de novos pesquisadores na área de estudos clássicos e de estudos da Antiguidade contribuirá [contribuiu] para a consolidação de uma área que se compreende como necessariamente interdisciplinar.

Tal interdisciplinaridade (ou multidisciplinaridade) será enfatizada logo mais nestas breves páginas, pois no momento considero mais apropriado expor a estrutura e a dinâmica do curso, além de seus modos de interação e avaliação.

O I Curso de Especialização em Estudos Clássicos (e esta foi mais uma inovação interessante, ao valer-se da tecnologia para difundir a educação) foi inteiramente oferecido em EaD (Educação a Distância) e disponibilizou, durante todo o tempo de sua duração, vídeos-aula das várias disciplinas, filmes e vídeos diversos, textos e fóruns de discussão e comunicação *on line*, através da plataforma Moodle. Além da ajuda e da disponibilidade da coordenação, dos professores responsáveis e do corpo técnico, os mais de 100 alunos matriculados puderam contar, divididos em três grupos denominados Medusa, Ésteno e Euríale (as três Górgonas da mitologia grega), com o apoio inestimável dos três tutores virtuais, respectivamente Priscilla Gontijo, Luciano Coutinho e Walter Neto, que não mediram esforços para o esclarecimento de

dúvidas, para a provocação salutar do debate, para a pronta correção de trabalhos e para a sugestão bibliográfica, garantindo sempre o bom andamento das atividades.

Pois, sendo contínua a avaliação dos alunos, a cada disciplina todos deviam participar dos três momentos em que as aulas virtuais eram divididas: a) Primeiro momento: provocação e diálogo: após a vídeo-aula da disciplina, havia o necessário debate no fórum de discussões; b) Segundo momento: estruturação da leitura: ou seja, de aprofundamento do tema da aula, seja através da leitura de textos preparados pelo professor responsável, seja através do acesso a textos complementares, filmes e/ou vídeos diversos, com a necessária tarefa escrita que enviávamos até à data estipulada pelo tutor; c) Terceiro momento: pluralidade de alternativas: através de bibliografia e material complementar, pressupunha o adensamento crítico e metodológico do segundo momento e, em contrapartida, esperava a resposta crítica do aluno, tanto nas discussões do fórum, quanto na formulação de textos de extensão variada. As disciplinas de um crédito compunham-se de três momentos; as de dois (maioria absoluta), compunham-se de seis momentos, isto é, repetia-se, depois de nova vídeo-aula, o processo aqui sumarizado.

Além da avaliação contínua na rotina das disciplinas, houve provas escritas semestrais, presenciais, e a elaboração/defesa de uma monografia final (chamada TF – Trabalho Final), a partir de tema escolhido pelo aluno. A defesa da monografia teve lugar durante o XIX Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC) / I Simpósio Luso-Brasileiro de Estudos Clássicos, duplo evento acontecido em Brasília, na UnB, entre os dias 8 e 12 de julho de 2013. Coroamento natural do I Curso de Especialização em Estudos Clássicos, a qualidade do Congresso da SBEC (composto de conferências, mesas-redondas temáticas, comunicações, minicursos e outras atividades) permitiu um

contato acadêmico bastante proveitoso aos alunos da Especialização, motivando-os, e ao mesmo tempo abrindo espaço para que defendessem seus trabalhos finais perante bancas compostas por congressistas de competência internacional. Aos que não puderam estar presentes ao evento, por motivos pessoais e outros, a coordenação disponibilizou data posterior para as últimas defesas, também em Brasília, a fim de que todos tivessem seus direitos assegurados. Quanto à monografia, registre-se que seu passo a passo foi definido entre novembro/dezembro de 2012, no âmbito da disciplina “Metodologia da pesquisa em Estudos Clássicos”: escolhido o tema e o orientador, cada aluno escreveu e apresentou, como requisito de avaliação, o projeto a ser desenvolvido. O Trabalho Final resultante da pesquisa, em formato de artigo científico dissertativo, foi entregue em data previamente definida (01/06/2013) e, conforme afirmado acima, defendido perante uma banca composta por dois membros competentes na área dos Estudos Clássicos (orientador e convidado).

Ainda na qualidade de aluno, e sem perder a nota pessoal, retorno às 15 disciplinas de que se compôs o I Curso de Especialização em Estudos Clássicos da UnB, buscando ressaltar, nos seguintes comentários, o alto teor de inter e multidisciplinaridade de que se revestiu o pioneiro projeto, uma vez que este, sem esquecer os métodos e os caminhos de análise e compreensão, enfatizou (por meio de rica e atualizada bibliografia) a filosofia e o direito; a educação prática e a teórica, do corpo e da mente/espírito; a história e a geografia; a ética e a política; a literatura e as artes plásticas; o teatro e a arquitetura; a pólis e o périplo; a paz e a guerra; o trabalho e o lazer; o comércio, a indústria e outras atividades econômicas; a conquista e a expansão dos impérios; o multiculturalismo e as trocas culturais entre povos; o rico cotidiano miúdo e os tipos humanos esquecidos pela História oficial tradicional... Enfim, novas visões a partir de novos conceitos revisionistas, críticos e

teóricos, que têm marcado não apenas os Estudos Clássicos, mas toda a grande área das Humanidades e das Artes e Letras:

1. “Introdução à EaD”: a cargo da Profa. Dra. Nara Pimentel (UnB), a disciplina teve por objetivos iniciar os alunos, teórica e metodologicamente, nos problemas mais prementes da Educação a Distância. Sempre defendendo o correto e bom uso da tecnologia a serviço da Educação e do conhecimento seletivo, denunciando projetos mirabolantes dos governos estaduais e federal, mas também elogiando as iniciativas oportunas destes e de particulares, o curso foi fundamental para sanar as dúvidas e desconfianças que eu, particularmente, ainda mantinha em relação a essa útil e necessária modalidade de ensino e pesquisa.

2. “Introdução aos Estudos Clássicos”: ministrada pelo Prof. Dr. Delfim Leão (Universidade de Coimbra), pode-se dizer que os três eixos principais da matéria foram: a) ressaltar a importância e a centralidade do mar Mediterrâneo na configuração das civilizações grega e romana, mas também de povos mais antigos como minoicos e micênicos, egípcios, fenícios, etruscos e outros, cujas trocas comerciais e culturais foram constantes, além da transmissão/adaptação de conhecimentos técnicos diversos e de formas de governo como as singulares talassocracias que se alternaram, nesse espaço privilegiado, durante milênios; b) ressaltar a figura de Homero como educador da Grécia, com amplo destaque ao mito/personagem de Odisseu, seja por meio de suas habilidades, astúcia e inteligência (o Odisseu *polymetis*), seja através do muito que ele sofreu e aprendeu na condição de viajante solitário (o Odisseu *polytlas*); c) enfim, a diferença entre o *polites* (o cidadão da pólis) e o *kosmopolites* (o novo “homem do mundo”, universalizado), condições humanas, culturais e sócio-políticas que emba-

saram, respectivamente, a Grécia Clássica e a Grécia Helenística que se expandiu com as conquistas de Alexandre: esta foi, por sua vez, capturada e absorvida pelo feroz conquistador romano.

3. “Origens Orientais da Cultura Clássica”: ministrada pelo Prof. Dr. Edrisi Fernandes (UFRN/UnB), a disciplina propiciou importantes reflexões acerca das várias trocas culturais e comerciais dos gregos com os povos do Oriente Próximo (Ásia Menor), durante os diversos períodos históricos de constituição da civilização grega – aproximações que, no período Helenístico, alcançará terras tão longínquas como Índia e Afeganistão. Dentre alguns exemplos, tem-se que o alfabeto foi absorvido dos fenícios e adaptado às necessidades dos gregos; ou que a Guerra de Troia foi encetada porque a cidade-pedágio era um importante entreposto entre Ocidente e Oriente; ou que a partir do séc. VIII a. C. é na Ásia Menor que a Grécia estabelece suas principais colônias, sendo nestas que eclodirá, no séc. VI a. C., a filosofia de um Tales de Mileto; ou o fato de, entre os sécs. VII-VI a. C. (Idade Arcaica) ter havido uma importante “orientalização” das artes e da cultura grega, o que decisivamente vincará o período Clássico subsequente. Em suma, colocando-se acima de teses contraditórias que defendem, de um lado, o “milagre” grego autóctone, e de outro a avassaladora influência oriental, o curso procurou equacionar a via de mão dupla que permeou os amplos contatos entre os muitos povos mediterrâneos.

4. “Judaísmo, Cristianismo e Helenismo”: sob a responsabilidade do Prof. Dr. André Chevitarese (UFRJ), a disciplina continua a discussão dos amplos postulados conceituais das duas anteriores, agora de um ponto de vista mais estritamente religioso. Partindo do questionamento do conceito de “Helenismo” (estabelecido no século XIX) e dos vários modos contraditórios da “helenização” dos povos

mediterrâneos, o curso procurou evidenciar as interinfluências e as múltiplas trocas de valores materiais e simbólicos, crenças e conhecimentos entre gregos e outros povos mediterrâneos. Num segundo momento (ressaltando, historicamente, a adesão da língua grega na redação dos primeiros Evangelhos), procurou-se rastrear, por exemplo, esquemas narrativos greco-romanos (alegóricos) nos novos relatos do Cristianismo, bem como os ricos e variados tipos de representações visuais (amuletos de Salomão; estelas funerárias; retratos de Maria com o Menino Jesus ao colo ou sendo amamentado), os quais evidenciam os contatos recíprocos entre as culturas em apreço. O último exemplo pode ser associado ao esquema mitológico tradicional e universal mãe/filho (Afrodite/Eros; Ísis/Hórus), cuja apropriação pelo Cristianismo do tema do aleitamento/mãe zelosa foi importante para a constituição da identidade de Jesus e da própria Maria.

5. “História da Filosofia Antiga”: ministrada pelo Prof. Dr. Gabriele Cornelli (UnB), logo após o caráter mais geral das três anteriores, esta disciplina mais específica procurou trazer à tona as matrizes da filosofia grega antiga, ligando-a indissolavelmente à pólis. Cornelli, partindo da matriz homérica (*Ilíada*), mostra a crise do paradigma antigo, uma vez que a virtude arcaica, vincada pela força e pela violência (Aquiles, o herói exemplar, está além ou aquém do homem-cidadão, mas não se confunde com este), é incompatível com a nova “areté políade” instituída pela figura emblemática de Sócrates, acirradamente defendido por Platão. Pois a filosofia deste, ao fazer a crítica da tradição, articula um triplo conjunto de valores: a) valores herdados dos pré-socráticos (por exemplo, a crença órfico-pitagórica na alma imortal e na metempsicose); b) valores políticos/legais constitutivos da própria pólis (“a alma trágica da cidade”, conforme Cornelli), cuja fragilidade é denotada na condenação injusta de Sócrates; c) valores do próprio

teatro, pois este (ao espelhar/interpretar a cidade e, ao mesmo tempo, formar/ensinar os cidadãos) por certo expressou, na tragédia ou na comédia, a alma dilacerada do homem em confronto com a pólis, consigo mesmo e com o Outro.

6. “Literatura Grega”: a cargo da Profa. Dra. Sandra Lúcia Rocha (UnB), que fez um interessante recorte temático a partir do repertório quase infinito da produção literária grega: esta alcança bem mais de um milênio, pois abarca desde a produção oral dos aedos e rapsodos (cuja tradição foi compilada nas conhecidas *Ilíada* e *Odisseia*, de Homero, pela altura do séc. VIII a. C.) até o fim da Antiguidade, por volta do séc. V de nossa era. Assim, a partir dos temas fundamentais do amor e da morte (que percorrem não apenas a literatura, mas também a filosofia e a antiga mitologia grega), a Professora selecionou textos de várias épocas, de vários autores e de vários gêneros literários para que refletíssemos sobre os males e os bens de Afrodite (e Eros), bem como sobre a “bela morte” (aquela heroica e gloriosa, do guerreiro homérico) e a morte injusta de um Sócrates, por exemplo, cuja condenação foi prejudicial à própria imagem da cidade. Enfim, a monografia final que elaborei para o I Curso de Especialização teve por inspiração a literatura grega, sob a orientação da Profa. Sandra: porém, condizente com meus interesses atuais, pesquisei e elaborei trabalho sobre *As Argonáuticas* de Apolônio de Rodas (séc. III a. C.), epopeia do período Helenístico que reconta a saga dos Argonautas e faz da figura de Orfeu importante personagem da aventura, com atributos sacro-sacerdotais que ultrapassam o legado pela mitologia tradicional.

7. “Literatura Latina”: ministrada pelo Prof. Dr. José Luís Lopes Brandão (Universidade de Coimbra), a disciplina também fez um recorte interessante da extensa literatura latina: em primeiro lugar es-

tudou-se conceitualmente a forma literária do “epigrama”, de matriz grega mas perfeitamente adaptado a Roma, e trabalhou-se bastante com o epigrama de Marcial (poeta nascido em terras de Espanha e emigrado na Cidade Eterna), cuja concisão e economia de meios foram eficazes para a crítica que ele fez ao cotidiano romano, denunciando os vícios de magnitude variada (mas entranhados em todas as classes sociais), o depauperamento da condição do poeta (um ser à margem) e enfatizando ao mesmo tempo sua relação de amor e ódio com a cidade. Numa segunda etapa, discutiram-se problemas conceituais dos gêneros Biografia e História (que se misturam, na Antiguidade), e privilegiou-se a obra máxima de Suetônio, *Vidas dos doze Césares*, a partir da qual o Professor assinalou, através da análise, as especificidades da biografia na literatura de Roma.

8. “História romana”: sob a responsabilidade da Profa. Dra. Renata Garraffoni (UFPR), a disciplina frisou, desde os primeiros momentos, uma visão renovada da História antiga, seja reavaliando o cotidiano dos gladiadores ou dos soldados do Exército, por exemplo; seja mapeando as relações e correlações de comércio, abastecimento e transporte que se fazia entre Roma e as províncias (e/ou destas entre si); seja decifrando as milhares de inscrições anônimas (de conotação sexual ou de simples troca de informações) dos muros de Pompeia e Herculano; seja documentando a indústria de uma província como a Bética (a moderna Andaluzia, sul da Espanha), cujos produtos (o excelente azeite, a cerâmica, o peixe salgado) eram consumidos em todo o Império. Assim, recusando paradigmas e conceitos prontos, revisando teorias e procedimentos, privilegiando novos sujeitos históricos (pessoas comuns, e não mais imperadores e generais poderosos), a nova História se vale de sugestiva documentação (literária, epigráfica, ico-

nográfica, arqueológica), num estimulante exercício de inter e multi-disciplinaridade.

9. “História Grega”: ministrada pelo Prof. Dr. Fábio V. Cerqueira (UFPEL), esta disciplina ampara-se sob os mesmos pressupostos conceituais e metodológicos que embasaram o curso anterior. Destarte, estudando principalmente a rica cerâmica grega que nos foi legada, o Professor estabeleceu duas frentes de trabalho: a) primeiro, indagou-se como essa rica iconografia permite repensar as condições de vida, de trabalho e de atividade intelectual e artística da mulher-cidadã; b) depois, como a cerâmica grega, em seus vários estágios, nos leva a refletir sobre os diversos modos pelos quais o homem grego exercia sua sexualidade. Além das relações de gênero (masculino e feminino), o ponto de vista do curso privilegiou também as relações e correlações de mulheres entre si e de homens entre si, abrindo em leque argumentos sobre a faixa etária, a classe social e, notadamente no caso dos homens, sobre homossexualidade, heterossexualidade e papéis masculinos, tanto em conexão uns com os outros, quanto em relação à sociedade como um todo.

10. “Arqueologia e Estudos Clássicos”: ministrada pelo Prof. Dr. Pedro Paulo Funari (UNICAMP), a disciplina foi de importância crucial para a compreensão dos estudos atuais de História, conforme as linhas adotadas nas duas abordagens imediatamente acima. Sobre a Arqueologia em particular, aprendemos com o Professor que foi em função dos Estudos Clássicos (firmados entre os sécs. XVIII/XIX) que esta se constituiu no séc. XIX (seus antecedentes são esparsas escavações renascentistas, nos sécs. XV-XVI, e a descoberta de Pompeia em 1748). Se foi mera auxiliar da Literatura, da Filologia e da História oficial, a princípio (preocupadas com os grandes achados e descobertas

de objetos de valor estético incontestável), hoje a Arqueologia é ciência autônoma e suas preocupações, fins e métodos mudaram bastante desde o século XIX, pois a valorização de objetos comuns e cotidianos (ânforas e outros objetos de cerâmica, inscrições, pinturas parietais, moedas, ruínas de cidades etc.) passa a revelar aspectos antes insuspeitados dos hábitos cotidianos, dos modos de vida, das relações de gênero e da cultura material das várias classes sociais do passado. O caso de Pompeia é exemplar: as mais de 10.000 inscrições (epigráficas e iconográficas) descobertas na cidade registram, feito um coletivo jornal comunitário, detalhes sobre o *cursus honorum* desta ou daquela personagem cidadina, sobre lutas de gladiadores, sobre conquistas sexuais, sobre brigas e xingamentos entre desafetos etc.

11. “Metodologia da Pesquisa em Estudos Clássicos”: a cargo do Prof. Dr. Silvio Marino (USP/UNICAMP), esta disciplina, conforme já frisado, propiciou aos alunos, além das avaliações de praxe, o desenvolvimento do projeto de pesquisa para a elaboração do Trabalho Final. Tendo como guia os modos pelos quais a filosofia de Platão foi lida/interpretada em dois momentos cruciais da história recente alemã (entre as duas grandes guerras), inclusive de maneira deturpada, o Professor chamou nossa atenção para alguns aspectos importantes da pesquisa em Estudos Clássicos: a relação pesquisador/objeto de pesquisa; o fato de esta ser “uma ponte” que liga nosso presente ao passado (e/ou ao futuro); o fato de que a nossa “reconstrução” (ou interpretação) do passado não é diretamente o passado em sua totalidade, mas uma leitura interpretativa dele, em alguns de seus aspectos (literatura, filosofia, arte, arqueologia, costumes, moral sexual...).

12. “Literatura grega e cinema”: ministrada pela Profa. Dra. Maria Cecília de Miranda N. Coelho (UFMG), a matéria fez uma aproxima-

ção instigante entre uma das mais soberbas formas da arte clássica grega (a tragédia de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes) e o cinema, este nosso contemporâneo que também pode, a seu modo vincado pela indústria cultural e pela comunicação de massa, ser um produto eficiente em termos éticos e estéticos. Pois muitas são as formas e as pretensões (éticas e/ou estéticas) do cinema, como muitas foram (e são) as formas do teatro. No caso, trata-se da adaptação das tragédias gregas por renomados ou desconhecidos cineastas mundiais (um Pasolini, um Cacoyannis, um Cocteau...), o que nos possibilitou assistir (ou reassistir) aos filmes com um novo olhar. Assim, depois de discutir, na vídeo-aula, a questão da ira, da vingança e da justiça tal qual aparecem problematizadas na personagem Electra (o mito foi tematizado, como se sabe, por Ésquilo, Sófocles e Eurípedes), a ênfase do curso recaiu sobre o filme *As troianas* (1971), do grego Michael Cacoyannis (1922-2010), adaptado da tragédia de Eurípedes. Além deste e de outros filmes, e com o apoio de textos diversos, foi-nos possível refletir sobre as maneiras diversas por que o cinema (ou o teatro, no caso brasileiro) tem adaptado o rico acervo da tradição clássica, às vezes dotando-o de perspectiva crítica que reflete e problematiza nossa própria época de dissolução e liquefação. Ademais, o apreço da disciplina por algumas mulheres emblemáticas do universo grego (Electra, Antígona, Hécuba) já nos leva a refletir sobre a condição ainda precária da mulher no mundo contemporâneo.

13. “Filosofia e Literatura: Recepção da Antiguidade na Literatura Contemporânea”: ministrada pelo Prof. Dr. Gilmário Guerreiro da Costa (UCB/UnB), esta instigante disciplina interessou-me em especial, seja pelo arsenal crítico-teórico (quando se refletiu sobre o conceito atemporal de “trágico”, ou sobre os conceitos modernos de “fragmentação”, “recepção”, “alegoria”, “perda da aura” etc.), seja pela eleição

de um escritor brasileiro que me é particularmente caro: João Guimarães Rosa (1908-1967). Assim, para além de generalizações/comparações extenuantes e infrutíferas entre Filosofia e Literatura, centrou-se o foco na maneira plural e personalíssima por que a obra rosiana (em particular seu romance *Grande sertão: veredas*, 1956) recepciona (e redimensiona) o legado grego, com este intertextualizando em várias camadas: de Homero aproxima-se a caracterização do herói-jagunço (cujo vigor físico e cuja excelência ecoam os heróis da *Ilíada* e da *Odisseia*), além de certa similaridade entre os espaços (o mar em Homero; o sertão em Rosa) peçados de poeticidade e beleza, mas cheios de riscos e sofrimentos para a travessia (apesar do conhecimento que esta efetivamente traz) e classificados como desconhecidos, mágicos e até demoníacos. Da tragédia grega, além da tragicidade inerente à condição humana e ao amor dilacerado (trágico e platônico) que Riobaldo sustenta por Diadorim, o Professor assinalou a cena do julgamento de Zé Bebelo, quando se constitui no sertão um tribunal nos moldes do que se dá nas *Eumênides* de Ésquilo ou na *Apologia de Sócrates* de Platão. Em relação a outros temas filosóficos, acrescenta-se que os vários tipos de amor vividos por Riobaldo aproximam-se bastante da visão dos estágios do Amor (e da Beleza, do Bem e da Verdade) no *Banquete* de Platão, cujo exercício da dúvida socrática e a explanação da teoria da reminiscência gozam de um apreço considerável por parte de nosso jagunço-narrador. Pois este, lançando mão de uma linguagem fragmentada e fragmentária (através de aforismos, recuos e ziguezagues narrativos), que encena paradoxos e desencontros, quebra os limites entre prosa e poesia e se vale de uma prosa poética cônica da concretude da linguagem, procede a uma tentativa de compreender o passado e evitar sua dispersão e esquecimento. Porém, tal escrita fragmentária renuncia a uma visão da totalidade e escancara, trágica e contraditoriamente, a perda, o fracasso e a incurável ferida ontológica

de Riobaldo. Enfim, em concordância com o Professor, acrescento dois outros elementos que complementam o diálogo produtivo de Rosa com a tradição grega antiga: a travessia do sertão também pode ser comparada à viagem inaugural dos Argonautas, tal qual narrada por Apolônio de Rodes: minha ênfase, claro, é na figura de Orfeu, e menos na de Jasão, porque o bardo Riobaldo constitui um muito peculiar Orfeu sertanejo. Em texto de 2007, a partir dos conceitos “mitopoesia” e “cosmopoesia”, aproximo *Corpo de baile* (1956) do *topos* milenar (e pitagórico) da “máquina do mundo”, centrada na Terra e misteriosamente a nos emitir “O recado do morro”, segundo a cosmologia antiga abraçada por Rosa no ciclo de novelas.

14. “Teatro Antigo”: sob a responsabilidade do Prof. Dr. Marcus Mota (UnB), o curso estudou em profundidade o teatro grego antigo (notadamente a tragédia), ressaltando a disparidade entre os poucos textos teatrais que nos chegaram e a abundante realidade cênica grega, pois sabe-se que milhares de peças eram então encenadas, tanto em festivais dramático-religiosos atenienses, quanto em eventos similares em outras cidades da Hélade, uma vez que o teatro (como a filosofia, a política, a sátira, o epigrama) se insere profundamente na intrincada vida cotidiana da pólis – aspectos que já evidenciam como era diferente a recepção teatral entre os antigos. Por outro lado, se hoje é quase impossível reconstituir tal realidade dramatúrgica na íntegra, inclusive porque há poucas rubricas e indicações cênicas na maioria dos textos, ainda assim se dá muita atenção aos problemas da performance teatral (e, neste particular, os estudos teatrais têm se valido de outras conquistas dos Estudos Clássicos como a iconografia, a epigrafia e a arqueologia), pois a práxis artística performática (com seu conhecimento específico, interartístico e intersemiótico) busca reviver/reavivar as potencialidades espetaculares virtuais desta ou daquela peça. Com isto,

novas dimensões têm sido dadas principalmente aos problemas materiais de uma encenação, das condições de pré-produção e produção (coregia) até às disposições do edifício teatral, que adensam o já complexo conjunto de signos intersemióticos que é um espetáculo teatral. Depois de tais questões crítico-teóricas e históricas, o curso disponibilizou para nosso estudo o registro em vídeo/filme de várias encenações/adaptações contemporâneas do teatro grego, sendo a peça escolhida, para análise preliminar e, depois, comparações diversas, a tragédia *Os sete contra Tebas*, de Ésquilo.

15. “Arte Antiga”: ministrada pela Profa. Dra. Vera Pugliese (UnB), pode-se dizer que esta disciplina “amarrou”, através do estudo da arte grega (escultura, pintura e arquitetura), todos os caminhos inter e multidisciplinares abertos pelas anteriores matérias do I Curso de Especialização em Estudos Clássicos. Pois a Professora nos ajudou a fazer, por meio de textos seletos, vídeos, filmes e projeções de *slides*, um périplo bastante instigante que se iniciou nas origens da civilização grega (quando aprendemos os vários períodos da estatuária e da escultura grega), até à contemporaneidade (quando nos deparamos com o uso dialógico que a arte visual, ainda hoje, faz do legado grego – como, aliás, o cinema, a literatura e o teatro). Em tal viagem, houve duas paradas estratégicas, em estações que foram fundamentais para o estabelecimento do cânone clássico da história da arte ocidental (através da escultura mimético-antropocêntrica, principalmente): a Renascença italiana, uma vez que a disciplina autônoma de História da Arte é uma criação desta, sob a batuta de Giorgio Vasari (1511-1574); e a Alemanha do século XVIII, onde se tem uma nova concepção de arte, agora sob a regência do estudioso Joachim Winckelmann (1717-1768), cuja concepção pressupunha uma História da Arte vincada pela estilística, pela busca de diferenciação entre os estilos do passado me-

diante as suas caracterizações morfológicas específicas, e pela mudança de paradigma de Roma para a Grécia antiga, muitíssimo enaltecida na literatura, no teatro, na cultura e no pensamento alemão da época. Um nome fundamental nesse momento é o do escultor italiano Antonio Canova (1757-1822), leitor de Winckelmann, e cuja obra dialoga com a tradição clássica (e helenística) grega, tanto na exploração dos temas mitológicos, quanto na valorização da superfície da escultura, sumamente trabalhada em rigoroso acabamento em prol da expressividade, da emotividade e da dramaticidade das figuras humanas, a que se juntam o gestual e o movimento dos corpos belos, envolvidos por um planejamento também rico e expressivo. Veja-se que tais novas concepções (teóricas e práticas, éticas e estéticas) dão-se ao mesmo tempo em que se descobrem as ruínas de Pompeia (1748) e se desenvolvem a Arqueologia e a Filologia, criando-se subsídios para o pleno incremento dos Estudos Clássicos em moldes que adentrariam o século XX. Hoje, quando se quebram tais paradigmas e se fortalecem outros modos conceituais/científicos de abordar tal herança clássica (conforme se procurou enfatizar através do rico conjunto de disciplinas), pode-se especular que foi no território da própria Arte (que subverteu os conceitos estanques de “beleza”, “mimese” e “hegemonia” pelo menos desde o final do século XIX, ao lado da Literatura e do Teatro) que teriam brotado os germens desta nova e revolucionária direção dos Estudos Clássicos contemporâneos.

Pelo exposto, talvez se constate que a tônica do I Curso foi a civilização grega, e menos a romana. Se assim foi, de fato, sinto-me recompensado, por gosto e tendência pessoal. Por outro lado, se Roma, a feroz conquistadora, foi subjugada pela excelência da cultura grega (mesmo tendo dado a esta, em vários campos, uma nova dimensão), é natural que o I Curso, em minha opinião, tenha se preocupado mais

com a matriz cultural de nosso Ocidente, e menos com a filha que lhe fez propagar a herança, crescendo-a. Seja como for, fiquemos atentos ao seguinte, a fim de que cada um apanhe o seu quinhão e o lance também avante, no momento oportuno:

É projeto da Cátedra UNESCO Archai UnB que todos os textos trabalhados pelos professores nas vídeos-aula do I Curso de Especialização sejam publicados em livros, na coleção “Filosofia e tradição”. Até o momento, foram lançados 2 volumes, a saber: *Estudos clássicos I: origens do pensamento ocidental* (com ensaios de Delfim Leão, Edrisi Fernandes, André Chevitarese e Gabriele Cornelli)³⁷⁰, e *Estudos clássicos II: história, literatura e arqueologia* (com ensaios de Sandra Lúcia Rocha, José Luís Lopes Brandão, Fábio V. Cerqueira, Renata Garraffoni, Pedro Paulo Funari e Silvio Marino)³⁷¹. Oxalá surja, para muito breve, o terceiro volume, completando-se assim o oportuno registro em papel, para perene consulta e novas formas de divulgação, do estimulante I Curso de Especialização em Estudos Clássicos da UnB.

E escrevo “estimulante” para adjetivá-lo porque, de fato, ele o foi para todos nós que acompanhamos e concluímos o curso. Porém, dada a impossibilidade de aqui registrar os passos subsequentes de todos os colegas da Especialização, fiquemos com as palavras do colega (e hoje amigo) Juliano Barcelos Alves: bacharel em Filosofia pela UNISINOS, este gaúcho de longos cabelos loiros e olhos azuis (de beleza algo clássica), hoje cursa o Mestrado em Estudos Clássicos na Universidade

370 Este primeiro volume é localizável pelas seguintes referências bibliográficas: CORNELLI, G.; COSTA, G. G. da. (Org.). *Estudos clássicos I: origens do pensamento ocidental*. Brasília: UNESCO/Cátedra UNESCO Archai UnB; Coimbra: Imprensa da Universidade; São Paulo: Annablume, 2013 (Coleção Filosofia e tradição, I).

371 Este segundo volume é localizável pelas seguintes referências bibliográficas: CORNELLI, G.; COSTA, G. G. da. (Org.). *Estudos clássicos II: história, literatura e arqueologia*. Brasília: UNESCO/Cátedra UNESCO Archai UnB; Coimbra: Imprensa da Universidade; São Paulo: Annablume, 2013 (Coleção Filosofia e tradição, II).

de Coimbra, e de lá me escreveu sinceramente, em e-mail datado de 25/02/2014:

Apenas a certeza do alto nível que essa Especialização teve. [...] o segredo do curso esteve na sua formação, o conjunto de disciplinas que tivemos eu sempre achei perfeito. E mesmo agora que estou em Coimbra, em um Mestrado, e onde tenho acesso ao programa das graduações em Estudos Clássicos também, posso dizer que a nossa Especialização deu-nos tudo o que precisávamos para pisar com passos firmes nessa jornada aos EC.

Quanto a mim, além da honra de ter sido convidado a escrever estas páginas, devo dizer que, sob a supervisão do Prof. Dr. Gabriele Cornelli, iniciei junto à Cátedra UNESCO Archai UnB, já no segundo semestre de 2013, um estágio de pós-doutoramento em que desdubro minha pesquisa sobre o mito de Orfeu e o orfismo e os apromimo da filosofia grega antiga, no projeto intitulado “Orfeu entre os filósofos: estudo do mito e do Orfismo no pensamento grego antigo”.

E porque qualquer conclusão, aqui, é provisória, almejemos que todos os colegas e professores pioneiros continuemos a partilhar do ensinado e do aprendido em nossas cartilhas, e que novas turmas, no decorrer dos anos, possam delas também haurir proveito e palmilhar estes e outros caminhos abertos pelo I Curso de Especialização em Estudos Clássicos da UnB.

Araraquara, março de 2014

(Página deixada propositadamente em branco)

Gabriele Cornelli

é professor de Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília e coordenador a Cátedra UNESCO Archai: as origens plurais do pensamento ocidental. Foi presidente da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos e da International Plato Society. É atualmente editor da revista Archai e do Plato Journal e editor da coleção Brill Plato Studies Series. Dedicou-se à história da filosofia antiga, com especial ênfase nos pré-socráticos e Platão, e mais em geral à história do pensamento ocidental.

Luciano Coutinho

é Doutor em Estudos Clássicos / Filosofia Antiga pela Universidade de Coimbra - UC e Pós-Doutor em Filosofia Antiga pelo Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia - UFU. Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília - UnB. É Mestre em Arquitetura e Urbanismo (com ênfase em Estética e Semiótica) pela Universidade de Brasília - UnB.



Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura



àrchai
OS OLHEIOS DO PERIFÉRICO OCIDENTAL



Universidade de Brasília

Cadeira Unesco Archai sobre os origens do pensamento ocidental – UCB
Escolhida em 2011

