

Mnemosyne kai Sophia

José Augusto Ramos
Nuno Simões Rodrigues (coords.)

Mnemosyne kai Sophia

José Augusto Ramos & Nuno Simões Rodrigues (coords.)

Todos os volumes desta série são sujeitos a arbitragem científica independente.

COORDENADORES

José Augusto Ramos, Nuno Simões Rodrigues

TÍTULO

Mnemosyne kai Sophia

EDITOR

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

EDIÇÃO:

1ª/ 2012

COORDENADOR CIENTÍFICO DO PLANO DE EDIÇÃO

Maria do Céu Fialho

CONSELHO EDITORIAL

José Ribeiro Ferreira, Maria de Fátima Silva, Francisco de Oliveira e Nair Castro Soares

DIRECTOR TÉCNICO DA COLECÇÃO:

Delfim F. Leão

CONCEPÇÃO GRÁFICA E PAGINAÇÃO:

Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

ÍNDICES

Nídia Catorze Santos

IMPRESSÃO:

Simões & Linhares, Lda. Av. Fernando Namora, n.º 83 Loja 4. 3000 Coimbra

ISBN: 978-989-721-021-1

ISBN DIGITAL: 978-989-721-022-8

DEPÓSITO LEGAL: 352226/12

© CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA,

CENTRO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA

© CLASSICA DIGITALIA VNIVERSITATIS CONIMBRIGENSIS (<http://classicadigitalia.uc.pt>)



Reservados todos os direitos. Nos termos legais fica expressamente proibida a reprodução total ou parcial por qualquer meio, em papel ou em edição electrónica, sem autorização expressa dos titulares dos direitos. É desde já excepcionada a utilização em circuitos académicos fechados para apoio a leccionação ou extensão cultural por via de e-learning.

SUMÁRIO

<i>MNEMOSYNE KAI SOPHIA. NA RAIZ DE DOIS CONCEITOS</i>	7
José Augusto M. Ramos (Universidade de Lisboa), Nuno Simões Rodrigues (Universidade de Lisboa)	
MEMÓRIA E SABEDORIA EM PERSPECTIVA BÍBLICA	13
José Augusto M. Ramos (Universidade de Lisboa)	
O QUE FOI FEITO É DESFEITO. A MEMÓRIA COMO CONDIÇÃO DA ORDEM NO ANTIGO EGITO:	27
O CASO DA PROFECIA DE NEFERTI	
Ana Catarina Almeida (Universidade de Lisboa)	
A <i>SABEDORIA DE PETOSÍRIS</i> : UM REPOSITÓRIO CONDENSADO DE MEMÓRIA E DE MORAL	47
José das Candeias Sales (Universidade Aberta)	
HESÍODO E O SONHO DE NABUCODONOSOR	87
Nuno Simões Rodrigues (Universidade de Lisboa)	
DECONSTRUYENDO IDENTIDADES:	
APOLO Y DIONISO, LA INTRÍNSECA DUPLICIDAD DEL MITO	99
María Cecilia Colombani (Universidad de Morón y Universidad Nacional de Mar del Plata)	
O CÃO DA ASSEMBLEIA/O LOBO DO POVO:	
A SABEDORIA POPULAR AO SERVIÇO DA INVECTIVA POLÍTICA NO <i>CONTRA ARISTOGÍTON</i>	115
Nelson Henrique da Silva Ferreira (Universidade de Coimbra)	
REGISTO E MEMÓRIA. ARRIANO E PLUTARCO SOBRE ALEXANDRE	127
Maria de Fátima Silva (Universidade de Coimbra)	
PLOTINO E HOMERO:	
UM ESTUDO FILOSÓFICO DA INFLUÊNCIA HOMÉRICA NAS <i>ENÉADAS</i> DE PLOTINO	149
David G. Santos (Universidade da Beira Interior)	
RETÓRICA E SABEDORIA:	
O IDEAL DA <i>ENKYKLIOS PAIDEIA</i> NO HUMANISMO DO RENASCIMENTO	161
Nair de Nazaré Castro Soares (Universidade de Coimbra)	
INDEX LOCORVM	181
ÍNDICE ONOMÁSTICO E BIBLIONÍMICO	185
ÍNDICE DE TERMOS EGÍPCIOS, HEBRAICOS, GREGOS E LATINOS	195
COORDENADORES E AUTORES	197

MNEMOSYNE KAI SOPHIA NA RAÍZ DE DOIS CONCEITOS

Na mitologia grega, Mnemósine é a personificação da Memória¹. Filha de Úrano e de Gaia, i.e. do Céu e da Terra, Mnemósine pertence ao grupo das chamadas Titânides, tendo sido igualmente uma das figuras femininas a quem Zeus se uniu sexualmente e de quem nasceram as nove Musas. Sofia é a personificação da Sabedoria, não tendo, porém, uma presença tão marcante no *corpus* mitológico clássico como a que se reconhece a Mnemósine.

Na tradição semítica do Oriente pré-clássico, particularmente representada pela Bíblia, o conceito de sabedoria avulta bastante mais do que o de memória, no domínio conceptual e simbólico. Sabedoria projecta-se até ser uma das mais relevantes hipóstases, de estatuto quase divino. A importância que o rótulo e o conceito de sapiencial assumem nas literaturas e culturas do Antigo Oriente traduzem essas ressonâncias de profundidade. Pelo balancear intersemítico das semânticas aqui intervenientes, verificamos que a ideia de profundidade e mistério é o matiz específico que dá nome à sabedoria em acadico, *nemequm*. O conceito de memória, por seu lado, situa-se a um nível menos metafísico, mas institui-se como uma quase ritualização cultural da identidade, que a parênética bíblica tanto sublinha e que o «fazei isto em minha memória», da última ceia de Jesus, exprime bem.

Apesar de o conceito e ideia de *sophia* estarem presentes em vários textos gregos antigos e de terem uma relevância particular com a sofística e a filosofia gregas, a verdade é que foi já com o cristianismo que a hipóstase da sabedoria ganhou particular relevo, como mostram quer, a um nível mais erudito, o conceito teológico-filosófico de «Santa Sabedoria», quer, a um nível mais popular, a figura da mártir que, supostamente, teria vivido no tempo de Adriano e sido

¹ Ver Hes. *Th.* 54ss., 135, 915ss.

mãe de três filhas, de nome Fé, Esperança e Caridade, igualmente supliciadas por causa da sua fé em Cristo². Como mostram os nomes das personagens, porém, a lenda deverá traduzir mais a faceta popular que, todavia, se baseia mais na importância dos conceitos do que em personalidades eventualmente históricas.

Não obstante as representações hipostáticas da Memória e da Sabedoria, os conceitos em si mesmos prevalecem enquanto pilares da cultura, manifestando-se de variadas formas em épocas distintas. Com efeito, em Dezembro de 2009, os Centros de Estudos Comparatistas e de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa dedicaram a estes dois conceitos um congresso, cujo objectivo foi precisamente analisar e estudar as variadas formas de representar ambas as ideias ao longo do tempo e no âmbito das várias expressões culturais disponíveis³.

Alguns dos textos que agora se publicam foram originalmente apresentados nessa ocasião, num painel homogéneo dedicado às culturas da Antiguidade Pré-Clássica e Clássica. Nomeadamente, os estudos de José Augusto Ramos, *Memória e sabedoria em perspectiva bíblica*, que analisa a presença dos dois conceitos no *corpus* bíblico, tendo o espaço das chamadas culturas pré-clássicas como enquadramento e nas quais o género sapiencial ganha particular pertinência; de Ana Catarina Almeida, «*O que foi feito é desfeito*». *A memória como condição da ordem no Antigo Egipto: o caso da «Profecia de Neferti»*, em que a autora se centra nos chamados textos sapienciais egípcios para analisar os conceitos de ordem/desordem à luz da ideia de «Memória»; de José Sales, *A «Sabedoria de Petosíris»: um repositório condensado de memória e de moral*, em que se trata as questões da memória e da sabedoria presentes num conjunto de mais de centena e meia de inscrições egípcias do período ptolemaico⁴; de Nuno Simões Rodrigues, *Hesíodo e o sonho de Nabucodonosor*, em que se analisa o valor de Hesíodo enquanto «poeta sapiencial» grego e possível influência de parte do livro bíblico de *Daniel*; de Nelson Henrique Ferreira, *O cão da assembleia/o lobo do povo: a sabedoria popular ao serviço da invectiva política no «Contra Aristogíton»*, em que se disserta acerca do valor dos animais enquanto metáforas da representação dos comportamentos humanos em contexto da dita «sabedoria popular»⁵; de David G. Santos, *Plotino e Homero: um estudo filosófico da influência homérica nas «Enéadas» de Plotino*, em que, recorrendo ao método e à problemática da intertextualidade, se estuda sobretudo o

² A lenda de Santa Sofia e suas três filhas foi incluída por J. de Voragine na célebre *Lenda Dourada*.

³ O congresso em causa resultou numa publicação: J. P. Serra, H. C. Buescu, A. Nunes, R. C. Fonseca, coords., *Memória & Sabedoria*, V. N. Famalicão, Edições Húmus, 2011.

⁴ Uma primeira versão deste texto foi já publicada em J. P. Serra *et al.*, coords., *Memória & Sabedoria*, V. N. Famalicão, Edições Húmus, 2011, 199-239.

⁵ Uma primeira versão deste texto foi já publicada em J. P. Serra *et al.*, coords., *Memória & Sabedoria*, V. N. Famalicão, Edições Húmus, 2011, 523-532.

problema da memória enquanto pilar da influência de um autor num outro; e o de Nair de Castro Soares, *Retórica e sabedoria: o ideal da «enkyklios paideia» no Humanismo do Renascimento*, em que a autora recupera os conceitos da Antiguidade Clássica, analisando a sua reutilização e redefinição através da retórica no período renascentista, focando-se em particular no caso português.

A estes estudos, juntámos dois outros cuja temática converge para os conceitos que dão título a este volume: o texto de María Cecilia Colombani, *Desconstruyendo identidades: Apolo y Dioniso, la intrínseca duplicidad del mito*, texto que resulta de uma conferência originalmente apresentada na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, em Fevereiro de 2012, e em que se reanalisam a duplicidade e a ambiguidade próprias da cultura grega, antevistas por Nietzsche, entre outros, e em que a problemática da sabedoria volta a estar presente de forma relevante; e ainda o estudo de Maria de Fátima Sousa e Silva, *Registo e memória. Arriano e Plutarco sobre Alexandre*, escrito propositadamente para esta edição e no qual a *mnemosyne* é chamada à colação, assumindo-se como a base da própria ideia de História, para que, através dos registos de Arriano e de Plutarco, seja possível a reconstituição dos feitos de Alexandre da Macedónia.

Uma vez reunidos, oferecemos à comunidade científica e a todos os que se interessam pelas matérias da Antiguidade os textos que este grupo de autores escreveu sobre *mnemosyne* e *sophia*. Resta-nos agradecer aos nossos colegas Doutora Helena Carvalhão Buescu e Doutor José Pedro Serra, dos Centros de Estudos Comparatistas e de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, que por ocasião do Congresso «Memória e Sabedoria» acolheram com todo o entusiasmo as nossas propostas, e Doutora Maria do Céu Fialho, Coordenadora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, e Doutor Delfim Ferreira Leão, Director Técnico da colecção *Classica Digitalia*, da Universidade de Coimbra, pelo interesse demonstrado nesta colectânea e pelo apoio dado à sua publicação.

José Augusto Ramos
(Universidade de Lisboa)

Nuno Simões Rodrigues
(Universidade de Lisboa)

MNEMOSYNE KAI SOPHIA

MEMÓRIA E SABEDORIA EM PERSPECTIVA BÍBLICA

JOSÉ AUGUSTO M. RAMOS

Universidade de Lisboa

Centro de História da Universidade de Lisboa

1. Regresso à sabedoria

Num contexto de ampla comparação entre múltiplos domínios culturais que este tema suscita¹, foi nossa intenção, com este texto, acolher de forma explícita o desafio de comparatismo que, no convívio com outros horizontes culturais de memória e sabedoria, se vai definindo.

No horizonte das civilizações da antiguidade em que convergimos e onde assenta a maioria das culturas que estudamos, o modelo sapiencial representa um género de literatura e cultura que se revelou mais prestável para acolher os padrões mais universais, capazes de servir como denominador comum entre todas elas. Mais concretamente, neste género de literatura define-se sobretudo a dosagem essencial de humanismo que em cada uma das respectivas culturas se desenvolve. Com isto se definem e expõem os padrões de cultura internacional que estavam em vigor na época.

Numa perspectiva mais pessoal, foi através da literatura sapiencial e nomeadamente nas formas e nos temas situados entre *Job* e os *Salmos*, que tive a oportunidade de ensaiar os primeiros passos na prática da filologia hebraica e na tradução. Nessa ligação específica me mantive fiel ao longo da minha vida de tradutor bíblico. Mas foi também na reflexão sobre algumas das grandes questões humanas das mais imediatas e prementes, como sejam as do sentido e da consistência do agir humano e das suas consequências, que se situou a minha aproximação ao espaço cultural pré-clássico. Nesse âmbito se foi aprofundando a minha relação com os seus conteúdos. Por isso sempre conservei e fui intensificando cada vez mais uma intencionalidade quase filosófica relativamente ao alcance cultural deste espaço. Desde o princípio me concentrei particularmente sobre a literatura poética oriental; e é nesta que se encontram as virtualidades mais directamente filosóficas².

Com efeito, desde sempre me intrigou e estimulou a pergunta de saber qual seria exactamente a revelação específica que o livro de *Job*, em concreto, nos

¹ Este texto foi apresentado no colóquio «Memória e sabedoria», organizado pelo Centro de Estudos Comparatistas da FLUL, em Dezembro de 2009, no qual se comparavam as mais diversas latitudes da literatura e da cultura.

² Mesmo que não pareça pertencer a este espaço, é interessante referir um dito de Camino (2001) 34, segundo o qual «os poetas são os filósofos puros da humanidade». Diz ele isto a propósito do conceito de alma na maçonaria.

poderia oferecer. Esta era uma pergunta que ocorria naturalmente, ao partir-se do pressuposto de que era um livro inspirado e que, nessa qualidade, tinha de ser visto como transmissor de algum conteúdo de revelação divina, de acordo com as categorias de leitura com que, em contexto religioso, se enfrentava qualquer texto da Bíblia. Ora, *Job* é um livro de intensos questionamentos humanos. Nem escandaliza sequer que seja isso o que ele revela. Até agora parece que o tem revelado eficazmente.

Outro aspecto interessante residia no facto de este livro sapiencial, recheado de perguntas, nem sequer se prestar a fantasias ou a utopias de difícil acesso, como eram as de enfrentar e tentar resolver problemas humanos profundos, recorrendo a fugas utópicas, como a da busca da imortalidade, seguindo várias estratégias. Pelo contrário, em *Job*, confrontava-se a busca de uma explicação com a dureza dos dados que a experiência humana vai acumulando, muitas vezes a contra gosto.

Na verdade, as questões como a busca da imortalidade, que é profundamente compreensível no horizonte humano e de que a literatura de sabedoria se ocupava com alguma frequência, poderiam parecer mais radicais, mas ficavam sempre bastante longínquas relativamente a este quotidiano. Utanapishtim, a personagem que atingiu a imortalidade na epopeia de Gilgamesh, é justamente cognominado de o 'Longínquo'³.

Com efeito, *Job* trata de algo mais imediato, mais lógico e, por isso mesmo, ainda mais profundo. A sua sabedoria questiona-se precisamente sobre a consistência e a lógica do agir humano sob o ponto de vista de um sistema lógico que presida e dê consistência ao comportamento humano sob o ponto de vista ético.

Servindo-me de uma glosa, em homenagem, a George Steiner⁴, um dos mais recentes doutorados *honoris causa* da Universidade de Lisboa, podia permitir-me considerar que estas aproximações repetidas mas fortuitas e ainda desorganizadas se reportavam a matérias que não chegaram a ser sistematizadas em tema, mas sugeriam o essencial de um título com que amiúde terei sonhado sem o ter chegado a escrever. No fundo da minha memória, ele anda, há dezenas de anos, identificado com o título de *Regresso à Sabedoria*. Este título é como um repositório, uma *guenizá* de tesouros, resguardados fora dos circuitos da publicidade. Ali se foram alojando, de modo residual e mais ou menos imaginário, muitos problemas ainda em aberto. A busca de uma definição mais acurada das fronteiras entre saberes poderia ser um dos principais. O terreno da sabedoria pode, com efeito, constituir um amplo, variado e rico espaço, por onde fronteiras múltiplas entre saberes de definição complexa podem passar de forma pertinente.

³ Tournay, Shaffer (1994) 208 (X, 4, 6-13).

⁴ Steiner (2008).

Faz sentido colher, por conseguinte, algumas linhas de pertinência sobre memória e sabedoria que nas páginas da Bíblia se nos oferecem. É disso que trataremos em apontamentos que pretendemos se mantenham discretamente essenciais e leves.

2. Duas matrizes culturais

Os estudiosos sempre se aperceberam de maneira mais ou menos clarividente que a Bíblia apresentava duas modalidades específicas de literatura. Estas modalidades de literatura e pensamento representam duas matrizes culturais de onde fluem formas e géneros que se espriam pelos mais variados domínios. Escrita sobretudo em prosa, havia uma literatura de carácter mais histórico. Por outro lado, maioritariamente em poesia, era uma literatura que cedo foi sendo rotulada de sapiencial, por serem tão relevantes nesse conjunto os temas relacionados com a sabedoria.

Mais significativo e mais natural ainda seria considerar que o essencial do tema da memória que agora nos ocupa se poderia encontrar mais do lado da história. Era, com efeito, nesse âmbito que se encontravam narrados os acontecimentos do património memorial e se expandia a galeria de figuras insígnias. Eram estas que constituíam evidentemente o recheio da memória.

A perspectiva e os tons da sabedoria haveriam de pertencer naturalmente ao bloco dos livros sapienciais; estes haveriam de trazer certamente marcas menos bem identificadas e diferenciadas do ponto de vista nacional. A memória histórica era mais nacional, enquanto a sensibilidade aos temas humanísticos e sapienciais seria mais internacionalizada.

Este efeito de diferença avoluma-se, pelo facto de sempre terem sido notadas marcas de estilo e de pensamento que distanciam estes dois géneros. Autores reconhecidos têm identificado alguma tensão de perspectivas entre uma teologia bíblica com base na história do povo e uma outra com base na literatura sapiencial.

Situada eventualmente entre ambas, uma boa parte da literatura conotada com os profetas poderia suscitar alguma hesitação quanto à definição das suas principais solidariedades com um ou com outro destes dois géneros.

A primeira das teologias assenta na ideia de aliança, conceito preferencialmente nacionalista, e tem como ponto de referência a saída do Egipto; é o tema simbólico e doutrinal do êxodo e as suas sequelas. Instaura-se nesta base uma história da salvação e da eleição do povo hebraico, a qual, mesmo reconhecendo as dialécticas pertinentes, anda sempre mais próxima de sentimentos e de fórmulas conotadas com o etnocentrismo.

A segunda funda-se simbolicamente na criação e está em sintonia com a grande mitologia oriental comum, que pode constituir um aglomerado de sabedorias essencialmente conotado com as visões antropológicas de

convergência profunda que pode englobar mais do que o espaço cultural do mundo pré-clássico⁵. Assenta aqui uma teologia de base antropológica e tem acesso à visão universal que a antropologia e estas mitologias orientais particularmente sugerem⁶.

Nesta perspectiva, será que a fronteira entre memória e sabedoria deveria ser considerada como uma fronteira de convergência ou de divergência? É um facto que ambas as correntes se mantêm e são reconhecidas como elemento de identidade para a consciência hebraica. Mas é inegável que se adivinha entre ambas as mentalidades pressupostas um estado de tensão dialéctica, pelo menos. Fica-nos a sensação confortável e útil de que o espaço cultural hebraico pôde dispor, ao longo da história, de duas plataformas alternativas, complementares e mais ou menos solidárias, consoante o sabor dos momentos.

3. Condições de produtividade tardia

Com base nestas duas matrizes culturais, os dois modelos de pensamento e de escrita, cuja história vimos acompanhando, mantiveram-se produtivos, durante séculos da história dos hebreus.

A sabedoria era um modelo de pensamento muito antigo, apesar de a sua dimensão de síntese sugerir a ideia de uma maior elaboração. Este género encontra-se muito bem enraizado na cultura internacional que alimentava as sociedades do antigo Oriente. Os dados literários e a sua cronologia demonstram-no desde as épocas mais remotas, tanto na Suméria como no Egipto⁷.

Formas literárias mais ou menos afectas ao pensamento mítico podem ter sido uma das mais antigas expressões desta preocupação com a sabedoria. O mito funda a sabedoria, tanto na forma como no tempo. Custa-nos evidentemente imaginar os contornos do tempo e do contexto político-social necessários para que o homem proto-histórico pudesse proceder a um trabalho tão sofisticado como o de criar as formas míticas e sapienciais. Mas teremos forçosamente de postular um *Sitz im Leben* cultural adequado e capaz de suscitar e suportar uma tal produtividade.

⁵ Continua a parecer-nos muito sugestiva a proposta do P. Manuel Antunes quando assentou em fórmula de enciclopédia cultural que os conteúdos míticos do mundo clássico se integram num mesmo fundo comum com os do mundo oriental pré-clássico («Mitologia» 77-78).

⁶ F. Gonçalves tem abordado frequentemente alguns temas ligados a esta fronteira. Veja-se, a título de exemplo, «Fundamentos da mensagem moral dos profetas bíblicos», 114ss. O facto de ter ouvido algumas das suas preleções e lido alguns dos seus textos contribuiu para uma mais explícita definição de matizes nos percursos que foram chegando até este texto.

⁷ Uma imagem bibliográfica sobre a sabedoria internacional no antigo Oriente pode ver-se em Gammie, Perdue (1990); ou também o volume da ACFEB (1995); e o mais recente Morla Asensio (1994) 65-106.

Entretanto, as modalidades da sabedoria, enraizadas na memória, na inteligência e na variegada profundidade dos sentimentos e emoções, oferecem igualmente um panorama de perenidade tão natural que se pode concluir que nenhum outro tipo de pensamento ou de produção literária se pudesse prosseguir com maior naturalidade.

Que se tenha, por conseguinte, mantido uma produtividade significativa nos domínios da sabedoria em época tardia é coisa que não nos parece de nenhum modo estranha. E apesar das dificuldades que caracterizam politicamente a fase final da história do povo bíblico, ela não representa propriamente uma fase de recessão cultural.

Aparentemente, o contexto político e cultural da época helenística trouxe mesmo razões específicas para valorizar mais a teologia de base antropológica e sapiencial. Com efeito, novos contextos e outros pressupostos culturais ajudaram ao reaparecimento de textos sapienciais. Ao rico património e aos estímulos da tradição oriental sobre estas matérias juntaram-se, na época helenística, novas motivações, que estimularam a prosseguir e levaram a aprofundar as funções e o efeito cultural do estudo da sabedoria. A influência proveniente da cultura grega era de molde a suscitar novidades neste domínio. E nem sequer é preciso postular novos géneros literários de sabedoria propriamente ditos. Bastava dar acolhimento aos novos parâmetros de humanismo e de cultura e outros modelos de retórica que sem esforço se podiam apreender para que muitos aspectos inovadores se pudessem esperar. E foi assim que aconteceu, de facto⁸.

Desta época são de mencionar especialmente livros como o *Eclesiastes*, também conhecido pelo seu nome hebraico de *Qohelet*, a *Sabedoria de Salomão* e o *Eclesiástico* ou livro de *Ben Sira*. O celeberrimo livro do *Eclesiastes* poderia ser do início da era politicamente helenista, pouco posterior às conquistas de Alexandre Magno, por conseguinte, e poderia mesmo ser interpretado como estando bem enquadrado no clima de optimismo que terá envolvido o primeiro encontro do judaísmo com o helenismo⁹, apesar de isso parecer estranho à generalidade dos comentadores, mais inclinados para nele verem a expressão incontornável de algum relativismo e pessimismo de vida. As suas declarações de entrada, dizendo que tudo é uma absoluta ilusão¹⁰ quase não precisariam de mais argumentos.

⁸ Sobre a produção sapiencial hebraica na época do helenismo pode ver-se, em síntese, Doré (2005) 3-11.

⁹ Cf. Bonora (1994) 28-32. Ver também Doré (2004).

¹⁰ A semântica da tradução de «tudo é vaidade» fixada em português a partir do latim da Vulgata foi-se encaminhando para um sentido que obnubila a semântica primitiva do hebraico. Foi essa que procurámos garantir na tradução da *Bíblia Sagrada - Tradução Interconfessional*, em *Ecl* 1,2, opção que foi, entretanto, seguida na *Bíblia Sagrada*, da Difusora Bíblica. De forma literariamente diferenciada, a *Bíblia Pastoral*, Lisboa, 1993, oferece uma também pertinente interpretação ao traduzir: «ó suprema fugacidade...! Tudo é fugaz!».

Entretanto, o livro da *Sabedoria* e o do *Eclesiástico* ou de *Ben Sira* representam modelos tradicionais de sabedoria hebraica, que procuram tratar as questões prementes da antropologia religiosa e cultural dos dois últimos séculos, que antecedem a era cristã. O modelo literário e cultural que se reproduz nestes livros sapienciais continua a corresponder ao que a tradição oriental cultivara milenarmente. A nova sintonia com o mundo helenístico pode ser, em alguns sentidos, um acréscimo cultural e humanístico, tendo em conta novas ressonâncias, mas não é uma inovação histórica. Não era o mundo oriental anterior menos sapiencial do que o era o mundo helenístico, com o qual nesta altura se encontra¹¹.

Entretanto, outros produtos, diferentes mas eivados da influência e dos temas sapienciais, vão marcando a vida cultural dos séculos seguintes, tanto entre judeus como entre cristãos. É o caso do género apocalíptico, o qual se entronca profundamente nas visões do grande fundo mítico oriental, mas que abraça igualmente os horizontes da literatura histórica e profética¹². Uma rápida verificação aos modelos literários e aos blocos temáticos do *Apocalipse*, o último livro da Bíblia, deixam clara a ideia de que os velhos temas da mitologia sapiencial, bem como a sua aplicação secular à leitura da história humana, foram objecto de um profundo estudo e de utilização particularmente talentosa¹³.

4. A ascensão da sabedoria

A sabedoria tem um lugar proeminente entre as palavras-chave com as quais se vai processando a nova síntese, para uma diferente compreensão de Deus, a cristã, de cariz pós-monoteísta: *sophia*, *logos*, *dikaiosyne*, *aletheia* são conceitos abstractos, mas de ressonância intensa e bem concreta, que articulam e estimulam o processo de definição semântica, naquela época.

Pelo conteúdo histórico com que era definida, a *sabedoria* podia bem representar a síntese entre as outras duas, a *justiça* e a *verdade*. Por isso, este passa a ser um título bem destacado na cristologia, continuando, mesmo assim, ainda como reserva simbólica para o domínio de semânticas restantes que é a pneumatologia, isto é, o discurso teológico relativo ao Espírito Santo. Cristo

¹¹ Cf. Morla Asensio (1994) 283-284.

¹² Filho da profecia e dela servidor, o modo apocalíptico de pensar e de comunicar, cultiva intensas formas de solidariedade com a história. A apocalíptica é, no fundo e talvez no essencial, grande herdeira da mitologia fundamental e, com ela, herdeira do património sapiencial. É da mitologia sapiencial que a apocalíptica herda o grande mito da história, que talvez acabe por se tornar o seu legado principal. Apesar da ironia que as suas leituras insistentes de fim do mundo podem provocar. Cf. ACFEB (1977).

¹³ É particularmente importante o estudo de géneros no *Apocalipse*. Pode ver-se, entre muitos possíveis, Charlier (1991); VIVIÈS (2002); Asurmendi (2000) 528-530.

e o Espírito Santo têm em comum, na nova especulação sobre Deus, o serem considerados como entidades de procedência trinitária, partilhando atributos como o da sabedoria. Por isso, Jesus, quando se refere, ao papel futuro do Espírito Santo, o designa como um «outro ad-vogado»¹⁴. Este advogado é o Espírito Santo¹⁵, mas Jesus também é «ad-vogado nosso»¹⁶ e partilha com o Espírito a ligação com a verdade¹⁷.

Isto permitiu ao discurso religioso da época não somente revalorizar o património mitológico oriental, de onde procede o fundo sapiencial e a sua antropologia, mas também encontrar de novo, com maior ou menor consciência do que vai acontecendo, mas reencontrar realmente o fundo mitológico irmão que configura culturalmente mundo helénico. Esta síntese tinha capacidade de convergência com o discurso apocalíptico e messiânico, o qual já é evidente que perfilhava a perspectiva mitológica, mas que se assumia também como representante da teologia histórica dos hebreus, tomando para seu combate a afirmação dos seus desígnios nacionais.

Entretanto, a nova hermenêutica praticada por Paulo, por exemplo, tem conotações de recuperação profunda, por obrigação de fidelidade e não por atitude de fuga¹⁸. Reencontrar o humano profundo e universal transformou-se numa meta incontornável para Paulo. E esse era um dado nuclear da teologia sapiencial que fazia igualmente parte do seu património bíblico. A sua iniciativa e programa de apostolado não era uma traição, como Paulo poderia certamente sublinhar. Também não era sequer uma nova atitude de circunstância.

O que acontece com a aventura espiritual de Paulo pode ser uma parábola da própria história humana enquanto acontecimento que perpassa e ressoa no interior da consciência. A história, na sua realidade íntima e vivencial, é um processo hermenêutico, um percurso resistente e persistente, em que se nos vai oferecendo a realidade, enquanto, a mesma consciência humana procura no que acontece um sabor de ratificação e de sentido. Assim se confirma também a pertinência de tão profundo investimento no próprio processo hermenêutico. Mas será que ele se confirma como uma continuidade ou como uma criação? Se fossem ambas, maior seria o conforto, um ganho em toda a linha.

¹⁴ *Jô* 14, 26.

¹⁵ *Jô* 14, 26.

¹⁶ *1Jô* 2, 1.

¹⁷ *Jô* 15, 26.

¹⁸ Sobre este tema aqui levemente aludido tratámos desta questão mais directamente em Ramos (2011), em colóquio realizado em Coimbra e publicado nas respectivas actas. E mais uma vez em «Paulo de Tarso: a conversão como acto hermenêutico», no colóquio sobre «Paulo de Tarso, grego e romano, judeu e cristão», em Novembro de 2009 publicado em Ramos (2012).

5. As virtualidades da memória

Não encontramos na literatura bíblica nem nos seus desenvolvimentos teológicos nada que mostre algum aprofundamento teórico hipostatizante para a memória, à semelhança daquilo que verificamos que aconteceu com o conceito abstracto de sabedoria. Esta apresenta-se no livro dos *Provérbios*¹⁹ e no livro da *Sabedoria*²⁰ e no livro de *Ben Sira*²¹, com características de uma abstractização hipostática, densa e concreta, na função de uma figura simbólica que concentra algumas das ressonâncias características de uma divindade²². Não fosse o contexto tendencialmente monoteísta preponderante no judaísmo daqueles séculos, e poderia ter acontecido com a Sabedoria, entre os hebreus, aquilo que aconteceu na cultura do Egipto com a deusa Ma'at. Com efeito, esta deriva do aprofundamento e sublimação, chegando à abstractização simbólica formulada pelo conceito de Verdade²³.

Esta tendência para não se objectivar como concretização de uma ideia pode significar que a memória se mantém no domínio das suas funções mnemónicas, fugindo a condensar-se e autonomizar-se como uma entidade conceptual e simbólica. Refere-se a memória como um recurso para recordar e reviver acontecimentos e actualizar figuras, mas não se contempla a própria memória como uma entidade dotada daqueles atractivos que levam a procurar a sabedoria de forma intensa e afectuosa.

Isto pode representar uma certa incapacidade da memória para se afirmar com transcendência, a sua incapacidade para definir por si mesma um domínio de significado específico. Ou ela é excessivamente marcada pela sua realidade de acto humano e carece de capacidade para semânticas que a possam potenciar como dimensão transcendente.

É significativo que o tema da memória na literatura sobre a Bíblia não conheça um tratamento tão explícito. Tal entrada falta frequentemente em tratados e dicionários. Com efeito, os sentidos pertinentes da memória não são formulados em forma de matéria objectiva, como acontece com a sabedoria. Sobre a memória é principalmente tratada a dimensão subjectiva, quer o sujeito do lembrar seja Deus, o homem ou, em concentração semântica muito específica, seja o indivíduo ou a comunidade em oração e em acção ritual²⁴. A memória, no horizonte bíblico, incide por conseguinte, sobre a vivência dos

¹⁹ *Pr* 8, 22-36; 9, 1-18.

²⁰ *Sb* 7, 22-8, 21.

²¹ *Sir* 24.

²² *Pr* 9, 1-18. Cf. *Sir* 24, 19-34; *Mt* 26, 26-28.

²³ Cf. Assmann (1990) 273-281.

²⁴ Apraz-nos assinalar como um belo exemplo deste tratamento particularmente lúcido relativamente à perspectiva do sujeito na memória o artigo de Davies (1962) 344-346. O mesmo se verifica na síntese de grande apuro semântico apresentada por Schottroff (1971) 507-518.

conteúdos, sejam eles de carácter sintético e abstracto como a sabedoria, sejam históricos e concretos, como acontecimentos e figuras. É o espaço marcado pela actuação subjectiva do tempo e dos seus conteúdos mais significativos.

Estas características de menor prestação em matéria de transcendência podem bem representar a condição e sobretudo a pertinência profundamente imanente da memória. Em suma, ela faz parte do processamento vivo da nossa mente; pertence à nossa estrutura; é a nossa vida e os seus conteúdos que assim são assumidos de forma interactiva e segundo a dinâmica de um processo, em que se vão gerindo os conteúdos e os relacionamentos da consciência. Estes são, desta maneira, objecto de revisão, organização sistémica e hierarquização.

É por isso que as múltiplas semânticas da memória correspondem a um leque muito variado e matizado de relacionamento com o mundo e os seus conteúdos, o qual corresponde à complexa tarefa de gerir o mundo, tais como: perceber e acumular, rever, repropor, sublinhar, marginalizar, esquecer e intervir de forma apropriada²⁵.

Esta funcionalidade, activa e criadora de sentidos, define a sua prestabilidade universal: na memória aprofunda-se o sentido dos acontecimentos e injecta-se mais profundidade na história humana. Por ela fica estabelecido que todos os tempos, etapas e conteúdos da história se tornam síncronos e coetâneos, dentro de um acto consciente de memória. Este acto é um momento dotado de eternidade. A memória seria, portanto, como que o existencial do tempo²⁶, vencendo dialecticamente a sua própria temporalidade. É por esta presentificação que o passado aparece assumido como contemporâneo do presente de cada um ou de todos conjuntamente. São as virtualidades dialécticas ao alcance da memória; é a sua função de anamnese²⁷.

Entretanto, a função de sistematização e articulação realizada pela memória é actuante igualmente em direcção ao futuro. Prever, antecipar, definir e configurar o exercício memorial de anamnese por parte dos vindouros é ligar-se de imediato com os tempos e as pessoas que ainda hão-de vir, promovendo a dimensão existencial do futuro. Existe uma cumplicidade activa da parte de alguém no acto de se instituir a si mesmo como vector e como conteúdo da memória futura daqueles a quem se dirige.

²⁵ Ver Louw, Nida (1993) 346-349.

²⁶ O conceito de existencial, enquanto operativo de uma vivência, definiu-se no contexto da filosofia existencial e, apesar de se ter apagado no discurso filosófico, aparece valorizado em alguns discursos teológicos do século XX. Cf. Franz, Baum, Kreuzer (2003) 137-139; Rahner, Vorgrimler (1966) 245.

²⁷ É interessante verificar como o sentido bíblico da memória, recolhido com a fórmula grega da anamnese, se encontra tão claramente apontado no *Catecismo da Igreja Católica*, 1103s, 1354, 1362.

Quando Jesus diz aos seus discípulos na última ceia e a propósito do que ela mesma representava: «fazei isto em minha memória»²⁸, está a fazer circular a sua comunhão com os discípulos entre o futuro e o presente, por cima das barreiras do tempo. Esta é uma maneira de preanunciar e viver antecipadamente os conteúdos que a memória dos discípulos há-de vir a actuar no futuro. O movimento é simultaneamente projectivo e retroactivo; o presente de Jesus e o futuro dos discípulos apresentam-se, desta maneira, interactivamente coligados.

De modo semelhante e já anterior ao tempo de Jesus, é ritualmente paradigmática a função da memória no judaísmo, entre os acontecimentos históricos privilegiados e a concentrada consciência das realizações festivas; ela realiza a vitória sobre as distâncias e sobre o tempo. O caso maior desta funcionalidade memorial explícita é aquela que acontece no ritual pascal e se explicita com a multi-temporalidade simultânea expressa no texto da *haggadáh* de Páscoa. As fórmulas da memória configuram a própria lógica temporal do texto. Ritualmente, são os próprios agentes rituais da memória de agora que então estavam no Egipto e dali saíram de forma maravilhosa. O judaísmo acentua o lado metafísico da antropologia do tempo; a memória é a sua fórmula de actuação.

6. Chegar ao pórtico da sabedoria

Perante a indefinição e, por vezes, o desinteresse com que se nos apresentam as metas pré-definidas, resta-nos sempre continuar a caminhar, definindo mais traços de horizonte à medida que se avança na procura.

Convém, entretanto, não deixar desencaminhar os sentimentos para horizontes ensombrados a conotar mitos de Sísifo. É premente regressar à perspectiva sapiencial expressa ao longo do livro dos *Provérbios*. O próprio título hebraico de *mašal*, que significa «fazer uma comparação, contar uma história, gerir e governar», instala um modo de pensar assente sobre a liberdade e a riqueza criativa do discurso narrativo, o pensamento como espelho natural da vida e seu governo. O destino destes caminhos, intensamente sugerido, é o palácio da Senhora Sabedoria. É ela a amante perfeita e a amada desejável, a convidativa e sedutora Senhora dos Caminhos²⁹. Atingir a sua morada é a meta universal para os humanos; abraçá-la é o objectivo e a realização dos seus anseios e apetências.

Compreende-se, por isso, o pedido dirigido a Deus pelo devoto e contemplativo da sabedoria, tal como vem referido no Salmo 90,12:

²⁸ Lc 22, 19; 1Cor 11, 24-26.

²⁹ Pr 9, 1-6.

limenot yamenu ken hoda'

«Ensina-nos a contar nossos dias dignamente;

wenabi' lebab hokmah.

«e entraremos pelo pórtico da sabedoria».

Esta tradução implica identificar no segundo verso deste texto o termo *bab*, bem conservado pela língua acádica, língua semítica irmã, usada na Mesopotâmia, a qual mantém tantas afinidades com todo o restante semítico do noroeste ao qual pertence também o hebraico. Seria realmente um *hapax* na Bíblia, mas a expressão, ali onde ocorre, justifica perfeitamente a manutenção de uma expressão mais arcaica e resistente ao tempo. A sintaxe hebraica resultante desta leitura é, de qualquer modo, bem mais escorreita do que aquela que é pressuposta na leitura mais tradicional de «e entraremos para o coração da sabedoria».

É justo também e merece ser assinalado que esta foi a última sugestão filológica do Professor Mitchell Dahood, um criativo iniciador de refrescamentos filológicos que, durante dezenas de anos no Pontifício Instituto Bíblico de Roma, nos ensinou a arte de renovar a compreensão do hebraico, procedendo a contínuas leituras cruzadas com textos afins das línguas próximas do hebraico e culturalmente vizinhas do mundo da Bíblia, como são nomeadamente o ugarítico e o fenício.

Esta pérola de releitura de um valioso pormenor no texto do salmo, tinha ficado a aguardar mais leitores, em cima da mesa de trabalho do grande mestre, no dia em que um ataque fulminante o vitimou, no meio de uma oração junto de um altar de Nossa Senhora, ali perto, no centro de Roma, no ano de 1982. Os seus irmãos e colegas do Instituto Bíblico acharam significativo utilizar esta última tradução como ilustração do seu folheto funerário. O efeito é simbolicamente lapidar, o perfeito epitáfio do exegeta.

A sabedoria promove objectivos e vai ajudando a praticar os caminhos. E se ela aponta e convida insistentemente os seus possíveis amantes em direcção a uma meta que é o pórtico de entrada para o seu palácio, ela continua a resguardar ciosamente o mistério interior das suas moradas. E talvez por aqui possam andar implicados alguns caminhos de sedução. Quem sabe? Criatividade e evolução integram necessariamente ingredientes dessa qualidade.

7. Em suma

Convocavam-se para o título deste colóquio os conceitos de memória e sabedoria. Esta aproximação há-de, no entanto, ter sugerido múltiplas e variadas formas de convergência entre ambas as noções, através das diversas situações

históricas que foram consideradas pelo variado número de comunicações apresentadas³⁰. Pela perspectiva bíblica aqui analisada, memória e sabedoria representam dois vectores com definições de recorte diferente.

A memória é acontecimento, história, personagens e figuras, identidade individualizada e partilhada. No acto de consciência presente, a memória realiza tudo o que é memorável no passado histórico, com uma pertinência tal que ali mesmo se presente o gosto dos caminhos de futuro.

A sabedoria é mitologia, antropologia, poesia, distância convidativa e profundidade envolvente, numa síntese cultural humanística e universal. No acto de consciência cultural, a sabedoria presentifica a profundidade e a amplidão do espaço humano, contemplando o universo. A sabedoria pode mesmo representar a síntese onde os dados aparentemente mais episódicos de figuras da memória conseguem um acréscimo de densidade e se incrustam como imagens de sabedoria³¹.

Em ambas se concentra, se bem que numa rede de relações temporais diferentes, a dimensão de fazer convergir todos os caminhos do espaço e do tempo para o momento presente de vivência humana, no momentoso acto de eternidade dialecticamente reiterada e prosseguida que é o seu acto de consciência, momentâneo, provisório e eterno. Assim identificando e definindo o presente como síntese e como anamnese.

³⁰ Os textos aqui publicados pertencem apenas ao grupo dos que se reportavam às culturas da Antiguidade.

³¹ Haja em vista o tratamento sapiencial dado a múltiplas figuras da história nacional no livro da *Sabedoria*, fazendo um resumo da história hebraica com as suas principais figuras (*Sb* 10-19).

BIBLIOGRAFIA

- ACFEB, *Apocalypse et théologie de l'espérance*, Paris, Ed. du Cerf, 1977.
- ACFEB: *La sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament*, Paris, Ed. du Cerf, 1995.
- ANTUNES, M., «Mitologia» in *Verbo-Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Verbo, t. XX, 77-78.
- ASURMENDI, J. M., «Daniel y la apocalíptica» in A. González Lamadrid *et al.*, eds., *Historia, narrativa, apocalíptica*, Estella, Verbo Divino, 2000, 479-542.
- ASSMANN, J., *Ma'at: Gerechtigkeit und unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München, C. H. Beck, 1990.
- Bíblia Pastoral*, Lisboa, São Paulo, 1993.
- Bíblia Sagrada – Tradução Interconfessional*, Lisboa, Sociedade Bíblica de Portugal, 1993.
- Bíblia Sagrada*, Lisboa/Fátima, Difusora Bíblica, 2001³.
- BONORA, A., *El libro de Qohelet*, Barcelona/Ciudad Nueva/Madrid, Herder, 1994.
- CAMINO, R. da, *Dicionário Maçónico*, São Paulo, Madras Editora, 2001.
- Catecismo da Igreja Católica*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1993.
- CHARLIER, J.-P., *Comprendre l'Apocalypse I-II*, Paris, Ed. du Cerf, 1991.
- DAVIES, G. H., «Memorial, memory» in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abington Ps, New York, 1962, v. 3, 344-346.
- DORÉ, D., *O Livro da Sabedoria de Salomão*, Lisboa/Fátima, Difusora Bíblica, 2005.
- , *Qohélet e Ben Sira ou Eclesiastes e Eclesiástico*, Lisboa/Fátima, Difusora Bíblica, 2004.
- FRANZ, A.; BAUM, W.; KREUZER, K., eds., *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- GAMMIE, J. G.; Perdue, L. G., eds., *The sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990.
- GONÇALVES, F., «Fundamentos da mensagem moral dos profetas bíblicos», *Cadmo* 18, 2008, 9-29.

- GONÇALVES, F., «Iavé, Deus de justiça e de bênção, Deus de amor e de salvação», *Cadernos ISTA* 22, 2009, 107-152.
- LOUW, J. P.; NIDA, E., eds., *Greek-English lexicon of the New Testament, based on semantic domains*, Capetown, Bible Society, 1993.
- MORLA ASENSIO, V., *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella, Ed. Verbo Divino, 1994.
- RAHNER, K.; VORGRIMLER, H., *Diccionario Teológico*, Barcelona, Herder, 1966.
- RAMOS, J. A., «Na margem oriental do classicismo» in J. E. Franco, H. Rico, coords., *Padre Manuel Antunes (1918-1985)*, Campo das Letras, Lisboa, 2007, 75-98.
- , «Norma e transgressão, à luz do paradigma bíblico» in C. Soares, M. C. Fialho, M. C. Alvarez Morán, R. M. Iglesias Montiel, coords., *Norma & Transgressão II*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2011, 265-288.
- , «Paulo de Tarso: a conversão como acto hermenêutico» in J. A. Ramos, M. C. de Sousa Pimentel, M. C. Fialho, N. S. Rodrigues, *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão*, Coimbra/Lisboa, CECHUC, CHUL, CEC, 2012, 55-68.
- SCHOTTROFF, W., «zkr gedenken» in E. Jenni, C. Westermann, eds., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1971, 507-518.
- STEINER, G., *Os livros que não escrevi*, Lisboa, Gradiva, 2008.
- TOURNAY, R. J., SHAFFER, A., *L'épopée de Gilgamesh*, Paris, Ed. Cerf, 1994.
- VIVIÈS, P. de M. de, *Apocalypses et cosmologie du salut*, Paris, Ed. du Cerf, 2002.

O QUE FOI FEITO É DESFEITO.
A MEMÓRIA COMO CONDIÇÃO DA ORDEM NO ANTIGO EGÍPTO:
O CASO DA PROFECIA DE NEFERTI

ANA CATARINA ALMEIDA
Universidade de Lisboa
Centro de História da Universidade de Lisboa

I. Partindo do exemplo da *Profecia de Neferti*, procuraremos intuir de que forma os genericamente chamados textos sapienciais poderão ter contribuído para a ideia de manutenção da ordem no antigo Egípto. Esta Lamentação, que desenvolve o tema da dicotomia ordem/desordem no quadro de uma profecia proferida a partir de um momento fictício do passado, parece-nos especialmente paradigmática na medida em que sublinha de forma pungente as consequências da subjugação da ordem, *maat*  *mAat*, pela desordem, *isfet*  *isft*, que se reflectirão a diversos níveis, nomeadamente ao nível da desintegração da memória social que emerge no texto como uma das sequelas mais significativamente fracturantes.

Neste sentido, procuraremos analisar a *Profecia de Neferti* em função de dois eixos que são fundamentalmente dois níveis de conceptualização de memória. Por um lado, a instrumentalização pelo autor de uma concepção que designaremos de «memória profética» como forma de legitimação, em que a profecia vem aportar uma autoridade de pretensa factualidade comprovada, ao sustentar-se na construção de uma memória de profecia cujos anúncios podem ser atestados. Por outro lado, convocamos o conceito de «memória cultural», que parte da ideia de que a memória é funcional e colectivamente (re)construída, assentando em pontos chave do passado alvo de mediatização formal (textualização, ritualização), permitindo desenvolver um quadro de referência comum aos membros de uma comunidade e, nesse sentido, contribuindo para a definição de uma identidade cultural diacrónica¹, para sustentar que o entendimento egípcio da manutenção da ordem repousa fundamentalmente num eixo de natureza antropológico-social, que assenta na transmissão de conhecimentos elementares e indispensáveis que têm como repositório privilegiado os textos sapienciais como a *Profecia de Neferti*.

¹ Assmann (2008) 109-118. Cf. ainda Rigney (2005) 11-28. Assmann recupera a concepção de «memória colectiva» de Halbwachs e subdivide-a em duas fases: «memória comunicativa», referente ao passado recente, à autobiografia quase, comunicada informalmente e difusamente com um espectro de c. de 80 a 100 anos (3 a 4 gerações que interagem) até se desvanecer; «memória cultural», referente a um passado longínquo, mítico, cuja comunicação é mediatizada a um alto nível de formação/cerimónia e por isso geralmente entregue a intervenientes especializados. Cf. Assmann (2008) 117.

II. O texto da *Profecia de Neferti*² encontra-se preservado no Papiro São Petersburgo 1116B em hierático, datado da XVIII Dinastia (reinado de Amenhotep II - c.1539 – c.1293)³, tendo pequenas partes preservadas em tabuinhas da mesma dinastia e em vários óstracos ramsséssidas⁴, e terá sido provavelmente composto durante a XII Dinastia (c. 1191 – c.1784, Império Médio). Basicamente, o enredo consiste na chamada de Neferti  nfrty, grande sacerdote de Bastet descrito como um homem corajoso, um escriba excelente, um senhor de grande riqueza, sábio nativo do *nomos* de Heliópolis, à presença do rei Seneferu  snfrw (V Dinastia – Império Antigo) para o entreter com palavras e discursos eloquentes. Sendo-lhe pedido para falar do futuro, ele anuncia um período de desordem que se verificará no Egípto e a sua posterior salvação pelo grande rei «Ameny»  imny. Assim, eventualmente, o lamento transforma-se em panegírico ao novo rei, em quem se reconhece o rei Amenemhat I⁵  imn m HAt, fundador da XII dinastia, que lideraria a nação a um estado de renovada ordem e prosperidade, após os anos de tumulto.

A Profecia é enunciada como uma visão: «Descrerei o que está diante de mim» (25)⁶, cuja fonte de (re)conhecimento, e por isso também primeiro receptor da comunicação, é o coração⁷:

Inquieta-te oh meu coração!
Chora pela terra onde nasceste!

² O texto foi publicado por W. Golénischeff, *Les papyrus hiéroglyphiques n^{os} 1115, 1116^a et 1116B de l'Érmitage impérial à St.Petersburg* [S. Petersburgo 1916] e por Helck (1970, 19922). Os principais estudos sobre o texto são de Blumenthal (1982), 1-27, bem como Goedicke, (1977).

³ As datas estão indicadas de acordo com a cronologia consignada por Vernus, Yoyotte (2004) 320-325.

⁴ A lista completa das fontes preservadas inclui: Papiro Petersburg 1116B; Tabuinha Kairo 25224; Tabuinha British Museum 5647; Óstraco Liverpool 13624M; Óstraco Petrie 38; Óstracos Deir el-Medina 1074, 1182-1189; Óstraco British Museum 5627; Óstraco Turin; Óstraco Michailides 9; Óstracos Gardiner 326, 331, 371, 372; Óstraco Vandier.

⁵ Amenemhat I (c. 1991-c.1962) foi o fundador da XII dinastia. Provavelmente Vizir do faraó anterior, Amenemhat instala uma nova capital a sul de Mênfis e procura durante o seu reinado consolidar a ordem interna do país e reforçar as fronteiras. Cf. «Aménémhat», Vernus, Yoyotte (2004) 42-43.

⁶ Usaremos como base o texto de Tobin (2003) 214-220, que cotejámos com o de Lichtheim (1973) 139-144. Consultámos ainda a obra de Helck (1970, 19922) com a transcrição do texto, a partir do qual tanto Lichtheim quanto Tobin fizeram a tradução. Estas traduções encontram-se divididas em secções (numeradas de cinco em cinco), que usaremos como referência para uma mais fácil localização das citações. Registamos ainda as seguintes obras que integram traduções ou passagens extensas da *Profecia de Neferti*: Lalouette (1984) 70-74, 297-300; Lefebvre (1949) 91-106; Pritchard (1969) 444-446.

⁷ Cf. informação mais aprofundada sobre esta temática em Sousa (2006), exemplar policopiado.

A falsidade é como uma torrente,
E, contempla!, o mal é dito impunemente. (20)

Começa depois Neferti a revelar o que vê. Os distúrbios desenham um cenário trágico e testemunham a dimensão englobante de cosmos, reflectindo o próprio alcance da ordem. Como linhas de descrição mais relevantes, destacamos, a um primeiro nível, o elencar dos principais símbolos da fecundidade natural do Egíto, que são apresentados como estéreis.

Nilo:
Seco está o rio do Egíto
cujo curso se atravessa a pé seco. (25)

Solo:
O país está arruinado, o seu destino decretado
Despojado de produtos, falta de plantações. (45)

O grão é escasso, a medida é larga. (50)

Sol:
O Disco Solar  itn, encoberto, não brilha diante de todos,
A vida torna-se impossível quando as nuvens o encobrem,
Todos estão entorpecidos pela sua ausência. (20)

Num país em que o Nilo e o solo se amalgamam como princípio de fecundidade e em que o Sol é ubíqua força vital, estes problemas naturais são o indicador mais imediato e tangível do período sombrio atravessado.

Esta situação de calamidade reflecte-se ao nível do relacionamento com o divino, sendo evocado pelo sacerdote o afastamento de Ré, numa evidente alusão ao mito da Destruição da Humanidade⁸:

Ré retirar-se-á da humanidade:
Apesar de amanhecer na sua hora,
Ninguém saberá quando chegou o meio-dia;
Ninguém distinguirá a própria sombra.
Nenhum rosto ficará ofuscado ao olhá-lo,
Os olhos não lacrimejarão. (50)

Esta alusão facilitaria sem dúvida a compreensão por analogia da gravidade

⁸ É clara a evocação da cosmogonia heliopolitana (aliás, Neferti é nativo do *nomos* de Heliópolis) e do Mito da Destruição da Humanidade. Também a adopção do nome próprio de Amenemhat denuncia um aproximar da teologia Heliopolitana com o culto a Ámon: Amenemhat «Ámon está no comando», mais literalmente, «Ámon está à frente» ou, muito significativamente para o caso, «Ámon está no princípio».

do momento. Poderia mesmo ser esta profecia a concretização do enunciado mais genérico formulado no Cap.175 do *Livro dos Mortos*:

Estás destinado a milhões de milhões de anos, uma duração de vida de milhões de anos. Mas eu, eu destruirei tudo o que criei; este país retornará ao estado de Nun, ao estado de inundação, o seu primeiro estado. Eu sou aquele que permanecerá, com Osíris, quando me transformar de novo em serpente, que os homens não podem conhecer, e que os deuses não podem ver. (Cap.175, *Livro dos Mortos*)⁹

Não resta qualquer reduto que sustente a presença do divino:

O *nomos* de On, berço de todos os deuses,
Está desaparecido da terra. (55)

De tal forma se apresenta a situação, que o sacerdote reclama: *Ré deveria recomeçar a criação* (20). Dado que o deus criador não pode impedir a ameaça¹⁰, o mergulhar no caos, condição original, cimentaria o momento de recriação.

De resto, todo o fenómeno mais inquietante recordava a onnipresença do *incriado* que, relegado para os confins do mundo durante o processo de criação, encerrava forças perigosas que poderiam a todo o momento invadi-lo¹¹. No antigo Egipto, as ameaças são perceptíveis no mundo real em tudo o que perturba o equilíbrio e precipita a degradação, concretizando-se, a um outro nível, nos inimigos do país que vinham do deserto e nos animais selvagens, tal como nos testemunha Neferti:

Adversários ergueram-se a Este,
Asiáticos desceram ao Egipto. (30)

Bandos do deserto beberão no rio do Egipto,
Prolongando-se nas margens sem ninguém que temer. (35)

Os inimigos estropiam as fronteiras, ou seja, em última análise, as fronteiras do cosmos, perante a incapacidade de resposta egípcia. Porém, assiste-se, dentro da própria sociedade egípcia, a uma inversão dos papéis sociais:

O pedinte obterá riqueza
O eminente [roubará] para viver. (55)

⁹ Barguet (1986) 261.

¹⁰ Guilhou (1986) 369.

¹¹ Cf. Franco (1999) 51.

Podemos contar inúmeros comportamentos reprováveis e, mesmo no seio familiar, o núcleo fundamental e esteio da sociedade, a desestruturação impera. No global, é descrito um Estado faraónico imerso numa guerra civil que se alastra e aprofunda de forma sangrenta:

Os homens empunharão armas de guerra,
O país viverá em tumulto.
Farão flechas de cobre,
Demandarão sangue em lugar de comida,
Rirão alegremente do sofrimento
E ninguém carpirá os mortos. (35)

A guerra civil constituiria o derradeiro desastre e a abordagem a este tópico não estava necessariamente confinada a momentos de verdadeira crise. Ainda que haja referências à sucessão de Amenemhat como um momento mais tumultuado¹², o desenvolvimento do tópico permitia contudo explanar a problemática resumida na dicotomia *maat/isfet*, sendo, neste caso, a redacção desenvolvida em função destes dois princípios antagónicos, mas partindo da perspectiva da *isfet*.

III. É evidente que o autor fez uso de um quadro de uma profecia *ex eventum*¹³ e que os detalhes factuais anunciados, como a menção ao «Muro do Príncipe», construído por Amenemhat I, confirmariam, para além de dúvida, o

¹² «Originário do Alto Egipto, filho de um sacerdote chamado Senuseret e de Nofert, uma mulher de Elefantina ao subir ao trono [Amenemhat] tem que consolidar a sua posição e reorganizar o Egipto: dedicar-se-á a expulsar os nómadas infiltrados no Delta, construindo para defesa as *Muralhas do Príncipe*; dedicar-se-á também à reorganização da administração, fundando mesmo uma nova capital: Amenemhat-Ititai («Amenemhat conquistou as Duas Terras» que ostenta o seu carácter de unificador do Egipto)». Cf. Seguro (2001) 54.

¹³ Devauchelle (1989) 7. Segundo Caramelo (2002) 247, «a profecia e a adivinhação permitiam a revelação da vontade divina e traduziam a interacção entre homens e deuses, a comunicação entre dois mundos que, embora distintos, viviam em permanente dialéctica»; o sacerdote de Bastet não se enquadra nesta perspectiva dado que se apresenta na residência do Rei não para lhe trazer uma mensagem da sua deusa, mas anuncia o futuro porque, pelo contrário, é incitado pelo rei que quer entretenimento. Para Nunes Carreira (1994) 187, «nem por isso são de negar ou abolir os rótulos de profeta e profecia e sustenta que na verdade, estes “profetas” reflectiram mais sobre o presente do que se espraíram por divagações sobre o futuro, e nisso não diferem dos verdadeiros profetas, os hebreus. Ou seja, “profecias” e regras de vida assentam numa plataforma comum, na convicção de que o mundo anda de acordo com regras reconhecíveis [...] a história como a vida do indivíduo decorrem segundo regras que o observador atento é capaz de reconhecer a partir de acontecimentos[...] é o autor de tais bons escritos um *rh-jbt* (sábio) que reconheceu *maat*, portanto a ordem imanente ao mundo, e por este motivo é capaz de ver no futuro...».

momento histórico a que se referiam as previsões¹⁴. O sábio tem a preocupação de reforçar continuamente o que anuncia com afirmações de veracidade e rigor:

Eu não profetizo o que não sobrevirá. (25)

E o que for sábio fará libações em memória de mim,
Quando vir cumprido o que eu anunciei. (65)

A dicotomia ordem/desordem resulta assim mais evidente quando revestida de uma presumida factualidade. Importa aqui salientar que a guerra civil e as comoções várias descritas anteriormente se afirmam numa tangibilidade comprovável, sendo o objectivo último, pois, o de aportar uma autoridade que assenta essencialmente num certo carácter de historicidade com o qual o autor pretende consolidar o texto. A própria selecção da imagem de Seneferu, tido como modelo perfeito de rei, como âncora da profecia, comportaria uma ideia de transmissão de legitimidade do novo rei; em certa medida, representa um subliminar elo dinástico.

Por outro lado, não vislumbramos a tentativa de fundar a sua autoridade numa qualquer revelação divina. Sendo embora sacerdote de Bastet, Neferti assume-se aqui como um orador dotado de saber, predicando a um público, de forma a celebrar e transmitir valores culturais fundamentais, sobretudo relativos ao papel do rei¹⁵. Neste género de texto, o rei seria por vezes louvado por actos concretos, todavia, o louvor abarcaria também por norma um programa mais alargado, que antecipava os actos e comportamento que a audiência esperaria dele. A sua actuação real seria oportunamente aconselhada e mesmo discutida, não apenas publicitada, socorrendo-se o orador de comparações com o passado e/ou com o mundo divino¹⁶. Por este motivo, ao longo do texto Neferti interpela frequentemente a audiência:

Não se aquietem enquanto esta situação prevalecer,
insurjam-se contra o que está diante de vós! (20)

O que não deveria acontecer, aconteceu. (35)

Nesta medida, parece-nos adequado pensar numa metáfora de contenção como enquadramento genérico desta construção profética: os elementos «subversivos» são materializados no discurso e são disciplinados na representação perante a audiência: «A ficção dogmática acerca da repressão da

¹⁴ Cf. Lichtheim (1996) 248-249.

¹⁵ Cf. Redford (2008) 28.

¹⁶ Cf. Eyre (1992-1993) 115-116.

isfet e da realização de *maat* apresenta-se como um acontecimento histórico, que se desenrola perante os olhos e ouvidos de todos». ¹⁷

Forçado será considerarmos que Neferti tem como interlocutores não apenas uma «audiência literal», constituída pelo rei e pela corte, perante a qual se cumpre o seu desempenho imediato, mas também uma «audiência potencial», a posteridade, que constitui o verdadeiro horizonte da fixação textual. E aqui compulsamos o total alcance do adjectivo «trágico» que escolhemos para introduzir a profecia: «The courtly prophecy of social chaos is ostensibly intended to cause worry and weeping, and yet is – like a European tragedy – “entertainment”». ¹⁸

Destacamos nesta sequência a importância das emoções, que encerram relevância e significado dentro deste contexto cultural específico ¹⁹. A *Profecia de Neferti* confronta a audiência com um discurso emotivo, quase sôfrego, empolando no seu núcleo a problemática da indiferença afectiva que se relaciona com a falta de solidariedade:

No entanto, enquanto o país sofre, ninguém se preocupa. (20)

Ninguém carpirá os mortos(...)

O coração de cada homem está por si.

O luto não se fará hoje,

Os corações abandonaram-no completamente. (40)

A ordem, corporizada em *maat*, que surge associada ao mito fundador do Egipto antigo, dado que o rei governa como representante do demiurgo na terra com o fim de a realizar ²⁰, não constitui uma harmonia estabilizada, um sistema autoregulador, mas precisa de ser incessantemente activada ²¹, apresentando-se, desta forma, a estrutura literária como a própria resolução do subversivo: Neferti traz o caos literalmente à alçada da mão real e a sua mediatização literária de natureza pretensamente factual permite a neutralização dos elementos

¹⁷ Assman (1989) 361: «Die dogmatische Fiktion von der vertriebenen Isfet und verwirklichen Maat wird in ihm geschichtliches Ereignis, das vor aller Augen und Ohren geschehen ist Die dogmatische Fiktion von der vertriebenen Isfet und verwirklichen Maat wird in ihm geschichtliches Ereignis, das vor aller Augen und Ohren geschehen ist».

¹⁸ Cf. Parkinson (1996) 153.

¹⁹ Cf. Assmann (2006) 3.

²⁰ «Quando o rei falava, quando ele dizia o que era conforme à ordem, sob inspiração divina, as suas palavras tinham a mesma força das palavras do Demiurgo, quando da criação do mundo, porque elas não eram senão a reprodução da palavra do Criador na plenitude da Primeira Vez. A “ordem real” era, deste modo, a fonte suprema do direito e *maat*, o seu fundamento teológico e moral». Lopes (s.d.) 95.

²¹ Cf. Assmann (1989) 132.

de desordem através de uma reafirmação directa da ordem²². Defende nesta linha Miriam Lichtheim que obras como a *Profecia de Neferti* formulariam um problema social geral e abordá-lo-iam sob uma perspectiva inteiramente lealista, tendo o rei como garante da ordem e da justiça²³.

Assim, esta Lamentação está sob o signo do advento de um rei salvador; após denunciar o estado de desordem, o sábio proclama:

Então um rei virá do sul
Ameny, o justo de nome [...] (55)
Maat retornará
Enquanto isfet é repelida. (65)

As condições para o regresso da ordem ao Egipto dependem da reunificação do país e da centralização do poder no faraó por Amenemhat I que é apresentado como o salvador do Egipto:

O mal intencionado, os conspiradores
Todos calarão com medo dele. (60)

Rejubile aquele que puder contemplar, aquele que puder servir o rei! (65)

Não se espera deste rei salvador a instauração de um mundo ideal diferente, um outro mundo, mas o regresso a um equilíbrio que foi instaurado nos tempos primordiais ainda que, é certo, padeça de perturbações e cuja ordem não pode subsistir por si.

Verdadeiramente, a ideia de um salvador surge nesta «trágica» lamentação na esteira de um certo sentimento de necessidade de catarse, necessidade que resulta de um estado de tensão, ansiedade e conflito a nível colectivo e social, mas que não tem subjacente qualquer programa revolucionário, um «programa anti-cósmico» que pretenda reestruturar radicalmente a ideia e prática de ordem (re)conhecida²⁴. O mundo egípcio não tem necessidade de ser reconfigurado, mas de ser mantido na ordem de *maat*²⁵.

Em última análise, embora o demiurgo seja o seu instaurador, podemos assumir que na dinâmica de *maat* o meio privilegiado de expressão e

²² Parkinson (1996) 154.

²³ Lichtheim (1975) 134.

²⁴ Cf. Lanternari (1962) 54, 67.

²⁵ Podemos aproximar daquilo a que Ringgren (1987) 470 aponta como o desenvolvimento de expectativas messiânicas em torno da dimensão política: «He shall rule in wisdom and righteousness; he shall defeat the Great powers of the world, liberate His people from foreign rule, and establish a universal kingdom in which people will live in peace and hapiness. [...] It centers around the term “son of man”».

desenvolvimento é o da acção humana; é na inter-relação humana alicerçada em *maat* que se lavra o vínculo com o divino.²⁶ O rei assumia um papel charneira enquanto componente integrante do mundo dos deuses, mas também como representante simbólico de toda a comunidade²⁷. Se desdobramos a sinédoque e tomarmos a comunidade na sua dimensão mais abrangente, impõe-se-nos a ideia de manutenção da ordem de *maat* não se limitava ao desempenho das funções governativas, dado que o indivíduo (tal como os deuses, de resto) detinha um papel preponderante nesta batalha eterna, devendo agir correctamente; discernir o certo e o errado e prezar o bem em detrimento do mal. A concepção de contenção realça e aprofunda assim ainda uma linha de alegação ética de entendimento do texto que se encontra subjacente a modelos mais vastos como o da Literatura Panfletária ou da Literatura Didáctica²⁸. Neferti apresenta-se como veículo de valores culturais, vindo encarar e enfrentar, apelando a que a sua audiência o faça também, um estado de desordem e, fazendo-o, constitui elo na corrente que permite o perpetuar da ordem.

Este último argumento anuncia a possibilidade de análise de uma nova dimensão do texto. Se, no primeiro momento, focámos sobretudo a memória como alicerce da construção do texto, que resulta numa paradoxal «memória profética» cujas linhas confluem para apresentá-lo como instrumento de validade, introduziremos agora um segundo momento onde procuraremos divisar, a partir do mesmo texto, questões mais abrangentes de memória, relacionando-as directamente com o conceito de «memória cultural» e que se espraiam em linhas que se articulam com a problemática da construção da consciência social.

IV. Antecipámos já que fazer *maat* seria responsabilidade de todos os homens e que o fracassar nessa responsabilidade traria amargas consequências não apenas para o indivíduo transgressor, podendo comprometer até a sua eternidade, mas também para a sociedade em geral²⁹, como a *Profecia de Neferti* cabalmente ilustra. O primeiro passo para o aperfeiçoamento

²⁶ Cf. Kaunga (1994) 588.

²⁷ Cf. Hornung (1996) 138-139.

²⁸ P. Vernus afirma que ainda que podendo ser classificadas como participantes das Sabedorias em sentido lato, os textos *Lamentações de Ipuwer* e *Profecia de Neferti* visam, fundamentalmente a defesa de uma atitude ética, o que leva Vernus a inclui-los na categoria de Literatura de Ideias, ou Panfletária, pois considerando que as Sabedorias são fundamentalmente normativas, definem regras, nunca as discutindo. Este fundo polémico seria lastro da Literatura de Ideias e esta assume diferentes formas, desde as Lamentações, Meditações, o Diálogo e mesmo a Epístola. Cfr. Vernus (2006a). Já Lichtheim (1973) 134-135 inclui o texto em análise no género que designa por Literatura Didáctica e, mais concretamente, Literatura Sapiencial na qual distingue três subdivisões: *Instruções* – discurso do pai para filho; *Diálogo* entre dois interlocutores defendendo pontos de vista contrastantes; *Admoestações* ou *Discurso Profético*, cujos discursadores são geralmente sábios no papel de defensores do bem público.

²⁹ Cf. Black (2002) 156.

espiritual coincide com o momento em que o homem ganha consciência da sua responsabilidade, estando esta também inequivocamente relacionada, e em muito robustecida, pela noção de que o cumprir do ideal moral será sujeito ao julgamento derradeiro³⁰.

Segundo M. Lichtheim, são três as fontes da compreensão egípcia do certo e do errado e do declarado desejo de agir de acordo com o que é certo: a primeira, a auto-estima e sentido de auto-preservação; em segundo lugar, o sentido de interconectividade com os outros; em terceiro, o conhecimento da ordem subjacente de *maat*, que importa seguir e implementar³¹. No antigo Egipto, agir correctamente, isto é, de acordo com *maat*, implica então necessariamente conhecer/saber *maat*, não apenas pelo/para o indivíduo, como também pela/para a comunidade.

Consequentemente, a construção da consciência moral está sob o foco das preocupações da instrução³². O conhecimento de *maat*, de que o coração humano era a sede (e aqui compreendemos em absoluto o facto de também a comunicação de Neferti assentar no coração), é confiado a um processo de aprendizagem, onde a literatura sapiencial se assume como meio privilegiado de transmissão³³. É ao homem que cabe a responsabilidade de veicular e fazer perpetuar os princípios de *maat*. Se no Egipto todos estão individualmente implicados e comprometidos, existindo uma responsabilização que decorre do papel que cada um tem de cumprir para manutenção de ordem, ensinar e aprender têm como propósito fundamental o cultivar do indivíduo justo e criar e manter uma comunidade que se rege por *maat*³⁴.

Estas directrizes são definidas e transmitidas através dos ensinamentos que passam de geração em geração. Nisto as *Instruções* são absolutamente paradigmáticas: as mais antigas referências a educação no antigo Egipto evocam a relação do mestre com o seu aprendiz, frequentemente, o mestre seria o próprio pai, que diligentemente instruía o seu filho para o suceder. Esta prática terá marcado indelevelmente o vocabulário da educação egípcia, em que os escribas se dirigem aos seus aprendizes como «meu filho», independentemente da verdadeira relação familiar³⁵ e o modelo de obrigação mútua pai/filho passou a constituir o pilar paradigmático do comportamento ético³⁶. É por isso confrangedor encontrar no texto da *Profecia de Neferti* este modelo basilar destroçado:

³⁰ Cf. Daumas (1982) 330.

³¹ Cf. Lichtheim (1997) 72.

³² Cf. Kaunga (1994) 605-606.

³³ Cf. Lichtheim (1997) 7.

³⁴ Cf. Kaunga (1994) 448.

³⁵ Cf. Kaunga (1994) 430.

³⁶ Cf. Black (2002) 125. Na esteira de Nel (1977) 53-66.

Contempla o filho como inimigo, o irmão como adversário,
Um homem a assassinar o seu pai. (45)

De resto, quando na *Profecia de Neferti* o rei pede para que lhe encontrem um homem digno que o distraia com o seu conhecimento, recorre às relações sociais disponíveis:

Leais súbditos, convoquei-vos para que procurem um sábio filho vosso ou um vosso excelente irmão, ou um amigo vosso cujos feitos sejam nobres, para que discurse com belas palavras, frases elegantes, que quando ouvidas agradem a minha Majestade.(5)

Logo, da actualização permanente de valores, indispensável ao funcionamento da sociedade, deriva a necessidade de instrução dos jovens³⁷ como premissa de ordem social, na qual se inscreve a possibilidade de o homem se cumprir moralmente na relação com os outros: «The basis of fundamental concern, then, is never the isolated individual but the related person, the person-in-community.[...]encumbered with the history, discourse, relationships and self-understandings of a given community»³⁸. Neste sentido, a memória ostenta uma dinâmica eminentemente social.

Parece-nos neste sentido pertinente o conceito de «memória cultural» preconizado por Assmann, que se desenvolve no domínio das inter-relações sociais. Para Assmann, quando a memória social se desintegra, ou seja o passado é esquecido, também a rede de solidariedade se desintegra e o mundo transforma-se num campo de batalha onde cada indivíduo combate o próximo³⁹. Ou, se tomarmos as palavras de *Neferti*:

Um homem senta-se de costas voltadas,
Enquanto um assassina outro. (40)

Esta questão interliga-se com o primeiro momento de análise, visto que se entende que a «memória cultural» assenta no retomar de certos momentos do passado em que a fronteira entre mito e história se desvanece numa forma de memória definidora de identidade⁴⁰. Agir de acordo com *maat* implica recordar *maat*, noção implicitamente presente na exultação de Neferti com a ascensão do novo Rei:

³⁷ Cf. Daumas (1982) 328.

³⁸ Daumas (1982) 615.

³⁹ Cf. Assmann (1989) 39.

⁴⁰ Cf. Assman (2006) 113.

Rejubilai, senhores do seu tempo,
O filho do homem fará o seu nome perdurar pela eternidade. (60)

Ainda para Assmann, «in the act of remembering we do not just descend into the depths of our own most intimate inner life, but we introduce an order and a structure into that internal life that are socially conditioned and that link us to the social world»⁴¹.

A «memória cultural» faz depender a sua função de estruturação de identidade de suportes de transmissão, de uma mediação, nomeadamente através da construção sapiencial⁴². Não existiria, contudo, a intenção de transmitir valores idealizados que advogassem um outro modelo de sociedade assente num diferente princípio de ordem; seria até provável que considerassem que a sociedade não poderia funcionar sob diferentes princípios. No cerne da dinâmica da «memória cultural» agir de acordo com *maat* não deveria ser encarado apenas como matéria de boa vontade, mas seria um imperativo porque sabiam/aprendiam que essa cooperação era necessária e sabiam/aprendiam que praticar o correcto era imprescindível no olear da rede de solidariedade e do sucesso⁴³ individual e colectivo.

Neste contexto, a ignorância é tida como fonte primária de eventuais lacunas morais, revelando-se o conhecimento a virtude capital o que se traduz no facto de a instrução e aprendizagem repousarem no âmago da transformação moral⁴⁴. Os sábios, como Neferti, cristalizariam superiormente essa função de transmissão do conhecimento:

Quem cumprir isto é versado nos escritos,
como aqueles sábios escribas,
do tempo que veio depois dos deuses.
Eles que previram o futuro,
Os seus nomes ficaram para a eternidade,
[...]
Eles não puderam deixar herdeiros,
crianças [suas] para pronunciar os seus nomes;
eles fizeram herdeiros para eles através dos livros,
das Instruções que compuseram.

⁴¹ Assman (2006) 1-2.

⁴² «The term “cultural memory” highlights the extent to which shared memories of the past are product of mediation, textualization and acts of communication. These are not just regrettable deviations from some spontaneously produced memory on the part of the participants, but rather a precondition for the operation of memories across generations, for the production of collective memories in the long term.» Rigney (2005) 14.

⁴³ Cf. Lichtheim (1997) 254.

⁴⁴ Cf. Kaunga (1994) 455.

Há aqui alguém como Hardedef?
Existe outro como Imhotep?
Nenhum dos nossos parentes é como Neferti,
Ou Khety, o mais eminente de todos.
[...]
Esses sábios previam o futuro,
O que anunciaram ocorreu:
Pode ser encontrado como (a sua palavra),
Está escrito em seus livros.⁴⁵
(Papiro Chester Beatty IV. Ca. 1200 B.C.)

Nos escritos verdadeiramente canónicos destes sábios assentava a formação dos jovens egípcios, ou melhor, assentava comprovadamente a educação formal da elite letrada. Os estudantes das escolas de escribas aprendiam inicialmente a ler e a escrever através da redacção e da cópia de textos, prática que deu origem a um número vasto de «textos escolares» considerados padrão de composição, que eram copiados sucessivamente de geração em geração.⁴⁶ Através da cópia e memorização, os aprendizes adquiriam as capacidades básicas de leitura e escrita, bem como as noções de gramática, ortografia, vocabulário e composição e acrescia a contribuição para o forjar do carácter dos jovens escribas⁴⁷.

A memória constitui, assim, inequivocamente instrumento privilegiado de todo este caminho, de tal forma que chega a ser fonte de erros na transmissão das fontes: o uso da memorização enquanto técnica de ensino potenciava o erro, visto que, com o vasto *corpus* de textos memorizados, seria necessária uma extraordinária diligência e constante verificação do exemplar em cópia para prevenir que referências memorizadas interferissem na sua reprodução correcta, tanto mais que o fenómeno da intertextualidade se encontra muito arreigado na literatura do antigo Egíto⁴⁸.

Na *Profecia de Neferti*, a preocupação em registar os conhecimentos do sábio é explicitamente mencionada:

Então ele [o rei] esticou a sua mão e retirou de uma caixa de material de escrita um papiro e uma paleta e começou a registar os ditos do sacerdote Neferti, o sábio do Este, servidor de Bastet na sua glória. (15)

Como é evidente, serão os textos sapienciais cultivados nesta educação formal repositório privilegiado da herança comunitária de ensinamentos que

⁴⁵ Lichtheim (1976) 177.

⁴⁶ Cf. Black (2002) 127.

⁴⁷ Cf. Lichtheim (1997) 167.

⁴⁸ Cf. Black (2002) 141.

até nós chegou, ensinamentos que ambicionam a perfeição do indivíduo social, e ao fazê-lo assumiam a sua capacidade de aperfeiçoamento⁴⁹.

Esta ideia torna-se bastante mais clara ao atentarmos na argumentação de M. Lichtheim, que faz o contraponto com a tradição bíblica cuja «sabedoria», segundo esta autora, se enraizava numa poderosa emanação de Deus, enquanto no Egípto o conceito de «sabedoria» se consubstancia mais na noção de «conhecimento» e significaria sobretudo aprendizagem, compreensão, competência, capacidade e escolarização⁵⁰. Por consequência, o fracasso moral reside num comportamento inadequado, mas passível de ser contornado através do conhecimento, não reside numa lacuna ontológica sanável apenas por intervenção divina⁵¹.

Naturalmente estamos conscientes de que estamos a linearizar a argumentação e a furtar-nos ao desenvolvimento de outras implicações que importaria sopesar, como a da problemática do livre-arbítrio ou o facto de a mentalidade egípcia não conceber um cosmos de esferas separadas, mas que nos levariam a cartografar aqui percursos demasiados extensos.

Neste processo complexo, o homem obtinha, em esquema de retribuição, a ordem, mas também sucesso pessoal. Sintetizando, quem vivesse de acordo com os seus preceitos prosperaria e contribuiria para um funcionamento harmonioso da sociedade e, pelo contrário, os transgressores estariam condenados ao fracasso⁵². Assmann, novamente, vem atenuar um pouco a ideia da reciprocidade automática, quase garantida a um nível cósmico e faz repousar novamente na sociedade, na solidariedade de grupo, este horizonte de retribuição. Argumenta ainda que é no Império Médio, período onde se enquadra esta *Profecia de Neferti*, que *maat* surge como mecanismo operativo em termos de retribuição, sendo que se vai diluindo até ao período mais tardio, altura em que a divindade ganha centralidade enquanto manancial de recompensa.⁵³ Nesta linha, é fácil compreender porque motivo é tão frisada por Neferti, como exemplo de *isfet*, a questão da inversão:

O preguiçoso empanturra-se,
O diligente nada tem. (45)

E, finalmente, dado que o fazer *maat* não apenas assegura a recompensa da eternidade, mas também reforça e sustém a comunidade, é ainda estruturante no texto a questão do comportamento anti-social, que se consubstancia na

⁴⁹ Cf. Kaunga (1994) 433.

⁵⁰ Cf. Lichtheim (1997) 261.

⁵¹ Kaunga (1994) 438.

⁵² Cf. Ockinga (2001) 485.

⁵³ Cf. Kaunga (1994) 690.

sensação de isolamento do autor e no silêncio que não denuncia. Ao contrário do que costuma acontecer nas Instruções por exemplo, em que o silêncio é tido como uma qualidade central, Neferti acusa o peso do silêncio⁵⁴:

Quando há silêncio perante o mal,
E quando aquele que devia ser admoestado é temido,
Então o grande homem é derrubado na terra onde nasceste.
Dá-se apenas com ódio,
Para silenciar a boca que denuncia;
Como resposta a uma prédica o braço arremete um bastão,
Conversa-se matando-se.
As palavras caem no coração como fogo,
Não se suporta a palavra na boca. (45)

Não comunicar significa fracassar na construção da memória social. O isolamento do autor é essencialmente um isolamento moral e o silêncio é um compactuar com a desordem.

V. Procurámos desenvolver um pequeno apontamento reflexivo em torno da problemática da manutenção da ordem de *maat* no antigo Egíto usando como caminho genérico a questão da memória. Tomámos a *Profecia de Neferti* e, em função do tema geral, bifurcámos a nossa análise: por um lado, focámos a intenção de validação, fundada na memória, da estruturação do texto; por outro lado, abordámos a instrumentalização do texto e as suas implicações na construção de uma consciência de *maat*.

Transparece a noção de que esta Lamentação, como as Lamentações em geral, parece preocupar-se essencialmente com a sociedade, com as suas normas sociais e políticas regidas por *maat*⁵⁵. Neste caso, Neferti força-nos a encarar a necessidade *maat*, descrevendo o pungente quadro de superlativização de *isfet*. No entanto, esta apresentação da degeneração da sociedade não supõe uma crítica à sociedade em si e à ordem que a rege, antes demonstra o valor dessa ordem social através das consequências da sua destruição⁵⁶.

A acção dos deuses e dos homens enquadra-se nesta tensão, em que a manutenção da ordem decorre de uma capacidade que na *Profecia de Neferti* é posta em causa e cujas raízes procurámos compreender, a partir,

⁵⁴ Apresenta-se a dialéctica falar/escutar. Nas *Instruções*, o sábio surge muitas vezes como o homem por excelência que escuta, como podemos compreender pelos argumentos já sobejamente explanados, e, evidentemente, enquanto escuta, o silêncio é fundamental. Aqui vemos precisamente o contrário, ou seja, a necessidade do homem sábio se fazer ouvir pelos que transgridem a via de *maat*.

⁵⁵ Cf. Assmann (2006) 181.

⁵⁶ Cf. Parkinson (1996) 149.

sobretudo, das dimensões política e sócio-antropológica⁵⁷, que destacámos assim artificialmente da mentalidade englobante do homem egípcio, mas em que o conceito é firmado como o mais transcendente e determinante para a relação do indivíduo com a sociedade e com o «mundo». No fundo, o texto vem apresentar um desfiar de calamidades caso essa responsabilidade não seja devidamente cumprida, ilustrando as consequências de uma ordem que se deteriora e em que *O que foi feito é desfeito* (20).

⁵⁷ De acordo com tabela de relações entre os campos semânticos da noção de *maat* e as dimensões de significação no mundo egípcio elaborada por Assmann e traduzida por Araújo na entrada «Maet», *Dicionário do Antigo Egípcio*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, 527.

BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, L. M., «Maet» in L. M. de Araújo, coord., *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001.
- ASSMANN, J., «Communicative and Cultural Memory» in A. Erll e A. Nünning, eds., *Cultural Memory studies. An Interdisciplinary Handbook*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2008, 109-118.
- , J., «Königsdogma und Heiserwartung. Politische und Kultische Chaosbeschreibungen in Ägyptischen Texten» in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium of Apocalypticism. Uppsala, August 12-17 1979*, Tübingen, JCB Mohr (Paul Siebeck), 1989b², 345-377.
- , J., *Maat. L'Égypte Pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989.
- , J., *Religion and Cultural Memory*, Stanford California, Stanford University Press, 2006.
- BARGUET, P., «Chapitre 175» in *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 261.
- BLACK, J. R., «Literary context: writing and maat in Ancient Egypt», *The Instruction of Amenemope: a critical edition and commentary – prolegomenon and prologue*, PhD Dissertation, Madison, University of Wisconsin, 2002, 118-211.
- BLUMENTHAL, «Die Prophezeiung des Neferty», *ZÄS* 109, 1982, 1-27 (= «Prophezeiung des Neferti», *LA*, 381-382).
- CARAMELO, F., «A Fenomenologia da Profecia» in *A Linguagem Profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*, Cascais, Patrimonia, 2002.
- CHAPPAZ, J.-L., «Quelques Reflexions sur les Conteurs dans la Litterature Egyptienne Ancienne» in AA.VV., *Homages à François Daumas I*, Montpellier, Université de Montpellier, 1986, 103-108.
- DAUMAS, F., «La religion et la pensée» in *La civilisation de l'Égypt Pharaonique*, Arthaud, 1982, 328.
- DEVAUCHELLE, D., «Les Prophéties en Égypte Ancienne» in AA. VV. *Prophéties et Oracles. II. En Égypte et en Grèce* (Supplément au Cahier Evangile 89), s.l., Service Biblique Évangile et Vie/Éditions du Cerf, 1989, 6-31.
- EYRE, C. “Why was Egyptian Literature?», in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, vol.2, Torino, 1992-1993, pp. 115-127.

- FRANCO, I., «Chaos» in *Nouveau dictionnaire de mythologie égyptienne*, Paris, Pygmalion Gérard Watelet, 1999, 51.
- FRANKFORT, H., *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1978.
- GOEDICKE, H., *The Protocol of Neferty*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1977.
- HELCK, W., *Die Prophezeiung des Nfr.tj*, Wiesbaden, Otto Harrassewitz, 1970, 1992².
- KAUNGA, M. N., *Maat, the moral ideal in Ancient Egypt: a study in classical African ethics*. PhD Dissertation in Social Ethics presented to the Faculty of the Graduate School University of Southern California, 1994.
- LALOUILLE, C., *La Littérature Égyptienne*, Paris, PUF, 1981.
- , C., *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. I. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984, 70-74, 297-300.
- LANTERNARI, V., «Messianism: It's historical origin and morphology», *History of Religions* 2/1, 1962, 52-72.
- LEFEBVRE, G., *Romans et Contes Égyptiennes de l'époque pharaonique*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1949, 91-106.
- LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. Vol. I: *The Old and the Middle Kingdoms*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1973.
- , M., *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. Vol. II: *The New Kingdom*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1976.
- , M., *Moral Values in ancient Egypt*, Fribourg, University Press Fribourg Switzerland, 1997.
- LOPES, M. H. T., *Estudos de Egiptologia*, Lisboa, Associação Portuguesa de Egiptologia, [s. d.], 91-97.
- MORENZ, S., *Egyptian Religion*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1973.
- NEL, P., «The concept of Father in the Wisdom Literature of the Ancient Near East», *JNWSL* 5, 1977, 53-66.
- NUNES CARREIRA, J., «Ensaio de Teodiceia» in *Filosofia antes dos Gregos*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1994, 184-190.

- , J., *Literatura do Egípto Antigo*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 2005.
- OCKINGA, B., «Ethics and Morality» in D. B. Redford, ed., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. I, Oxford, University Press, 2001, 484-487.
- PARKINSON, R. B., «Individual and Society in Middle Kingdom Literature» in *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, A. Loprieno, ed., Leiden, New York, Köln, E. J. Brill, 1996.
- PRITCHARD, J. B., ed., *Ancient Near Eastern Texts – Relating to the Old Testament*, 3ª ed. com suplemento, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1969, 444-446.
- RIGNEY, A., «Plenitude, Scarcity, and the Circulation of Cultural Memory», *Journal of European Studies* 35, 2005, 11-28.
- SEGURO, M. J., «Amenemhat» in *Dicionário do Antigo Egípto*, Lisboa, Caminho, 2001, 54-56.
- SHAW, I., nicholson, P., dirs., «Literature» in *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press, 1996, 163-164.
- SOURCE, R. J. W., «The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship», *JAOS* 101/1, 1981, 1-19.
- SOUSA, R. F., *A simbólica do coração no antigo Egípto: estudo de antropologia religiosa sobre a representação da consciência*, Porto, Faculdade de Letras, 2006.
- TOBIN, V. A., «The Prophecies of Neferti» in W. K. Simpson, dir., *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*, New Haven and London, Yale University Press, 1972, 234-240.
- VERGOTE, J., «La notion de Dieu dans les livres de sagesse égyptiens» in *Les Sagesse du Proche-Orient Ancien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, 159-186.
- VERNUS, P., « La Littérature de l'Égypte Pharaonique » in http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/la_litterature_de_l_egypte_pharaonique.asp, 05/11/2006, 2006.
- , P., « Les Sagesse dans la Littérature Pharaonique » in http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/les_sagesse_dans_la_litterature_pharaonique.asp, 05/11/2006, 2006a.
- , P., YOYOTTE, J., *Dictionnaire dès Pharaons*, Paris, Ed. Perrin, 2004.

A SABEDORIA DE PETOSÍRIS: UM REPOSITÓRIO CONDENSADO DE MEMÓRIA E DE MORAL

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES
Universidade Aberta

Centro de História da Universidade de Lisboa

Administrateur impeccable, restaurateur de l'ordre, constructeur de monuments, sauveur des dieux et des gens, Pétosiris mérite l'existence que nous décrivent les textes biographiques mais aussi les scènes de son tombeau: vie princière, opulente, heureuse dans l'affection de son entourage familial et de ses serviteurs, joyeuse dans la participation aux réjouissances (table remplie à profusion, navigation sur les étangs, jeu, boisson «jusqu'à l'ivresse», fête avec les chanteurs jusqu'à la tombée de la nuit).

Menu (1994) 324.

Petosiris Ankhefkhonsu foi um sumo sacerdote do deus Tot de Khemenu/Hermópolis que viveu na segunda metade do século IV – início do século III a.C. (até ao final do reinado de Ptolomeu I Sóter, em 285 a.C.)¹. Terá assumido o seu cargo sacerdotal em plena Segunda Dominação Persa (341-332 a.C.), quando o Egipto era, portanto, uma satrapia do imenso império dos Aqueménidas, ainda antes da chegada de Alexandre Magno.

A «sabedoria» que recebe o nome deste alto funcionário egípcio é constituída por um conjunto de relatos de carácter funerário e biográfico sobre as vidas exemplares do próprio Petosiris e dos membros masculinos da sua família, num total de cinco gerações (a saber: o seu avô Djedtotiuefankh, seu pai Sichu ou Nesichu, o irmão mais velho Djedtotiuefankh, os filhos Djedhor/Teos e Totrekh e o neto Petukem) e encontra-se esculpida nas paredes interiores do excepcional túmulo para eles construído em Khemenu/Hermópolis, no Médio Egipto, num local hoje conhecido como Tuna el-Guebel².

¹ Cf. Peremans *et al.* (1956) 5406. Petosiris é a forma onomástica grega adaptada do nome egípcio Padiusir, *p-di-wsir*, que significa «Dom de Osiris». Sobre outros nomes egípcios semelhantes, *vide* Araújo (2003) 314. O seu apelido era Ankhefkhonsu, *ḥnh.f-ḥnsw* – Cf. Lefebvre (1923b) 15; Menu (1994) 321, n.42.

² Descoberto no final do ano de 1919, na região chamada Passaqi, nas necróples de Tuna el-Guebel/ Deruah, uma vasta zona de necrópales do Médio Egipto (perto da actual El-Ashumein, a antiga Khemenu egípcia, denominada pelos Gregos Hermópolis), e imediatamente escavado metodicamente até 8 de Março de 1920 por Gustave Lefebvre, o túmulo de Petosiris foi logo reconhecido como detendo um excepcional valor – Cf. Lefebvre (1924) VI. O estudo do túmulo e das suas inscrições é inseparável do seu enquadramento arqueológico: por um lado, a necrópole de Tuna el-Guebel onde se situa e, por outro, a

As 152 inscrições funerárias e biográficas do túmulo encontram-se distribuídas de forma equitativa, sobretudo entre os seus três principais autores ou beneficiários (Sichu, Djedtotiuefankh e Petosíris), com uma ligeira vantagem para o irmão mais velho de Petosíris: 330 linhas ou colunas para Sichu, 344 para Djedtotiuefankh e 335 para Petosíris³.

Chamado pelos peregrinos gregos τὸ ἱερόν⁴ e pelos Egípcios locais como *maabad*, «templo», o túmulo foi construído por Petosíris para si próprio e para a sua família e assemelha-se extraordinariamente, pela arquitectura e pela decoração exterior (cenas de oferenda à divindade, neste caso Tot antropomorfo, sentado num trono⁵), embora com dimensões mais modestas, qual «templo miniatura», às salas hipostilas dos templos ptolomaicos de Edfu (em honra do deus Hórus) e de Esna (dedicado ao deus Khnum), do templo romano de Kalabcha (consagrado ao deus Mandulis) e do templo meroítico-ptolomaico-romano de Debod (cultuando Ámon de Debod), edificados em períodos imediatamente posteriores.

antiga Khemenu, a capital do *nomos* da Lebre a que se associa espiritual e materialmente, onde dominava o omnipresente deus Tot – Cf. Menu (1994) 311.

³ Cf. Menu (1994) 315, n.32.

⁴ Nos séculos III e II a.C., depois da morte de Petosíris, o túmulo tornou-se um lugar de veneração e de peregrinação ou de curiosidade, sobretudo para os Gregos que então percorriam o Egipto. Como Imhotep ou Amenhotep, filho de Hapu, Petosíris tornou-se um «sábio» (σοφός) de primeiro plano. Chegaram-nos inclusive algumas invocações piedosas dirigidas a Petosíris, redigidas em grego: Πετόσειριν αὐδῶ τό(ν) κατὰ Χθονός, νῦν δ' ἔν θεοῖσι κείμενον' μετὰ σοφῶν σοφός. [*Invoco Petosíris cujo cadáver está sob a terra, mas cuja alma reside junto dos deuses: sábio, está junto dos sábios*]. No final do período ptolomaico quebrou-se o respeito pelo lugar e sucederam-se as violações e profanações, até se transformar, no início da era cristã, numa vulgar cripta de cadáveres mumificados – Cf. Lefebvre (1924) 9, 21, 24, 25.

⁵ No «templo-túmulo» de Petosíris, a que se acedia através de uma avenida pavimentada com cerca de vinte metros de comprimento e quatro metros de largura, funcionando como um *dromos* de acesso, Tot é considerado o soberano da Enéade e como deus dos mortos, de aspecto osíriaco, sendo mesmo chamado «Osíris, a íbis» e «Osíris, o cinocéfal», «conjugando-se» o tradicional deus egípcio dos mortos com os animais sagrados do deus Tot. Na fachada do edifício, além das cenas simétricas de oferendas a Tot, são veneradas igualmente outras divindades funerárias: Néftis, Ísis, Sokar e Osíris. Extraordinariamente, Petosíris cumpre a função que noutros templos está reservada apenas ao faraó, servindo-se inclusive do epíteto real «vida, saúde, força» (𓆎𓅓𓏏𓏂 *ankh uadja seneb*) em proveito próprio – Cf. Lefebvre (1924) 45. O uso desta fórmula em vez da típica e quase obrigatória expressão *mae kheru*, «justificado», que habitualmente remata os textos de apresentação funerária do defunto, é, na opinião de L. M. de Araújo, uma prova da intencionalidade de conferir ao túmulo as características de um templo – Cf. Araújo (2003) 321, n.25; Menu (1995) 283-284.







Fig. 1-5. Fotos da fachada do túmulo de Petosiris e das fachadas das salas hipostilas dos templos de Edfu, de Esna, de Kalabcha e de Debod, respectivamente.

É bem patente a semelhança dos elementos arquitectónicos dos cinco edifícios. (Todas fotos do Autor, à excepção da foto do templo de Debod).

Apesar de não haver nas paredes do monumento de Tuna el-Guebel qualquer data, cartela real ou nome de soberano e da datação exacta permanecer aleatória, o debate entre egiptólogos e historiadores do mundo greco-oriental em torno da datação exacta da construção do monumento tem oscilado entre o final da Segunda Dominação Persa (332 a.C.) e o início do reinado oficial de Ptolomeu I Sóter (305 a.C.), isto é, na transição do século IV para o III a.C., com base na cronologia restituída a partir das suas inscrições e da interpretação de que os «estrangeiros» (*h3stiw*) a que as suas inscrições 59 e 62 fazem alusão (*homens vindos de países estrangeiros governavam o Egipto* — inscrição 59, 1-3⁶ — e *Os estrangeiros governavam então o Egipto* — inscrição 62, 1.3 ⁷) são os Persas⁸. É assim aceite que o túmulo de Petosiris é o edifício mais completo

⁶ Cf. Lefebvre (1924) 80.

⁷ Cf. Lefebvre (1924) 82.

⁸ Cf. Nakaten (1982) 995; Lefebvre (1924) 10-12; Cavaignac (1929) 56, 57. Picard (1931) 201-227, dá-nos um panorama dos debates que envolveram Lefebvre, Montet e Cavaignac, tomando também ele próprio parte nos mesmos com *quelques contributions archéologiques* – Picard (1931) 203.

que nos chegou dos anos que marcam a transição entre a época saito-persa e a época ptolomaica⁹.

A edificação e a decoração da capela funerária de seu pai Sichu ou Nesichu¹⁰ e do seu irmão mais velho Djedtotiuefankh¹¹, bem como a construção da primeira sala do túmulo (*pronaos*) destinada ao seu próprio culto terão ocorrido já no final da vida de Petosírís, em torno do ano 300 a.C.¹².

Orientado de norte para sul, o templo-túmulo de Petosírís denota uma forte influência grega no estilo e na técnica dos coloridos baixos-relevos¹³, reproduzindo frequentemente, com alguma originalidade, cenas existentes, por exemplo, na decoração dos túmulos menfitas do Império Antigo e dos túmulos tebanos do Império Novo, e compõe-se, portanto, de uma capela de forma ligeiramente rectangular com quatro pilares (consagrada ao culto de Sichu e Djedtotiuefankh) e de um *pronaos* transversal (destinado à glória e à evocação de Petosírís) com uma fachada colonata, de capitéis palmiformes e papiroiformes abertos, com muros intercolunares¹⁴.

⁹ Miriam Lichteim é muito enfática quando escreve: «The Greek elements in the decoration make it certain that the tomb was built after Alexander's conquest of Egypt» – Lichteim (2006) 49, n.7. *Vide* também Araújo (2003) 315, 323. Para Miguel Ángel Elvira Barba, Petosírís levou a cabo «una verdadera hibridación estética greco-egípcia, la primera consciente de que tengamos noticia aún en vida de Alejandro o, más bien, en los primeros años del gobierno de Ptolomeo I» – Elvira Barba (2000) 207. Rosalie e Antony David, por seu turno, escrevem: «He lived at the time when Egypt was ruled by Ptolemy I, and the decoration of his tomb is of particular significance in terms of Graeco-Egyptian art» – David, David (1992) 104.

¹⁰ Nome teofórico que significa «Aquele que pertence a Chu», *s-šw*. Claire Lalouette traduz este nome como «Shou est un sage» – Lalouette (1984) 340, n. 82.

¹¹ O nome Djedtotiuefankh é a transcrição grequizada do egípcio *djed-djehuti-iu.ef-^cnhk, dd-dhwtj-i(w).f-^cnh*, nome teóforo que surge no início da XXI dinastia e se torna frequente na época saíta e cujo significado é «Djehuti/Tot fala; ele vive (= o que usa este nome)».

¹² O seu filho continuou a construir e a decorar o túmulo durante a época de Ptolomeu II. O mesmo se aplica ao seu neto, sob Ptolomeu III Evérgeta I – Cf. Festugière (1959) 104.

¹³ Como reconhecia Gustave Lefebvre, «Les décorateurs du Tombeau de Petosiris firent preuve de plus d'éclectisme et de fantaisie [...]. [Les] sujets ne sont pas seulement traités avec la précision, la souplesse, l'abondance qui caractérisent la renaissance de l'art à l'époque saïte, mais on y observe ce sens de la vie, cette recherche du pittoresque, cette intensité du mouvement, qui ont été, de tout temps, la marque de l'école hermopolitaine, et qui n'ont pu que s'affirmer et s'accroître sous l'influence de l'art grec.» – Lefebvre (1924) 31. Sobre a decoração do túmulo de Petosírís, *vide* Araújo (2003), 320-327.

¹⁴ As dimensões interiores destas duas partes são, respectivamente: capela – 6,25m. de largura X 7,15m. de comprimento; *pronaos* – 9,40m. de comprimento X 3,80 de largura. A capela, de forma rectangular, divide-se em três secções (uma nave central e duas laterais) através de duas fileiras com dois pilares quadrangulares cada, sem base nem capitel, repousando directamente sobre um soco quadrado. Estes pilares correspondem às pilastras que se destacam das paredes norte e sul. Na nave central, praticamente no centro da capela, há um poço que dá acesso à área subterrânea, onde foram encontrados dois dos três sarcófagos de madeira feitos para Petosírís, hoje no Museu Egípcio do Cairo, e fragmentos de outro sarcófago de madeira pertencente ao seu irmão mais velho, Djedtotiuefankh, hoje no Museu de Turim. O *pronaos* é ligeiramente mais elevado do que a capela, como se pode ver pelo corte longitudinal: 4,85m. de altura deste

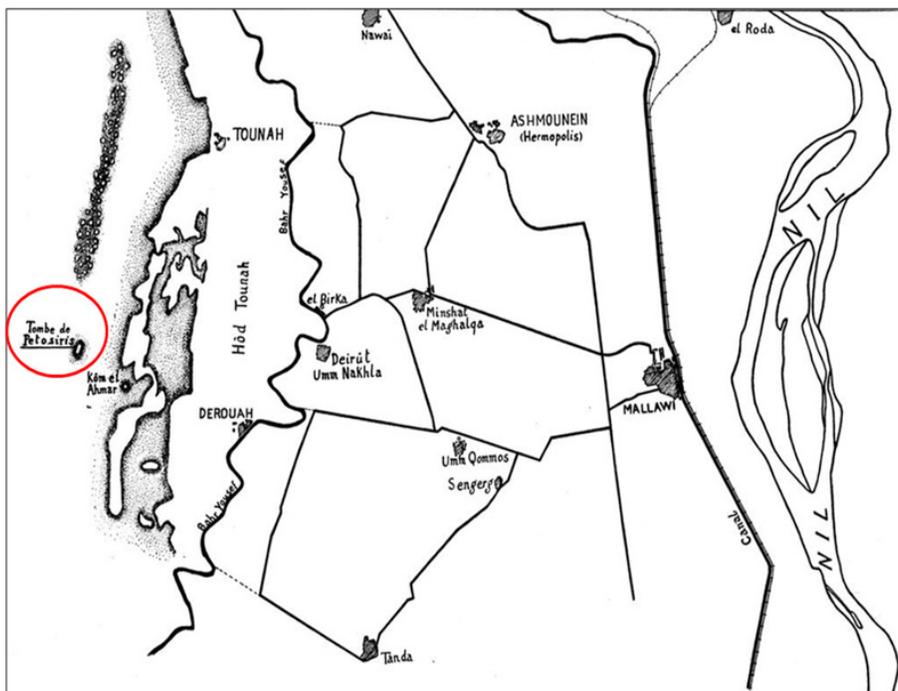
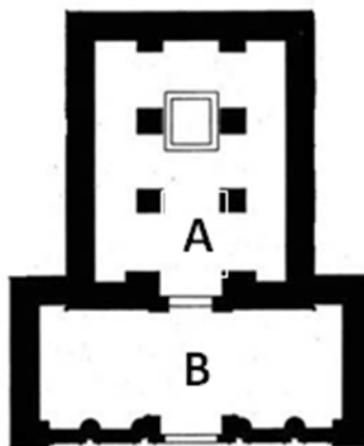


Fig. 6: Mapa da região de Tuna el-Guebel: destaque para a localização do túmulo de Petosiris (Lefebvre 1924, IV).

Fig. 7: Planta do Túmulo de Petosiris:

- A – Capela;
- B – Pronaos.



para 4,45m. daquela. As paredes este e oeste medem 5,15m. no exterior e a fachada, a norte, estende-se por 11,20m. Todos os relevos e inscrições do pronaos são inteiramente devotados a Petosiris. O pronaos é, no fundo, a sua capela funerária. Todas as cenas e textos relacionados com a sua família (pai e irmão mais velho) encontram-se na capela propriamente dita; ver figs. 6-9 – Cf. Lefebvre (1924) 14-16, 119; Lichteim (2006) 44-45.

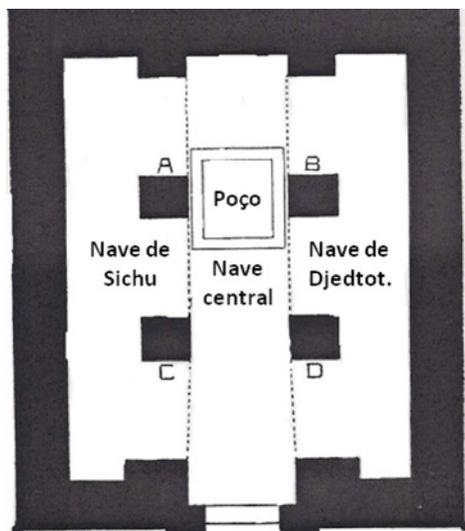


Fig. 8: Planta da Capela do túmulo de Petosíris: O poço, os 4 pilares (A-D) e as 3 secções ou naves.

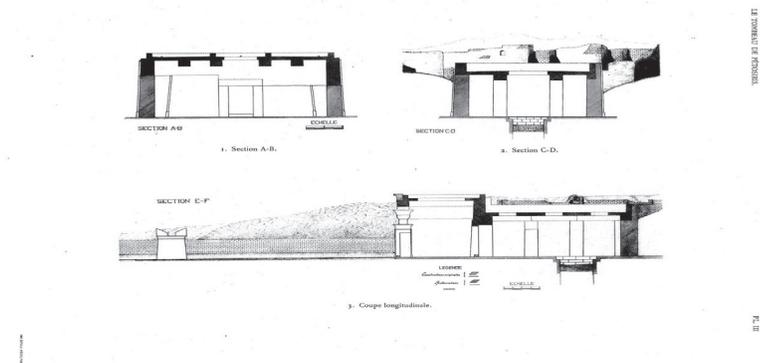


Fig. 9: Túmulo de Petosíris: corte longitudinal.

Num breve e incisivo parágrafo, G. Lefebvre descrevia o túmulo da seguinte forma:

Les murs intérieurs et les piliers de la chapelle sont couverts, de la frise au soubassement, d'une profusion de scènes figurées et d'inscriptions se détachant en relief sur la mince couche de stuc qui recouvre le calcaire coquillier, tiré de la montagne de Derouah, d'un grain trop grossier pour se prêter directement à une gravure un peu soignée. L'extérieur des murs sud, est et ouest n'est pas décoré. S'il en était de même, dans le plan primitif, du mur nord formant façade de la chapelle, ce mur, en tout cas, reçut une décoration,

le jour où le pronaos vint s'ajouter à la chapelle et compléter, de la façon la plus heureuse, le monument.¹⁵

Do ponto de vista tipológico, as inscrições interiores do túmulo dividem-se em textos de oferendas ordinárias, biografias funerárias das várias personagens a quem é consagrado e um grupo de inscrições filosóficas e religiosas. Através delas é realmente possível traçar a história da família durante cinco gerações, começando com Djedtotiuefankh, avô de Petosiris, e terminando em Petukem, seu neto¹⁶.

A série de máximas sapienciais, que parece ter sido concebida pelo próprio Petosiris e redigida por ele e pelos seus escribas quando Ptolomeu era ainda sátrapa de Filipe Arrideu ou no início da sua *basileia* independente, permite-nos penetrar no seu pensamento e na sua mentalidade eivados de um fervor religioso que, segundo ele, justificaram a notável vida que alcançou¹⁷.

Estas inscrições tumulares são autênticas instruções (*sb3it*) que um defunto enuncia e proclama para persuadir os vivos das vantagens de um comportamento existencial equilibrado e justo, exemplificando com os resultados da sua própria experiência e expondo os favores e bênçãos recebidas, e destinavam-se, no fundo, a transmitir e a ensinar aos homens que «vivem na terra» os muito apregoados *metjen en ankh, m3n n 3nh*, «caminhos da vida»¹⁸. Neste sentido, como «apelo aos vivos», são verdadeiras «instruções», herdeiras dos mais antigos textos sapienciais egípcios e das suas regras de bem viver.

O nosso objectivo específico é analisar de forma detalhada as inscrições biográficas de Petosiris, nomeadamente a longa inscrição (92 colunas), de inspiração filosófica e religiosa, inscrita na parede oriental da capela, vulgarmente conhecida como Inscrição 81, a Inscrição 62 (5 colunas), efectuada na parede sul, ângulo este, do pronaos¹⁹ e a Inscrição 59 (5 colunas)

¹⁵ Lefebvre (1924) 15.

¹⁶ Veja-se a árvore genealógica da família sacerdotal de Petosiris (desde o seu avô Djedtotiuefankh até ao seu neto Petukem) que apresentamos no final deste texto (Anexo I), elaborada exclusivamente a partir dos dados fornecidos pelas inscrições do túmulo – Cf. Lefebvre (1924) 3-7.

¹⁷ Cf. Menu (1994) 315.

¹⁸ Como sinónimos de *m3n n 3nh*, podem indicar-se também as expressões *w3t n 3nh* (*uat en ankh*) e *mit n 3nh* (*mit en ankh*) – Cf. Couroyer (1949) 413.

¹⁹ A ordem numérica das 152 inscrições do túmulo de Petosiris foi estabelecida por Gustave Lefebvre, em Janeiro de 1920, à medida que as diferentes paredes do edifício iam sendo limpas e restauradas. Isto significa que essa ordem (estrutura base do Vol. II da obra de G. Lefebvre) não corresponde absolutamente à disposição racional dos textos. Ainda assim, é essa numeração que continua, ainda hoje, a ser usada pelos estudiosos – Cf. Lefebvre (1923a) 1. Sobre *Le tombeau de Petosiris*, a magistral obra de Gustave Lefebvre, refira-se, a propósito,

que, como a 62, nos fornece vários elementos relativos à biografia de Petosíris, reproduzindo mesmo alguns termos constantes na inscrição 81²⁰. Incluímos também no nosso *corpus* central a Inscrição 65 (17 colunas), localizada na capela, nave de Djedtotiuefankh, parede norte, lado ocidental, registo médio, objectivamente um texto de homenagem de Petosíris ao seu irmão defunto, Djedtotiuefankh.

Trata-se, no essencial, de textos relativos à actividade e aos trabalhos de Petosíris que pretendem, desde logo, a par da sua feição de ênfase no cumprimento do dever piedoso, estabelecer uma memória eterna associada aos seus grandes feitos e realizações e às memórias de seu pai e seu irmão (caso das inscrições n.ºs 81 e 65, gravadas no interior da capela consagrada justamente a estes seus familiares). As inscrições 81 e 65 encontram-se na capela e as inscrições 62 e 59 no pronaos (*vide* fig. 10). Globalmente, as inscrições visam a glorificação de Petosíris e a reabilitação do seu irmão Djedtotiuefankh²¹.

Face ao interessante e muito significativo diálogo intertextual que estas inscrições mencionadas estabelecem com outras inscrições do túmulo, sempre que tal se justifique, a elas aludiremos igualmente²².

que, sob chancela da Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, foi dividida em 3 volumes, a saber: *Première Partie: Description* (como o próprio nome sugere, efectua uma descrição detalhada do monumento: estudo sobre Petosíris e sua família, arquitectura e data do túmulo, tradução e comentário de todas ou quase todas as inscrições); *Deuxième Partie: Les Textes* (os textos são apresentados de acordo com a seguinte ordem: inscrições do portal, da fachada, do pronaos, da capela, dos sarcófagos provenientes da câmara subterrânea. Cada texto é precedido de indicações sobre a sua posição, número de linhas, comprimento e estado de conservação. Ao texto segue-se um breve aparato crítico); e *Troisième Partie: Vocabulaire et Planches* (o «vocabulário» reúne os nomes das divindades, das pessoas e dos lugares. A maioria das 58 «planches» incluídas é constituída por aguarelas e desenhos da autoria de Hamzéh Carr). A obra permanece como a melhor monografia sobre o túmulo do alto funcionário do século IV a.C.

²⁰ Um elemento significativo em relação a esta inscrição 81 é o facto de ela constituir um modelo que as inscrições 62 (Petosíris), 59 (Petosíris) e 61 (Djedhor) tomaram em linha de conta e reproduziram com abreviações e desenvolvimentos – Cf. Lefebvre (1924) 136.

²¹ Cf. Menu (1994) 315. Como escreve esta autora: «Ses [de Djedtotiuefankh] litanies prennent la forme non seulement d'une justification mais d'une véritable réhabilitation» – Menu (1994) 316.

²² Sobre as inscrições relevantes para o nosso propósito *vide* o quadro-síntese que apresentamos no Anexo II, onde alistamos a selecção de inscrições significativas, por ordem cronológica do seu autor ou beneficiário, fornecendo o número pela qual são referenciadas, a localização exacta no túmulo de Petosíris, o n.º de colunas que comportam e as fontes a que se pode aceder para o seu estudo.

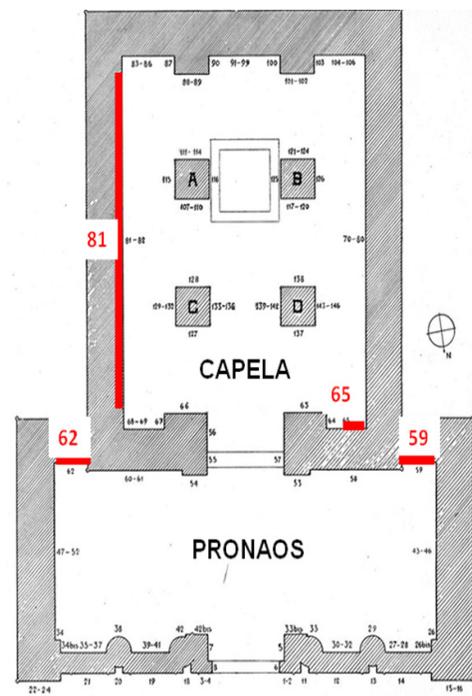


Fig. 10. Planta do Túmulo de Petosiris: identificadas as paredes onde se encontram as inscrições biográficas de Petosiris (Capela: inscrições 81 e 65; Pronaos: inscrições 62 e 59)²³.

A época de Petosiris

A literatura sapiencial, independentemente da localização espacial e temporal em que ocorre a sua concepção e produção, testemunha um diálogo incontornável e permanente com a sociedade em que é produzida e neste sentido é essencial compreender, desde logo, a época e os espaços com ela directamente relacionados.

Petosiris conheceu e viveu durante a sua vida a enorme instabilidade política, social e cultural associada ao final dramático da última dinastia egípcia, à segunda dominação persa, à conquista macedónica do Egipto por Alexandre Magno, ao curto reinado de Filipe Arrideu e ao início do período ptolomaico. Consagrado desde a infância ao deus Tot, segundo a tradição familiar, Petosiris terá servido provavelmente o seu templo em Khemenu/Hermópolis nos anos seguintes à conquista de Alexandre, depois da destituição do seu irmão do

²³ Vide também Menu (1996) 349.

cargo²⁴. Foi, como escreve Bernadette Menu, *témoin ou acteur* na vida política do *nomos* hermopolitano e um dos «teóricos da realeza», responsáveis pela garantia de «permanência ideológica do novo regime»²⁵.

Sichu, seu pai, viveu e exerceu o seu sacerdócio, herdado, por sua vez, do pontificado de seu pai, Djedtotiuefankh, o Antigo, sob os reis (*nesu*) da última dinastia indígena (XXX Dinastia), a dos Nectanebo (Nectanebo I, seu filho Teos e o sobrinho deste, Nectanebo II), entre 380 e 342 a.C.²⁶. O seu irmão mais velho Djedtotiuefankh, que sucedeu ao pai, viveu também esse período (final do reinado de Nectanebo II) e ambos (Djedtotiuefankh e o próprio Petosíris) testemunharam, portanto, a conquista persa do Egípto (341-332 a.C.) de tão má memória para os autóctones²⁷.

De uma forma directa, várias das inscrições permitem-nos «sintonizar» com estas conjunturas históricas e fornecem-nos o *leitmotiv* para grande parte das acções empreendidas por Petosíris durante o seu tempo de vida:

Passsei sete anos como administrador deste deus, gerindo os seus bens sem que se encontrassem quaisquer falhas, enquanto o rei dos países estrangeiros dominava o Egípto e nada estava no seu lugar anterior, depois das lutas que se travaram no interior do Egípto, o Sul estava em agitação e o Norte em revolta. As pessoas caminhavam com (a cabeça voltada para trás) e todos os templos estavam sem os seus servidores, os sacerdotes fugiram, sem saber o que estava a acontecer. (Inscrição 81)

Estive sete anos como sumo sacerdote/administrador de Tot, senhor de Khemenu/Hermópolis, cumprindo zelosamente todos os ritos no seu templo, aumentando o número dos seus sacerdotes, dando importância aos seus servidores, enchendo os seus celeiros de cevada e de espelta e os armazéns com todas as coisas belas e boas, mais do que antes. Os estrangeiros governavam então o Egípto. (Inscrição 62)

Eu exerci as funções de administrador de Tot, senhor de Khemenu, durante sete anos, quando os homens vindos de países estrangeiros governavam o Egípto. (Inscrição 59)

Os sete anos em que, segundo estas inscrições, Petosíris exerceu o cargo de administrador do templo de Tot, em Khemenu/Hermópolis²⁸, seguem-se à

²⁴ Cf. Menu (1994) 321.

²⁵ Cf. Menu (1998b) 23; Menu (1998a) 254, 262.

²⁶ Cf. Lefebvre (1924) 12; Menu (1994) 316. Embora as inscrições de Sichu não apresentem muitos elementos detalhados sobre as suas acções específicas, fica a ideia de uma vida feliz e opulenta e de um comportamento social ideal, segundo os padrões da época - Cf. Menu (1994) 317. Segundo Menu, Sichu foi «conseiller privé du pharaon Nectanébo II» - Menu (1998b) 24; Menu (1998a) 247.

²⁷ Cf. Menu (1994) 317, 318, 326.

²⁸ Além destas inscrições de Petosíris, também a inscrição 61, atribuída ao seu neto Petukem,

intensa instabilidade decorrente da segunda dominação dos Persas (343-332 a.C.), onde se inclui a consistente resistência nacional egípcia a Sul (onde Nectanebo II/Nakhtnebef se refugiou) e a Norte (onde o príncipe Khababach se «escondeu» nos pântanos do Delta) e a profanação e pilhagem dos templos egípcios por Ochos e Bagoas, em princípio ocorridas sob o pontificado de Djedtotiuefankh²⁹.

A descrição da desordem generalizada refere-se provavelmente aos anos finais da dominação persa e ao início dos tempos de liderança macedónica, quando a ordem foi restaurada e quando objectivamente Petosiris se aliou ao poder macedónico³⁰. Os distúrbios sociais servem como justificação para a intervenção maéutica de Petosiris. Os «homens vindos de países estrangeiros que governavam o Egipto» (*rmꜣt ꜥꜣswt m ꜥꜣꜥꜣ kmt*, inscrição 59) são claramente os Persas (talvez da época de Dario III Codomano), também chamados na inscrição 81, como os antigos Hicsos, *ꜥꜣꜥꜣ ꜥꜣswt, hekau khasu*³¹.

A expressão «administrador» de Tot é a tradução do egípcio *mr šn, mer chen*, de que deriva a designação grega λεσῶνες, uma espécie de vicário do deus na terra, para os assuntos espirituais e temporais³². São sobretudo as inscrições e os papiros gregos que mencionam este cargo. Trata-se, pois, de um sacerdote de elevado nível, com plenos poderes, com funções jurídicas e judiciais, responsável por outros sacerdotes, intermediário entre os servidores de um santuário e a administração civil e interessado de forma activa na prosperidade material do templo de Tot³³.

Esta posição no seio da alta hierarquia clerical de Khemenu/Hermópolis é, segundo as várias inscrições do túmulo, comum a vários membros masculinos da família de Petosiris, ao longo de cinco gerações, como já mencionámos (Anexo I), e é frequentemente motivo de referência obrigatória na introdução, mais ou menos personalizada, de cada inscrição. É, no fundo, o local apropriado para a evocação dos títulos dos diferentes proprietários do túmulo de Tuna el-Guebel. O exemplo da inscrição 81 é paradigmático:

menciona os «sete anos» de exercício do cargo por Petosiris: *Passaste sete anos como administrador de Tot, sem que se encontrasse qualquer falta que te pudesse ser imputada* – Lefebvre (1924) 79, 80; (1923a) 32. Um outro passo da inscrição 81 regista também *Quando eu me tornei o administrador de Tot, senhor de Khemenu*, tendo subentendido que o período em causa foi de sete anos.

²⁹ Cf. Araújo (2003) 338; Menu (1994) 318. Djedtotiuefankh foi, por isso, associado e às profanações então perpetradas e, de certa forma, também responsabilizado por elas, como «colaboracionista», admitindo-se mesmo que tenha pago com a vida, à chegada dos exércitos de Alexandre Magno, às mãos dos Macedónicos – Cf. Menu (1994) 319-320, n.41; 326-327; (1996) 356; (1998) 25.

³⁰ Cf. Menu (1994) 326.

³¹ Cf. Lalouette (1984) 340, n.92.

³² Em princípio, o cargo de *mr šn* era por um ano, renovável – Cf. Menu (1994) 321, n.43.

³³ Cf. Lefebvre (1923a) 8; Menu (1995) 28.

O seu amado filho mais novo³⁴, dono de todos os seus bens³⁵, o «grande dos cinco», o «senhor dos tronos», o sumo sacerdote que contempla o deus no seu santuário, que leva o seu senhor³⁶ e segue o seu senhor, que entra no lugar mais sagrado³⁷, que executa as suas funções juntamente com os grandes servidores de deus, o profeta da Ogdóade³⁸, chefe dos sacerdotes de Sekhmet, líder do terceiro e do quarto grupo sacerdotal³⁹, escriba real⁴⁰ encarregado da contagem de todos os bens no templo de Khemenu/Hermópolis, segundo sacerdote de Khnum-Ré, senhor de Heruer, e de Hathor, senhora de Neferuset⁴¹, líder do segundo grupo sacerdotal do templo de Heruer e de Neferuset, o profeta de Ámon-Ré e dos deuses dos outros templos da cidade⁴².

No caso da introdução da inscrição n.º 62, como se encontra danificada no seu início, teve de ser reconstituída justamente a partir da introdução da inscrição 81. Também as lacunas na primeira coluna da inscrição 59 obrigam a que seja restituída a partir das duas anteriores. No essencial, porém, as inscrições 62 e 59 apresentam os mesmos títulos de Petosíris.

«Grande dos cinco, senhor dos tronos»,  *wr d3w hrp nswt, uer diu khherep nesut*, são títulos associados ao sumo sacerdote de Tot em Khemenu/Hermópolis e a julgar pelas inscrições tumulares chegadas até nós todos os homens da família de Petosíris os usaram (*vide* Anexo I): o avô Djedtotiuefankh

³⁴ O texto está inscrito na secção da capela que Petosíris dedicou ao seu pai Sichu – parede oriental (ver Fig. 10); daí que o texto se inicie com esta identificação de Petosíris como «filho mais novo» de Sichu.

³⁵ A referência *dono de todos os seus bens* significa que Petosíris já ascendera ao cargo de sumo sacerdote de Tot, a seguir ao seu irmão mais velho Djedtotiuefankh, entretanto morto (provavelmente bastante novo, pois não se conhecem nem esposa nem filhos). Petosíris tornara-se em consequência o chefe da casa, herdeiro de todas as propriedades de seu pai.

³⁶ *f3 nb.f*, que carrega a estátua do seu deus (Tot) ou a barca do seu deus em procissão.

³⁷ Em grego *naos*.

³⁸ Referência directa aos oito deuses primevos cultuados em Hermópolis (quatro casais com cabeças de rãs — os deuses masculinos — e serpentes — as deusas femininas), sob a égide ou o patrocínio de Tot – Cf. Sales (2007) 169-185, 202-206.

³⁹ Cada grupo sacerdotal (em egípcio *sa*; em grego *phylé*) cumpria funções ao serviço da divindade três vezes por ano, de quatro em quatro meses, ou seja, durante uma estação inteira. Como «líder» ou chefe do grupo sacerdotal, Petosíris era, em egípcio, *aa-sa*, o cargo que em grego correspondia a *φιλάρχης*, *filarca*.

⁴⁰ *sech-nesu*, prestigiado cargo honorífico dignificado pela tradição, embora sem correspondência efectiva em serviço burocrático-administrativo prestado na corte egípcia da época de Petosíris.

⁴¹ Heruer e Neferuset eram importantes cidades do 15º *nomos* do Alto Egipto (conhecido como «a Lebre», ou seja, uma deusa chamada *Uenet*) de que Khemenu era capital. Estas cidades, célebres pelo culto de Khnum e de Hathor, respectivamente, eram portanto vizinhas de Khemenu/Hermópolis e situavam-se nos arredores da moderna Balansurah.

⁴² Lefebvre (1924) 212-213, notas às pp. 79 e 36.

(1ª geração), o pai Sichu (2ª geração; inscrições 127⁴³ e 116⁴⁴), o irmão Djedtotiuefankh (3ª geração; inscrições 57⁴⁵, 115⁴⁶, 70⁴⁷, 102⁴⁸, 125⁴⁹, 126⁵⁰, 137⁵¹ e 138⁵²), os filhos Djedhor/Teos (inscrição 61⁵³) e Totrekh (4ª geração; inscrição 56⁵⁴) e o neto Petukem (5ª geração; inscrição 61⁵⁵)⁵⁶.

Em síntese, Petosiris sucedeu ao seu irmão nos cargos sacerdotais associados ao culto de Tot e, por um período de sete anos, exerceu o cargo de administrador do templo deste deus em Khemenu/Hermópolis, sendo simultaneamente encarregado das várias actividades temporais e espirituais inerentes às prerrogativas de «Grande dos cinco» (*uer diu*) e «Senhor dos tronos» (*kherep nesut*).

As inscrições tumulares

Se considerarmos a longa inscrição biográfica de Petosiris (inscrição 81; 92 colunas), deparamos, nesta como noutras inscrições, como defende A. Théodoridès, com «un groupement d'idées non systématisées (simplement juxtaposées)»⁵⁷. No entanto, é possível detectar uma estrutura-base subliminar que assenta, essencialmente, em quatro grandes vectores: 1. Introdução e títulos do defunto (a que já aludimos acima); 2. Considerações morais de abertura; 3. Acções concretas de Petosiris na vida terrena; 4. Conclusão. A mesma estrutura, embora menos composta em colunas e pormenores, é detectável nas outras inscrições (inscrições 62, 59 e 65).

As considerações morais de abertura constituem um vector fundamental para, no fundo, captarmos as razões e motivações que orientaram a realização, por um lado, do edifício tumular e, por outro, das próprias inscrições. Através

⁴³ Lefebvre (1924) 161; (1923a) 90-91; Lichteim (2006) 51-52.

⁴⁴ Lefebvre (1924) 158-159; (1923a) 83.

⁴⁵ Lefebvre (1924) 117; (1923a) 28-29.

⁴⁶ Lefebvre (1924) 156-157; (1923a) 82; Lalouette (2006) 264-265, 340-341.

⁴⁷ Lefebvre (1924) 172; (1923a) 45.

⁴⁸ Lefebvre (1924) 184-185; (1923a) 74-75.

⁴⁹ Lefebvre (1924) 191-192; (1923a) 88-89.

⁵⁰ Lefebvre (1924) 192-193; (1923a) 89-90.

⁵¹ Lefebvre (1924) 193-194; (1923a) 95.

⁵² Lefebvre (1924) 194; (1923a) 95-96.

⁵³ Lefebvre (1924) 101-102; (1923a) 29-31; Lalouette (1984) 65, 341.

⁵⁴ Lefebvre (1924) 114-115; (1923a) 27-28; Lichteim (2006) 51-52.

⁵⁵ Lefebvre (1924) 104-105; (1923a) 35-37; Lalouette (1984) 265, 341; Vernus (2001) 367-369.

⁵⁶ No caso de Totrekh, que morreu jovem, o uso dos títulos deve revestir-se apenas de carácter honorífico. A título de curiosidade, diga-se que Peftauneit, pai de Neferetrenpet, esposa de Petosiris, era também «Grande dos Cinco», ou seja, o sogro de Petosiris desempenhara também importantes funções sacerdotais em Khemenu – Cf. Lefebvre (1924) 5-7.

⁵⁷ Théodoridès (1991) 83.

delas, capta-se a «religião invisível», motor e leme da conduta do indivíduo Petosiris e da camada social e funcional que ele corporiza⁵⁸. De uma forma simples, mas eficaz em termos comunicacionais, percebe-se que entre as finalidades do defunto está assumidamente legar à posteridade dos vivos um testemunho da sua condição de *mae-kheru*, de morto declarado «justo de voz»/«justificado», em recompensa pela sua adequada conduta moral, que se possa instituir num modelo de comportamento para todos os vivos.

A inscrição 81 é, assim, também particularmente enfática e inequívoca:

Ó vós, todos os vivos, que estais sobre a terra, todos os sacerdotes-*uab* e todos os escribas, que vindes a esta necrópole (*st3t*) e vedes este túmulo, louvado seja deus para aquele que age (para mim), louvado seja deus para aqueles que agem (para mim)! Porque eu fui um homem honrado (*imakbu*) por seu pai, louvado por sua mãe, amado pelos seus irmãos. Eu construí este túmulo nesta necrópole, ao lado dos espíritos superiores (*b3w-3w*) que aqui estão, para que sejam pronunciados o nome de meu pai e o de meu irmão mais velho, porque um homem revive quando o seu nome (*rn*) é pronunciado!

O Ocidente⁵⁹ é a morada daquele que não tem faltas, louvado seja deus para o homem que o alcançou! Nenhum homem o alcançará, a menos que o seu coração seja íntegro a cumprir a *maet*. Lá não se distingue o pobre do rico, só o que é considerado livre de faltas pela balança e o peso colocados perante o senhor da eternidade⁶⁰. Lá ninguém se exime à pesagem⁶¹: Tot, como babuíno encarregue da balança, julgará cada homem segundo as suas acções na terra.

As palavras iniciais do defunto (*Ó vós, todos os vivos, que estais sobre a terra, todos os sacerdotes-uab e todos os escribas, que vindes a esta necrópole (st3t) e vedes este túmulo*) correspondem, como bem menciona Luís Manuel de Araújo, «a uma fórmula clássica de exórdio de textos funerários e é conhecida como “apelo aos vivos”»⁶². No fundo, equivale à fórmula *sdm mdw.i, aquele que ouvir as minhas palavras*, que se encontra noutras inscrições do túmulo (ex.: inscrição n.º 56)⁶³. A mensagem destina-se a todos os que «estão» ou vivem na terra em determinado momento e a todos aqueles que virão a nascer. Ou seja, dirige-se a toda a posteridade potencial do defunto.

⁵⁸ Cf. Assman (2006) 32-33.

⁵⁹ Em egípcio *Amenti* – Cf. Laffont (1979) 154; Lefebvre (1924) 136.

⁶⁰ Referência à cerimónia da pesagem do coração no tribunal do Além, sob os auspícios de Osiris, o senhor do Além e dos mortos, o «senhor da eternidade», cujo nome teóforo de Petosiris honra directamente.

⁶¹ *n šw n tm ḥsbt-f.*

⁶² Cf. Araújo (2003) 337, n.77.

⁶³ Cf. Lefebvre (1924) 114; (1923a) 27: *O coração de quem ouvir as minhas palavras (sdm mdw.i) affligir-se-á por isso [...].*

Este explica claramente que na sua condição de homem honrado (*imakhu*) a construção do túmulo ao lado dos seus familiares (no caso, o pai Sichu e o irmão Djedtotiuefankh) é um deliberado acto de memória, pois procura que o nome (*ren*) desses «espíritos superiores» ou «grandes» (*bau-aaui*) seja lembrado para todo o sempre. Para os antigos Egípcios, segundo a sua concepção antropológica, o nome era o elemento da personalidade que permitia diferenciar o seu detentor de todos os outros seres vivos ou mortos. Ser o seu nome pronunciado continuamente, o mesmo é dizer, evitar o esquecimento, era estabelecer uma ligação sólida com a memória e era, assim, manter vivo o defunto. Há uma união estreita entre a designação (o nome, a palavra) e o designado (o Ser, a coisa): constituem uma unidade composta de nomeação. O nome era a fórmula mágica que conservava a imagem do indivíduo na memória dos homens e a fazia perdurar por tempo indefinido, de geração em geração⁶⁴.

As palavras ditas pelo defunto Petosíris em homenagem ao seu irmão mais velho Djedtotiuefankh são muito elucidativas da forma como na viragem do século IV para o III a.C. se concebia a problemática do nome e da sua ligação com a memória e a eternidade:

Fiz com que o teu *ka* fosse honrado na terra dos vivos; que ele não desapareça, pois não se encontrou qualquer falta em mim. Fiz com que o teu nome esteja na boca dos vivos que se sucederam no interior da tua casa, para que o teu nome não desapareça na tua casa, eternamente, pois um homem vive quando se pronuncia o seu nome. (Inscrição 65);

Construí este túmulo nesta necrópole com o teu nome gravado no seu lado esquerdo⁶⁵, para que o teu nome possa ser pronunciado por aqueles que vão e vêm depositar oferendas nesta necrópole, eternamente, a favor do *ka* do senhor deste túmulo. Bebendo e agindo sempre segundo as inspirações do seu coração, louvando a deus pelo teu nome, eternamente. (Inscrição 65).

Também as inscrições 56 e 57 conferem atenção a esta questão da evocação do nome do defunto:

Todos vós que vireis (no futuro) fazer oferendas nesta necrópole; Pronunciai o meu nome ao fazerdes abundantes libações, Tot favorecer-vos-á (por isso)! [...] Sou um homem cujo nome merece ser pronunciado! (Inscrição 56).

No que diz respeito a todos os escribas, a todos os sábios, a todos os homens instruídos na palavra divina, que virão a esta montanha e lerão as inscrições deste

⁶⁴ Cf. Sales (2007) 157-168.

⁶⁵ Alusão à nave esquerda da capela do túmulo de Petosíris (de dentro para fora) dedicada ao irmão de Petosíris.

túmulo, diante das pessoas que vierem com eles⁶⁶ pronunciarão cuidadosamente o meu nome e purificarão as minhas estátuas. (Inscrição 57).

O nome a cuidar e preservar é tanto mais significativo quanto o seu detentor foi um homem justo e íntegro, «sem faltas». Para esses, segundo a concepção egípcio-petosiriana está reservado o Além eterno, no fundo um estádio existencial a que teoricamente só deveria aceder aquele que está isento de faltas (Dmi nt iiwti wn-f) e que cumpriu em vida a *maet*: *Nenhum homem o alcançará, a menos que o seu coração seja íntegro a cumprir a maet* (inscrição 81) ou, como diz Djedtotiuefankh na inscrição 137: *fui justo de coração na prática da maet*.

No Além, a justiça é total, pois, *lá não se distingue o pobre do rico, só o que é considerado livre de faltas pela balança e o peso colocados perante o senhor da eternidade* e na medida em que *Lá ninguém se exime à pesagem*. Em última instância, pois Petosíris é um sacerdote do deus de Khemenu/Hermópolis, é Tot quem julga e decide sobre o destino eterno dos humanos, *segundo as suas acções na terra*.

Com o mesmo enquadramento, a inscrição 62 avança a «solução» para que a pesagem seja (sempre) favorável ao humano zeloso e piedoso:

Ó vós, todos os vivos, que estais sobre a terra e que vindes a esta necrópole, que vereis este túmulo. Vinde, farei com que conheçais as vontades de deus. Guiarvos-ei no caminho da vida, no bom caminho daquele que obedece a deus; É um homem abençoado aquele cujo coração o conduz até ele. Aquele cujo coração se mantém no caminho de deus⁶⁷, a sua existência manter-se-á na terra. Aquele cujo coração encerra um grande temor de deus, grande será o seu louvor/a sua felicidade na terra. Deus age como agimos para com ele.

O recado de Petosíris é muito objectivo: só granjeará apreço dos deuses (neste caso, do deus Tot) aquele que andar «no caminho da vida» (*metjen en ankh*)⁶⁸. As bênçãos divinas aplicam-se, desde logo, na existência terrestre e,

⁶⁶ Subentendido: que não souberem ler as inscrições.

⁶⁷ A expressão deve ser entendida como «no caminho do deus Tot». Trata-se de uma entidade divina bem concreta e não de um ser divino abstracto, eventualmente susceptível de ser grafado com maiúscula.

⁶⁸ Nas inscrições do túmulo de Petosíris, a ideia de andar no caminho da vida, ou seja, estar conforme à vontade divina, é também vertida como «estar» ou «andar sobre as águas», significando «ser fiel», «ser obediente» ou reconhecer a autoridade espiritual da divindade (Tot): *Eu estava na água do senhor de Khemenu desde o meu nascimento* (inscrição 81); *Tu conduziste o teu coração a caminhar sobre as tuas águas* (inscrição 115); *Que o teu coração não deixe de se alegrar com todo o bem que te sucedeu, desde que tu caminhas sobre as águas do teu senhor, Tot. O teu ser é exaltado por isso, pois é água da vida para a qual o teu coração foi dirigido. É um homem abençoado de deus aquele que coloca o seu caminho no seu coração* (inscrição 61); *Deus engrandeceu o teu ser ... desde que*

como consigna a inscrição 81, estender-se-ão ao Além. Ademais, Tot é um deus justo, que separa o verdadeiro do falso, o bem do mal: agirá para com os homens da mesma forma como estes agirem para com ele⁶⁹. Tal como é típico da literatura sapiencial, os deuses (= Tot) mostram-se deferentes em relação à condição e aos problemas humanos e recompensam (com a vida no Além) os que foram justos e zelosos em vida. É uma significativa nota moral da *Sabedoria de Petosiris* que institui e trata os vivos quais «filhos» a quem os ensinamentos são transmitidos.

Esta ideia de justiça retributiva surge também noutras inscrições do túmulo:

Tal como agirem para comigo, assim serão tratados: quem me fizer bem, o bem lhe será feito; quem me fizer mal, o mesmo lhe acontecerá. Assim se fará àquele que o fizer. (Inscrição 65);

[Àqueles que glorificarem o meu *ka*], o seu (*ka*) será glorificado; Àqueles que me fizerem mal, mal também [lhes] será feito; Sou um homem cujo nome merece ser pronunciado! (Inscrição 56);

Fazei uma libação de água por mim, lede as inscrições, celebrai os ritos em favor do meu nome, pois eu sou um homem que merece que o seu nome seja pronunciado. Quem me fizer bem, o mesmo lhe será feito; quem me fizer o mal, o mesmo, e é Tot que testemunhará contra vós, pois eu sou um *imakhu*, filho de *imakhu*, um bendito, filho de bendito. (Inscrição 102);

O próprio deus renumerará o gesto daquele que agir em meu favor. Quem me fizer o bem, o mesmo lhe será feito; quem louvar o meu *ka*, o seu *ka* será louvado. E quem me fizer mal, o mesmo lhe será feito, pois eu sou um *imakhu* de deus, o qual fará com que sejais tratados da mesma forma por aqueles que virão depois, durante toda a duração dos tempos. (Inscrição 125);

O *imakhu* de Anupu, que reside na Sala Divina, deus grande, senhor de Sheto, o Grande dos Cinco, senhor dos tronos, illustre pelo seu mérito, excelente pelas suas qualidades, fazendo o bem a quem lhe faz o bem, bendito de seu pai e de sua mãe. (Inscrição 138)

A vida eterna é uma graça divina que se pode atingir pelo contacto íntimo com a divindade e pelo esforço e empenho de cada mortal e, nesse sentido, é uma recompensa, assim o seu coração-*ib* (sede de todo o conhecimento, pensamento, vontade e sabedoria) se mantenha na senda correcta. É o coração

tu caminhas sobre a água e o seu *ka* tomou conta do teu coração (inscrição 61) - Cf. Menu (1995) 290, n.41; Couroyer (1949) 419.

⁶⁹ Cf. Menu (1995) 283.

que elabora o pensamento, motiva a acção e conduz/orienta o fiel na direcção do seu deus. Como Petosírís advoga na inscrição 59, foi a sua perseverança no caminho da vida que lhe garantiu a eternidade:

Ó todos os profetas, todos os sacerdotes, que vêm a esta montanha, vinde, instruir-vos-ei nas vontades de deus; guiar-vos-ei no caminho da vida. Deus conduziu o meu coração a fazer o que ele ama (*mr k3.f*): é a obra que ele faz àquele que ama. (Inscrição 59)

Integridade e perseverança são componentes vitais do pensamento ético-religioso de Petosírís. É aquilo que B. Menu chama a «relation triangulaire entre Maât, la voie de Dieu [*sic*] et la conscience (le “coeur”, *ib*)»⁷⁰. Nesta ordem de ideias, as acções concretas de Petosírís na vida terrena apoiam-se na sua experiência religiosa e são concebidas como a expressão activa das motivações mais profundas do seu «coração». Como se regista nas inscrições 81 e 61: *O meu coração procurou efectuar/realizar os trabalhos [...]*.

Na condição de membro dirigente da elite clerical do seu tempo, Petosírís efectuou e dirigiu uma série de actividades de grande envergadura de que dá pormenorizado relato na sua longa inscrição de 92 colunas: reconstruiu os templos das divindades egípcias que haviam sofrido destruições ou abandonos sob a dominação estrangeira (o templo de Tot, o templo de Ré, o *ntrw-ḥmwt*, santuário das deusas⁷¹, os santuários de Nehemetauai⁷² e de Hathor, o templo de Heket), além de superintender/proceder a outras obras nas paredes e no recinto sagrado do templo de Tot, em Khemenu/Hermópolis.

Estas acções de «intervenção arquitectónica» são apresentadas como prova da abundante piedade de Petosírís e todas as inscrições glorificam a sua fidelidade em relação ao seu deus, o seu zelo no restauro da religião tradicional egípcia, no reerguer dos templos destruídos, na construção de novos santuários, bem como em enriquecê-los e dar aos sacerdotes segurança e conforto.

Algumas passagens textuais são riquíssimas precisamente pelos exemplos

⁷⁰ Cf. Menu (1998b) 26.

⁷¹ Como anota G. Lefebvre — (1924) 139 —, o texto parece referir-se à edificação de um pavilhão ou quiosque erguido no períbolo do templo de Tot, onde eram veneradas conjuntamente várias deusas, embora não se consiga entender na inscrição 81 de que deusas se trata. Fica, contudo, a ideia de que esta edificação teve lugar no interior do recinto de Tot, em sua honra: *Eu construí o santuário das deusas (ntrw-ḥmwt) no interior do templo de Khemenu por ter achado a sua casa decrépita. Elas moram no templo de Tot, senhor de Khemenu, as pessoas chamam-lhe «Capela festiva das deusas», a sua face está virada para oriente.* A inscrição 59 contém um texto similar: *[...] construí o santuário das deusas (ntrw-ḥmwt) no interior do templo de Khemenu, tendo encontrado o seu santuário devastado; de forma que elas residem agora no templo de Tot, senhor de Khemenu: é o «pavilhão das deusas», como se costuma designar: a fachada está voltada a Oriente.*

⁷² Nehemetauai, «aquela que salva o espoliado», era em Hermópolis a esposa de Tot – Cf. Sales (1999) 190.

de piedade, de chama interior, de respeito pela tradição e pela memória religiosa e civilizacional egípcia e de profunda sabedoria existencial que evocam e que se pretendem também transmitir aos vindouros através das palavras repletas de preceitos morais e fins eminentemente sociais dos defuntos:

Pus o templo de Tot na sua condição anterior. Eu fiz com que todos os ritos fossem como dantes e que cada sacerdote (servisse) no seu próprio tempo (de serviço). (Inscrição 81);

Eu não reduzi as oferendas no seu templo, enchi os seus celeiros de cevada e trigo, o seu tesouro com todas as coisas boas. Aumentei o que havia antes e todos os habitantes louvaram deus por mim. (Inscrição 81);

Tornei esplêndido o que antes fora arruinado, restabeleci o que há muito tempo tinha decaído e que já não estava no seu lugar. (Inscrição 81);

[...] fiz nelas toda a espécie de trabalhos. Eu fiz estas deusas morar lá. (Inscrição 81);

Fiz um muro em redor do recinto, para evitar que fosse pisado pela população, pois os vilões tinham-no espezinhado⁷³. Este é o local de nascimento de todos os deuses, que vieram a existência no princípio. Este sítio tinha sido conspurcado por desordeiros, os intrusos devassaram-no [...] (Inscrição 81);

Fiz um sólido trabalho na parede do templo de Khemenu⁷⁴, para alegrar o coração da (minha) senhora Nehemetauai, quando ela vê este trabalho eternamente. (Inscrição 81)⁷⁵;

Eu chamei o escriba do templo desta deusa e dei-lhe prata sem a contar, para ali fazer um monumento a partir daquele dia. Eu construí uma grande elevação em redor, para que a água não a pudesse levar. Fui diligente consultando os entendidos, para organizar os ritos pelos quais esta deusa é servida, para a contentar até que ela

⁷³ Outra alusão aos ímpios invasores persas, cuja atitude de profanação e de desrespeito pelos deuses e lugares santos egípcios muito chocou os antigos Egípcios. G. Lefebvre usa a expressão «misérables» para traduzir *hsiw* – Lefebvre (1924) 140. Ao que parece, a acção de Petosiris visava colocar o lugar ao abrigo de novas profanações. A inscrição 61 preserva praticamente o mesmo texto: *Protegi os arredores do recinto para evitar que fosse pisado pela população, pois os vilões haviam-no espezinhado*. Neste caso, G. Lefebvre traduz «misérables gens» – Lefebvre (1924) 83.

⁷⁴ Entende-se aqui o «recinto» como a área sagrada, o *temenos*, do templo. Verosimilmente, era neste «recinto» que se elevava a famosa «colina daquele que se encontra em Khemenu/Hermópolis» de que fala o Cap. 17 do *Livro dos Mortos*. Segundo a cosmogonia local, no cimo da colina fora deposto o ovo, «quando a terra ainda estava imersa no Nun», e nele, ainda intacto, residia invisível a potência criadora primordial, como o Cap. 85 do *Livro dos Mortos* pretende. Quando o ovo primígeno por fim se abriu, dele saíram o deus-sol e os outros deuses, *como as aves aquáticas saem dos pântanos egípcios*.

⁷⁵ Texto paralelo, mais desenvolvido, surge na inscrição 61 do túmulo.

soubesse o que foi feito⁷⁶. (Inscrição 81);

Estive sete anos como sumo sacerdote/administrador de Tot, senhor de Khemenu/Hermópolis, cumprindo zelosamente todos os ritos no seu templo aumentando o número dos seus sacerdotes, dando importância aos seus servidores, enchendo os seus celeiros de cevada e de espelta e os armazéns com todas as coisas belas e boas, mais do que antes. (Inscrição 61);

Chamei os escribas que se encontravam no templo; dei-lhes todos os meios e grãos em grande quantidade, para erguerem novos monumentos neste templo, pois havia muito tempo que não se executava qualquer trabalho, desde que os estrangeiros haviam chegado e invadido o Egito, para que este templo não deixasse de [...]. (Inscrição 59).

O relato detalhado dos trabalhos realizados por Petosíris, designadamente as suas acções a favor do seu deus Tot, visam demonstrar a atitude de recompensa do deus perante a sua fidelidade religiosa e vida exemplar. Os distúrbios introduzidos e mantidos pelos estrangeiros quebraram a rede de solidariedade e de cooperação social, da mesma forma como desintegraram a memória social egípcia. Qual faraó salvador do passado ou imitando um faraó, Petosíris não se fica pela lamúria passiva, mas age em prol da recuperação dessa memória, reavivando e reactualizando o passado e a tradição, pelo menos a nível local, recuperando as sedes desse passado e tradição, isto é, os templos e santuários dos deuses egípcios. A desordem funciona como vector de explicitação e de afirmação de (novos) valores morais e culturais, susceptíveis de re-fundarem novos tempos de ordem, equilíbrio e harmonia⁷⁷.

⁷⁶ Este extracto da inscrição 81 surge desenvolvido nas inscrições 59 e sobretudo 61, com algumas interessantes variações. Enquanto a inscrição 81 designa o próprio templo, a inscrição 61 designa uma espécie de muralha, obra exterior, destinada a proteger o edifício – Cf. Lefebvre (1924)143.

⁷⁷ Cf. Menu (1994) 325. Este tema clássico da desordem e do faraó salvador, aqui transferido para Petosíris, tem «manifestações» literárias e iconográficas: nas inscrições 81 e 62 é ele que «estica a corda, desenrola a linha, para estabelecer as fundações do templo»; como já referimos, Petosíris usa a fraseologia real a si aplicada, servindo-se inclusive do epíteto real «vida, saúde, força»; nos muros intercolunares da fachada do túmulo é também, como referimos, Petosíris que, qual faraó, honra os deuses (no caso, o deus Tot); na originalidade, beleza e perfeição técnica do seu sarcófago, qual sarcófago real. No sarcófago antropomórfico de madeira de Petosíris, com 1,95m. de altura (Museu do Cairo, JE 46592), a banda de inscrições, que desce até aos pés, é composta por cinco colunas de hieróglifos multicolores, formados de pasta de vidro imitando pedras preciosas, de turquesa, lápis-lazúli, cornalina, esmeralda, jaspé, marfim, etc., encastrados na madeira, da qual se destacam pelas suas vivas e brilhantes cores – Cf. Málek (2003) 318-319. A acção de Petosíris enquadra-se naquilo que a tradição estipulava para a actuação do próprio faraó. Relembremos o *Ensinamento para Merikaré* (ou *Ensinamento de Kheti III*) do I Período Intermediário que estipulava: *Aumenta e enriquece a mesa de oferendas da divindade, isso também faz viver o nome daquele que o faz. Torna duráveis os teus monumentos enquanto puderes, pois um*

Simultaneamente, a narração tumular de Petosíris, apelando explicitamente aos vivos, institui-se em referente modelar para os que existem na terra (na dimensão *antemortem*), dando à memória um aspecto social, histórico, civilizacional. Como escreve John Baines, «The Egyptian living and dead were part of the same community, and the dead could intervene positively or negatively among the living. They were an essential factor in the affairs of the living.»⁷⁸

A conclusão lógica e previsível de toda a acção e concepção de existência de Petosíris (e, por extensão, de todos os humanos cumpridores) surge de forma lapidar no final das inscrições 61 e 59:

Fiz tudo isso para obter em troca que a minha vida se prolongasse na felicidade e que atingisse a Terra Sagrada⁷⁹, sem que o meu coração conhecesse a aflição. Possa a minha casa subsistir depois de o meu coração ter sido enterrado neste túmulo, ao lado de meu pai. (Inscrição 61).

Tudo o que fiz, foi de acordo com o livro sagrado. Fiz tudo para que o meu nome não deixe de existir no templo de Tot e para que eu possa ser objecto dos seus favores, eternamente! (Inscrição 59).

Também a inscrição 126 repete esta conclusão:

Eu sou, de facto, um bendito pelo senhor de Khemenu, que procurou sempre aquilo que era útil a todos, que falou o bem, que repetiu o bem, que dirigiu as suas acções para o bem. Fiz o que agrada aos homens, que bendiz os deuses, para que o meu nome fosse pronunciado depois da minha morte.

Voltam a ser enfatizadas as dimensões da memória (um nome para todo o sempre) e da eternidade (o alcançar de um estádio de favor eterno, por obra de Tot). Todos os Egípcios (individual ou colectivamente) estão directamente implicados e comprometidos com essas duas directrizes que põem em directo contacto todas as gerações, passadas, presentes e futuras, nos espaços do Aquém e do Além. A sabedoria de Petosíris é fruto dessa concepção e um estímulo directo à sua perpetuação. É nessa comunicação ou diálogo no tempo e no espaço entre as gerações que se joga, simultaneamente, a continuidade da moral, da memória e da sociedade.

A moral petosiriana lida directamente com o Bem e com o Mal e insiste que o sucesso e/ou o fracasso dependem directamente da tipologia existencial

só e único dia torna-se belo para sempre e deus conhece aquele que trabalha para ele. – Vernus (2001) 135-138; Cf. Laffont (1979) 53-66.

⁷⁸ Baines (1991) 147.

⁷⁹ Designação da necrópole.

seguida⁸⁰. É, no fundo, o mesmo tópico da justiça retributiva comentado atrás.

Na conclusão da inscrição 81, Petosíris enumera, primeiro, as apreciáveis vantagens materiais que lhe valeu a sua piedade em relação ao deus Tot e, depois, solicita que a sua felicidade se prolongue durante uma vida longa, até à morte, e que, suprema recompensa, a sua descendência prospere depois dele:

O meu senhor Tot distinguiu-me acima de todos os meus semelhantes, como recompensa por eu o enriquecer, com todas as coisas boas, com prata e ouro, com colheitas e produtos em celeiros, com campos, com gado, com latadas de uvas, com pomares de todas as árvores de fruto, com embarcações na água, com todas as coisas boas dos armazéns. (Eu) fui favorecido pelo soberano (HqA) do Egipto⁸¹, eu fui amado pelos seus cortesãos. Possa isto também ser-me dado como recompensa: prolongamento de vida com alegria no coração, um bom funeral depois da velhice, o meu corpo sepultado neste túmulo, ao lado do meu pai e do meu irmão mais velho, abençoado pelo senhor de Khemenu, e também por todos os deuses de lunu⁸², a minha casa mantida pelos meus descendentes, com filho sucedendo a filho! Possa todo aquele que aqui vier mais tarde dizer: «Eis um servo do seu deus até ao dia da veneração!»⁸³

Aliás, a inscrição 61 insiste na mesma tónica: *nenhum caminho é semelhante a este, ele torna durável o tempo de vida, multiplica os anos, enriquece o homem pobre*.

Uma vida longa é o maior bem a que o homem egípcio pode aspirar. A morte é degradante, na medida em que é a negação da obra criadora de deus. No entanto, o morto não está privado do contacto com deus, se fez em vida tudo o que estava ao seu alcance, andando nos seus (de deus) caminhos.

Esta feição pragmática (excessivamente pragmática) levou alguns estudiosos a afirmar que «Ces enseignements ne sont pas donnés pour faire acquérir une vie religieuse plus intense, mais pour réussir dans la vie»⁸⁴ e a menosprezar o sentido mais espiritual do «caminho da vida»:

«cette voie de vie est la conduite à tenir pendant l'existence pour que celle-ci soit heureuse, exempte d'afflictions, comme un voyage d'agrément sur le fleuve

⁸⁰ Cf. Lichteim (1997) 8.

⁸¹ Nectanebo II ou Ptolomeu I? Na inscrição 69 (Sichu) designa-se o soberano como *nesu* (*nsw*), não *heka* (*hk3*) como faz Petosíris aqui na inscrição 81.

⁸² Nome egípcio de Heliópolis, a cidade do deus-Sol Ré, teologicamente «rival» de Hermópolis.

⁸³ O termo serve simultaneamente para designar a idade avançada e como eufemismo para «dia da morte».

⁸⁴ Couroyer (1949) 428.

quand le vent souffle dans la bonne direction, à la vitesse qu'il faut, et qu'on arrive à bon port, ici à la ville des générations, c'est-à-dire à la nécropole»⁸⁵.

De igual forma, a inscrição 116 levou muitos a detectarem conselhos de fruição sensual nalgumas palavras de Sichu, pai de Petosíris:

Se esmiuçardes bem as minhas palavras, achar-lhe-eis o seu valor e louvareis a deus em minha honra devido a elas. Bebei até à embriaguez durante o dia de festa! Segui vosso coração enquanto estiverdes na terra! Quando um homem se vai, os seus bens vão-se também; É aquele que os herda que realiza o seu desejo à vontade. [...]. Ninguém sabe o dia em que a sua morte chegará. É dom divino fazer os corações esquecer este assunto [...]. (Inscrição 116)

O discurso de Sichu é entendido como um convite directo à prática da doutrina do *carpe diem*. Paralelamente à ideia do gozo das coisas boas da vida, pois «ninguém sabe o dia em que a sua morte chegará», equaciona-se a ideia de que o Homem não pode transportar os seus bens para o Além. É um reforço do apelo para uma vivência prazenteira da existência.

Embora, num primeiro momento, possa parecer uma ideia paradoxal com o resto da(s) inscrição(ões), é de admitir que subjacente ao ritualismo verbal das declarações e ao «caminho» religioso ou espiritual tão proclamado por Petosíris estivesse também a ideia de um bom usufruto das coisas boas da vida. A ética egípcia da época de Petosíris não apresenta um acentuado vinco espiritualista, nem se aproxima sequer de um pensamento místico, ascético (não há misticismo). Pelo contrário, ele convive bem com noções bem mais pragmáticas de bem-estar (*wḏ*), de prosperidade (*swḏ*) de riqueza mundana, de usufruto de «todas as coisas boas», sem renunciar à vida na sua plenitude: «l'espoir des recompenses terrestres n'était pas absent de la pratique de ces bonnes oeuvres au dire des intéressés eux-mêmes»⁸⁶.

O objectivo não é viver para o prazer terrestre (não há hedonismo), mas sim viver em harmonia, em respeito, com o mundo onde reina ou devia reinar o equilíbrio, a *maat*⁸⁷. A sabedoria reside não em se privar das «coisas boas», mas em desfrutá-las com equilíbrio e moderação. A vida vivida nos «caminhos do deus Tot» é uma vida de rectidão, piedade, sucesso e felicidade.

⁸⁵ Théodoridès (1991) 85.

⁸⁶ Couroyer (1949) 421.

⁸⁷ Cf. Théodoridès (1991) 112.

Conclusão

O exercício das funções sacerdotais de Petosíris constitui o elemento nuclear e chave para aquilo que podemos chamar as «três finalidades» subjacentes às inscrições do seu túmulo: de um lado, proclamar a exemplar e íntegra conduta moral e material de Petosíris que é vista como condição *sine qua non* para os benefícios e privilégios alcançados quer na existência terrena quer, sobretudo, na existência *postmortem*. A recompensa ultra-terrestre não é mais do que a conclusão natural da existência feliz, passada na opulência e repleta de bênçãos de Tot derivadas da correcção do seu maético comportamento existencial-funcional. A elevada recompensa por graça divina («chegar à cidade da eternidade»⁸⁸) interpela, todavia, interiormente, o defunto agraciado que se sente compelido a «partilhar» a sua experiência com os vivos existentes e vindouros, com a clara finalidade destes poderem, através do seu exemplo, teoricamente enviado do Além, serem guiados e permanecerem nos «caminhos da vida» e alcançar, em consequência, os mesmos bons resultados.

A teoria filosófico-religiosa das inscrições de Petosíris denota um profundo humanismo: o homem pode aperfeiçoar-se continuamente, quer pela aplicação activa à sua vida de normas e regras morais e de piedade, conformes à *maet*, quer pela adopção dos conselhos dos sábios como o próprio Petosíris, neste caso um sábio justificado. No entanto, através das suas palavras este «Petosíris» transcende-se e perde a sua individualidade para representar o pensamento religioso, a memória e a moral não só da sua época, como, em sentido mais lato, da própria civilização egípcia.

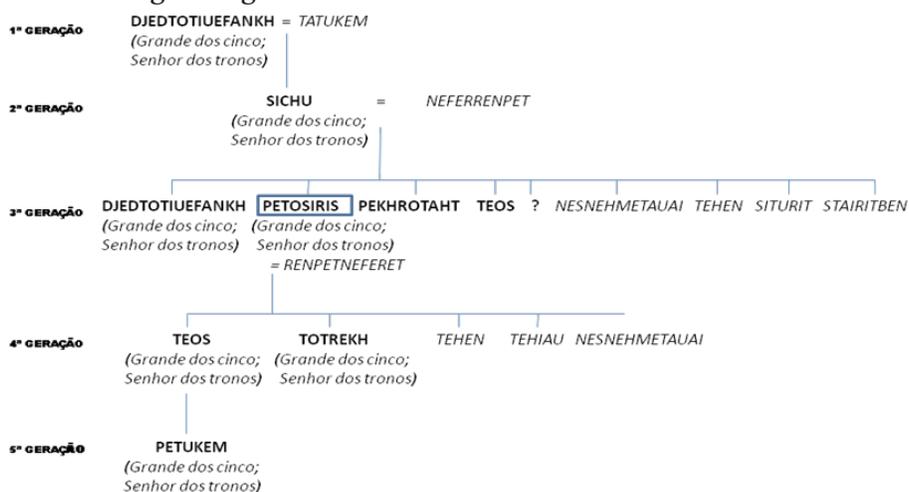
As suas palavras são conselhos de ordem prática transmitidos pela tradição, onde se justapõem ideias e práticas de vida. Nesse sentido, as inscrições e a sabedoria de «Petosíris» são um repositório condensado de memória e de moral. Nelas reflecte-se o passado egípcio: «“Petosiris” ne serait ainsi que le point d’aboutissement [...] d’idées et d’images véhiculées par la tradition séculaire»⁸⁹.

⁸⁸ A «Cidade da Eternidade» é sinónimo de necrópole, em sentido lato, ou de túmulo, em sentido mais estrito. A inscrição 116 (de Sichu) contém a fórmula-chave neste aspecto: *Cheguei até à Cidade da Eternidade, porque fiz o Bem na terra e porque o meu coração está firme no caminho do deus, desde a minha infância até esse dia!*

⁸⁹ Théodoridès (1991) 102.

ANEXOS

Árvore genealógica da família sacerdotal de Petosíris



Árvore genealógica da família sacerdotal de Petosíris (os nomes dos homens estão grafados a negrito e os das mulheres em *itálico*). Em cada geração, os homens ostentaram os cargos sacerdotais de «Grande dos Cinco» e «Senhor dos tronos», embora se admita que nalguns casos se trata apenas de títulos honoríficos.

Seleção de inscrições do túmulo de Petosíris

AUTOR OU BENEFICIÁRIO	INSCRIÇÃO	LOCALIZAÇÃO NO TÚMULO DE PETOSÍRIS	Nº DE COLUNAS	FONTE(S)
Sichu	116	Capela, Pilar A, face ocidental	6	-Lefebvre (1924) 158, 159; (1923a) 83. -Lichteim (2006) 50, 51 -Lalouette (1984) 261, 262, 340.
Sichu	127	Capela, Pilar C, face norte	6	-Lefebvre (1924) 161; (1923a) 90, 91. -Lichteim (2006) 51, 52.
Djedtotiuefankh	57	Pronaos, Parede sul, Porta que dá acesso à capela, lado oeste da ombreira	3	-Lefebvre (1924) 117; (1923a) 28, 29.
Djedtotiuefankh	115	Capela, Pilar A, face oriental	6	-Lefebvre (1924) 156, 157; (1923a) 82. -Lalouette (1984) 264, 265, 340, 341.

Djedtotiuefankh	70	Capela, nave de Djedtotiuefankh, Parede ocidental, registo superior.	10	-Lefebvre (1924) 172; (1923a) 45.
Djedtotiuefankh	102	Capela, nave de Djedtotiuefankh, Parede sul, lado ocidental	6	-Lefebvre (1924) 184, 185; (1923a) 74, 75.
Djedtotiuefankh	125	Capela, Pilar B, face oriental	6	-Lefebvre (1924) 191, 192; (1923a) 88, 89.
Djedtotiuefankh	126	Capela, Pilar B, face ocidental	6	-Lefebvre (1924) 192, 193; (1923a) 89, 90.
Djedtotiuefankh	137	Capela, Pilar D, face norte	6	-Lefebvre (1924) 193, 194; (1923a) 95.
Djedtotiuefankh	138	Capela, Pilar D, face sul	6	-Lefebvre (1924) 194; (1923a) 95, 96.
Petosíris	81	Capela, parede oriental, registo intermédio	92	-Lefebvre (1924) 136-145; (1923a) 53-59. -Lichteim (2006) 45-49. -Lalouette (1984) 263, 264, 340.
Petosíris	62	Pronaos, parede sul, ângulo este	5	-Lefebvre (1924) 82, 83; (1923a) 38, 39. -Lalouette (1984) 262, 263, 340. - Vernus (2001) 367.
Petosíris	65	Capela, nave de Djedtotiuefankh, parede norte, lado ocidental, registo médio	17	-Lefebvre (1924) 170; (1923a) 40, 41.
Petosíris	59	Pronaos, parede sul, ângulo ocidental	5	-Lefebvre (1924) 79, 80; (1923a) 32.
Totrekx	56	Pronaos/Capela, parede sul, porta de acesso à nave de Sichu	11	-Lefebvre (1924) 114, 115; (1923a) 27, 28. -Lichteim (2006) 52-54.
Djedhor (Teos)	61	Pronaos, parede sul, lado oriental, registo intermédio	411	-Lefebvre (1924) 101, 102; (1923a) 35, 36. -Lalouette (1984) 265, 341.
Petukem	61	Pronaos, parede sul, lado oriental, registo intermédio	412	-Lefebvre (1924) 104, 105; (1923a) 36, 37. - Lalouette (1998) 266, 341. - Vernus (2001) 367-369.

III. Inscrições biográficas de Petosiris

Inscrição n.º 81 (Capela, parede oriental, registo intermédio, 92 colunas)⁹⁰:

1. Introdução e títulos

(1)⁹¹ O seu amado filho mais novo, dono de todos os seus bens, o «grande dos cinco» (*uer diu, wr d3w*), o «senhor dos tronos» (*kherep nesut, hrp nswt*), o sumo sacerdote que contempla o deus⁹² no seu santuário, que leva o seu senhor e segue o seu senhor, que entra no lugar mais sagrado, que executa as suas funções juntamente com os grandes servidores de deus, o profeta da Ogdóade, chefe dos sacerdotes de (5) Sekhmet, líder do terceiro e do quarto grupo sacerdotal, escriba real (*sech-nesu*) encarregado da contagem de todos os bens no templo de Khemenu/Hermópolis, segundo sacerdote de Khnum-Ré, senhor de Heruer, e de Hathor, senhora de Neferuset, líder do segundo grupo sacerdotal do templo de Heruer e de Neferuset, o profeta de Ámon-Ré e dos deuses dos outros templos da cidade⁹³, Petosiris, o venerado, chamado Ankhefkonsu, nascido da dama Neferrenpet, justificada; ele diz:

2. Considerações morais

(10) Ó vós, todos os vivos, que estais sobre a terra, todos os sacerdotes-*uab* e todos os escribas, que vindes a esta necrópole (*st3t*) e vedes este túmulo, louvado seja deus para aquele que age (para mim), louvado seja deus para aqueles que agem (para mim)!

(15) Porque eu fui um homem honrado (*imakhu*) por seu pai, louvado por sua mãe, amado pelos seus irmãos.

Eu construí este túmulo nesta necrópole, ao lado dos espíritos superiores (*b3w-3w*) que aqui estão, para que sejam pronunciados o nome de meu pai e o de meu irmão mais velho, porque um homem revive quando o seu nome (*ren*) é pronunciado!

⁹⁰ Para a tradução anotada que apresentamos compulsámos Lefebvre (1924) 136-144; (1923a) 39, 40; Lichteim (2006) 45-49; Lalouette (1984) 263-264; 340; Laffont (1979) 153-156; Araújo (2003) 36-342. O texto que apresentamos encontra-se dividido em 11 partes, de acordo com a proposta de Lefebvre (1924) 136-145; (1923a) 53-59.

⁹¹ De acordo com a tradução de M. Lichteim, apresentamos a indicação das colunas do texto, de 5 em 5.

⁹² Ao contrário de Gustave Lefebvre e de outros autores que grafam sempre o termo deus com maiúscula, na nossa tradução preferimos utilizar a minúscula, pois não nos parece que a designação possa ser entendida como a moral de espírito cristão faz em relação à divindade do ambiente bíblico. A «preferência» de Petosiris pelo deus Tot não pode ser entendida, em nossa opinião, no âmbito de um pensamento ou clima monoteísta – Cf. Théodoriès (1991) 87-88.

⁹³ Cf. Lebevre (1924) 212-213, notas às pp. 79 e 36.

O Ocidente⁹⁴ é a morada daquele que não tem faltas⁹⁵,
louvado seja deus para o homem que o alcançou!
Nenhum homem o alcançará,
a menos que o seu coração seja íntegro a cumprir a *maet*.
Lá não se distingue o pobre do rico,
só o que é considerado livre de (20) faltas
pela balança e o peso colocados perante o senhor da eternidade
Lá ninguém se exime à pesagem⁹⁶:
Tot, como babuíno encarregue da balança,
julgará cada homem segundo as suas acções na terra.

3. *Triste situação do Egipto e dos templos sob a dominação estrangeira*
Eu estava na água do senhor de Khemenu desde o meu nascimento,
eu tive todos os seus planos no meu coração.
(Ele) escolheu-me para administrar (25) o seu templo,
e sabendo-o eu respeitei-o no meu coração.
Passei sete anos como administrador deste deus,
gerindo os seus bens sem que se encontrassem quaisquer falhas,
enquanto o rei dos países estrangeiros dominava o Egipto
e nada estava no seu lugar anterior,
depois das lutas que se travaram (30) no interior do Egipto,
o Sul estava em agitação e o Norte em revolta.
As pessoas caminhavam com (a cabeça voltada para trás)
e todos os templos estavam sem os seus servidores,
os sacerdotes fugiram, sem saber o que estava a acontecer.

4. *Petosiris torna-se administrador de Tot e reconstrói o seu templo*
Quando eu me tornei o administrador (*mr šn*) de Tot, senhor de Khemenu,
pus o templo de Tot na (35) sua condição anterior⁹⁷.
Eu fiz com que todos os ritos fossem como dantes,
e que cada sacerdote (servisse) no seu próprio tempo (de serviço).
Aumentei (o número dos) seus sacerdotes,
beneficiei os sacerdotes horólogos⁹⁸ do seu templo;
promovi todos os seus funcionários
dei uma função aos seus servidores.
Eu não reduzi as oferendas no seu templo,

⁹⁴ Em egípcio *Amenti* – Cf. Laffont (1979) 154; G. Lefebvre (1924) 136.

⁹⁵ *đmi nt iwti wn-f*.

⁹⁶ *n šw n tm ḥsbt-f*.

⁹⁷ *mi šhr-s ḥnt*.

⁹⁸ Estes sacerdotes, como o próprio nome sugere, eram responsáveis por estabelecer correctamente as horas propícias à celebração dos actos cúlticos. Para o efeito, quais astrónomos, estudavam os movimentos dos astros.

enchi (40) os seus celeiros de cevada e trigo,
o seu tesouro com todas as coisas boas.
Aumentei o que havia antes,
e todos os habitantes louvaram deus por mim.
Dei prata, ouro e todas as pedras preciosas,
de forma a alegrar os corações dos sacerdotes
e de todos os que trabalham na casa do ouro (*per nebu*)⁹⁹
e o meu coração alegrou-se (45) com isso.
Tornei esplêndido o que antes fora arruinado,
restabeleci o que há muito tempo tinha decaído,
e que já não estava no seu lugar.

5. *Petosiris constrói o templo de Ré*

O meu coração procurou efectuar os trabalhos no templo de Tot¹⁰⁰.
Estiquei a corda, desenrolei a linha,
para as fundações do templo de Ré no recinto¹⁰¹,
pois esse templo há muito que caíra em ruína¹⁰².
Reconstruí-o com boa pedra calcária branca,
e fiz nele toda a espécie de trabalhos;
(50) As suas portas eram de cedro
revestidas com cobre da Ásia.
Assim Ré pôde lá residir,
o lactente que está na Ilha de Fogo (*iw nrsr*)¹⁰³.

⁹⁹ Designação dada ao tesouro do templo. G. Lefebvre traduz *executei todo o tipo de trabalhos no santuário* – *ht-nb* – Lefebvre (1924) 138.

¹⁰⁰ Como bem anota Luís Manuel de Araújo, esta linha não consta na versão de Miriam Lichteim – Cf. Araújo (2003) 339, n.87.

¹⁰¹ Petosiris menciona que ele próprio desempenhou as cerimónias de fundação de um templo que teoricamente estava reservada ao Faraó. A explicação para esta «irregularidade» pode residir na instabilidade dos tempos que então se viviam.

¹⁰² Esta linha não consta na versão de Miriam Lichteim relativa à inscrição 81 – Cf. Araújo (2003) 339, n.89 – , mas surge na inscrição 62 – Cf. Lalouette (1984) 263.

¹⁰³ Também chamada, por vezes, «Lago de Fogo», esta «Ilha do Fogo» ( *iu nesereser*) é o nome mítico atribuído a uma região do céu oriental que o Sol atravessava cada manhã e onde, segundo a concepção egípcia, nascera no início dos tempos. Ponto primordial e de emergência do mundo, a Ilha do Fogo (dos raios solares, entenda-se) é na cosmogonia de Hermópolis uma descrição da colina primordial. Enquanto ponto de partida da criação, ela é considerada como um lugar de nascimento. A sua natureza ígnea resulta num instrumento de indispensável purificação a todos os candidatos à eternidade. Para a cosmogonia hermopolitana, fora neste lugar mítico que a Grande Grasnadora (*Negeg Uer, Ngg Wr*), a ave primígena – que muitos consideram lógico ser o próprio Tot sob a forma de íbis –, pôs o ovo primordial. No entanto, a maioria das fontes não apontam nem identificam a ave inicial, a Grande Grasnadora, com um íbis, ou seja, com Tot. Pelo contrário, a Grande Grasnadora é uma ave anatídea. Fontes há (ex.: *Papiro de Leiden*) que a identificam com o deus Ámon. A gansa, a par do carneiro, era também um animal sagrado do grande deus de Tebas. Ainda que esta não seja uma representação muito comum na iconografia amoniana, as altas penas que caracterizam Ámon na maioria das suas representações poderão constituir ainda resquícios dessa concepção – Cf. Lichteim (2006)

6. *Petosíris reedifica o «santuário das deusas»*

Eu construí o santuário das deusas (*ntrw-hmwt*)
No interior do templo de Khemenu
por ter achado a sua casa decrepita.
Elas moram no templo de Tot, senhor de Khemenu,
(55) as pessoas chamam-lhe «Capela festiva das deusas»,
a sua face está virada para oriente.

7. *Petosíris constrói os santuários de Nebemetauai e de Hathor*

Eu construí também a casa de Nebemetauai, «Aquele que fez o que é»¹⁰⁴,
e a casa de Hathor, senhora do sicómoro do Sul¹⁰⁵,
semelhante a Nebemetauai, a mãe de deus.
Eu construí-as com boa pedra calcária branca,
e fiz nelas toda a espécie de trabalhos.
(60) Eu fiz estas deusas morar lá¹⁰⁶.

8. *Petosíris protege o recinto como lugar sagrado*

Fiz um muro em redor do recinto,
para evitar que fosse pisado pela população,
pois os vilões tinham-no espezinhado.
Este é o local de nascimento de todos os deuses,
que vieram a existência no princípio.
Este sítio tinha sido conspurcado por desordeiros,
os intrusos devassaram-no
e comeram os frutos (65) das suas árvores,
levaram os seus ramos para suas casas¹⁰⁷.
A terra inteira ficou em alvoroço
e o Egípto ficou aflito,
pois a metade do ovo estava aí enterrada¹⁰⁸.

49, n.9; Lalouette (1984) 340, n.93; Araújo (2003) 339, n.90; Sales (1999) 215-216.

¹⁰⁴ Esta linha não consta na versão de Miriam Lichteim relativa à inscrição 81 – Cf. Araújo (2003) 339, n.89 –, mas surge na inscrição 62 – Cf. Lalouette (1984) 263.

¹⁰⁵ Trata-se de mais duas edificações sagradas que Petosíris assume para si próprio, embora no caso do templo de Hathor não se consiga determinar se a expressão «sicómoro do Sul» se aplica ao templo de Dendera (6º *nomos* do Alto Egípto) ou ao outro templo da deusa do 14º *nomos* do Alto Egípto. Seja como for, qualquer um deles ficava ao «sul» de Hermópolis.

¹⁰⁶ Alusão à colocação das estátuas das divindades nos seus santuários.

¹⁰⁷ Outra alusão aos impiedosos persas. Este quadro de devastação e terror generalizado às mãos dos Persas confere com o panorama apresentado pelo texto coevo conhecido por «Crónica Demótica».

¹⁰⁸ Na tradição hermopolitana, o mito do ovo cósmico (𓆎𓆏𓆑 *swht, suhet*) realça o seu significado simbólico conotado com a emergência da vida, com o «berço de todos os deuses». Uma das versões mais familiares da cosmogonia é a de que uma ave mítica, a Grande Grasnadora, pôs um ovo sobre a colina inicial que emergiu em Hermópolis de que os sacerdotes locais mostravam restos («metade do ovo») aos crédulos peregrinos. Relativamente ao conteúdo do ovo, as várias versões dos textos antigos egípcios deixam perceber, no fundo, três possibilidades: 1) O ovo contém ou identifica-se

9. *Petosiris reergue a parede do templo de Khemenu*

Fiz um sólido trabalho na parede do templo de Khemenu,
para alegrar o coração da (minha) senhora (70) Nehemetauai,
quando ela vê este trabalho eternamente¹⁰⁹.

10. *Petosiris restaura o templo de Heket*

Agora, quando eu estava diante desta deusa,
Heket, senhora de Heruer¹¹⁰,
na sua bela festa do último mês do ano¹¹¹,
sendo eu administrador de Tot,
ela foi para um lugar a norte desta cidade,
a «Casa de Heket», como é chamada por todos¹¹²,
que estava arruinada desde tempos (75) imemoriais (*dr hnti*).
A água levou-a todos os anos¹¹³,
até que as suas fundações desapareceram.
Só foi chamada «Casa de Heket»,
quando nenhum tijolo ou pedra lá estavam,
então a deusa parou lá¹¹⁴.
Eu chamei o escriba do templo desta deusa
e dei-lhe prata sem a contar,
para ali fazer um monumento a partir daquele dia.
Eu construí uma grande (80) elevação em redor,
para que a água não a pudesse levar.
Fui diligente consultando os entendidos,
para organizar os ritos
pelos quais esta deusa é servida,
para a contentar até que ela soubesse o que foi feito¹¹⁵.

com o deus primordial solar; 2) O ovo contém o ar; 3) O ovo cósmico contém os Oito. Qualquer que seja a versão, o ovo manifesta-se como o grande elemento que rompe com o magma indiferenciado das origens e donde nasce o princípio criador. O ovo pode ser tido como uma imagem do mundo e da perfeição, introduzindo um esquema de auto-fecundação, em que o engendrar da vida participa da potência criadora da luz solar. A alusão à «metade do ovo», qual relicário sagrado, recorda que a eclosão do princípio do mundo se deu justamente em Khemenu/Hermópolis.

¹⁰⁹ Texto paralelo, mais desenvolvido, surge na inscrição 61 do túmulo.

¹¹⁰ A deusa Heket era a deusa-rã da mitologia egípcia, esposa de Khnum-Ré, ambos venerados em Heruer. Nas representações iconográficas surge uma cabeça de batráquio num corpo de mulher. Era uma divindade dadora de vida. Estava associada a Nehemetauai de Hermópolis e com os Oito deuses primordiais da cidade. Como Nehemetauai era uma forma de Hathor.

¹¹¹ Quer dizer, na estação Chemu, ou seja, o mês de Mesori (Jun.-Jul.).

¹¹² Literalmente, «de boca para boca».

¹¹³ A imagem reflecte o movimento cíclico das águas do Nilo em resultado da inundação anual que ainda afectava o Egito na época de Petosiris – Cf. Araújo (2003) 341, nota 99.

¹¹⁴ Literalmente, «de boca para boca».

¹¹⁵ Este extracto 10 da inscrição 81 surge desenvolvido nas inscrições 59 e sobretudo 61, com algumas interessantes variações. Enquanto a inscrição 81 designa o próprio templo, a inscrição 61 designa uma espécie de muralha, obra exterior, destinada a proteger o edifício – Cf. Lefebvre

11. Conclusão

O meu senhor Tot distinguiu-me acima de todos os meus semelhantes,
como recompensa por eu o enriquecer,
com todas as coisas boas, com prata e ouro,
com (85) colheitas e produtos em celeiros,
com campos, com gado,
com latadas de uvas,
com pomares de todas as árvores de fruto,
com embarcações na água,
com todas as coisas boas dos armazéns.

(Eu) fui favorecido pelo soberano (HqA) do Egípto,
eu fui amado pelos seus cortesãos.

Possa isto também ser-me dado como recompensa:
prolongamento de vida com alegria no coração,
um bom funeral depois da velhice,
o meu corpo sepultado neste túmulo,
ao lado do meu pai e do meu irmão mais velho,
abençoado pelo (90) senhor de Khemenu,
e também por todos os deuses de lunu,
a minha casa mantida pelos meus descendentes,
com filho sucedendo a filho!

Possa todo aquele que aqui vier mais tarde dizer:
«Eis um servo do seu deus até ao dia da veneração!»

Inscrição n.º 62 (Pronaos, parede sul, ângulo este, 5 colunas)¹¹⁶:

[O meu amado filho mais novo, dono de todos os seus bens]¹¹⁷, o «grande dos cinco» (*uer diu, wr d3w*), o «senhor dos tronos» (*kherep nesut, hrp nswt*), o sumo sacerdote que contempla o deus no seu santuário, que penetra no lugar mais sagrado, que executa as suas funções sacerdotais juntamente com os grandes servidores de deus, o servidor da Ogdóade, chefe dos sacerdotes de (5) Sekhmet, escriba real (*sech-nesu*) encarregado da contagem de todos os bens do templo de Khemenu/Hermópolis, segundo sacerdote de Khnum-Ré, senhor de Heruer, e de Hathor, senhora de Neferuset, Petosíris, ele diz:

Ó vós, todos os vivos, que estais sobre a terra e que vindes a esta necrópole, que vereis este túmulo,

Vinde, farei com que conheçais as vontades de deus.

Guiar-vos-ei no caminho da vida, no bom caminho daquele que obedece a deus;

(1924) 143.

¹¹⁶ Cf. Lalouette (1984) 262-263, 340; Lefebvre (1924) 82-83; (1923a) 38-39.

¹¹⁷ A inscrição apresenta-se danificada no seu início, sendo o mesmo restituído a partir da inscrição 81, apresentada anteriormente. No essencial, a introdução é similar nas duas inscrições.

É um homem abençoado aquele cujo coração o conduz até ele.
Aquele cujo coração se mantém no caminho de deus, a sua existência manter-se-á na terra
Aquele cujo coração encerra um grande temor de deus, grande será o seu louvor/a sua felicidade na terra.

Deus age como agimos para com ele.
Estive sete anos como sumo sacerdote/administrador de Tot, senhor de Khemenu/Hermópolis,
cumprindo zelosamente todos os ritos no seu templo,
aumentando o número dos seus sacerdotes,
dando importância aos seus servidores,
enchendo os seus celeiros de cevada e de espelta
e os armazéns com todas as coisas belas e boas, mais do que antes.
Os estrangeiros governavam então o Egípto.

O meu coração procurou também realizar os trabalhos no templo de Tot;
Estiquei a corda, desenrolei a linha,
para estabelecer as fundações do templo de Ré no recinto,
pois esse templo há muito que caíra em ruína.
Reconstruí-o com boa pedra calcária branca,
e fiz nele toda a espécie de trabalhos;
As suas portas eram de cedro
revestidas com cobre da Ásia.
Assim Ré pôde lá residir,
o lactente que está na Ilha de Fogo (*iw nsr:sr*).

Protegi os arredores do recinto
para evitar que fosse pisado pela população,
pois os vilões haviam-no espezinhado:
Os frutos das suas árvores haviam sido comidos, os seus ramos levados embora,
de forma que havia problemas em todo o Egípto devido a este comportamento:
com efeito, as metades do ovo estavam enterradas neste lugar,
bem como todos os seres aos quais dera existência.

Fiz tudo isso para obter em troca que a minha vida se prolongasse na felicidade e que atingisse a Terra Sagrada¹¹⁸,
sem que o meu coração conhecesse a aflição.
Possa a minha casa subsistir depois de o meu coração ter sido enterrado neste túmulo, ao lado de meu pai.

¹¹⁸ Designação da necrópole.

Inscrição n.º 59 (Pronaos, parede sul, ângulo ocidental, 5 colunas)¹¹⁹:

[...] ¹²⁰, segundo sacerdote de Khnum-Ré, senhor de Heruer, e de Hathor, senhora de Neferuset, filarca do segundo grupo sacerdotal do templo de Heruer e do de Neferuset, o profeta de Ámon-Ré e dos deuses dos outros templos da cidade, Petosíris, ele diz:

«Ó todos os profetas, todos os sacerdotes, que vêm a esta montanha, vinde,
Instruir-vos-ei nas vontades de deus;
Guiar-vos-ei no caminho da vida.
Deus conduziu o meu coração a fazer o que ele ama (*mr k3.f*): é a obra que ele faz àquele que ama.

Eu exerci as funções de administrador de Tot, senhor de Khemenu, durante sete anos,

Quando os homens vindos de países estrangeiros governavam o Egípto¹²¹.

Encontrei o templo de Tot em ruína ...

Chamei os escribas que se encontravam no templo;
dei-lhes todos os meios e grãos em grande quantidade,

para erguerem novos monumentos neste templo,
pois havia muito tempo que não se executava qualquer trabalho,
desde que os estrangeiros haviam chegado e invadido o Egípto,
para que este templo não deixasse de [...]

[...] construí o santuário das deusas no interior do templo de Khemenu,
tendo encontrado o seu santuário devastado;

de forma que elas residem agora no templo de Tot, senhor de Khemenu:

é o «pavilhão das deusas», como se costuma designar:

a fachada está voltada a Oriente, diante do santuário da vaca Ahet [...] aí,
para que seja repleto das suas bênção, eternamente!

Tudo o que fiz, foi de acordo com o livro sagrado.

Fiz tudo para que o meu nome não deixe de existir no templo de Tot
e para que eu possa ser objecto dos seus favores, eternamente!»

D) Inscrição 65 (Capela, nave de Djedtotiuefankh, Parede norte, lado ocidental, registo médio, 17 colunas)¹²²

Homenagem de Petosíris ao seu irmão defunto, Djedtotiuefankh.

¹¹⁹ Cf. Lefebvre (1924) 79-80; (1923a) 32. Como o texto 62, também esta inscrição 59 se integra nos textos relativos à biografia de Petosíris e reproduz frequentemente termos da grande inscrição 81.

¹²⁰ Lacuna no início de cada linha que, neste caso dos títulos da coluna 1, são facilmente restituídos a partir do início das inscrições 62 e 81.

¹²¹ *rmjt h3swt m hk3 kmt, homens de países estrangeiros governavam o Egípto.*

¹²² Cf. Lefebvre (1924) 170; (1923a) 40-41.

Discurso de Petosíris

O seu irmão mais novo, o amado, o Grande dos Cinco, senhor dos tronos, o profeta Petosíris, ele diz: «O meu irmão mais velho, sou eu, o teu irmão mais novo. Fiz com que o teu *ka* fosse honrado na terra dos vivos; que ele não desapareça, pois não se encontrou qualquer falta em mim. Fiz com que o teu nome esteja na boca dos vivos que se sucederam no interior da tua casa, para que o teu nome não desapareça na tua casa, eternamente, pois um homem vive quando se pronuncia o seu nome.

A tua estátua foi transportada para o templo de Tot, com o teu nome gravado, para que o teu nome seja recordado no templo de Tot, para sempre. Construí este túmulo nesta necrópole com o teu nome gravado no seu lado esquerdo, para que o teu nome possa ser pronunciado por aqueles que vão e vêm depositar oferendas nesta necrópole, eternamente, a favor do *ka* do senhor deste túmulo. Bebendo e agindo sempre segundo as inspirações do seu coração, louvando a deus pelo teu nome, eternamente.»

Resposta de Djedtotiuefankh

Dita pelo Osíris, Grande dos Cinco, senhor dos tronos, Djedtotiuefankh, justo de voz/justificado: Como são belas as palavras saídas da tua boca. Tenho o coração em júbilo de as escutar. Não há na minha alma nada contra ti. Tal como agirem para comigo, assim serão tratados: quem me fizer bem, o bem lhe será feito; quem me fizer mal, o mesmo lhe acontecerá. Assim se fará àquele que o fizer. Tot, quando julgar estes actos, dir-lhe-ei isto a teu respeito, diante dele, o senhor dos deuses: «Que a tua vida se prolongue, pois tu me foste fiel; que sejam multiplicados os anos daquele que construiu este túmulo, pois é um *imakhu* do seu deus. Que o teu filho fique no teu lugar, para satisfazer os teus desejos, como tu fizeste em relação a mim».

BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, L. M. de, «O túmulo de Petosiris: expressão da confluência cultural greco-egípcia» in A. Ventura, coord., *Presença de Victor Jabouille*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2003, 313-344.
- ASSMAN, J., *Religion and Cultural Memory*, Califórnia, Stanford University Press, 2006.
- BAINES, J., «Society, morality and religious practice» in B. Shafer, ed., *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, Ítaca, Cornell University Press, 1991, 123-200.
- CAVAIGNAC, E., «La date du tombeau de Pétosiris», *Revue de l'Égypte Ancienne* 2, 1929, 56-57.
- COUROYER, B., «Le chemin de vie en Égypte et en Isarel», *RB* 56, 1949, 412-432.
- DAVID, R.; DAVID, A. E., *A Biographical Dictionary of Ancient Egypt*, Londres, Seaby, 1992.
- ELVIRA BARBRA, M. Á., «La utopia fusionadora de Alejandro Y Ptolomeo I» in M. Á. Molinero Polo, D. Sola Antequera, coords., *Arte y sociedad del Egipto antiguo*, Madrid, Encuentro Ediciones, 2000, 203-215.
- FESTUGIÈRE, A.-J., «Notice sur la vie et les travaux de M. Gustave Lefebvre, membre de l'Académie», *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 103/1, 1959, 94 -105.
- HAGEN, F., «Echoes of ²Ptahhotep² in the Greco-Roman World», *ZÄS* 136, 2009, 130-136.
- LAFFONT, É., *Les livres de sagesse des pharaons*, Paris, Gallimard, 1979.
- LALOUETTE, Cl., *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte, Volume 1. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984.
- LEFEBVRE, G., «Le tombeau de Petosiris», *ASAE* 20, 1920, 41-121.
- , «Textes du tombeau de Petosiris», *ASAE* 22, 1922, 33-48.
- , «Textes du tombeau de Petosiris», *ASAE* 20, 1920, 207-237.
- , *Le tombeau de Petosiris I*, Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1924. [Obra disponível online em http://www1.lib.uchicago.edu/cgi-bin/eos/eos_title.pl?callnum=DT62.T6L5_vol1_cop1 (vol. 1: Première Partie : Description)].

- , *Le tombeau de Petosiris II*, Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1923a. [Disponível online em http://www1.lib.uchicago.edu/cgi-bin/eos/eos_page.pl?DPI=100&callnum=DT62.T6L5_vol2_cop1&object=0 ou http://www1.lib.uchicago.edu/cgi-bin/eos/eos_title.pl?callnum=DT62.T6L5_vol2_cop1 (2º volume : Deuxième Partie: Les Textes)].
- , *Le tombeau de Petosiris III*, Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1923b. [Obra disponível online em http://www1.lib.uchicago.edu/cgi-bin/eos/eos_title.pl?callnum=DT62.T6L5_vol3_cop1 (vol. 3: Troisième Partie: Vocabulaire et Planches)].
- LICHTEIM, M., *Ancient Egyptian Literature (AEL). Volume III. The Late Period*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 2006.
- , *Moral Values in Ancient Egypt*, Fribourg, University Press, 1997.
- MÁLEK, J., *Egypt. 4000 Years of Art*, Londres, Phaidon Press Inc., 2003.
- MENU, B., «Le tombeau de Pétoisiris. Nouvel examen», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 94, 1994, 311-327.
- , «Le tombeau de Pétoisiris (2). Maât, Thot et le droit», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 95, 1995, 281-295.
- , «Le tombeau de Pétoisiris (3). Culpabilité et responsabilité», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 96, 1996, 343-357.
- , «Le tombeau de Pétoisiris (4). Le souverain de l'Égypte», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 98, 1998a, 247-262.
- , «La “voie de Dieu” dans les inscriptions du tombeau de Pétoisiris», *Transeuphratène* 16, 1998b, 21-30.
- NAKATEN, S., «Petosiris», *Lexikon der Ägyptologie* 4, 1982, 995-998.
- PEREMANS, W.; VAN'T DACK, E.; MEULENAERE, H. DE; IJSEWIJN, J., *Prosopographia Ptolemaica III. Le clergé, le notariat, les tribunaux*, *Studia Hellenistica* 11, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1956.
- PICARD, Ch., «Les influences étrangères au tombeau de Petosiris: Grèce ou Perse?», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 30, 1931, 201-227.
- SALES, J. das C., «Petosiris – um activo construtor da memória egípcia do início do período ptolomaico» *Studia Historica. Historia Antigua*, 29, 2011, 17-38.

———, *As Divindades Egípcias. Uma chave para a Compreensão do Egípto Antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999.

———, *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007.

THÉODORIDÈS, A., «La condition humaine en Égypte d'après les inscriptions du tombeau de Pétoisiris», *Acta Orientalia Belgica* 6, 1991, 83-116.

VERNUS, P., *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris, Imprimerie Nationale, 2001.

HESIODO E O SONHO DE NABUCODONOSOR

NUNO SIMÕES RODRIGUES

Universidade de Lisboa

Centro de História da Universidade de Lisboa

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

Muito provavelmente, a obra de Hesíodo data de c. de 700 a.C.¹ Vários autores têm por isso contextualizado o poeta beócio na época da origem, entenda-se escrita, das epopeias homéricas, chegando inclusive a fazê-lo depender quer da *Iliada* quer da *Odisseia*. Mas o facto é que Hesíodo provém de um mundo geográfica e socialmente distinto do das epopeias maiores da língua grega. Bastará comparar os *Erga* à *Odisseia* para percebermos que nesta há uma tendência para menosprezar determinados valores da aristocracia e da ética em geral que são recuperados naqueles².

A maioria dos hermeneutas considera que a epopeia homérica teve origem na Ásia Menor, mais em concreto na Jónia, enquanto Hesíodo é um produto da Beócia, na Grécia Central. É esta região, caracterizada por um ambiente campesino rude e isolado e por uma natureza vigorosa, que sobressai na poesia hesiódica, juntamente com um ambiente social próprio do predomínio de uma aristocracia fundiária, que coabita com franjas populacionais que se dedicam a outras actividades económicas, como a pastorícia e o comércio³. Depois de ter sido pastor nas montanhas, Hesíodo ter-se-á tornado pequeno camponês, cuja principal riqueza era a liberdade, não deixando de estar sujeito a uma labuta quotidiana para sobreviver. Note-se como no proémio da *Teogonia*, as Musas não hesitam em classificar os pastores do campo com uma «triste vergonha, só estômagos»⁴. Efectivamente, as condições geo-morfológicas da Beócia não eram as melhores, o que agravava a vida dos minifundiários que ali habitavam. São inesquecíveis as palavras do poeta, quando se refere às aldeias miseráveis de Ascra, a sua terra, «agreste no Inverno, penosa no Verão»⁵.

O problema da formação de Hesíodo é um dos que mais tem preocupado os especialistas. Vários estudos mencionam os rapsodos ambulantes como as fontes e os mestres com os quais teria aprendido o seu «ofício» de poeta. Hesíodo tê-los-ia ouvido quando se deslocavam até junto de si e não o contrário, visto não haver indícios de o autor dos *Erga* ter sido um grande viajante. Ele próprio é testemunha da aversão que teria às grandes empresas marítimas, através do

¹ Lesky (1995) 115.

² Lesky (1995) 115.

³ Rodrigues (2003).

⁴ Hes. *Tb.* 24-26.

⁵ Hes. *Op.* 639-640.

retrato que traça do habitante da cidade justa e feliz, sem qualquer necessidade de viajar em barcos⁶.

Este dado complica-se, porém, se tivermos em conta que a poesia hesiódica é de um conteúdo riquíssimo, que não pode ser explicado por uma simples vivência campesina em Ascra, na Beócia. A *Teogonia*, por exemplo, centra-se no estado e desenvolvimento do mundo, a que, na linha de Lesky, podemos chamar de dialéctica entre o ser e o devir⁷. E a mesma complexidade preside aos *Erga*. Mas o mais significativo é a forma encontrada por Hesíodo para dar corpo aos seus textos. A luta sucessória entre Úrano, Crono e Zeus, na *Teogonia*, por exemplo, em que a mudança do poder se faz sempre com recurso a um acto de extrema violência entre indivíduos com laços familiares entre si, como são a castração de Úrano, a fome insaciável de Crono pelos próprios filhos recém-nascidos e a titanomaquia, respectivamente, revê-se em poemas religiosos do Próximo Oriente Antigo, que poderão estar na base da formulação destes mitos, que todavia acabaram por se consagrar como gregos. Com efeito, o enredo que Hesíodo desfia na *Teogonia* é semelhante ao que encontramos em tabuinhas provenientes da antiga cidade de Hattuša e escritas em língua hitita, entre 1400 e 1200 a.C., se não mesmo em textos ainda mais antigos, de origem hurrita, datados de meados do II milénio a.C.⁸ Neste *corpus* há mitos e textos, como o de Kumarbi e a chamada *Canção de Ullikummi*, em que a luta sucessória é também particularmente violenta, verificando-se afinidades significativas entre as personagens descritas e respectivos destinos na luta pelo poder⁹. A estes textos juntam-se os fornecidos pela cultura ugarítica, não posteriores a 1200 a.C., e pela cultura babilónica, designadamente o *Enuma eliš*, que parecem estar igualmente presentes na poesia hesiódica¹⁰. Este conjunto de dados fez-nos reequacionar as problemáticas em torno de Hesíodo e da sua formação. Como notou M.L. West, «hoje em dia, ninguém escreveria um comentário à *Teogonia* e aos *Trabalhos e Dias* sem se referir aos elementos orientais» presentes em ambas as obras¹¹.

Uma vez que a sua poesia, em particular a *Teogonia*, parece derivar, senão mesmo depender, das antigas estruturas mitológicas do Próximo Oriente Antigo, onde foi Hesíodo colhê-las? Na verdade, será praticamente impossível dar uma resposta linear e absoluta a esta pergunta, mas podemos avançar com hipóteses e cenários que permitam explicar a relação entre os vários dados em jogo. Já o fizemos a propósito de um estudo, apresentado há alguns anos, acerca

⁶ Hes. *Op.* 236.

⁷ Cf. Lesky (1995) 118.

⁸ Rocha Pereira (2006) 158-159.

⁹ Lesky (1995) 118; Bernabé (2000); Güterbock (1948); Barnett (1945).

¹⁰ Lesky (1995) 119-120; West (1997) 276-277; Poirier (2003); Koenen (1994).

¹¹ West (1997) 276.

da relação de Ulisses com Gilgameš, e em que concluímos com outros que a transmissão cultural se poderá ter feito essencialmente por via oral¹². É bem possível que cantores ou outros profissionais itinerantes tenham funcionado como agentes transmissores e receptores de cultura, difundindo as aventuras de Aqhat, Keret, Gilgameš, Aquiles e Ulisses, como concílios divinos e lutas titânicas contra criaturas primordiais. Estas narrativas terão sido passadas de boca em boca em feitorias comerciais de toda a costa mediterrânea, em particular na oriental, em acampamentos militares, em caravanas, cidades, templos, casas particulares. A transmissão fez-se em todas as línguas usadas para a comunicação, imprescindível às várias actividades a que os seus agentes estariam associados, num tempo em que Ugarit e Chipre faziam a ponte entre a Grécia, o Egipto e a Babilónia. Por certo, muitas vezes, o nome do herói variou de acordo com a língua do agente transmissor e do agente receptor, mas o essencial das suas aventuras ter-se-á mantido. Esta é uma hipótese atraente e verosímil, apesar das teorias estruturalistas. Acrescente-se que a presença de Fenícios na Eubeia, próxima da Beócia, está atestada e que o pai de Hesíodo era originário da Ásia Menor, o que fortalece o nosso caso, apesar das objecções que têm vindo a ser equacionadas. De facto, a principal dúvida parece residir não tanto na efectividade da transmissão mas na forma e meios em que ela se fez, que estão ainda por esclarecer de modo satisfatório¹³.

Os textos orientais supramencionados têm sido referidos como influenciadores sobretudo da *Teogonia*. Mas as mesmas questões colocam-se para os *Erga*. Como nota M. H. da Rocha Pereira, «conhecem-se actualmente textos didácticos parecidos, de origem suméria, babilónia, egípcia, em que um pai ensina ao filho preceitos de agricultura ou de outra ordem, ou em que um filho bom contrasta com outro dissipador»¹⁴. A conceituada investigadora, porém, considera que isso pouco ou nada significa, uma vez que «estas ideias podem ocorrer independentemente a muitos», além de que existem vários problemas de datação dos textos que não ajudam a solucionar esta problemática, e ainda que, citando K. Dowden, existe sempre «o perigo da similitude não significativa», que, “em questões de poesia, há muita coisa que tem probabilidades de ser uniforme entre muitas sociedades arcaicas”, e, sobretudo, que “precisamos de hesitar antes de privilegiar as semelhanças grego/próximo oriente, especialmente quando se perdeu uma parte tão grande

¹² Rodrigues (2003b) e bibliografia aí citada, em especial na n. 7; ver ainda Rutherford (2009) 9-35.

¹³ Rocha Pereira (2006) 159-160; Lesky (1966) 370-371; Walcot (1966) 104-130; *idem* (1962a) 215 considera que «in fact the whole area of the east Mediterranean and the Near East formed a single cultural unit for much of the Mycenaean period».

¹⁴ Rocha Pereira (2006) 161; ver Walcot (1962).

da tradição indo-europeia”¹⁵. Não obstante a total pertinência das observações da nossa eminente classicista, gostaríamos de tecer algumas considerações sobre o assunto.

Os *Erga* são fundamentalmente um poema didáctico, de exortação e instrução moral, ética e prática, com um destinatário, identificado com Perses, um irmão do autor. Insistindo na importância e no valor da justiça (*dike*) e do trabalho (*ergon*), Hesíodo insurge-se contra Perses, que aparece como um incauto e negligente gastador, que desperdiçou toda a herança paterna a que tivera direito e que agora pretende apropriar-se da parte que coubera ao irmão, por meio do suborno dos poderosos na sociedade, a quem o poeta chama genericamente de «reis»¹⁶. J. Clay classificou a esta relação conflituosa entre Hesíodo e o irmão, tal como traduzida pelos *Erga*, «a educação de Perses»¹⁷. Estaremos assim em presença de uma «Persepedia», em que se destacam os conselhos que Hesíodo dá ao irmão e em que podemos efectivamente encontrar alguns pontos de contacto com as literaturas sapienciais do Próximo Oriente Antigo.

De facto, alguma dessa literatura estrutura-se de forma muito semelhante à que reconhecemos nos *Erga* de Hesíodo: um narrador dirige uma série de preceitos e de conselhos a um familiar ou a um governante; não raramente são admoestações que se fazem na sequência de algum motivo que origina a repreensão; outras vezes ainda, em especial quando o interlocutor é um rei, o tema da justiça é o epicentro de todo o texto. Assim acontece com o texto sumério *Instrução de Ziuzudra a seu filho Šuruppak*, com a narrativa aramaica de Ahikar ou com textos egípcios como as *Lamentações do Camponês* e a *Instrução de Ankh-Sheshonqi*. O tema geórgico que domina o poema hesiódico encontra inclusive eco no chamado *Almanaque do Lavrador*, texto proveniente da cidade de Nippur e datado de cerca de 1700 a.C.¹⁸ As possibilidades da influência são várias. Já para não referir a hipótese da influência egípcia, ou até de exemplos bíblicos, no episódio que inclui o mito de Pandora¹⁹. Alguns exegetas comparam mesmo Hesíodo ao profeta Amós, que tal como o grego se identifica como «pastor que cultivava frutos», a quem a divindade se revelou e que fala contra os plutocratas em nome da justiça divina²⁰.

Igualmente sintomático destas afinidades culturais é o chamado mito das

¹⁵ Rocha Pereira (2005) 9.

¹⁶ Hes. *Op.* 38. Sobre a poesia didáctica na Grécia, ver Prince (2002).

¹⁷ *Apud* Rocha Pereira (2005) 14, n. 24.

¹⁸ Trata-se de uma instrução dirigida por um pai a um filho, transmitindo sabedoria prática relativa à vida agrária. Ver Nunes Carreira (2002) 60-61.

¹⁹ Ver Nunes Carreira (2002) 60; *idem* (2005) 82-91, 234-239; Walcot (1962a); *idem* (1966); Koenen (1994) 10-11.

²⁰ *Am* 5, 12; 7, 14-16; West (1997) 307.

Cinco Idades²¹. No essencial, trata-se de uma pequena história da humanidade que Hesíodo inclui nos *Erga* e que é condensada sob a forma de uma metáfora, em que se verifica a sucessão de gerações que vão perdendo a qualidade conforme o tempo vai avançando até aos dias do poeta. Assim, a perda de qualidade de vida e de moral faz-se através de um percurso que vai do ouro ao ferro, passando pela prata e pelo bronze. Há muito que se percebeu que também este, apesar de muito provavelmente ser expressão da cultura popular, era um tema originalmente estranho à cultura grega e que teria sido importado do Oriente pelo poeta, ou por algum seu antecessor helénico²². Com efeito, o recurso à imagem dos quatro metais parece ser um tópico próximo-oriental, onde as tecnologias de trabalho desses materiais estavam razoavelmente desenvolvidas desde pelo menos o II milénio a.C.²³ A originalidade de Hesíodo está em incluir uma quinta geração, entre o bronze e o ferro, constituída pela «raça dos heróis», ressonância provável da importância que os ciclos míticos associados a Tebas e a Tróia sempre tiveram na memória colectiva dos Gregos²⁴. O poeta considerou, portanto, necessário e oportuno intervir numa fórmula pré-existente, marcando-a desse modo com o seu cunho de ineditismo.

Um dos textos em que o mito das Cinco Idades ecoa é o que lemos no livro de *Daniel* e que ficou conhecido como «O sonho de Nabucodonosor»²⁵. Apesar de este ser um passo reconhecidamente influenciado, ou pelo menos com um fundo comum, pelo zoroatrismo²⁶, parece-nos igualmente indiscutível que existe uma correlação cultural com o que lemos nos *Erga*.

O episódio, tal como é apresentado no livro bíblico, sugere outras influências, como a do ciclo de José no *Génesis*²⁷, visto que Daniel interpreta um sonho de Nabucodonosor, que anuncia o futuro: o rei vê uma estátua com cabeça de ouro, torso de prata, ventre e ancas de bronze, pernas de ferro e pés de ferro e barro²⁸. Uma rocha, porém, embate nos pés da estátua, que cai e se desfaz por completo.

Daniel considera o sonho uma metáfora da sucessão dos reinos que virão a exercer a hegemonia no Próximo Oriente Antigo, durante o I milénio a.C.: Babilónios, Medos, Persas e Gregos. A degradação progressiva dos metais traduz a qualidade decrescente, inversamente proporcional à violência crescente – pelo símbolo da resistência do metal que a representa – de cada

²¹ Hes. *Op.* 109-201.

²² Koenen (1994) 25-26. Houve porém quem relacionasse este mito com as idades arqueológicas, relacionando a idade dos heróis com a do bronze e coadunando-se assim com as informações dos Poemas Homéricos. Ver Griffiths (1956); Rosenmeyer (1957).

²³ Ver e.g. *Is* 1, 25; *Jr* 6, 27-30; *Ez* 22, 17-23; *Mal* 3, 2.

²⁴ Rocha Pereira (2005) 11.

²⁵ *Dn* 2, 31-45.

²⁶ West (1997) 313.

²⁷ *Gn* 37-50; sobre esta questão, ver ainda Wills (1990).

²⁸ *Dn* 2, 31-33.

potência que se segue. O autor de *Daniel* introduz também neste passo uma novidade relativamente ao esquema dos "quatro metais" que conhecemos de outros textos: um quinto elemento, a argila, que na metáfora se mistura com o ferro, ao nível dos pés e que sugere a impureza do último reino, que não durará porque nele existe falta de coesão, enunciada pela impossibilidade da fusão do ferro com o barro. Convém referir que este é um texto escrito no tempo do rei selúcida Antíoco IV Epifânio (c. 215-162 a.C.), cerca de meio milénio depois de Hesíodo, portanto, e do próprio Nabucodonosor, co-protagonista da história²⁹. Na verdade, a primeira parte de *Daniel* é construída à base de histórias exemplares, moralizadoras e edificantes e de uma literatura didáctica conhecida na cultura judaica como *bagadá*, cujo objectivo é suscitar sentimentos de esperança entre os Judeus, cuja vida foi particularmente difícil sob Antíoco IV Epifânio³⁰. Mas o episódio da estátua do sonho de Nabucodonosor poderá corresponder a um extracto bem mais antigo, remontando eventualmente ao período persa, o que atesta a complexidade do livro de *Daniel*³¹.

Este passo reencontra o seu alter-texto no mesmo livro, no chamado *Apocalipse de Daniel*³². É esse mesmo princípio apocalíptico, de revelação do futuro e dos tempos, que subjaz já à metáfora da estátua, em que a degradação do metais e a queda e destruição da mesma remetem para uma teologia que se centra na vitória do justo Reino de Deus, que na verdade é o objectivo essencial destas imagens. O percurso feito pelos metais em sentido descendente anuncia o fim de algo e é bem provável que o autor deste passo de *Daniel* tivesse recuperado o antigo esquema das quatro idades para anunciar a sua perspectiva e ideologia. Alguns hermeneutas consideram que muito por certo a «visão» original, talvez datada do período persa, referir-se-ia à dinastia de Nabucodonosor, que se teria degenerado até ser derrotada por Ciro. Posteriormente, contudo, talvez no período selúcida ou macabeico, teria sido adaptada e servido para interpretar a sucessão das potências político-militares até ao tempo da reformulação³³.

Seja como for, tal como é apresentada, a metáfora é claramente retirada

²⁹ Davies (2001) 563-564. Aqui considera-se mesmo uma data macabeia para a composição final deste livro. O rei Nabucodonosor II governou de 605 a 562 a.C. Mais próximo de Hesíodo, portanto, do que da versão final de *Daniel*.

³⁰ Estas histórias poderiam ter um fundo histórico, mas o essencial seria ficcional com objectivos moralizantes e didácticos. Uma história narrada com estrutura semelhante a esta pode ser lida em *Dn* 4, 1-24.

³¹ Davies (2001) 564.

³² *Dn* 7, 1-8. Neste, escrito provavelmente entre 184-168 a.C., a sucessão dos reinos antigos é mostrada com o recurso a uma mitologia do futuro que constitui o essencial da literatura apocalíptica, que floresceu em ambiente judaico entre os séculos II a.C. e III d.C. O leão é a Babilónia, o urso é a Média, a pantera é a Pérsia e o animal de dez chifres é a Grécia Helenística. Aqui, ao contrário da metáfora da estátua, cada reino que surge é mais poderoso do que o anterior.

³³ Davies (2001) 565. A validade das narrativas atribuídas ao passado e suas personalidades serve para legitimar as previsões do futuro.

de uma tradição cultural antiga³⁴. Como assinalámos, é possível que haja relação entre a literatura iraniana e o livro bíblico, hipótese que é reforçada pelo pormenor que refere o «ferro misturado com argila». Mas, sem excluir esta hipótese, parece-nos que a maior coincidência está em Hesíodo. Este, tal como *Daniel*, contém um elemento inovador, relativamente à tradição. Com efeito, a introdução da argila tal como se afigura na proposta registada na Bíblia leva-nos a considerar a possibilidade de estarmos perante uma influência hesiódica na literatura hebreo-aramaica dos períodos persa ou helenístico³⁵. É verdade que não existe uma correspondência directa entre ambos os textos e que o elemento comum, além dos metais referidos, é o factor «penta», i.e., o alargamento do esquema para cinco etapas³⁶. Mas a originalidade de Hesíodo perante uma história corrente está precisamente em adir o quinto elemento, que reencontramos em *Daniel*. Por conseguinte, a modelação/adaptação do «mito», a intencionalidade a que deve servir e os valores centrados na ideia de justiça divina que o motivam parecem-nos os mesmos³⁷. As gerações de Hesíodo são os reinos de Daniel.

Mas podemos evocar ainda um argumento adicional: a presença igualmente comum do «rochedo» em Hesíodo e em *Daniel*. Será a «grande pedra» da *Teogonia*, oferecida por Reia a Crono a fonte de inspiração do rochedo que abala a estátua do sonho de Nabucodonosor?³⁸ Em defesa desta ideia, chamamos a atenção para o facto de ambas as rochas serem os meios de destruição de tiranias e símbolos da vitória da perenidade da justiça de Deus/Zeus.

Teria então o autor deste passo de *Daniel* sido influenciado pelo poeta grego? Terá a memória de Hesíodo influenciado a sabedoria de Daniel? A proposta do exercício inverso ao que estamos habituados a encontrar na

³⁴ Houve quem a relacionasse com a visão zoroastriana da árvore com quatro ou sete ramos, todos feitos de metais diferentes; mas *Dn* 4 está mais próximo desse tema. West (1997) 313; Koenen (1994) 12; Griffiths (1956) 116, que considera a segunda versão do «mito iraniano-persa» mais próximo de Hesíodo; sobre o zoroastrismo, ver Burkert (2004) 101-105.

³⁵ Note-se que o livro de *Daniel* chegou-nos redigido em várias línguas antigas: 1, 1-2, 41; 8-12, está em hebraico; 2, 4b-7, 28, está em aramaico; 3, 24-90; 13-14, está em grego. As partes aramaicas parecem ser as mais antigas, Davies (2001) 563. Há autores que defendem a hipótese de Hesíodo e Daniel terem tido uma fonte comum, relativamente a este assunto. Pensamos que esta hipótese reforça a nossa, ao confirmar a ligação entre os relatos de ambos os textos. Afirma-se inclusive que Hesíodo poderá ter sido a influência do zoroastrismo. Assim sendo, seria uma influência indirecta sobre *Daniel*. Ver Burkert (1983); Koenen (1994) 13 e bibliografia aí citada.

³⁶ Hesíodo, *Op.* 156-173c. O ferro de Hesíodo equivale ao seu próprio tempo – o último na sua escala – e a novidade que introduz é-lhe anterior – a geração dos heróis de Tebas e Tróia – enquanto o ferro de *Daniel* é igualmente o último metal, mas que se junta sem se fundir à argila.

³⁷ É interessante notar que, em Ovídio, o mesmo mito só conta com quatro idades, correspondentes aos quatro metais, *Met.* 1. 89-131, como se o poeta latino reconhecesse a intervenção de Hesíodo no mito e o recuperasse na sua "forma oriental original".

³⁸ Hes., *Tb.* 485; *Dn* 2, 34.

bibliografia hesiódica não nos parece desarrazoada, tanto mais que ele foi já feito a propósito da *Instrução de Ankh-Sheshonqi*, que a maioria dos Egiptólogos considera não anterior ao século VIII a.C.³⁹ Além de que, no seu conjunto e na perspectiva deutero-canónica, o ambiente helénico não era de todo estranho ao *corpus* de *Daniel*. Algumas das suas partes estão escritas em grego e o episódio hagádico de Susana parece dever algo à história de Candaules e Giges, tal como contada por Heródoto⁴⁰. Devendo ainda referir-se que uma datação absoluta dos vários extractos envolvidos é uma tarefa penosa e de difícil concretização⁴¹. Mas seja do período persa seja do período selúcida ou macabaico, não é inverosímil a possibilidade de uma influência helenística no episódio deste sonho de Nabucodonosor. Se na primeira hipótese se estava no germen da helenização, na segunda ela era já uma realidade amadurecida e as trocas inter-culturais faziam parte do quotidiano da bacia oriental mediterrânea. Por fim, há que não esquecer que, entre 180 e 160 a.C., a cidade oriental de Pérgamo ergueu um monumento - o célebre altar dedicado a Zeus - em que a presença de Hesíodo é indiscutível, comprovando a divulgação do poeta grego naquele espaço e tempo. E não deixa de ser curioso que o altar de Pérgamo não tenha passado inclusivamente despercebido ao autor do *Apocalipse*, que lhe chamou «o trono de Satanás»⁴².

A verificar-se, porém, essa influência não terá sido certamente por invocação da filosofia apocalíptica, pois em Hesíodo a perspectiva escatológica simplesmente não existe. No poeta grego, a concepção de Tempo e de História é profundamente cíclica. Nele existe a ideia da prevalência da justiça divina sobre os poderosos⁴³, aliás central nos *Erga* e ao mesmo tempo fundamental para se compreender a teologia do apocalipse, mas existe igualmente a ideia de que o processo em devir é contínuo, senão mesmo eterno, o que neutraliza a ideia central da apocalíptica - a de «fim dos tempos», do «fim da História». Aparentemente, e ainda que esta possa ser uma ideia não consensual, na perspectiva do *Daniel* bíblico, a Idade de Ouro não recomeçará num ciclo *ad aeternum* de alternância da degradação contínua, mas sim numa nova era que não mais se degradará, tão firme como o rochedo que a simboliza. Isso

³⁹ Nunes Carreira (2005) 234; Walcot (1962a); contra este último, ver Lichtheim (2006) 160.

⁴⁰ *Dn* 13; Heródoto 1, 8-9. As partes gregas, porém, deverão ser traduções de originais semíticos. Seja como for, a tradução implica um processo de aculturação. Sobre as várias interpretações do episódio de Susana, ver Brooke (2001) 705-706. Por outro lado, note-se que o tema de Susana estava já no ciclo de David, na história de Betsabé, *2Sm* 11, pelo que poderemos simplesmente estar perante um *topos* literário.

⁴¹ Ver Davies (2001); Brooke (2001).

⁴² *Ap* 2, 12-13; Simon (1975).

⁴³ A justiça divina ensinará aos poderosos - reis e reinos - os limites da sua soberania. Este axioma é verdadeiro tanto para Hesíodo como para o autor de *Daniel*.

significa que, em Hesíodo, a esperança funciona de outra forma: renova-se constantemente à medida que o mundo dos homens se desgasta. Esta diferença é fundamental entre as duas perspectivas. Mas a *elpis* está lá. Está na jarra de Pandora, como está no Reino de Deus de *Daniel*. Em ambos, a deterioração da humanidade e da justiça nunca é irreversível⁴⁴.

Assim, parece-nos que os conceitos traduzidos por Hesíodo e Daniel, relativos ao Tempo e à História, são na verdade as duas faces de uma mesma moeda, dois modos de ler a mesma inquietação, dois momentos de um processo, em que um ganhou sentido na sequência do outro, como se o pensamento aparentemente escatológico de Daniel tivesse radicado e emergido das concepções cíclicas próprias de Hesíodo. O que significa que o fenómeno de aculturação que está nas origens desse processo nunca terá funcionado simplesmente num único sentido. Uma vez adquiridos, os conceitos moveram-se com igual vigor de Oriente para Ocidente e vice-versa, ao longo de pelo menos dois milénios. Hesíodo envergou as vestes orientais e legou-as depois a um Levante renovado pela intervenção helenística. E resta também saber se a apocalíptica de Daniel não teria por detrás uma ideia de tempo cíclico. Mas essa é já outra questão. Seja como for, as profecias de renovação do mundo misturaram-se com as tradições egípcias, babilónicas e judaicas, que então circulavam, beberam no zoroastrismo e transformaram-se em apocalipses⁴⁵. Uma vez mais, a sabedoria convocou a memória colectiva dos povos e das culturas.

⁴⁴ Koenen (1994) 6-7. Como notou este autor, porém, o uso do tempo futuro em Hesíodo (vv. 180-201) confere alguma dose de escatologia ao texto grego.

⁴⁵ Koenen (1994) 34. Há quem julgue que Hesíodo teria influenciado o zoroastrismo e este o autor de *Daniel*.

BIBLIOGRAFIA

- BARNETT, R. D., «The Epic of Kumarbi and the *Theogony* of Hesiod», *JHS* 65, 1945, 101-101.
- BERNABÉ, A., «Los Mitos Hititas sobre Kumarbi y la *Teogonía* de Hesíodo: semejanzas en la forma y diversidad de concepción religiosa», *Cadmo* 10, 2000, 147-166.
- BROOKE, G. J., «Additions to Daniel» in J. Barton, J. Muddiman, eds., *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, University Press, 2001, 704-711.
- BURKERT, W., *Babylon, Memphis, Persepolis. Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge/London, Harvard University Press, 2004.
- , «Apokalyptikim frühen Griechentum: Impulse und Transformationen» in D. Hellholm, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, 1983, 235-254.
- DAVIES, P. R., «Daniel» in J. Barton, J. Muddiman, eds., *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, University Press, 2001, 563-571.
- GÜTERBOCK, H. G., «The Hitite version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod», *AJA* 52, 1948, 123-134.
- GRIFFITHS, J. G., «Archaeology and Hesiod's Five Ages», *JHI* 17/1, 1956, 109-119.
- HEATH, M., «Hesiod's Didactic Poetry», *CQ* 35/2, 1985, 245-263.
- KIRK, G. S., «The Structure and Aim of the *Theogony*» in *Hésiode et son Influence*, Gênevê, F. Hardt, 1962, 61-107.
- KOENEN, L., «Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the Catalogue of Women», *TAPhA* 124, 1994, 1-34.
- LESKY, A., *História da Literatura Grega*, Lisboa, FCG, 1995.
- , «Hethitische Texte und griechischer Mythos», *Gesammelte Schriften* 1966, 370-371.
- , «Griechischer Mythos und Vorderer Orient», *Gesammelte Schriften* 1966, 116-119.
- LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature III. The Late Period*, Berkeley/Los Angeles/London, 2006.
- NUNES CARREIRA, J., *Literaturas da Mesopotâmia*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2002.

- , *Literatura do Antigo Egipto*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 2005.
- POIRIER, J. C., «Generational Reckoning in Hesiod and in the Pentateuch», *JNES* 62/3, 2003, 193-199.
- PRINCE, C. K., *The Rhetoric of Instruction in Archaic Greek Didactic Poetry*, Stanford, 2003.
- ROCHA PEREIRA, M. H., *Estudos de História da Cultura Clássica. I volume – Cultura Grega*, Lisboa, FCG, 2006¹⁰ (2012¹¹).
- , «Prefácio» in *Hesíodo. Teogonia. Trabalhos e Dias*, Lisboa, IN-CM, 2005.
- RODRIGUES, N. S., «Alguns aspectos da Economia Rural do Mundo Grego segundo as fontes literárias. Dos Poemas Homéricos a Aristófanes» in A. Ramos dos Santos *et al.*, *Mundo Antigo. Economia Rural*, Lisboa, Edições Colibri, 2003, 49-81.
- , «Ulisses e Gilgameš» in F. Oliveira, coord., *Penélope e Ulisses*, Coimbra, Associação Portuguesa de Estudos Clássicos, 2003b, 91-105.
- ROSENMEYER, T. G., «Hesiod and Historiography», *Hermes* 85, 1957, 257-285.
- RUTHERFORD, I., «Hesiod and the Literary Traditions of the Near East» in F. Montanari, A. Rengakos, C. Tsagalis, eds., *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden/Boston, Brill, 2009, 9-35.
- SIMON, E., *Pergamon und Hesiod*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern, 1975.
- WALCOT, P., *Hesiod and the Near East*, Cardiff, University of Wales Press, 1966.
- , «Hesiod and the Didactic Literature of the Near East», *REG* 1962, 13-16.
- , «Hesiod and the Instruction of 'Onchsheshonqy'», *JNES* 21/3, 1962a, 215-219.
- WEST, M. L., *Hesiod, Theogony*, Oxford, University Press, 1966.
- , *Hesiod, Works and Days*, Oxford, University Press, 1978.
- , *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- , «Influences on Hesiod», *CR* 17/3, 1967, 268-269.
- WILLS, L. M., *The Jew in the Court of the Foreign King*, Minneapolis, Fortress, 1990.

DECONSTRUYENDO IDENTIDADES: APOLO Y DIONISO, LA INTRÍNSECA DUPLICIDAD DEL MITO

MARÍA CECILIA COLOMBANI
Universidad de Morón
Universidad Nacional de Mar del Plata
UBACyT

Cada divinidad debe ser entendida en el marco de una lógica de la complejidad; presenta una estructura en sí misma compleja, que escapa a toda lectura lineal, compuesta de una multiplicidad heterogénea de elementos que se relacionan, se complementan, se intersectan, se cruzan de múltiples maneras con otras divinidades y con los rasgos propios a sus mismas identidades no unívocas, siempre móviles y nunca clausuradas.

Es esta la línea explorada por el propio Marcel Detienne en *Apolo con el cuchillo en la mano*, en donde la divinidad aparece como un elemento complejo, relacionándose de múltiples y complejas maneras y devolviendo la duplicidad intrínseca que ya Giorgio Colli advirtiera en su polémica con Nietzsche. Tanto el citado texto sobre Apolo, como los trabajos de Nicole Loraux, otra figura relevante del seguimiento de la lógica compleja que atraviesa a las figuras divinas, expresan, ciertamente, el estallido complejo de todo principio de identidad unívoca y definitiva, mostrando, en cambio, el estatuto móvil y dinámico de las identidades religiosas, a partir de su radical polisemia. Las figuras aparecen, según Loraux, siempre con variantes y matices, que trasgreden las rígidas clasificaciones, a partir de un principio que podríamos ubicar en términos de lo inasible. Las figuras divinas están definidas no sólo por un principio racional, sino también por uno irracional, complementario e idénticamente constitutivo del perfil identitario; he allí la lógica de la ambigüedad que atraviesa lo divino, rompiendo, desde su estatuto áltero, la lógica de la no contradicción que vuelve los opuestos irreconciliables.

Entendiendo esta intrínseca duplicidad, existe en toda matriz identitaria, junto con el principio racional, otro principio de signo opuesto pero complementario que parece acercarse a la locura, como experiencia áltera o a lo dionisiaco, como potencia caótica de lo otro, como energía dinámica de la diferencia, que hace estallar en mil pedazos el orden instituido por las lógicas identitarias, rompiendo el espacio seguro que brinda toda identidad unívoca. Nuestra propuesta de lectura se inscribe en otro registro. Se abre un atajo otro; una senda a recorrer, sendas embrolladas, en sentido nietzscheano, donde lo múltiple y diversos se impone sobre la linealidad tranquilizadora de lo idéntico. Presencia de la diferencia quebrando el sosiego de lo idéntico.

El mito, en una primera lectura que se instala en un *topos* más superficial y menos problematizador, parece abrir con su relato las determinaciones que

se inscriben como clasificaciones unívocas, como clasificaciones estáticas y clausurantes del tipo varón-mujer, sagrado-profano. Pero, a esta clasificación es necesario imprimirle una lectura otra que se juega en una dimensión microfísica; es necesario imprimirle la energía deconstituyente de las esquematizaciones rígidas para oxigenar las lecturas binarizantes.

El mito, dice Loraux, gusta de mezclar esas clasificaciones y confundir «sistemáticamente la distribución “normal” de los caracteres del hombre y la mujer»¹.

Se trata de la tarea microfísica de leer el mito, en el espacio micro que su propia lectura posibilita, los juegos de poder que constituyen la identidad compleja de una divinidad. El mito, así entendido, intenta dar cuenta de los fenómenos múltiples que existen en toda sociedad más allá de las clasificaciones dicotómicas culturales.

Asimismo, estas diferencias, estos aspectos múltiples y microfísicos, irreducibles a cualquier intento esquematizante, surgen de la dinámica histórico-social que, según Clastres, el estructuralismo suele olvidar: «este discurso elegante, a veces muy rico, no habla de la sociedad. El estructuralismo, es, como si se tratara de una teología sin dios, una sociología sin sociedad»². El mito, para nosotros, es entendido como un discurso social que produce sentido, un discurso que se articula con prácticas sociales y define así un universo mental. El mito constituye un operador de sentido, y desde ese espacio, constituye un cierto entramado de discurso y de saber que traba la relación entre las palabras y las cosas.

La estructura de los mitos es entonces histórica. El mito, así entendido, no es el resultado de estructuras inconscientes invariantes en todas las sociedades, a modo, precisamente de una invariante a-histórica, sino el resultado de producciones históricas, de ficciones epocales, de producciones que encuentra en las relaciones de poder, como Nietzsche y Foucault nos enseñaron, su fundamento, su principio, su genealogía, en términos de condiciones de posibilidad de su propia existencia.

Este enclave nos permite proponer un abordaje problematizador del mito como marca discursiva. Por ello proponemos, como abordaje metodológico, instalarnos en el *topos* que la arqueología, como modelo de instalación frente a un objeto determinado, despliega: rastrear una cierta prehistoria, recorrer, incluso, el conglomerado de significaciones de una misma divinidad, convencidos de que sólo excavando la superposición de capas que a lo largo de la historia han constituido la experiencia de lo divino, se puede problematizar una cierta configuración en torno a la «religiosidad griega».

El mito puede ser entendido como una espesura discursiva acumulativa que por momentos trae a la luz a ciertos elementos y sepulta otros.

¹ Loraux (2003) 150.

² Clastres (1981) 170.

Pensemos, por ejemplo en ciertas figuras divinas. Las conclusiones en torno a figuras de los márgenes, tal como las define Jean Pierre Vernant, al pensar las figuras de lo Otro en la Grecia Antigua, delimitan un tipo de divinidad que no sólo se caracteriza por su lugar no estático y polimorfo, sino que representa a lo Otro como jugándose en un Afuera ontológico, en un espacio abierto, que permite, desde su abertura, la polisemia de la identidad. Artemisa o Dioniso no sólo se oponen en tanto términos a otras divinidades más regulares, previsibles e idénticas, sino que se oponen como el *topos* del Afuera, como el territorio propicio por donde puede fluir lo móvil y dinámico que fractura las identidades, que las moviliza, que las hace estallar, diseminando fragmentos, rompiendo todo círculo cerrado por la tiranía identitaria. Dioniso y Artemisa son Uno y muchos.

Las figuras de Artemisa o de Dioniso, son esa alteridad en movimiento, ese nomadismo ontológico, que imprime siempre una marca singular, una diferencia, una variación, una nueva versión, una declinación, a lo instituido y clausurado.

El dionisismo como religión, como rito y práctica social, representa otra forma de civilización que se opone a la oficialidad aristocrática y, desde su presencia, tensiona el modelo unívoco.

Estudiar a Dioniso no se reduce a pensarlo desde su dimensión estructural-mitológica, sino que también hay que hacerlo desde su conexión o articulación con las prácticas sociales que están a la base de la *pólis* clásica. Una lectura de este tipo ubica al mito en relación a lo político y permite una lectura política del propio relato

Asimismo, proponemos una lectura antropológica del mito con respecto al problema de la identidad, tensionada por el par Mismidad-Otredad. La Mismidad aparece como una producción socio-cultural que contiene en sí misma a la Otredad, como contrapartida identitaria. Mediante los aportes de la antropología histórica, pudimos comprobar cómo el griego incorpora esas figuras de la otredad en tanto diferencia de la identidad, en tanto Otro de uno mismo, en tanto espejo invertido que, devuelve, desde el lugar del doble, la identidad compleja de lo que somos. La identidad se constituye como diferencia con lo Otro. Desde esta perspectiva, las figuras de lo Otro son constitutivas de la identidad griega.

Apolo. El rostro nocturno de la ira devenida en *manía*

El propósito del siguiente apartado consiste en abordar la figura de Apolo desde la complejidad que manifiesta la lógica que lo atraviesa. A la familiar consideración apolínea como el dios de la luminosidad oracular, entre otras marcas tendientes a presentarlo como una figura rectora de la genealogía olímpica, queremos oponer una lectura tendiente a complejizar su figura,

tensionando sus habituales rasgos identitarios, a la luz de las consideraciones teóricas vertidas en el marco introductorio.

Apolo está transido por un matiz de crueldad que tensiona otras marcas de identidad. Siguiendo la interpretación de Giorgio Colli en *El nacimiento de la Filosofía* sobre la perversidad de Apolo y transitando las huellas del reciente trabajo de Marcel Detienne, *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*, nos proponemos una lectura del libro I de la *Iliada* para detectar dicha matriz, a partir de una lectura que roza cuestiones metafísicas y antropológicas. El texto de Detienne resulta un hallazgo interesante a la luz de posiciones más tradicionales del helenista francés, históricamente ceñidas al modelo de interpretación estructuralista, que marcara fuertemente a los pensadores de la École de Paris. Apolo parece mostrarle a Detienne la necesidad de abrir el análisis, de complejizarlo, de oxigenarlo de la clasificación binarizante que la lógica de la ambigüedad implica. En los *Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*³ Detienne despliega el cuadro interpretativo que esa lógica exhibe para oponerla a la lógica de la no contradicción, propia del ulterior pensamiento filosófico. Colli también se instala frente a Apolo y advierte esa necesidad. Es a propósito de Apolo que surge en ambos la exigencia de una lectura más compleja, intersticial del fenómeno apolíneo. De hecho, cuando se instala frente a la lectura de Nietzsche en el *Origen de la tragedia*, Colli refuta la interpretación nietzscheana a partir de su unilateralidad, para mostrar cómo la manía no sólo es patrimonio de Dioniso.

El argumento de *Iliada* dibuja un juego de tensiones sobre un escenario de singulares características en lo que se refiere a las relaciones entre hombres y dioses, y entre los hombres entre sí. Estas tensiones están enmarcadas, en primer lugar, en una lógica que supone la diferencia entre ambos actores de la diáda en cuestión, y, en segundo lugar, en la superioridad que distancia a unos de otros, en una sociedad obsesionada por el concepto de *aristeia*. Indudablemente, una variable constitutiva de la configuración es la dimensión del poder como motor de la tensión. Dioses y hombres hallan en ese suelo narrativo su configuración, plasmada en esa diferencia de *tópoi*⁴ que constituye el mundo humano y el mundo divino, con intersecciones y tensiones de las cuales será *Iliada* un magnífico exponente⁵. Seguimos en este punto las

³ La totalidad del texto se juega en el horizonte de esa lógica como marco interpretativo; no obstante la presentación de la tensión entre ambas lógicas aparece en el capítulo I «Verdad y Sociedad».

⁴ Aludimos a la doble acepción del término *topos*: por un lado, una cierta indicación espacial, vinculada a la idea de espacio, territorio, región, pero, en segundo lugar y, muy ceñido al presente análisis, la idea de condición, estatuto.

⁵ Seguimos en este punto las consideraciones antropológicas de Gernet en su texto *Antropología de la Grecia Antigua* de 1981, cuando alude a la existencia de dos razas o dos mundos impermeables el uno con respecto al otro.

consideraciones antropológicas vertidas por Louis Gernet, el cual trabaja sobre dos horizontes a propósito de la dualidad de planos que separa a mortales e Inmortales: la distancia y los movimientos de aproximación y asimilación, tendientes a achicar esa distancia.

Elegimos el libro I de la *Iliada* porque es allí donde se despliega la crueldad apolínea con máxima intensidad, evidenciando un rostro nocturno inscrito en la trama de la crueldad como marca dominante.

Conocemos el texto y sabemos que Apolo reconoce el pedido de reparar el ultraje que su sacerdote ha sufrido y, con el corazón herido, desciende del Olimpo «con el arco en los hombros y la aljaba». El señor del arco y la lira muestra su momento más cruel y oscuro. Entonces «resonaron las flechas sobre los hombros del dios irritado, al ponerse en movimiento, e iba semejante a la noche» (*Il.* 1. 46-47). Apolo muestra su ira en el marco de la oscuridad que lo atraviesa. La verdadera noche se yergue sobre el campo de los aqueos como modo de reparar el ultraje. La ira del dios es la contracara de la justicia que el mismo señor délfico otorga desde su poder y supremacía.

Apolo, aquel que hiere de lejos, esparce entonces sobre los aqueos una terrible peste. Tras nueve días de terrible presencia apolínea, Aquiles reúne a la asamblea para aplacar la ira del dios; la presencia del adivino Calcante se torna preponderante ya que declara, desde su capacidad de ver, exactamente lo que corresponde hacer para aplacar la ira del dios: no se trata ni de plegarias ni de una hecatombe en su honor lo que Apolo exige. Es Calcante, aquel que todo lo sabe por puro favor del mismo délfico, quien anuncia que la peste sólo culminará cuando la cautiva Criseida sea devuelta, como forma de reparar el desconocimiento y el acto de *hybris* que desatara la tensión.

El deseo de Apolo debe ser cumplido para que la peste cese; sólo la devolución de la hija de Crises a su padre, sin precio y sin rescate, y una sacra hecatombe hacia Crisa devolverá la calma a las huestes aqueas.

La cólera de un dios sólo se repara con el juego simbólico que confirma una vez más su altura, su distancia y su poder por sobre los mortales.

La conducta de Aquiles genera el desagrado de Agamenón, quien decide entregar a Criseida a cambio de arrebatarle al propio Aquiles a Briseida, parte del botín que los aqueos le entregaran. Nueva tensión en el marco del desconocimiento: Agamenón desconoce a Aquiles en sus posesiones, arrebató algo que le es propio y con ello vuelve a ignorar dos registros, el que atraviesa a la comunidad de honor y al propio Aquiles en su singularidad. Estas acciones acarrearán, una vez más, el desconocimiento de los *tópoi* que deben ser cuidadosamente vigilados para conjurar toda forma de desmesura. A la ira de Apolo, como generadora de tensiones, se suma la de Aquiles frente a la conducta de Agamenón.

Urge saldar las cuentas con Apolo para aplacar su terribilidad. Una cosa es la tensión entre pares, esto es, la lucha entre mortales; otra muy distinta

es la contienda con un dios. Ignorar este principio es ignorar la arquitectura ontológica que rige el *kosmos*.

Apolo. El rostro diurno de la medida devenida en *logos*

Es el mismo Apolo el que parece consumir el imperativo de la medida desde su espacio regio dentro de la aristocracia olímpica. Si pensamos en el *topos* mítico como un territorio fecundo de construcción de la normatividad moral, la tensión Apolo-Dioniso, parece ser el antecedente mítico de la clásica tensión *hybris-sophrosyne*, reescrita de múltiples maneras.

Si bien estamos proponiendo la necesidad de oxigenar las lecturas y de ello da cuenta este ejercicio de escritura, no cabe duda de que Apolo representa, clásicamente, el vicario mítico de un llamado a la prudencia, como forma de plasmación de la conducta racional.

En efecto, el dios de la luminosidad olímpica y del esplendor solar, el señor de las artes y de la claridad conceptual, constituye la más firme convocatoria a vivir la vida conforme a medida, a *sophrosyne*. La metáfora lumínica que lo envuelve no es ajena a la larga alianza que solidariza luminosidad con racionalidad y, por ende, racionalidad con medida.

La narrativa oracular, pensada desde su compleja arquitectura discursiva, se erige como un *corpus* normativo, que constituye el más remoto antecedente de una construcción moral, llamada a tener un efecto socio religioso. Las nociones de medida y norma emanan de ese entramado complejo e indescifrable de palabras, constituyendo un verdadero legado oracular, que sienta las bases de una primera institución moral, de sesgo religioso.

Cuando las sociedades carecen aún de un esquema religioso fuertemente institucionalizado, el mito representa una fuente intranferible e inagotable de construcción de modelos de acción y comportamiento, ya que la conducta de la divinidad se erige en un lugar paradigmático y didáctico, que habla precisamente del mito como una «historia ejemplar y verdadera».

En este marco, los siete sabios constituyen, dentro de la historia de la filosofía, los más fieles representantes del espíritu apolíneo, de su liturgia. Son sus más fieles seguidores y aquellos que precisamente han recibido el legado, como prueba, quizás, de su jerarquía. Son los que se han traspasado el trípode de mano en mano, los que han dejado grabadas en Delfos las famosas sentencias: «Conócete a ti mismo», «Nada en exceso», «la medida es lo mejor», «Usa la media», «Firme la tierra, inseguro el mar», «Debes mirarte al espejo. Si eres hermoso, haz bellas cosas; si eres feo, corrige el defecto de tu naturaleza con la belleza de la conducta», «Todo es práctica», por sólo citar algunas de las compiladas por Demetro de Falero.⁶

⁶ Ver García Gual (2000) 202-206.

Detengámonos en el vocabulario, de fuerte impronta moral, que aparece en las sentencias. Los conceptos de medida, exceso, firmeza, conocimiento, práctica, belleza, mirada, abren un panorama de peculiares características y vinculan el *logos* con la *praxis* como unidad indisoluble. El llamado al conocimiento interior, a la mirada en el espejo, marca el rumbo de una acción combinada entre *mathesis* y *askesis*. No sólo conocimiento, sino también práctica como modo de corregir defectos y asegurar una vida bella, vivida en conformidad a los más altos principios.

No obstante, la recomendación de la medida parece ser un tema dominante y el *telos* último de esa alianza entre conocimiento y práctica.

El término griego *nomos* guarda una riqueza semántica extraordinaria, que invitamos a recorrer: orden, derecho, fundamento, regla, norma, ley, prescripción, máxima, entre otras. Hay una acepción que nos interesa sobremanera. Nos referimos a fundamento y queremos vincularlo con otro término que, por sus resonancias semánticas, querríamos tratar conjuntamente. *Arkhe* significa, efectivamente, principio, fundamento, elemento, mando, autoridad, poder, imperio.

Apolo parece reunir en su figura preeminente, y en la economía general de la narrativa oracular, dos andariveles estrechamente vinculados entre sí. Por un lado, la dimensión de legislador moral, abriendo su perfil de *nomothetes*, de legislador, y por otro lado, la dimensión del ejercicio de un poder, de una soberanía, a partir, precisamente, del conocimiento-posesión del fundamento.

La acción de legislar, *nomothetéo*, implica al mismo tiempo, ordenar, determinar. Es la función de quien ostenta la *arkhe* para abrir el juego de la obediencia moral. Así, quien legisla, tiene la función de mandar, *arkho*, de ser el primero, guiar, ser jefe, presidir, gobernar, dominar. Espléndida metáfora política que sienta las bases de futuras alianzas entre ética y política.

Apolo, como sabemos, está asociado a la emergencia política de las *poleis*; la aparición de la política surge en un momento en que las sociedades griegas, convulsionadas por el despegue económico, los procesos migratorios, entre otros fenómenos, se respaldan en la figura de Apolo para generar un nuevo *kosmos*: la *polis*. Es allí precisamente, donde Apolo organiza los espacios, respondiendo a su figura de músico, de protector de fronteras, de pastor.

Apolo es un conductor nato. No sólo organiza el *kosmos* político, sino también el orden moral. En realidad, constituye un mismo acto fundacional porque sin medida, sin ley, no hay organización alguna. Se trata, en realidad, de un mismo proceso fundacional, cuya bisagra posibilitante parece ser el concepto de *nomos*.

Retornemos al tema de las sentencias o máximas, *gnómai*, como «reliquias de la antigua sabiduría», *enkataléímmata tes palaias sophías*, tal como sostenía Aristóteles. «La sentencia, *gnóme*, es una forma expresiva muy apreciada por

los antiguos. Desde Hesíodo hasta Menandro, el comediógrafo de la Comedia Nueva, pasando por autores tan clásicos como Esquilo, Heródoto, Píndaro y Aristófanes, las *gnómai* o máximas tienen un papel destacado en los grandes textos griegos. Y es sobre todo en la época arcaica donde surgen esas sentencias memorables con un especial vigor, rico en resonancias». ⁷

Estas reliquias constituyen, básicamente, condensadas reflexiones sobre el comportamiento conveniente y articulan primariamente ese *corpus* inicial y arcaico de una moral laica, «burguesa», tal como sostiene García Gual. Es la insistencia didáctico-pedagógica de valores como la moderación, la cautela, la veracidad, la laboriosidad, la prudencia, la medida, todos valores sin los cuales no puede emprenderse esa gesta fundacional de carácter moral a la que aludiéramos precedentemente. Esta insistencia es el nudo mismo del clero délfico y por ello algunas de estas máximas tienen el soberano honor de estar inscritas en las paredes del templo de Apolo.

Se trata pues de un saber popular, tal como la poesía representa una especie de filosofía popular, que, con el tiempo, va perdiendo fortaleza y precisión. En realidad, el tiempo arrojará el nacimiento de otro tipo de saber, de otro *logos*, en tanto esquema mental, la filosofía, y de su mano, la emergencia de una arquitectura moral de otro registro y de otro orden del discurso.

La declinación del *mythos* coincidirá con la declinación, no sólo de una forma de pensamiento, sino además, de una arquitectura discursiva, con reglas precisas de formación que plasma ese pensamiento.

No obstante, y tratando de hilvanar continuidades y marcar rupturas, el presente trabajo se propone marcar cómo el legado apolíneo se proyecta en ciertos aspectos de la ética clásica. Más allá de la declinación del *mythos* como *logos* explicativo, más allá del cambio de narrativa y de los actores del gran escenario de la sabiduría, el espíritu normativo del magnífico dios solar resuena con fuerza inusitada en la ética prescriptiva, que tiñe el mundo clásico. La presencia de Apolo como el gran legislador se deja ver en el cuño ético-disciplinar que atraviesa la *polis* en su conjunto.

Asimismo, el legado de una vieja y aristocrática alianza entre moderación y poder, se conserva nítidamente en lo que constituye el ideal cívico. La *paideia* como empresa moral, tendiente a poner en acto las virtualidades de los jóvenes atenienses, es la consumación de dicho maridaje, la definitiva plasmación de una vida virtuosa que se ve coronada con el ejercicio de un poder político.

Apolo está presente en la *polis* como aquellas huellas indelebles e imborrables que los nuevos giros intelectuales no logran hacer desaparecer, como aquellas marcas vigorosas que los avatares del pensamiento no pueden sepultar. El espíritu apolíneo marca rumbos, abre atajos, delinea geografías,

⁷ García Gual (2007) 200.

planea esquemas estratégicos, diseña esquemas morales, porque la moral no es otra cosa que una gran batalla por el ejercicio de la *arkhe*.

Resulta claro, pues, que es precisamente el legado de la racionalidad el destello apolíneo por excelencia, ya que la misma se mide en medida, en límite y norma. En esta línea de reflexión, no hay resolución del sujeto moral por fuera de este margen de racionalidad, constitutiva de la identidad de aquel que se erige como un individuo autónomo, como un sujeto amo de sí, en tanto dueño de sus actos, en tanto agente moral, porque conoce el fundamento de la acción ética. Tal como nos legara Apolo en su multiplicidad morfológica, el pastor, el legislador, el fundador, el que surca caminos, el que funda, se aúnan en un mismo paradigma que, en definitiva, abre el juego de la utopía política.

Dioniso. La matriz nocturna de la *manía filicida*

El propósito del presente segmento consiste en pensar la figura de Dioniso vinculándola con el episodio de las Hijas del Rey Minias para relevar una nueva saga del horror y una nueva marca de la relación desconocimiento-muerte.

La clave de lectura implica transitar la diáda impureza-locura y saber que la impureza marca generaciones enteras. Tal como sostiene Detienne: «Dioniso procede por las mismas vías, de Argos a Orcómeno, hasta la epifanía tebana, punto culminante de la demencia tenebrosa. La acción es la misma: rechazo a las ceremonias de Dioniso; las mujeres enloquecidas comienzan a errar por los campos»⁸. El canónico *sema* del no reconocimiento al dios, o del no acudir al llamado de sus ceremonias, parece ser la crónica de una muerte anunciada. Claro que esta muerte toma cuerpo en los hijos, convirtiéndose, entonces, en una pieza del infanticidio al que conduce la manía asesina, la locura que mancha y que exige purificación.

La locura va en aumento, se extiende, se expande al conjunto de las mujeres que, echadas en la maleza, asesinan a sus hijos: «Dos grados de locura, de los cuales el segundo lleva al colmo la impureza con la sangre de un hijo derramada por su madre»⁹.

En la tierra beocia, en la Tebas, históricamente plasmada por el mito y la literatura, y en Orcómene, la manía toma la figura del infanticidio. Si *Bacantes* nos ha devuelto el horror tebano, las Miníades, las tres hijas del rey de Orcómene, habrán de devolvernos el segundo episodio atroz.

Las Miníades parecen responder a las marcas de género; sus rasgos identitarios devuelven las características esperables de la mujer-esposa: dedicadas a su hogar, cumplen con las tareas domésticas, siendo, como siempre, el tejido la marca esencial de la identidad femenina; abnegadas con sus hijos

⁸ Detienne (1986) 38.

⁹ Detienne (1986) 38.

y críticas de aquellas mujeres que no cumplen el rol, las Miníades parecen encarnar cierta forma del ideal femenino. Incluso se destacan por los reproches dirigidos a aquellas mujeres que, desde otra configuración genérica, van a la montaña y se convierten en bacantes, contra-modelo de su identidad femenina, jugada en la fidelidad conyugal y maternal.

En este escenario, de marcada impronta femenina y doméstica, Dioniso invita a las Miníades a reconocer su naturaleza divina, verdadera obsesión que parece atormentar al hijo de Zeus y de la mortal Sémelé. Sabemos que buena parte de la locura dionisiaca está siempre e indefectiblemente desatada por el no reconocimiento a su estatuto regio. Así, «Bajo la máscara de una joven, exhorta a las Miníades a no faltar a sus ceremonias ni a descuidar los misterios del dios»¹⁰.

Se trata, además, de una invitación-oportunidad de retractarse de su conducta. Es el *kairós*, la oportunidad, para que las jóvenes hijas del Rey depongan su actitud y abracen las ceremonias del dios. Pero las muchachas cometen la peor falta que se pueda imaginar, ya que no prestan atención a la invitación y esta forma de vincularse con la divinidad, desconociéndola, ignorándola, desata el resentimiento del dios, al tiempo que las territorializa al lugar de la impiedad. Tal como sostiene Otto, «Las hijas de Minias se niegan acudir a su llamada, y con buenas razones, pues ésta arranca a las poseídas del decoro conyugal y las aboca a los misterios y al desenfreno del nocturno delirio; ellas, en cambio, desean ser fieles a los deberes de amas de casa y esperar a sus esposos...hasta que Dioniso las espolea con el aguijón más agudo del frenesí»¹¹.

El castigo no se hace esperar y llega con las habituales metamorfosis del dios, que se metamorfosea en múltiples formas, toro, león, leopardo; figuras animales con las que llena sus ojos y les causa pavor. El dato no es menor: la locura, que luego se radicaliza, es una mezcla de locura y horror, de manía y pavor, que el propio dios metamorfoseado produce como *pathos* en las hijas.

El dios-animal enloquece a las pobres hijas, las captura en su manía y las caza como presas de su demencia, al tiempo que las Miníades se encaminan hacia su trágico final. El episodio es siempre particular, y la locura va llegando hasta su punto más álgido a partir de una experiencia más familiar. Así, «Ante las hijas del rey Minias se aparece como jovencita, y de pronto se transforma en toro, luego en león, y finalmente en pantera»¹².

El castigo recae sobre el objeto emblemático de la vocación femenina: el telar. En los juegos de desterritorializaciones ontológicas, las hijas del rey se

¹⁰ Detienne (1986) 38.

¹¹ Otto (1997) 60.

¹² Otto (1997) 83. Otto retoma a Antonino Liberal, escritor latino en lengua griega, del que se posee escasa referencia bibliográfica, situado, usualmente entre fines del siglo II, principios del III.

convierten en mujeres poseídas por el dios, deslizándose hacia otro registro de ser y su telar, objeto afín a su identidad arrebatada, pierde sus características habituales: «el telar –el objeto técnico que parece justificar la vocación doméstica de las Miníades– comienza a exudar leche y néctar a lo largo de sus montantes»¹³. Las jóvenes padecen la experiencia radical de no reconocer el objeto afín, el objeto familiar, de plena identificación laboral y genérica. Comienza la habitual cadena de desconocimientos y mutaciones ontológicas que preanuncian el final. Es el momento del prodigio, de la ruptura de las habituales alianzas entre lo que se ve y lo que se nombra.

Allí están las marcas de la locura, las huellas de una manía que se desata desde lo más hondo del ser: «Sin perder un momento las tres echan suertes en un vaso que sacuden; le toca a Leucipe que hace voto de ofrecer una víctima a Dioniso, y con la ayuda de sus hermanas, destroza el cuerpo de su propio hijo»¹⁴. El triste final cierra la cadena de locura e impureza.

La suerte de un hijo depende de un juego entre hermanas; su destino queda sellado desde la inocencia lúdica de echar suertes en un vaso que se sacude. La solidaridad asesina de las hermanas rememora el destino de Ágave y sus hermanas consumando el mismo acto filicida en el Citerón y el hijo descuartizado por manos familiares rememora los pedazos diseminados del infortunado Penteo. Ayer fue Penteo, hoy es Hípaso; la furia, la misma y las consecuencias, semejantes.

Las Miníades se convierten en mujeres impuras, Distintas versiones recogen el episodio pero la idea de la impureza aparece como *sema* dominante.

Dioniso. La matriz diurna de las marcas civilizatorias

El vino está emparentado con el Dioniso ático. Alejado de los más duros episodios tebanos, que lo llevaron a sembrar su locura más cruel en tierra de su madre, este Dioniso se muestra, en apariencia, más calmo y sosegado; pero quizás no sea más que una apariencia. El relato eurípideo puso en el viejo Tiresias la palabra mesurada de reconocer en Dioniso al portador del vino. «Esta divinidad nueva, de la que te burlas, no podría yo decirte la enorme importancia que tendrá en la Hélade. Pues dos son, muchacho, los elementos que constituyen al hombre. La diosa Deméter –es la tierra, pero llámala por el nombre que deseas– alimenta a los mortales con alimentos secos y el que vino después, el hijo de Semele, descubrió la húmeda bebida que produce el racimo, tan valiosa como el grano, y se la dio a los mortales» (Eur. *Bac.* 272-278).

¹³ Detienne (1986) 39.

¹⁴ Detienne (1986) 39.

Como Dioniso, el vino muestra una naturaleza ambigua. Como su compañero de identidad, nunca podemos esperar una única manifestación, sino la ambigüedad de una mostración que se escapa a las miradas unívocas. Libera y enloquece, disipa las penas, como un *pharmakon* prodigioso y enferma por el abuso de su ingesta sin medida. «El mismo bebedizo que consuela, libera y bendice alberga también la locura del terrible dios [...] A menudo se describen de forma gradual los efectos del vino, desde el bienestar, el amor, el placer y el sueño, hasta la arrogancia, el griterío, la violencia, y, por último, la locura (*manía*)»¹⁵.

El vino, como el dios, parece mecerse entre la posibilidad de *hybris* y de *sophrosyne*; incluso las marcas del desborde parecen devolver las mismas huellas de cualquier epifanía dionisiaca: griterío, violencia y locura. El vino, como el dios, es el medio del tránsito hacia otra configuración identitaria; es la antesala al *extasis* como salida de uno mismo, tránsito hacia un *topos* foráneo, donde se diluye la mismísima condición humana para fundirse en un unidad otra, álitera del registro antropológico.

Retornemos al tema que nos ocupa: la ritualización de la entrega y las marcas de la crueldad.

Es el episodio en el demos de Icarión, al noroeste de Atenas, lo que nos conduce al destino del rey Icarios y sus invitados al banquete ofrecido. Es Apolodoro quien relata la escena, donde Dioniso llega a la tierra del rey por una noche y esconde bajo el pliegue de su manto la primera planta de vid. Es entonces cuando deja furtivamente una cepa que había prometido al dueño de casa. Es a partir de ella que se podrá obtener una magnífica bebida, cumplidos los requisitos técnicos que serán los que los hombres deban seguir para obtener la bebida «que hace que descansen del dolor esos desdichados cuando se llenan con el fluido de la vid, y les da sueño y olvido de los males cotidianos, y no hay otro remedio de las penas» (*Bac.* 279-282).

La entrega lleva consigo el germen de la terribilidad que suele acompañar al invitado. El rey convoca a sus vecinos a degustar la nueva bebida y uno a uno va cayendo, capturados por la ebriedad. Dioniso los ha sacado de sí, tal como ocurre en el estado de embriaguez y tal como ocurriera santísimas veces en su epifanía hostil; mientras tanto, los que aún quedan vivos, atacan al rey hasta golpearlo salvajemente y acabar con su vida. La llegada reúne dos marcas dionisiacas por excelencia: la extrañeza de un arribo inesperado, furtivo, de quien llega para pasar desapercibido y la crueldad de quien no conoce concesiones.

Ahora bien, ¿En qué ha quedado la entrega del vino, su celebración benévola, su ritualización civilizada, que conduce a esas prácticas que la ciudad

¹⁵ Detienne (1986) 112.

valora como propias de la comunidad de hombres? En necesario una segunda entrada, menos tumultuosa y violenta que la primera.

Pegaso es el embajador, tradición que acompaña a ciertos dioses, que deben ser introducidos por embajadas. Así nos informa Detienne sobre el mecanismo. «A quien desee clasificarlas, las historias de Dioniso, el dios que viene, parecen corresponder a tres tipos. En primer lugar, las llegadas indirectas, por embajadas interpuestas que introducen su culto, aportan una efigie, transportan su ídolo.»¹⁶ Esta parece ser la figura-función de Pegaso, quien corona con éxito la segunda entrada del dios al encontrar un rey, dispuesto a una recepción oficial: Anfición lo acoge en su mesa junto con los dioses de la ciudad. Ahora sí, «un Dioniso glorioso rematando su obra, la que comenzó en Icarión el día en que dejó tras de sí la primera planta de vid. El Dioniso sentado en la mesa con Anfición confía al rey hospitalario lo que no había indicado al anfitrión reinante en los vergeles: el arte de beber el vino, de gustar de la bebida nueva revelada a la humanidad»¹⁷.

Seguramente, el arte de la iniciación y la ritualización del vino, tan cercano a una práctica de *philia*, que caracterizará las experiencias de los varones de la ciudad, sólo puede efectivizarse en el marco de esa misma *philia*. Anfición parece devolver con su hospitalidad ese requisito, sellando, asimismo, el definitivo maridaje entre el vino y la amistad. Un santuario dionisiaco se alza en la vivienda del rey, cerca de Atenas; en un muro está encastrada la máscara de *Akratos*, máscara de Vino Puro, «con rostro de delirio, como signo del poder de Dioniso, este poder que el huésped de Anfición consiste en moderar, explicando él mismo el buen uso del líquido embriagante»¹⁸.

Las delicias civilizatorias arrojan la práctica del banquete como hecho de cultura, exactamente en el horizonte antropológico de transformar lo salvaje en cultivado, lo brutal en humano. Dioniso ha convertido el vino en bebida humana y con ello ha humanizado la naturaleza, ha cultivado lo salvaje, lo inculto, ha devenido un hacedor de cultura. Ha inaugurado las buenas maneras, luego de que arreciaran sus malas maneras; ha instaurado la mesa filial de los hombres, transida por la camaradería, *philia*, de quienes gozan de la misma pertenencia ritual.

Juego de máscaras habituales que pendula entre el dios extraño y cruel de la epifanía más hostil y el dios civilizador y benévolo; de Icarios a Anfición no sólo se ha desplazado territorialmente un Dioniso nómada y caminante; se han desplazado sus marcas identitarias: de la barbarie a la cultura, de la crueldad a la benevolencia, de la Otredad a la Mismidad, de la periferia al centro de una

¹⁶ Detienne (1986) 25.

¹⁷ Detienne (1986) 70.

¹⁸ Detienne (1986) 75.

ciudad que, porque sabe cobijarlo, obtiene una institución preciada por los varones libres.

Apenas dos divinidades, Apolo y Dioniso. Dos ejemplos para un ejercicio de escritura tendiente a mostrar la intrínseca duplicidad del mito, la compleja estructura identitaria de la divinidad que, amparada en la lógica de la ambigüedad que la atraviesa, presenta una cara diurna y otra nocturna, un perfil luminoso complementario de uno tenebroso, en un estallido de matices y marcas que hacen de cada divinidad un *topos* sobrecargado de complejidades y matices por excavar.

Sólo dos ejemplos para mostrar la inviabilidad de una lectura unilateral del fenómeno religioso e invitar al *agon* interpretativo de una realidad de múltiples facetas.

BIBLIOGRAFÍA

- CLASTRES, P., *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981.
- COLLI, G., *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1987.
- COLOMBANI, M. C., *Hesíodo. Una introducción crítica*. Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005.
- , *Homero. Una introducción crítica*. Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005.
- DETIENNE, M., *Dioniso a cielo abierto*. Barcelona, Gedisa, 1986.
- , *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid, Taurus, 1986.
- , *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*. Madrid, Akal, 2001.
- DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1964.
- , *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Cristiandad, 1974.
- , *Aspects du mythe*. Barcelona, Labor, 1983.
- GARCÍA GUAL, C., CUENCA, L. A. de, *Eurípides. Tragedias III, Helena, Fenicias, Orestes, Ifigenia en Aulide, Bacantes, Cresos*, Madrid, Gredos, 1985.
- GARCÍA GUAL, C., *Los siete sabios*, Madrid, Alianza, 2007.
- GERNET, L., *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid, Taurus, 1981.
- FOUCAULT, M., *Un diálogo sobre el poder*. Buenos Aires, Alianza, 1990.
- , *Vigilar y castigar*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1989.
- LORAU, N., *Las experiencias de Tiresias*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2000.
- NILSSON, M. P., *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, Gredos, 1969.
- OTTO, W., *Teofanía*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.
- , *Dioniso. Mito y Culto*, Madrid, Siruela, 1997.
- SISSA, G., DETIENNE, M., *La vida cotidiana de los dioses griegos*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1990.
- VERNANT, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona, Ariel, 2001.
- , *La muerte en los ojos*. Barcelona, Gedisa, 1986.

**O CÃO DA ASSEMBLEIA/O LOBO DO POVO:
A SABEDORIA POPULAR AO SERVIÇO DA INVECTIVA POLÍTICA NO
*CONTRA ARISTOGÍTON***

NELSON HENRIQUE DA SILVA FERREIRA
Universidade de Coimbra
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

A invectiva política foi na antiguidade, como nos dias hoje, um valoroso motor para a responsabilização e denúncia do homem de estado que, em vez de paladino da «coisa pública», se comportava como uma entidade nociva para os interesses dos cidadãos (cf. Oliveira 1991 e Koster 1980, 72-76). Tendo em conta a Atenas dos finais do século V a.C./inícios do século IV a.C., podemos tomar a comédia aristofânica como expoente máximo deste género de manifestação política, embora esta se verificasse também em planos assumidamente mais «sérios», como fossem os discursos dos estadistas atenienses.

Assim como na comédia grega, a invectiva, nos discursos políticos dos oradores áticos, poderia ser construída a partir da metáfora ou alegoria¹, sendo a imagética animal um recurso muito oportuno, especialmente quando se pretendia usar da sabedoria popular e dos códigos que lhe estão associados. Ora, é a propósito desses signos de expressão, baseados numa experiência continuada com a natureza, que propomos um estudo da imagética animal enquanto recurso retórico no discurso de Demóstenes (384-322 a.C., vide *OCD* 456-8, *Brill's New Pauly* 291-8), *Contra Aristogiton*.

No contexto do discurso político, a sabedoria popular, ou a referência a esta, teve essencialmente um forte cunho de artifício retórico, não sendo necessariamente uma base da fundamentação do argumento. Todavia, casos houve em que era ténue a linha de separação entre a simples adequação do discurso do orador ao comum cidadão e o uso de temáticas enraizadas na sabedoria popular, como forma de enriquecimento e justificação argumentativa (cf. Ober 1994, 85-107; López Eire 2007, 336-348).

Com efeito, a comédia aristofânica refere histórias de Esopo², contadas por determinadas personalidades, que tinham como propósito mostrar uma certa eloquência e sabedoria, pelo que tais fábulas não estariam desprovidas

¹ Tome-se o exemplo do julgamento de um cão em *As Vespas* de Aristófanes, uma vez que, neste texto, está em causa o ridículo do procedimento dos juizes da assembleia. Vide MacDowell (2010).

² «[O]utros vêm para cima de mim com histórias, outros ainda com uma chalaça qualquer de Esopo» (*V.* 566, trad. C. A. M. Jesus); «Não, não se estiveres na companhia de gente fina. Nesse caso, ou te salvam o coiro perante a vítima, ou então és tu quem se põe a contar uma historietta engraçada, dessas de Esopo ou Síbaris, que tenhas ouvido num banquete.» (*V.* 1259).

de valor sapiencial, creditado, de certa forma, pelos cidadãos atenienses. No entanto, aparentemente, para o comediógrafo, a fábula seria usada como um género discursivo de entretenimento, com pouco valor objectivo, e empregue de forma abusiva por quem não dominava esta ferramenta no âmbito da retórica³. Por tal, justifica-se o tratamento caricatural, embora, tais considerações do comediógrafo não implicassem um desconsideração da validade sapiencial deste tipo narrativo.

A fábula esópica fez-se carregar de uma tradição ancestral – não pela obra escrita a que o autor ou autores do *corpus fabularum aesopicarum* (vide Perry) pudessem ter acesso, mas pelos temas e estruturas que derivavam de uma matriz cultural que se expandia para além da língua e espaço geográfico. A tradição fabular estava enraizada na cultura popular grega, pelo que a sentença, inerente à fábula, teria por base uma sabedoria também ela do foro popular. Neste ponto, entenda-se a fábula esópica como um reflexo da tradição popular no século V a. C. e não como elemento didáctico da *paideia* grega.

Desse modo, Aristófanes dá-nos conta daquilo que seria uma prática comum entre os cidadãos politicamente activos: o uso de temas populares como recurso estilístico, retórico ou argumentativo no discurso político. Nesse sentido, ajustar-se-iam, como termo de comparação, as alusões à simbólica animal nos discursos dos oradores áticos. A alegoria e a metáfora, com base na imagética animal, compõem-se na tradição através de determinadas características ora humanizadas, ora derivadas de preconceitos do senso-comum, pela relação mundo natural/homem, – uma temática privilegiada pela fábula. O uso destes recursos estilísticos, no contexto supra referido, tinha por objectivo tornar mais imediata, ou mesmo exagerar, uma particularidade do indivíduo ou do colectivo abordados nesses mesmos discursos.

O discurso político, na Atenas dos finais do século V e inícios do século IV a. C. era uma manifestação cívica, que ultrapassava o simples valor administrativo e diplomático, no âmbito do sistema da pólis, podendo também dizer respeito a questões judiciais, isto é, à retórica usada pelos tribunais atenienses⁴. Nesse contexto, o valor da retórica de acusação/defesa entre litigantes definiria o destino dos mesmos. Ora, ao usuário de tal discurso cabia a função de convencer da culpabilidade ou inocência das partes em disputa, pelo que se fazia necessária uma linguagem adaptada à realidade em que se inseria a dinâmica argumentativa⁵.

³ A propósito, lembramos que Aristóteles comenta a fábula como uma ferramenta retórica e não como um género narrativo (cf. *Rh.* 2.20).

⁴ A propósito vide Kennedy (1968).

⁵ Lembre-se que no contexto ateniense os jurados poderiam pertencer a variados estratos sócio-económicos e etários do corpo de cidadãos, pelo que o grau de formação dos mesmos era bastante variável, vide Ober (1989) 192-247.

Tomando a obra de Demóstenes como referência, mais precisamente o discurso *Contra Aristogíton*, é possível propor, mediante a apresentação de alguns exemplos, uma reflexão sobre o potencial do uso da imagética animal nos discursos dos oradores áticos. E, para além disso, estudar a forma como esse uso indicava uma tradição popular que cristalizava várias signos – com conotações ora positivas, ora negativas – associáveis à imagética simbólica de determinado animal, de maneira a criar um conceito único, pelo que a simples designação do animal dotar-se-ia de um valor semântico carecterístico e próprio do vocábulo que o realizava⁶.

Ora, Demóstenes terá sido um dos mais relevante – a avaliar pelos textos que nos chegaram – dos oradores áticos, quer pelo *corpus* que nos legou, quer pela intervenção tida na pólis. A actividade, deste estadista grego⁷, tanto podia ser de tónica pan-helénica e política ou puramente cível. De facto, poder-se-á mesmo dividir a obra do orador em duas grandes vertentes: a Cívica, com a construção de um discurso em função da intervenção na política interna da pólis e dos seus cidadãos; e a Pan-helénica, focada em assuntos evolventes de toda a Hélade, como as questões referentes a Macedónios e a Persas, e o comportamento que Atenas e a restante Hélade deveriam ter para com estes⁸. O discurso, abordado neste estudo, diz respeito à vertente cívica, de intervenção interna, uma vez que se trata de uma invectiva contra um cidadão ateniense, Aristogíton, tido pelo orador como um prevaricador para com a pólis e seus cidadãos.

Aristogíton terá sido um orador de má reputação, a quem seria atribuído o cognome de cão da assembleia.⁹ Tendo este cidadão uma dívida para com o estado ateniense, herdada do seu pai, acabou por a ver ampliada por processos instaurados contra ele e pela penalização de uma acusação falhada que o próprio moveu contra um outro ateniense, Hégemon (cf. *Dem. Or.* 24.1-12). Apesar deste nosso breve apontamento, note-se que não é pretensão deste estudo reflectir sobre Aristogíton, enquanto controversa personagem daquele período histórico, nem analisar o discurso à luz da sua contextualização histórica ou político-social. Na verdade, a escolha do discurso deve-se ao valor dos passos adiante citados, na medida em que funcionam como um exemplo do possível uso da imagética animal enquanto corpo semântico enraizado na cultura grega, paralelo a outras culturas da região do mediterrâneo. Herdeira

⁶ Aliás esta é uma abordagem exequível dentro dos vários géneros literários comuns ao período dos oradores áticos – destacando-se a tragédia e a comédia como as mais generalizados na época.

⁷ Para um estudo da tradição da figura do estadista na antiga Atenas, vide Leão & Ferreira (2010).

⁸ Para o desenvolvimento desta questão vide Ferreira (1992) 490-500.

⁹ O próprio Demóstenes assim o nomeia (vide infra).

dessa tradição, a fábula esópica será por nós usada como principal referência para a definição do animal como elemento semântico presente na sabedoria popular grega, pois cada uma das fábulas pertencentes a este corpus contém em si um signo animal com correspondência a uma determinada característica humana (vide Perry).

Na maioria das vezes, como será o caso dos três exemplos abordados neste estudo, a tradição a que estas referências obedecem é tão antiga, que remonta aos primórdios da organização social humana. Lembre-se o famoso exemplo da serpente¹⁰, associada à falsidade e fatal embuste, que quando usada de forma adjectival, manteve o valor semântico praticamente inalterado até aos dias de hoje¹¹.

Podemos tomar como modelo o discurso proferido contra Aristogíton, relativo a um julgamento que terá decorrido entre 338 e 324 a. C. Isto porque se trata de um discurso longo e com grande potencial para ser explorado como exercício de retórica, na medida em que usa variados elementos discursivos – entre os quais, as referências a animais como signos, processados de forma a serem concebidos no plano humano. Desse modo, manifesta vários artifícios de que dispunham os oradores da época e que seriam de interesse para os estudantes de retórica. Logo, o discurso *Contra Aristogíton* seria por si só um modelo na antiguidade.

O alvo deste discurso, Aristogíton, é nomeado como o cão da assembleia (*Dem. Or.* 24.40), designação que, quando associada ao animal vadio e com tendência para o furto, teria um valor pejorativo¹². Ora, dado o principal motivo da acusação, seria plausível que esta associação pudesse ser subentendida. De facto, terá sido, muito provavelmente, com tal nomeação costumeira em mente que Demóstenes se referiu, numa primeira instância, a Aristogíton como κύων (cão). A propósito desta nossa consideração, cabe-nos notar que um símbolo animal podia ser constituído por vários signos. O contexto definiria o signo em questão, pelo que o cão tanto pode ser o probo companheiro, como o suspeito magarefe, como o ímpio e selvagem devorador de cadáveres. Todavia, é possível que Demóstenes pretenda usar da ambiguidade potenciada por esses diferentes sentidos. Isto é, a invectiva

¹⁰ No passo *Dem.* 1.52, tratado adiante, o orador grego faz referência ao animal, atribuindo-lhe esse valor simbólico.

¹¹ Valor esse que se expande pelas várias culturas mediterrâneas, desde toda a região da Mesopotâmia até às culturas itálicas, encontrando-se, por exemplo, na já referida fábula esópica, nas escrituras do Antigo Testamento (*Gn* 3,1-24) e na oração do faraó Akhenaton, dedicada à divindade Aton, *Hino ao Sol*, Araújo (2001) 123-5. A propósito do uso do símbolo animal no âmbito das culturas literárias do antigo mediterrâneo, vide Henrique (2012).

¹² Lembre-se que o discurso *Contra Aristogíton* tem que ver com questões financeiras, nomeadamente dívidas ao estado, pelo que estaria em causa uma dívida a todo o corpo de cidadãos.

poderia identificar Aristogítton como um ladrão ou, através da semântica da imagem do cão pastor, ironizar sobre a verdadeira natureza daquele cidadão.

Tomando por base um suposto sarcasmo¹³, exposto no discurso, poderemos considerar que o orador usa da inversão de valores ao referir-se a um signo animal que tradicionalmente representa uma determinada característica, mas uma vez associado a uma personalidade que pouco tenha a ver com o conceito pretendido, passa a ter um outro significado – ainda que esta mesma personalidade, Aristogítton, considere legítima a relação do eu com o símbolo em questão, dado que ele próprio se apelida de «cão da assembleia» (vide infra). Ora, o cão é tradicionalmente o animal fiel, dedicado, o protector do homem e da sua propriedade. Nesse aspecto, usando da alcunha de Aristogítton, Demóstenes desconstrói o valor popular da mesma. O símbolo do cão apenas pode ter uma conotação, no âmbito dos interesses da polis, portanto, que tipo de cão pode ser Aristogítton?¹⁴ Então, é exactamente esta interrogação que Demóstenes pretende provocar na audiência e vai mais longe, subentendendo-se a pergunta: como é possível que um cão com obrigação de proteger, possa ser prejudicial à pólis? A toada desta exposição pretende derrubar as intenções dos defensores de Aristogítton (κύων νῆ Δία, φασί τινες, τοῦ δήμου), uma vez que evocam uma alcunha que não lhe pode assentar de todo. Pois, fosse Aristogítton um cão, pela descrição que é feita dele por parte do orador ático, seria realmente o vadio há pouco referido e não um fiel cão de guarda, defensor dos interesses da pólis.

Na verdade, Aristogítton será de facto semelhante a um cão: «tanto quanto um lobo o é» (Dem. Or. 24.40). Pois se guarda um rebanho, Aristogítton atenta contra esse mesmo rebanho, sendo ele a clara figura de um lobo, numa inversão do papel que se lhe exigia. Desta forma, o orador apresenta esta personalidade como alguém que aparenta ser um guardião da pólis, mas que na verdade não passa de um agressor e, nesse sentido, deverá ser tratado como tal. Então, Aristogítton não será o cão de guarda da pólis, mas antes um lobo (λύκων), tradicionalmente o oposto do fiel e dedicado animal doméstico. De facto, Demóstenes chega mesmo a acusar Aristogítton de atacar o seu rebanho e devorar o gado que se propõe a proteger:

que espécie [de cão]? Aquele que não ataca os que considera ser lobos, mas que devora o rebanho que afirma proteger (Dem. Or. 24.40).

¹³ Para esta nossa sugestão, considerámos que Demóstenes usa do símbolo do cão pastor.

¹⁴ O orador parte do pressuposto da associação simbólica do cão à actividade humana do pastoreio, todavia, existia em contexto literário grego um certa ambivalência. Lembrem-se os cães selvagens que devoravam os corpos dos heróis caídos na *Iliada* de Homero e a oposição semântica com a figura do cão Argo, na *Odisseia*, que se mantém fiel ao dono até ao seu derradeiro dia.

De resto, a figura do lobo na tradição popular indicia uma característica malévola, enganadora e destrutiva. Esta imagem remonta a tempos bastante recuados, quando o contacto com a natureza era muito próximo. O lobo é uma figura negativa nas várias culturas mediterrâneas, numa tradição ancestral e que se pretende comum. Tenha-se em conta a fábula esópica como veículo de transporte da imagética animal popular e a carga negativa que envolve o lobo na fábula *O Lobo e O Cordeiro* (Perry 155), por exemplo.¹⁵

À audiência não passaria despercebida a intenção do orador, dado o valor simbólico de ambos os animais em questão. A inversão conceptual da simbologia animal – e porque não dizer valor semântico –, denunciada por Demóstenes, teria muito provavelmente obtido a aprovação do auditório, uma vez que se denuncia um cão com atitude de um lobo, algo incongruente, dada a reputação deste canídeo selvagem, logo justificativa da denúncia que o orador ático vem propor. Além disso, denuncia um prevaricador contra a pólis, logo contra os cidadãos e, usando a metáfora de Demóstenes, contra o rebanho (πρόβατον).

Propositadamente ou não, o orador lembra um conjunto de animais que, numa fase inicial do desenvolvimento da sociedade humana, tinham uma relação entre si da qual o próprio homem estava dependente. O rebanho carecia do cão para sua protecção e tinha o lobo, animal selvagem e feroz, como principal inimigo. Convém notar que, embora de origem muito antiga, este era exemplo ainda quotidiano no contexto grego.

Para contrapor ao maior poder físico do lobo, o cão usava da sua lealdade inquestionável e, uma vez que o lobo surgia como um ser vil, a sua fraqueza de espírito era inversamente proporcional à sua força, pelo que não era capaz de se opor àqueles que se mostravam disponíveis para o enfrentar. Só o rebanho, devido à sua condição, era vitimizado pelo lobo.

Aristogítón é, ao longo do discurso, apresentado como uma personalidade de fraco carácter, pelo que esta associação ao lobo torna-se bastante complexa, no que diz respeito à carga de toda a imagética popular referente a esse animal. Deste modo, Demóstenes pretende alertar o «rebanho» para o perigo da passividade para com o «lobo» e dessa forma actuar ele próprio como «o cão de guarda da pólis». Ainda que subentendido, este é um aspecto que parece estar implícito no texto e que não passaria despercebido aos receptores do discurso.

Nesta relação tão antiga em que o lobo se equipara a Aristogítón, o cão ao orador Demóstenes e o rebanho ao conjunto de cidadãos, a figura do homem, expoente máximo deste conjunto relacional antigo, repetir-se-á no

¹⁵ Note-se que não existe variação no valor assumido por este animal na fábula esópica, pelo que seu signo acarreta o prejuízo para aqueles que com ele lidam.

próprio conceito de pólis, por sua vez o centro de toda a questão que envolve o discurso *Contra Aristogíton*. Aqui se figura, resumidamente, o grande objectivo deste passo do discurso de Demóstenes: a denúncia do atentado de Aristogíton contra a pólis. Ao prejudicar o corpo dos cidadãos mediante o furto, Aristogíton atenta contra a colectividade que dele dependia e que tinha obrigação de proteger – mais uma vez se evoca a relação homem/rebanho, como metáfora na acusação feita por Demóstenes.

Não é, porém, apenas ao lobo que Aristogíton é equiparado. Na sequência da acusação que lhe é feita com essa comparação, Demóstenes continua o ataque subtil a tal personalidade, expandindo o uso da imagética animal ao afirmar que o acusado

abre o seu caminho na Ágora como uma víbora (ἔχις) ou um escorpião (σκορπίος) com o ferrão elevado [...] a procurar alguém a quem possa levar a blasfémia ou o desastre (Dem. *Or.* 24.52).¹⁶

Neste passo, o autor imputa uma pesada carga negativa à personalidade em questão, mediante a comparação a dois animais considerados de natureza maligna.

Como já foi dito anteriormente, a imagética animal marca uma forte presença na matriz das culturas mediterrâneas (Altenmüller *et al.* 2002). Tal sucede com estes dois animais, cujo simbolismo é partilhado praticamente em todo o território. De facto, bastará lembrar o livro do *Génesis* e a influência da serpente na expulsão do Éden, bem como toda uma mitologia que coloca a culpa de algum mal sucedido sobre o animal rastejante¹⁷. Num âmbito mais popular, poderá ser evocada a fábula de Esopo, *O Corvo e a Serpente* (Perry 128), que apresenta este último animal como traiçoeiro e perigoso.

A condição do animal e as suas armas de sobrevivência na natureza são o grande potenciador da carga simbólica que adquire. O escorpião e a serpente são ambos animais aparentemente frágeis, cujo perigo característico só é visível numa situação de ataque iminente. Daí a falsidade que lhes é associada, bem como o temor, provocado na potencial vítima, pelo perigo que aquela não pode prever. Não matam pela força bruta, como o lobo, mas pelo veneno, que corrói os corpos através de morte lenta e agonizante. Assim se compreende a perfídia que o senso-comum lhes atribui, julgando-os como símbolos do mal e da prática da vileza sem qualquer justificação.

É desta forma que Demóstenes pretende apresentar Aristogíton: alguém que deambula pelas ruas destilando veneno sobre os cidadãos, um cidadão

¹⁶ Muito provavelmente este passo tem como alvo a falsa acusação de Aristogíton contra Hegemon (cf. Dem. *Or.* 24.1-12)

¹⁷ Lembre-se outro exemplo, como seja o mito de Orfeu e Eurídice, mais precisamente a morte de Eurídice, pelo veneno de uma cobra em que não reparou (cf. Verg. *Georg.* 4.454-65).

nocivo à pólis que, qual víbora, por aquilo que o senso-comum lhe atribui, apenas carrega consigo o mal que faz cair sobre quem encontra. Neste aspecto, sublinha-se a possível acusação infundada, feita por Aristogítón, com o intuito de prejudicar o outro e ao mesmo tempo relegar as próprias faltas para um inocente.

Demóstenes vê em Aristogítón uma erva daninha para a pólis, não só porque ocupa um espaço que não lhe é devido, dado o seu carácter vil, mas também porque suga o seu solo, privando os cidadãos e a cidade do que é seu por direito: justiça e igualdade perante a lei¹⁸. O falso cão, na verdade um lobo, agrega em si o veneno viperino e a ferocidade selvagem. Desta forma, cruza-se a fraqueza de carácter com a cobardia inerente à imagem simbólica destes animais¹⁹, corporizando-se a personalidade daquele indivíduo numa entidade que é, ela própria, um poço de maldade e corrupção.

Estas ilações, algo conjecturais, devem-se à exploração das referências animais usadas pelo autor no discurso contra Aristogítón. Ainda que ele não expanda os termos de comparação, explicando-os de forma pormenorizada, todo o desenvolvimento do discurso fornece elementos que se adequam perfeitamente à carga simbólica que estes animais detêm no contexto cultural grego, que também a fábula esópica traduz e cristaliza²⁰.

De facto, em vez de se partir da referência animal e construir a entidade de nome Aristogítón, é bem possível partir da caracterização desta figura do século IV a. C., feita pelo orador ático, e chegar até à imagem do animal. Isto é, da mesma forma que Demóstenes faz uma inversão ao usar o animal doméstico para evocar o selvagem, poder-se-á seguir um percurso que nos leve do homem ao animal.

O natural seria, claro está, definir-se o homem a partir do animal, através da personificação de uma característica deste. Na verdade, é isso que sucede em contexto popular, podendo notar-se em vários exemplos, de que é caso a raposa, que quando associada a uma característica humana, se refere normalmente à astúcia²¹. Ora, o processo contrário revela antes a animalização do homem, pelo que a natureza de Aristogítón nada tem que ver com a natureza do cidadão comum, uma vez que este, como elemento da pólis, se materializa num mecanismo que potencia a existência da mesma. Ora, neste

¹⁸ Mensagem subentendida ao longo de todo o discurso.

¹⁹ Mais uma vez se remete para a fábula esópica que representa implicitamente estes animais dessa mesma forma, respeitando uma tradição muito anterior ao debate político e muito possivelmente muito anterior à própria escrita.

²⁰ Note-se que a fábula é antes de mais receptora dessa tradição e posteriormente uma nova transmissora.

²¹ Tomem-se por exemplos as fábulas: *A raposa com o ventre inchado* (Perry 24), *A raposa sem Cauda* (Perry 17) e *A raposa e o bode* (Perry 9)

aspecto, Aristogítton é totalmente o oposto de um cidadão. E Demóstenes pretende demonstrar isso mesmo ao seu auditório, sendo a imagética animal mais um artifício da sua retórica.

Do *corpus* que nos chegou de Demóstenes, é de notar a sua grande capacidade retórica independentemente do objectivo do discurso e do tipo de público. Fosse qual fosse o resultado final, é notório que os seus discursos, ainda que produzidos em função do potenciamento dos objectivos a que se propunha, tinham também uma linha de orientação estética e até didáctica, no que respeita ao uso da retórica. Por tal, o facto de evocar uma sabedoria de teor popular, como é o caso da imagética animal, em nada terá que ver com uma tentativa de expressão popular, mas antes com uma notável capacidade de inserir, na sua oratória, variadas realidades e conceitos que desembocassem num irrefutável argumento final, a fim de persuadir o receptor: a culpa ou a inocência – isto, claro está, nos discursos de carácter judicial.

O recurso à imagética animal como processo de vinculação de conceitos terá sido, assim como o é nos dias de hoje, muito eficaz. A facilidade com que um símbolo fixado numa determinada cultura pode exprimir de forma clara e pouco redundante um determinado conceito promove o seu uso. De facto, outros exemplos destas práticas poderiam ser apontados, no âmbito da obra atribuída a Demóstenes, seja como forma de ataque ou defesa de uma determinada personalidade. Os termos *πίθηκος* e *δράκων* (macaco e dragão²²) são disso exemplo. O primeiro descreve alguém pouco honesto e incapaz de um acto de generosidade, a quem o autor chama de *αὐτοτραγικὸς πίθηκος* (macaco da tragédia), logo alguém dado à representação para fazer crer uma determinada realidade, claro está, ficcional (cf. Dem. *Or.* 18. 242); o segundo remete para o louvor, ao comparar a força e o poder do dragão ao indivíduo, cujo elogio Demóstenes pretende fazer (Dem. *Or.* 60.30).

Uma realidade define-se pela interpretação que lhe é dada e, por isso, a descrição da mesma tem sempre o potencial de a pôr em causa, mediante a sua exposição. Por esse motivo, a apresentação de realidades paralelas, cristalizadas por uma cultura e pouco passíveis de divergências interpretativas, se faz oportuna no âmbito do discurso político e jurídico. Um cão que guarda o rebanho será sempre o fiel servidor; a ovelha vigiada pelo cão será sempre um inocente fraco; o lobo será sempre o animal selvagem que precisa de se alimentar a todo custo e, por isso, escolhe o fraco e teme o forte. Com estes três símbolos de índole pastorícia poder-se-á ter definido uma personagem aos

²² Optou-se pela tradução dragão em vez de serpente, pois o primeiro, no que diz respeito à significação contemporânea, indicia melhor o propósito do autor. Todavia, a tradução mais correcta seria serpente, sendo que *δράκων* pode também remeter para uma serpente mitológica, daí a força que lhe é atribuída.

ouvidos de um auditório. Se uma cultura reconhece um símbolo, tal dever-se-á ao vínculo do seu uso, pelo que terão sido muitas as personalidades cujo carácter se viu figurado num animal e muitos outros poderiam ter sofrido ou beneficiado com tal ferramenta expressiva; pois o recurso a 'símbolos animais' cristalizados é tão vasto quanto o mundo natural que o origina, pelo que todo o conjunto de personalidades que preencheram a cidade da Atenas do século IV a. C. seria um potencial alvo do seu uso.²³

²³ Este trabalho corresponde a uma versão revista e desenvolvida do texto: Henrique S. F. N. 2011. «A imagética animal no discurso político Ático: A tradição popular em Demóstenes». *In Memória & Sabedoria*. Lisboa, Húmus. 523 – 532.

BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, L. M., dir., *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001.
- CHRIST, M. R., *The Bad Citizen in Classical Athens*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- COLLINS, B. J., ed., *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, Leiden, Brill, 2002.
- HENRIQUE, N. S. F., *A imagética animal e a concepção popular: um paralelo entre a literatura egípcia e a fábula esópica*. Coimbra, Universidade de Coimbra, 2012.
- JESUS, C. A. M. de, *Aristófanes. As Vespas*, Coimbra, Festeia-Tema Clássico, 2008.
- Kennedy, G., «The Rhetoric of Advocacy in Greece and Rome», *The American Journal of Philology* 89/4, 1968, 419-436.
- KOSTER, S., *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur*, Meisenheim-am-Glan, Hain, 1980.
- LANNI, A., *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*, Cambridge, University Press, 2006.
- LEÃO, D. F., RIBEIRO FERREIRA, J., *Dez Grandes Estadistas Atenienses*. Lisboa, Edições 70, 2010.
- LÓPEZ EIRE, A., «Rhetoric and Language» in I. Worthington, ed., *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford, Blackwell, 2007.
- MACDOWELL, D. M., «Aristophanes and Athenian Law» in E. M. Harris, D. F. Leão, P. J. Rhodes, *Law and Drama in Ancient Greece*, London, Duckworth, 2010, 147-157.
- OBER, J., «Power and Oratory in Democratic Athens: Demosthenes 21, Against Meidias» in I. Worthington, ed., *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, London, Routledge, 1994.
- , J., *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton, University Press, 1989.
- OLIVEIRA, F. de, «Invectiva política em *Os Cavaleiros* de Aristófanes: sua tipologia», *Biblos* 67, 1991, 43-76.
- PAGE, T. E., ed., *Demosthenes. Against Aristogeiton*, London, Harvard University Press, 1986.

RIBEIRO FERREIRA, J., *Hélade e Helenos: Génese e Evolução de um Conceito*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F., DIJK, G.-J. van, eds., *History of the Graeco-Latin Fable: Introduction and from the origins to the Hellenistic Age I*, Leiden, Brill, 1999.

Abreviaturas e siglas:

Brill's New Pauly – CANCIK, H., SCHNEIDER, H., LANDFESTER, M., eds., *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World 4*, Leiden, Brill, 1996.

OCD – HORNBLLOWER, S., SPAWFORTH, A., *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, University Press, 1996.

Perry – PERRY, B. E., *Aesopica*, Chicago, University of Illinois Press, 2007.

REGISTO E MEMÓRIA. ARRIANO E PLUTARCO SOBRE ALEXANDRE

MARIA DE FÁTIMA SILVA
Universidade de Coimbra

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

Que a historiografia e a biografia, cada uma a seu modo, de acordo com métodos e objectivos distintos, são terreno de registo e de memória, é afirmação incontroversa. É deste princípio geral que partiremos para uma abordagem de dois textos centrados numa mesma personagem, Alexandre o Grande, rei da Macedónia: *Anábase de Alexandre*, de Arriano, e a *Vida de Alexandre*, de Plutarco¹. Não se trata, no estudo que nos propomos realizar, de insistir nos méritos, maiores ou menores, de cada um destes contributos para a obtenção de um retrato fidedigno do soberano e da sua trajectória de conquistador. A nossa atenção irá incidir no testemunho que nos é dado por estes dois textos sobre a forma como Arriano e Plutarco lidaram com os materiais ao seu dispor (fontes orais e escritas, testemunhos plásticos e arqueológicos); ou seja, tentaremos reunir, nos seus textos, opiniões sobre os registos e memórias disponíveis, sobre o seu valor relativo, os critérios a aplicar à sua selecção, de modo a percebermos qual a posição que os dois autores se propunham adoptar dentro de um leque variado – e controverso – de relatos, estimulado por um homem e militar de excelência.

Activos em época próxima (finais do séc. I e primeira metade do séc. II d. C.)², Arriano e Plutarco colocam-se a uma distância semelhante em relação ao rei macedónio e em pé de igualdade no que respeita às fontes disponíveis para as suas narrativas. Tanto mais interessante se torna ouvi-los na avaliação

¹ Estes textos passarão a ser referidos neste artigo por *AA* (*Anábase de Alexandre*) e *VA* (*Vida de Alexandre*).

² Sobre a actividade literária de Arriano, *vide* Bosworth (1972) 163-185. Dela faz parte alguma biografia – *Vidas* de Díon e Timoleonte –, além de *logoi* do tipo histórico-geográfico – *Anábase de Alexandre*, um relato em oito livros intitulado *Assuntos da Bitínia* (terra natal do autor), uns *Parthica* em 17 livros, e um relato sobre *A sucessão de Alexandre*, em 10. Ou seja, a sua produção reparte-se entre a história, a geografia e a biografia, ocupando o oriente e a campanha de Alexandre um espaço destacado nos seus interesses. Nas palavras de Schwartz *apud* Bosworth (1972) 163, existe em Arriano «um progresso, a partir de monografias modestas ou especializadas, para obras de grande fôlego histórico, e de maior extensão e complexidade». A tendência de atribuir à *Anábase* uma data próxima de 145, Bosworth opõe uma antecipação para 115, questão de interesse para o estabelecimento de uma cronologia relativa entre este texto e a *VA* de Plutarco. Esta última terá sido publicada entre 110-115 d. C., muito pouco antes do ano proposto por Bosworth para a *AA*. Sobre todas as dúvidas na precisão de datas, resta-nos ainda o desconhecimento sobre o acesso que Arriano e o biógrafo de Queroneia teriam entre si.

que fazem desses mesmos registos, e nos propósitos que individualizam os depoimentos que se propõem, por sua vez, fazer.

Parece consensual, para ambos, que os méritos de um combatente como Alexandre poderiam suscitar, dentro de uma antiga tradição literária, o entusiasmo de poetas e cantores para a criação de um poema de tom épico. Aquiles – a quem aliás a tradição associava com a ascendência da corte macedónia (VA 2.1)³ –, o paradigma inultrapassado do *aristos* no campo de batalha, dependeu em boa parte, para a perenidade e louvor da sua excelência, de ter podido contar com um cantor do nível de Homero (VA 15.8, AA 1.12.1). Tanto Plutarco como Arriano reconhecem, portanto, que a ficção épica é um género «natural», de acordo com uma velha tradição, para celebrar um soberano, fazendo-o ascender ao plano paradigmático dos antigos heróis. Do ponto de vista de Plutarco, Aquiles deixou no jovem Alexandre uma marca genética, que o acompanhou ao longo da vida⁴ e pôde explicar as qualidades precoces que o filho de Filipe II desde cedo demonstrou⁵. Por isso, sob forma de um prodígio, a estátua de Orfeu em Libetra⁶ suou com abundância, aquando da partida do rei para a grande campanha da sua vida, a que realizou na Ásia; consultados os adivinhos, tornou-se claro «que ele havia de cometer feitos dignos de tal celebração e memória, que custariam a cantores e músicos (ἄοιδίμους καὶ περιβοήτους) muito suor e esforço» (VA 14.9); Arriano (AA

³ Segundo a tradição, no regresso de Tróia, Neoptólemo passou pela Molóssia, onde fundou a dinastia dos Pirriades. Daí a sua relação com Olímpia, a mãe de Alexandre.

⁴ Ainda que no âmbito de um outro género, tem sido reconhecida a forma como Plutarco introduziu na biografia que dedicou a Alexandre motivos épicos. No seu artigo «Tragedy and epic in Plutarch's *Alexander*» (1988) 83-95, J. M. Mossman assinala alguns episódios na saga de Alexandre que podem encontrar no Aquiles homérico uma referência; assim a abordagem do Macedónio, retirado do combate e refugiado na tenda (52), pelos companheiros, que tentam movê-lo de um afastamento depressivo, lembra naturalmente a embaixada a Aquiles no Canto IX da *Iliada*; igualmente épica é a descrição das armas de Alexandre, antes do combate decisivo em Gaugamelos (32.8-12), com sucessivas réplicas na *Iliada*, mas com brilho particular na descrição do famoso escudo de Aquiles, do Canto XVIII; do mesmo modo que a batalha contra os Malos representa uma espécie de *aristeia* épica (63.2-10); ou que a dor experimentada pela morte de Heféstion, um companheiro dilecto, e os sacrifícios feitos em sua homenagem (72. 2-5) lembram os que Aquiles dedicou a Pátroclo (*Il.* 23.175 sqq.). Mossman (1992) 109 acrescenta ainda que as características em comum com Aquiles constituem o lado positivo de Alexandre, enquanto o lado trágico – diríamos nós, dionisíaco – representa a sua face negativa.

⁵ É sobre uma harmonia psico-somática – «Alexandre era de compleição quente, o que fazia dele um grande bebedor e um espírito colérico», VA 4.7 – que Plutarco estabelece os alicerces da personalidade do rei. A esta matéria prima associava-se, de modo paradoxal, um autocontrole e uma moderação capazes de contrabalançar o que de «impetuoso e arrebatado» havia no seu carácter. Todo este potencial foi posto ao serviço de um objectivo, «o desejo de glória», que «estimulava nele uma determinação e um bom senso excepcionais»; σωφροσύνη, πραιότης, φιλοτιμία, φρόνημα e μεγαλόψυχον são valores que Alexandre partilha com o velho paradigma homérico.

⁶ Região da Macedónia, na base do monte Olimpo, ligada ao culto de Orfeu.

1.11.2) é até mais preciso nos talentos que o rei poderia mobilizar, quando fala de «poetas épicos e de autores de coros e de cantos» (ποιηταῖς ἐπῶν τε καὶ μελῶν καὶ ὄσοι ἀμφὶ ᾠδῆν). É portanto com algum desapontamento que o autor da *Anábase* (1.12.2) constata que, apesar das previsões, Alexandre ficou muito aquém de Aquiles neste aspecto; não houve um autor de mérito que lhe fizesse o panegírico, nem em prosa⁷, nem em verso. Nomes como os dos tiranos de Siracusa – Hierão, Gélon, Téron – e outros, que não tinham a estatura de Alexandre, mereceram surpreendentemente um louvor que faltou ao Macedónio, o que – lamenta Arriano – deixou na sombra alguns dos seus feitos.

Dentro dos cultores da historiografia, Xenofonte, com a sua *Anábase*⁸ – centrada no avanço de Ciro com os seus 10 000 efectivos, numa aventura militar que não deixa de ser semelhante à levada a cabo por Alexandre –, deu o exemplo de como, dentro de outro padrão literário, mais próximo e sem dúvida inovador, se pode conseguir um efeito encomiástico; por seu intermédio, Ciro ganhou uma «evidência» ou «notoriedade» (ἐπιφανέστερα, *AA* 1.12.3), perante o mundo, muito particular. Ora é por reconhecer a excepcionalidade do Macedónio – «não houve nenhum outro homem que levasse a cabo feitos tais e tamanhos, em número e importância, nem entre os Gregos nem entre os Bárbaros», *AA* 1.12.4 – que Arriano se diz disposto a fazer-lhe o relato (ξυγγραφήν) e a «abrilhantar» (φανερὰ καταστήσειν), perante a Humanidade, os seus feitos⁹. E parece ser em Xenofonte que Arriano – considerado a maior autoridade sobre Alexandre no seu tempo¹⁰ – vai encontrar o padrão mais ajustado à monografia que tem em mente. Distante da épica, esse é um modelo com provas dadas no relato militar especificamente¹¹.

Aos diversos tons que Arriano concebe como dignos de Alexandre poderemos acrescentar aquele que concilia a preferência de Plutarco, a biografia. No primeiro capítulo da *Vida* que dedicou ao Macedónio, este

⁷ Moles (1985) 164 fala do μακαριασμός, o encómio em prosa. Sobre a verdadeira natureza do relato de Arriano – se encómio ou historiografia –, *vide* ainda Marincola (1989) 186-189.

⁸ Se a alusão à tradição historiográfica se faz, neste passo, de modo indirecto, pelo estilo e vocabulário usados, a menção da *Anábase* de Xenofonte é individualizante e o relacionamento com a proposta de Arriano evidente.

⁹ Moles (1985) 163 entende que a valorização de Homero como cantor de Aquiles sugere que é uma espécie de segunda *Iliada* o que Arriano se propõe fazer para celebrar Alexandre. Por outro lado, o seu comentário a Arr. 1.12.4-5 valoriza os traços que integram a *Anábase* na tradição historiográfica anterior, de Heródoto, Tucídides e Xenofonte. E situa a intenção de Arriano como um produto literário que corresponde a uma biografia de tom encomiástico. Esta observação reforça alguma proximidade em relação a Plutarco. Sobre a combinação entre o encómio e a verdade, cf. *AA* 7.30.3.

¹⁰ Cf. Bosworth (1976) 117.

¹¹ Arriano, aliás, tem de afirmar a legitimidade do seu projecto contra o que imagina serem as críticas de alguns que o acharam excessivo para o seu talento (1.12.4-5).

posiciona-se também com clareza em relação aos seus propósitos. Os *erga*, que Arriano tem como prioritários, são agora excluídos, dentro de um plano que pretende ser selectivo nos materiais a usar, de acordo com os objectivos a atingir. O que se perspectiva não é, no caso da biografia, o encómio, mas o desenho de um *ethos*, de um carácter, com a possível verosimilhança. Entre História e Biografia, Plutarco explicita distinções fundamentais¹²: a História tende a apresentar um relato mais exaustivo e focado em factos globalmente relevantes; a Biografia, voltada para figuras individuais, os agentes da História, tira proveito de pequenos episódios, colectivamente insignificantes. Traços que servem o desenho de uma personalidade – o que em geral se chamaria de «excelência» ou «vício» – nem sempre estão presentes, ou visíveis, nos actos mais relevantes; «episódios menores, um dito ou uma anedota, podem ser mais expressivos de um carácter do que batalhas com milhares de mortos, grandes paradas militares ou cercos de cidades» (VA 1.2). Em Plutarco, o gosto pelo particular, pelo erudito, não é um fim em si mesmo; constitui um meio de penetrar no *ethos* humano, para lhe definir os contornos e assim produzir dele uma imagem de certo modo histórica, através de elementos que, de outra forma, dificilmente teriam registo.

Implícitas nos diferentes objectivos estão certamente as fontes mais ajustadas ao tipo de informação pretendida. Se o relato histórico centraliza a importância dos depoimentos de historiadores e cronistas precedentes, de versões oficiais ou «profissionais», a biografia recorre ao pequeno material, como um dito célebre, uma anedota tradicional, uma imagem, a popularidade de um lugar, ou testemunhos pessoais como a correspondência, para captar esse outro tom mais idiossincrático do relato. Para especificar a sua proposta, Plutarco vale-se da tradicional comparação entre a criação literária e a pintura, cingindo-se ao caso particular da biografia e do retrato (VA 1.3); «Do mesmo modo que os pintores¹³, ao produzirem um retrato, se fixam no rosto ou na expressão dos olhos, que são o espelho do carácter, e pouca atenção prestam às restantes partes do corpo, seja-me também permitido dedicar-me sobretudo aos sinais da alma e, a partir daí, retratar a vida de cada um deles».

Determinados os objectivos e os materiais a utilizar, Arriano e Plutarco procedem à reunião, selecção e avaliação das fontes disponíveis. Parece notório, nesta perspectiva, o maior rigor que o *logos* que tem em vista exige a Arriano, apesar da sobreposição dos materiais com que os dois autores se confrontam.

¹² Este tópico repete-se em *Gal.* 2.5, *Fab.* 16.6. Sobre o assunto, *vide* Valgiglio (1987) 50-70.

¹³ A comparação entre o biógrafo e o pintor repete-se em Plutarco, *Cim.* 2. Sobre este assunto, *vide* Kaesser (2004) 361-374.

Boa parte dos testemunhos disponíveis, quer materiais quer literários, parecem resultar da iniciativa do próprio Alexandre. A preocupação em deixar a marca de uma campanha, de cuja ousadia e novidade tinha consciência, fizeram do rei o primeiro cronista dos seus próprios feitos. O sentido de História que lhe animava o espírito manifestou-se desde logo no respeito pelos sinais de um passado glorioso que não quis apagar da memória dos homens. Mesmo nas lutas mais arrasadoras, como o ataque que, ainda jovem, levou a cabo contra Tebas, a preservação dos sinais da História abriu excepções no campo de ruínas que deixou à sua passagem; assim, a casa e os descendentes de Píndaro, o maior dos poetas da cidade, foram poupados, em homenagem a essa glória do passado (*VA* 11.12, *AA* 1.9.10). Já na Ásia, o Macedónio não deixou de visitar lugares célebres, dentro de um sentido de turismo cultural na Antiguidade, onde deixou o rasto da sua passagem. Os túmulos dos heróis, como expressão de um louvor feito através de outros meios que não a palavra, sem dúvida conciliaram o interesse dos antigos e, por razões óbvias, mobilizaram também a atenção de Alexandre. Decerto simbólica foi a peregrinação que fez, antes de mais, ao túmulo de Aquiles, em Ílion (*VA* 15.7-9, *AA* 1.12.11). Mais do que satisfazer a curiosidade, a visita funcionou como uma romagem; a Aquiles, Alexandre prestou honras fúnebres: ungiu-lhe de azeite a pedra tumular, promoveu jogos atléticos, depositou-lhe coroas na sepultura e declarou-o bem-aventurado. Naturalmente que, do conjunto convencional destes gestos, se percebe a réplica da homenagem que o próprio herói da Ftia prestou a Pátroclo, o seu amigo dilecto. Ao túmulo de Aquiles, certamente *um ex libris* de Ílion, Alexandre acrescentou a visita a vários locais da cidade, «onde a lira de Alexandre» (o seu homónimo Páris Alexandre), pela modéstia da personagem, o deixou indiferente, apesar de constituir um atractivo em geral procurado pelos visitantes. Com este episódio, demarca-se a finura de um homem superior, que procura, acima da banalidade mais ou menos pitoresca, a verdadeira excelência. Arriano (*AA* 1.11.5) transmite uma tradição diferente, ainda que com sentido similar; segundo conta, a primeira visita de Alexandre na Ásia foi ao túmulo de Protesilau, considerado pela tradição como o primeiro dos Aqueus a desembarcar em solo asiático e a primeira vítima da campanha. Por isso, o espírito da visita deixa, neste caso, de ser emulatório, para se tornar apotropaico: que a sua campanha na Ásia lhe fosse mais favorável do que aconteceu a Protesilau. Mesmo que, nas duas versões de um mesmo episódio, o simbólico se sobreponha ao histórico, o princípio do respeito pela tradição parece incontornável.

Como uma espécie de final de ciclo, Alexandre é por ambos os autores (*VA* 69.3-5, *AA* 6.29.4-11)¹⁴ colocado, já a sua campanha e vida

¹⁴ Além da extensão da narrativa para este mesmo episódio, breve em Plutarco e dilatada em

se aproximavam do fim, diante do túmulo de Ciro, o fundador do império persa, que do silêncio de uma lápide lhe enviava uma mensagem expressiva: «Eu sou Ciro, aquele que conquistou para os Persas o seu império. Não me invejes este palmo de terra que me cobre o cadáver». Embora distintas nos pormenores, as duas narrativas – ao que tudo indica baseadas num testemunho comum, o de Aristobulo, a quem o restauro foi atribuído – valorizam a mesma preocupação de Alexandre com a preservação do património histórico: vendo o túmulo danificado, o soberano tratou de o fazer restaurar e de punir os responsáveis.

Outros lugares famosos mereceram a visita do rei. Foi o caso de Górdio, considerada a residência do antigo rei Midas (*VA* 18.2, *AA* 2.3). Ambos os autores sublinham a ampla tradição que havia entre os bárbaros a propósito do carro, dado como propriedade do rei Górdias, o fundador da dinastia frígia, que o palácio albergava; e do desafio que ele representava, prometendo a quem desatasse o nó de fibras de corniso que o atrelavam um grande poder, sobre a Ásia – diz Arriano (2.3.6) – ou sobre o mundo inteiro – amplia Plutarco (18.2).

Pela própria notoriedade, Alexandre contribuiu para legar ao mundo lugares de referência que, tal como aqueles que ele tinha visitado, passaram a suscitar a curiosidade e a visita universais. Plutarco regista alguns que assinalam etapas diacrónicas, mas climáticas, no *curriculum* do Macedónio. Do seu passado de jovem aluno de Aristóteles, Mieza, uma cidade vizinha de Pela, conservou um lugar de estudo, onde – diz Plutarco, *VA* 7.4 – «ainda hoje nos são mostrados os assentos de pedra e as alamedas cobertas de sombra de Aristóteles». Da sua campanha contra Tebas, ficou como testemunho (*VA* 9.3), ainda célebre no tempo do Queroneu, «um velho carvalho, junto ao Cefiso, chamado “de Alexandre”, onde ele, nesse tempo, acampou. A vala comum dos Macedónios não fica longe»¹⁵. A um documento de valor histórico mais consistente – a vala comum onde se enterraram os invasores –, junta-se o que soa a uma tradição popular, a árvore relacionada com a presença do rei. Já como conquistador da Ásia, Alexandre deixou também uma marca da tomada de Tiro. Neste caso, o tom popular da lenda é mais vistoso. Em sonhos, conta Plutarco (24.8-9), o rei teria visto um sátiro que, depois de um jogo de fugas, se deixava finalmente capturar; da própria palavra *sa-Tyros* os adivinhos inferiram a profecia de que a conquista da cidade estava iminente. Desta lenda, a fantasia popular procurou um registo palpável: «Mostra-se ainda uma fonte, junto à qual Alexandre sonhou com o sátiro». Mas sobretudo um local, de referência

Arriano, os pormenores não coincidem, nem mesmo, por exemplo, no que respeita aos termos do epitáfio, ao responsável pela sua violação e ao castigo que lhe foi aplicado.

¹⁵ Como natural da região, Plutarco pode dar sobre a Beócia informações pormenorizadas.

cultural e religiosa no mundo antigo, como Delfos, tornou-se um repositório de testemunhos sobre momentos e personalidades. É sem dúvida simbólica a dedicatória que Crátero¹⁶ depositou no santuário, em memória de uma luta célebre que, no oriente, o rei teria travado com um leão (*VA* 40.4-5). Embora a caça fosse, no dizer de Plutarco, um exercício com que o Macedónio mantinha a forma em tempo de campanha, associado a essa dedicatória esteve um episódio concreto e sobretudo um dito célebre que distinguiu a excelência do homenageado. De um embaixador da Lacónia que testemunhou a façanha saiu o comentário: «Bela luta, Alexandre, a que travaste com esse leão para decidir quem é o rei». Tal cena teve, em Delfos, registo sob forma de uma escultura em bronze, representando o leão, os cães, o rei em luta com a fera e o próprio ofertante, Crátero, que acorria em socorro. Para as figuras, Plutarco indica dois escultores de referência: Lisipo e Leócares¹⁷. Além desta dedicatória, o retrato de Alexandre figurava entre as múltiplas estátuas dispersas pelo santuário de Apolo (*VA* 74.6).

Mas mais do que deixar ao acaso ou à generosidade dos amigos ou admiradores o registo dos seus feitos, o próprio Alexandre zelou pela salvaguarda da sua memória. Seguiu, aliás, uma tendência geral nas casas reinantes, de que a Macedónia cumpria também a tradição. Observando apenas o depoimento de Plutarco, já Filipe se preocupava em deixar traço, através da numismática, das vitórias dos seus cavalos em Olímpia, de que muito se orgulhava (*VA* 3.8, 4.9)¹⁸. Desde cedo, na sua vida política, Alexandre teve também empenho em se fazer retratar pelos melhores artistas da época; o resultado obtido condicionou a preferência do rei por Lisipo, que nomeou escultor oficial da corte e o único com direito a retratá-lo (*VA* 4.1-2, *AA* 1.16.4). Das mãos talentosas de Lisipo saíram os traços que passaram a constituir a imagem convencional do rei macedónio: pescoço ligeiramente inclinado para a esquerda e o brilho do olhar. Tão bem sucedido foi o resultado, que muitos dos seus amigos e sucessores pretenderam imitar os mesmos traços, no que passou a constituir um estilo ligado ao rei e aos Diádocos.

¹⁶ Crátero era um dos companheiros mais próximos de Alexandre, sobretudo depois da morte de Parménion, em 430. Veio a ter também um papel relevante após a morte do rei. Bury, Cook, Adcock (1969) 461-470.

¹⁷ Lisipo de Sícion (segunda metade do séc. VI a. C.) foi um dos nomes de referência da escultura grega. A admiração de Alexandre pelo seu talento valeu-lhe ter-se tornado escultor da corte. Foi autor de um número elevado de obras (há quem fale de mais de 1.500 estátuas); *vide* Rocha Pereira (200610) 609-611. Por seu lado Leócares de Atenas foi autor, entre outras, de estátuas criselefantinas de Amintas e Eurídice (os pais de Filipe), de Filipe, Olímpia e de Alexandre, para o Filipeion de Olímpia. Foi um dos quatro escultores que trabalharam no Mausoléu de Halicarnasso.

¹⁸ O volume recém-publicado pelo Ashmolean Museum of Art and Archaeology de Oxford, *Heracles to Alexander the Great*, Oxford, 2011, 8-9, 205-208, refere e reproduz alguma dessa notável numismática do tempo de Filipe.

Apeles¹⁹, por seu lado, deu de Alexandre o retrato em pintura (*VA* 4.3). Adoptando um padrão mais simbolista – no retrato que dele pintou representou o rei, qual deus senhor do universo, a brandir o raio –, Apeles foi também mais livre no colorido; e por isso a pele, que lhe representou em tom demasiado escuro, contradiz outras tradições, sobretudo literárias, que, pelo contrário, lhe elogiavam a brancura da pele e o rosado do peito e da cara. Este retrato constitui um exemplo de como um registo pode ser infiel e criar desinformação se comparado com outros. Logo, também na arte surge uma polémica, semelhante à que as versões escritas suscitaram.

O crescendo de poder e o excesso inevitável a que o Macedónio não foi também isento teve, na representação dos seus traços, alguma influência. Recorda Plutarco (*VA* 72.6-7) uma proposta extraordinária que lhe foi feita por um artista célebre do tempo – Estásícrates²⁰ – que, embora recusada por Alexandre, deixou a ideia do exagero a que a preocupação do registo podia conduzir. Conhecido como artista inovador, de estilo grandioso e ousado, este homem propôs a Alexandre transformar o monte Atos, na Trácia, no seu retrato; esta seria «a estátua mais inovadora e extraordinária do rei: com uma cidade de 10 000 habitantes na mão esquerda, e na direita a nascente de um rio, de corrente volumosa, a fluir para o mar».

Estão ainda ligadas a Alexandre as inúmeras cidades epónimas que fundou. Seguindo uma tradição que herdava do pai²¹, o rei usou, para seu prestígio, este recurso desde muito cedo. Quando, apenas com dezasseis anos, exerceu a regência do poder macedónio durante a ausência de Filipe, dominou uma rebelião dos Medos, uma tribo vizinha; no lugar onde tinham a cidade, estabeleceu uma outra urbe, de população mista e portanto mais aberta e ambiciosa, a que deu o nome de Alexandrópolis (*VA* 9.1). Esta seria apenas a primeira das suas cidades epónimas, porque se lhe seguiram algo como 17 Alexandrias, sendo a egípcia a mais famosa e importante de todas²². Às fundações, Alexandre acrescentou o

¹⁹ Apeles de Cólofon (primeira metade do séc. IV a. C.), tido como o primeiro dos pintores gregos, prestou também os seus serviços à corte da Macedónia, além da actividade que desenvolveu em Atenas e Corinto. Pintava sobretudo retratos; de Alexandre fez vários, integrando neles algum elemento alegórico, como o raio referido por Plutarco. Sobre a actividade de Apeles na corte macedónia, cf. *Heraclès to Alexander the Great*, 209-218.

²⁰ Magnino (199811) 205 considera haver um erro de referência no nome de Estásícrates, quando se tratava de Dinócrates de Rodes, a menos que o primeiro fosse um colaborador deste último. Dinócrates aparece com frequência referido como o arquitecto de Alexandria (*Vitr.* 2 pref. 4; *V. Max.* 1.4.7; *Plin.*, *Nat.* 5.62; *Str.* 14.1.23; *Amm. Marc.* 22.16) e, em geral, como um técnico de excepcional competência (*Vitr.* 2 pref. 1 *architectus cogitationibus et sollertia fretus*; *Plin.* 5.62, *architectus pluribus modis memorabilis ingenio*; *Amian.* 22.16.7, *architecti sollertia Dinocratis*).

²¹ Este, em 356 a. C., fundou a cidade de Filipos.

²² São também fontes para a fundação de Alexandria, em 331 a. C., *D. S.* 17.52, *Str.* 17.1.6-7, *Arr.* 3.1.5-2.2, *Curt.* 4.8.1-2, além de *Ps.-Callisth.*, *Vida e feitos de Alexandre da Macedónia* 1.31-32.

nome daqueles por quem nutria particular afecto; assim fundou, em honra do Bucéfalo, o cavalo com quem tinha partilhado tantas horas de combate e de glória, na margem do Hidaspes, uma cidade a que chamou Bucéfala; e ao seu cão favorito, Peritas, uma outra urbe a que deu o nome do animal (*VA* 61.2-3).

Aos companheiros de armas, Alexandre prestou, sobretudo na morte, homenagens duradoiras, que lhes eternizaram a memória, como a generosidade do doador. São dignos de registo vários monumentos e memoriais ditados por este objectivo. Ficou famoso (*VA* 16.15-16, *AA* 1.16.4) o grupo escultórico, obra de Lisipo, que Alexandre mandou erguer em homenagem aos 25 companheiros caídos em Granico, a primeira batalha que travou na tentativa de rasgar a entrada na Ásia; constituído por 25 estátuas de bronze, ficou primeiro exposto em Dio, a cidade sagrada dos Macedónios; foi mais tarde, em 148 a. C., saqueado por Metelo Macedónico e levado para Roma²³. Da mesma batalha, que representou o primeiro passo para a concretização bem sucedida da campanha de que os Gregos lhe tinham atribuído o comando, Alexandre deixou registo numa inscrição comemorativa que mandou gravar sobre os despojos (*VA* 16.17-18, *AA* 1.16.7). A estes registos, de carácter prioritariamente político, Plutarco acrescenta outros memoriais onde a marca de envolvimento pessoal é talvez mais visível. A dois dos seus amigos mais próximos, Alexandre homenageou na morte com aparato. Assim Demarato de Corinto, um velho amigo de Filipe (*VA* 9.12-13) como grego favorável aos interesses macedónios, é a voz que, em Plutarco, sublinha o clímax do êxito de Alexandre na Ásia: com emoção, saúda o momento em que o rei macedónio se sentou no trono de Dario (*VA* 37.7, 56.1); em sinal de apreço, o agora rei da Pérsia fez-lhe «um funeral aparatoso, e o exército ergueu em sua homenagem um memorial com um perímetro enorme e oitenta côvados de altura» (56.2). Distinção equivalente lhe deveu Heféstion, um companheiro jovem e próximo, que uma febre vitimou, na Média, para grande pesar de Alexandre; entre outros sinais de luto, «propôs-se gastar, em honra do amigo, 10 000 talentos, querendo que, em tecnologia e em originalidade, a construção ultrapassasse a despesa» (*VA* 72.5).

Um último apontamento é devido à referência que Plutarco faz (*VA* 62.6-8) a esta preocupação de Alexandre, que mostra que o prestígio de um soberano não só se conquista pela valentia, mas também pela imagem e pela memória. Num tempo que foi já, na trajectória do conquistador, de decadência, depois da campanha contra Poro, os companheiros recusaram-se

²³ *Vide* Bosworth (1972) 173. Arriano refere-se ao grupo escultórico como se ele permanecesse em Dio, o que – segundo Bosworth – significaria que estava a transcrever uma fonte, sem ter tido a percepção de que, já há dois séculos e meio, o monumento constituía um dos locais famosos na visita a Roma.

a prosseguir com uma aventura que parecia demasiado exigente; apesar da frustração que sentia, Alexandre foi compelido também à desistência. Não quis, no entanto, que os despojos do acampamento que desmontava deixassem sinal de derrota ou fraqueza; por isso, «mandou fabricar armas maiores, manjedouras enormes e freios mais pesados do que era habitual e deixou-os espalhados por ali». Aos deuses, homenageou com altares; e a comprovar a sensatez desta decisão artificiosa, Plutarco (62.8) testemunha que, ainda no seu tempo, séculos já passados, esses altares continuavam a merecer a veneração dos reis locais, «dos Prásios, quando atravessam o rio, e onde fazem sacrifícios à maneira grega». Além da memória digna de um conquistador, era também uma marca de cultura a que Alexandre deixava para trás.

Mais frágeis na sua compleição, «aladas» no dizer de Homero, as palavras são também elas monumentos e memórias. Desse princípio geral, Plutarco sublinha, sob vários aspectos, a importância. Uma simples palavra, que entra na língua e se torna popular, é um bastião do passado; é o caso de *threskeúein*, um termo relacionado com as mulheres trácias, os ritos órficos e as orgias dionisíacas que celebravam, que o grego «aplicou à celebração de rituais estranhos e supersticiosos» (*VA* 2.8). Associadas entre si, as palavras podem articular-se em ditos penetrantes, breves, mas cuja oportunidade e finura os tornou célebres. Esses são, pelo seu carácter episódico e pessoal, um elemento conforme com o estilo biográfico; de onde a sua profusão em Plutarco, sublinhando etapas significativas na vida de uma personagem paradigmática. Quase criança ainda, o herdeiro real da Macedónia alimentava já sonhos à sua altura; por isso, quando lhe perguntaram se gostaria de concorrer em Olímpia, teria dito (4.10): «Só se tivesse reis por adversários». Da importância essencial, que tiveram para a formação do jovem Alexandre, os ensinamentos de Aristóteles dá conta o dito do discípulo (8.4): «O pai tinha-lhe dado a vida, Aristóteles a arte de viver bem a vida». No momento de, em Corinto, assumir uma opção de carreira, quando os Gregos lhe depositavam nas mãos uma chefia militar que o converteria definitivamente no conquistador de um império, impressionado com o filósofo cínico que lá teve oportunidade de encontrar, Alexandre fez uma reflexão inesquecível (14.5): «Não fosse eu Alexandre, que era Diógenes que eu seria». Já na Ásia, uma boa estrela parecia marcar uma campanha promissora; nesse caso foi um poeta cómico, Menandro (fr. 751 Kock), que deu foros de paradigma proverbial à generosidade com que a própria natureza lhe rasgava caminhos (17.7): «Parece que anda aqui o dedo de Alexandre! É só eu procurar alguém, que o tenho na minha frente como por encanto. E se tiver de atravessar o mar para chegar a um sítio qualquer, o caminho abre-se-me aos pés». Sobre as regras de vida que lhe garantiram a energia e determinação necessárias

a tamanhas proezas dá conta, em discurso indirecto, *VA* 22.6: «Costumava dizer que nada como dormir e ter relações para o fazer sentir-se mortal»²⁴. Num crescendo de exigência, Gaugamelos pôs Alexandre diante de Dario e de um potencial militar assustador; aconselhado pelos companheiros a atacar pela calada da noite, para que as trevas iludissem a enormidade do risco, «ficou célebre a resposta que deu: “Não pretendo roubar a vitória”» (31.12). O clímax da realização dos seus objectivos mereceu, da parte de Demarato de Corinto (*vide supra*) uma legenda célebre (37.7, 56.1): «Foram privados de uma enorme alegria os Gregos mortos antes de verem Alexandre sentado no trono de Dario». Por seu lado as mulheres da companhia, querendo associar-se à vitória sobre a Pérsia pelo incêndio do palácio real aqueménida, exprimiram, pela boca de Taís, a cortesã, este registo (38.4): «Na campanha de Alexandre, as mulheres, em nome da Grécia, infligiram aos Persas uma desforra maior do que os generais por mar e terra». No seu conjunto, estes ditos proverbiais, no seu estilo próprio, desenham um roteiro, em ascensão, de um projecto que nasce até à sua consumação plena²⁵.

Finalmente a leitura, transmissora privilegiada de registo e memória, era, para Alexandre, um acesso permanente à cultura e aos bons exemplos do passado. Das suas preferências avultava o velho Homero, com relevo particular para a *Ilíada*, que consultava como um verdadeiro manual de arte militar (*VA* 8.2); a edição que dela possuía, anotada por Aristóteles, considerava-a um verdadeiro tesouro, que transportava dentro de um cofre precioso confiscado aos Persas (*VA* 26.2-3) e que mantinha, juntamente com o punhal, debaixo do travesseiro, como as suas duas ferramentas, de combatente e de filósofo. Mas à ocupação dos seus tempos livres (23.3), Alexandre associava também outros autores; em primeiro lugar, os ensinamentos de Aristóteles continuavam-lhe acessíveis em forma escrita (7.6-9), apesar de entre o rei e o mestre haver divergências sobre o princípio da divulgação cultural; se ao filósofo a disponibilização do seu saber parecia necessária e oportuna, mesmo que o leitor competente de uma informação específica não fosse muito alargado, Alexandre entendia que a especialização devia ser património restrito aos estudiosos. Quando afastado nos confins da Ásia, o rei empenhava todos os esforços para dispor de uma pequena biblioteca selecta (8.3); a historiografia de Filisto, autor de uma *História da Sicília*, os trágicos, Ésquilo, Sófocles e Eurípidés, e os ditirambógrafos, Telestes de Selinunte (autor de *Sobre os poetas trágicos* e *Sobre os auletas*) e Filóxeno de Citera (autor de um poema popular,

²⁴ Cf. Plu. *Moralia* 65f, 717f.

²⁵ Em *VA* 23.1, Plutarco regista como um hábito pode criar uma tradição ou um comentário e colar uma legenda a uma figura famosa; assim a tendência apontada a Alexandre para o álcool pode ser simplesmente o resultado do hábito que tinha de prolongar conversas após o simpósio – uma versão com que o Queroneu pretende reabilitar a figura do seu biografado.

Ciclope, que Aristófanes parodia em *Pluto* 290 sqq.), contam-se entre os seus preferidos²⁶.

Uma consideração atenta nos merece, por fim, o conjunto de fontes com que os nossos dois testemunhos sobre Alexandre – Arriano e Plutarco – se confrontaram²⁷. Um primeiro impulso para o registo da grande campanha de Alexandre foi da iniciativa do próprio conquistador, num zelo consciente pela memória das diversas etapas da sua grande aventura; para isso rodeou-se de cronistas numerosos que se multiplicaram em narrativas históricas e biográficas, de maior ou menor fidedignidade. Esses testemunhos constituem para os nossos historiador e biógrafo uma fonte previsível.

Arriano é, na valorização de todo esse material, um crítico de enorme préstimo. No Prefácio da *Anábese*, procura hierarquizar a legitimidade relativa dessas fontes. Em sua opinião, os dois cronistas régios mais credíveis são Aristobulo e Ptolemeu²⁸; assiste-lhes a legitimidade de terem estado no terreno e de serem testemunhas oculares das ocorrências que narram; a Ptolemeu acresce ainda a vantagem de ter sido também ele rei, o que dá ao seu testemunho a dignidade compatível com o seu estatuto. Por isso se pode aceitar como verídicas todas aquelas versões em que os dois confluem (συνέγραψαν). Se a uniformidade é tomada como garantia de rigor, a discordância²⁹ deixa à arbitragem de quem a usa uma opção difícil; aí, Arriano parece seguir dois critérios, um historiográfico e outro de estética

²⁶ Vide Lesky (1968) 722.

²⁷ Para nós as fontes contemporâneas de Alexandre resumem-se a um número escasso de fragmentos e a testemunhos indirectos, citações e referências feitas noutros textos como os que aqui avaliamos.

²⁸ Aristobulo de Cassandria estava ao serviço de Alexandre, na sua expedição à Ásia, como arquitecto. Foi ele o encarregado de restaurar o túmulo de Ciro. Foi também autor de uma *História de Alexandre*, em tom apologético, que talvez obedecesse ao propósito de defender a memória do rei. Lesky (1968) 798 valoriza o facto de Aristobulo ter escrito a sua narrativa sobre Alexandre quando era já octogenário, o que o terá inibido de ser mais crítico do seu texto. Na opinião de Lesky a valia da informação que deixou não pode ser comparada com a de Ptolemeu. Ptolemeu Sóter, rei do Egipto após a morte de Alexandre e da partilha do seu império, foi fundador da dinastia dos Ptolemeus (VI 38.2), vigente desde 323, data da morte de Alexandre, até 30 a. C., ano da ocupação romana. Era já amigo de Alexandre desde o tempo de seu pai. Acompanhou-o na campanha da Ásia como membro da sua guarda pessoal. Foi também autor de uma *História de Alexandre*, escrita mais tarde, era já Ptolemeu rei do Egipto. Talvez o desejo de clarificar o que se contava sobre Alexandre estivesse nos seus propósitos, convertendo-o na melhor fonte de Arriano. Admite Lesky (1968) 797, que Ptolemeu tenha tido acesso aos «diários de campanha» organizados por Êumenes de Cárdia. Bosworth (1976) 117-139, testemunha a opinião daqueles para quem o relato de Arriano é uma reprodução fiel do de Ptolemeu, e este, por sua vez, uma cópia do diário de campanha a cargo de Êumenes de Cárdia, como também toda a controvérsia em torno desta hipótese.

²⁹ De facto Arriano é sóbrio no registo de divergências; versões diferentes merecem-lhe atenção apenas quando lhe parecem, em si mesmas, sugestivas.

literária: «Então escolhi a versão que sinto ser a mais credível e também mais digna de ser narrada»³⁰. Além destas duas fontes, Arriano neutraliza todas as outras num volume enorme de informações, que um personagem extraordinário como Alexandre não deixaria de suscitar, «muito numerosas e pouco harmoniosas». Neste conjunto, o autor da *Anábase* distingue aquelas cujo testemunho lhe parece credível e digno de referência e que, portanto não deixará de citar; a par de todo um conjunto de vozes, limitadas por condicionalismos vários ou expectativas de vantagens, para quem a verdade não é um critério a ter em conta.

Plutarco, ainda que em termos mais gerais, não deixa de hierarquizar também, de acordo com o critério da fiabilidade, as fontes disponíveis. Sobre a «*Iliada* do cofre», por exemplo, que sempre acompanhava Alexandre, o biógrafo apoia-se na versão de «não poucas testemunhas credíveis» (26.2, οὐκ ὀλίγοι τῶν ἀξιοπίστων μεμαρτυρήκασιν). Mas reconhece igualmente que há quem falseie o que relata, por desígnios que, na sua interpretação, são sobretudo ditados pelo populismo ou gosto pelo fantástico³¹. É verdade que o sucesso quase inverosímil de Alexandre se prestava à imaginação. Assim, «a incursão que fez pela Panfília deu a muitos historiadores³² matéria para descrições bombásticas e empoladas» (17.6), como aquelas que fizeram do Macedónio um protegido dos deuses. A atestar o sucesso obtido por tais rasgos de fantasia está o facto de as versões mais ousadas se terem prestado a um uso ficcional; até um poeta cómico como Menandro não deixou de aproveitar essa tradição a que deu a leitura de um verdadeiro provérbio; para exprimir a boa estrela de alguém que parece aplanar-lhe todas as dificuldades, o comediógrafo sentenciou (fr. 751 Kock): «Mais parece que anda aqui o dedo de Alexandre!». Se os êxitos conseguidos em vida pelo rei inspiraram fantasias, mais justificadas foram aquelas a que a sua morte abriu caminho. Somando de novo a narrativa historiográfica com a ficção teatral, Plutarco repudia pormenores patéticos que circularam sobre as causas da morte do rei (75.5): «Estes são pormenores que alguns historiadores entenderam dever

³⁰ Arr. 5.14.3-6 é exemplo de um passo – a campanha contra Poro – em que Aristobulo e Ptolemeu discordam sobre vários pormenores.

³¹ Piccirilli (1998) 57, afirma: «A exigência de proporcionar uma reconstrução “histórica” completa ajuda a perceber por que motivo, nas suas *Vidas*, Plutarco refere tradições em que não acredita. (...) O que se diz tem já uma espécie de existência que Plutarco não podia ignorar por escrúpulo de investigador». Em contrapartida, a desconfiança no que se refere ao acesso à verdade revela sentido crítico da parte de Plutarco; em *Per.* 13.16, sublinha a dificuldade que esta preocupação suscita. O principal obstáculo é, desde logo, o tempo, que afasta o narrador dos acontecimentos (critério que partilha com Arriano). Por outro lado, as fontes contemporâneas dos factos são susceptíveis a interesses e sentimentos vários, de inveja ou má vontade por um lado, ou então de adulação.

³² Calístenes entre outros.

dar, de modo a inventarem, à maneira trágica, um desfecho patético para uma grande acção» (ὥσπερ δράματος μεγάλου τραγικὸν ἐξόδιον καὶ περιπαθὲς πλάσαντες).

Entre as fontes que Plutarco cita, estão também as que Arriano identifica como as mais credíveis, Aristobulo e Ptolemeu³³, ainda que nenhuma credencial específica lhes seja, neste caso, atribuída (cf. *e. g.* 46.2). Ao indicar as provisões com que Alexandre se preparou para a campanha (15.2), Plutarco cita Aristobulo apenas como um dos informadores disponíveis a par de outros, sem qualquer sinal de preferência; e o mesmo se passa com o balanço dos caídos em Granico, em que a um «diz-se que» se acrescenta, como complementar, o testemunho do mesmo Aristobulo (16.15). Com a complementaridade contrasta a divergência, como a que opõe a versão do referido cronista a muitas outras sobre a forma como Alexandre desatou o nó em Górdio (18.3-4; cf. *AA* 2.3-8); ou, às versões patéticas sobre a morte do rei, a mais racional que o fez vítima «de uma febre altíssima» (*VA* 75.6).

A estes dois nomes, Plutarco acrescenta a menção de vários outros, autores de versões mais ou menos fabulosas, retirando-os do anonimato em que Arriano os tinha deixado³⁴; em *VA* 46. 1-2, sistematiza-os: Clitarco³⁵, Policlito, Onesícrito³⁶, Antígenes, Istro, Cares³⁷, Anticlides, Fílon de Tebas, Filipe de

³³ Cf. *VA* 46.2. É muito discutido o acesso efectivo que Plutarco terá tido às fontes que cita. Pearson (1955) 429 n. 3, defende mesmo assim que, como homem culto que era, conheceria pelo menos as obras sobre Alexandre que eram discutidas nos círculos filosóficos – as de Calístenes e de Onesícrito, principalmente.

³⁴ Cook (2001) 333 salienta que a menção nominal das fontes representa em Plutarco um esforço de clareza e não propriamente uma confiança integral nas que cita. A par dos informadores contemporâneos de Alexandre, os que para Arriano são mais dignos de confiança e também preferíveis para o Queroneu, inclui outros posteriores. Pearson (1955) 429, entende que Plutarco não tem uma atitude crítica sobre as fontes que usa, desde que lhe proporcionem pequenas anedotas úteis à biografia.

³⁵ Clitarco escreveu em finais do séc. IV a. C., já após a morte de Alexandre, uma narrativa que abrangia toda a existência do conquistador como soberano. Cícero (*Brut.* 43) refere-lhe o estilo como *rhetorice et tragice*.

³⁶ Onesícrito foi autor de um tratado sobre *A educação de Alexandre*, para nós reduzido a uns poucos fragmentos; cf. Cavero, Morillo, Hermida (2007) 34. Trata-se de um filósofo cínico (*VA* 65. 2), que participou na expedição macedónica na Ásia; a narrativa de que é autor segue, de certa forma, o padrão da *Civopedia* de Xenofonte. Na *VA* é citado várias vezes: 8.2, 15.2, 61.1, 65.2. Pontualmente é posta em causa a credibilidade das suas informações; é o caso do teste a que sujeitou, anos mais tarde, o relato sobre o encontro de Alexandre com a rainha das Amazonas perante Lisímaco (rei da Trácia a partir de 305 a. C.); também ele testemunha dos acontecimentos na Ásia, Lisímaco pôde ironizar sobre o que lhe parecia pura fantasia (46.4): «E onde estava eu nessa altura?»; sobre os pormenores do ataque contra a cidadela de Poro, o desmentido veio do próprio Alexandre (*VA* 60.6-7).

³⁷ Cares de Mitilene foi autor de uma *História de Alexandre*, que parece oferecer algumas dúvidas nas versões que dá. Em *VA* 20.9, a menção que Cares faz de um duelo entre Alexandre e Dario em Isso, pondo em confronto os chefes dos dois campos à maneira épica, é repudiada por Plutarco a partir do testemunho directo de Alexandre. Cf. ainda *VA* 24.14, 54.4, 55.9, 70.2. Dos

Teângela, Hecateu de Erétria, Filipe da Calcídica e Dúris de Samos³⁸. Mas, além destes, refere ainda Eratóstenes de Cirene (3.3, 31.5)³⁹, Hegésias (3.6)⁴⁰, Aristóxeno (4.3)⁴¹, Heraclides (26.3)⁴², Calístenes (27.4, 33.1)⁴³, Dínon (36.4)⁴⁴, Hermipo (54.1)⁴⁵ e Sócion (61.3)⁴⁶.

A todos estes historiadores e biógrafos acrescem inúmeras fontes anónimas, que Plutarco e Arriano referem com um simples «diz-se que, conta-se que» (λέγεται, λέγουσιν, λέγονται, φασιν, e. g. *VA* 2.2, 2.6, 3.1, 4.3, 9.2, 13.3, 14.5, 16.15, 17.4, 26.4, 27.10, 28.5, 32.1, 36.3, 37.2, 37.7, 48.2, 49.12, 52.8, 53.3, 59.1, 65.6, 69.2, 77.2, *AA* 1.9.10, 1.11.7, 1.12.1, 3.2.1). Cook (2001) 329-360 contraria a opinião corrente de que este tipo de fórmula equivalha a descrédito ou suspeição sobre as fontes citadas; defende, em contrapartida, que se trata de «material da tradição que Plutarco usa para ilustrar temas chave nas *Vidas Paralelas*»⁴⁷.

Colocado o problema da maior ou menor credibilidade das fontes,

poucos fragmentos restantes se percebe que foi mestre de cerimónias de Alexandre.

³⁸ Dúris de Samos é também referido em *VA* 15.2. Em *Per.* 28.2-3, Plutarco censura-o pelo gosto de acrescentar às narrativas historiográficas elementos de tom dramático e de não dissimular as suas opiniões pessoais. Logo tendia a falsear as informações. Lesky (1968) 796 confirma-lhe a mesma propensão. Trata-se de um historiador do séc. IV a. C., discípulo de Teofrasto. Foi autor de umas *Histórias* ou *Makedoniká*.

³⁹ Eratóstenes de Cirene (c. 285-194 a. C.) foi responsável pela Biblioteca de Alexandria, depois de Apolónio de Rodas. Revelou-se um geógrafo eminente, além de ser um erudito versátil. Foi autor de uma *Cronografia*, de uma *Geografia* e de um tratado *Sobre a medida da Terra*. A forma como Plutarco se lhe refere em *VA* 31.5 – «é pelo menos o que conta Eratóstenes» – condiciona-lhe a credibilidade.

⁴⁰ Hegésias de Magnésia, autor de uma história de Alexandre, é citado por Plutarco como responsável por uma piada insossa, gelada e ridícula, porque inverosímil. Algo de semelhante diz Cícero (*Orat.* 226).

⁴¹ Aristóxeno de Tarento (nascido em 375 a. C.) esteve em Atenas, onde foi aluno do Liceu de Aristóteles. Era conhecido como especialista em harmonia e música. Foi biógrafo e, segundo Plutarco, autor de umas *Memórias*.

⁴² Heraclides de Cime, no séc. IV a. C., foi autor de uns *Persiká*. Mas Heraclides Lembo é também o nome de um historiador do tempo de Ptolemeu VI, que resumiu em seis livros a obra de Sócion.

⁴³ Calístenes de Olinto era sobrinho de Aristóteles e foi autor de uma história das façanhas de Alexandre (*Alexandrou praxeis*). Nessa qualidade conta-se que terá afirmado que mais importante do que o que Alexandre pudesse fazer seria o que Calístenes dele pudesse contar. A fantasia de que permeou o seu relato justifica que tenha sido apontado como autor de um romance sobre Alexandre.

⁴⁴ Dínon de Cólofon, pai de Clitarco e também ele historiador de Alexandre (*vide supra*), remodelou os *Persiká* de Ctésias e deu-lhes seguimento. Esta obra foi muito utilizada pelos historiadores futuros.

⁴⁵ Hermipo de Esmirna foi um biógrafo de finais do séc. III a. C. e discípulo de Calímaco.

⁴⁶ Sócion de Alexandria escreveu os *Diádocos* no séc. II a. C.

⁴⁷ Ainda o mesmo Cook (2001) 343, verifica a relação preferencial de *legetai* com a narrativa de anedotas ou pequenas histórias, naturalmente elementos mais úteis para o desenho do *ethos* de alguém do que como fundamento de verdade histórica.

tentemos avaliar o critério pelo qual Arriano e Plutarco se orientam na prática narrativa. É confortável para qualquer relator contar com a unanimidade das fontes disponíveis, mesmo quando a matéria a narrar inclui elementos de fantástico. É o caso da linhagem de Alexandre, onde a tradição inclui, como é próprio das casas régias ou das famílias aristocráticas, dois heróis, Hércules e Aquiles (*VA* 2.1, *AA* 1.11.8, Diodoro Sículo 17.1.5)⁴⁸; Plutarco (*VA* 2.1) submete-se a este tópico «que não suscita qualquer controvérsia» (τῶν πάνυ πεπιστευμένων ἐστὶ), na sua opinião; mais cauteloso, Arriano atribui à tradição o mesmo assunto, mas no seu λόγος κατέχει, «reza a tradição» (1.11.8) deixa patente alguma inverosimilhança por que a mesma tradição é responsável. Esta que é, naturalmente, uma questão precoce na narrativa estabelece fórmulas expressivas de duas sensibilidades ou propósitos literários – mais crédulo ou tolerante o biógrafo, mais cauteloso o historiador –, em circunstâncias em que a uniformidade dos testemunhos choca com o racionalismo histórico. A divergência repete-se, em termos semelhantes, no relato sobre o tratamento que Alexandre terá dado às mulheres de Dario – mãe, esposa e filhas –, transformadas em suas cativas. Da surpresa do rei persa quando um eunuco lhe garantiu o respeito generoso do conquistador dão conta *VA* 30 e *AA* 4.20, em traços idênticos; não sem que, ao mesmo λόγος κατέχει com que Arriano abre a narrativa, Plutarco contraponha, de forma mais crédula (30.14): «Que tudo se passou e se disse desta forma é consensual entre a maior parte dos cronistas» (φασιν οἱ πλεῖστοι τῶν συγγραφέων)⁴⁹.

Mas reproduzir a controvérsia gerada por determinados episódios pode ser, do ponto de vista de alguns estudiosos⁵⁰, uma estratégia narrativa, contribuindo para dar ao retrato traços mais vivos. Plutarco e Arriano dão voz a estas divergências com um formulário constante: ἕτερος λόγος (*VA* 2.7), ἕτερον δὲ φασιν (*VA* 3.4), ἄλλοι δὲ φασιν (*VA* 65.4), οἱ μὲν ... οἱ δὲ (*VA* 19.2, cf. *AA* 2.4.7, *VA* 38.8, 55.9), divergindo da opinião da maioria (18.3-4, 31.6, 61.1, 77.5); ou, baixando ao pormenor, Plutarco assinala o exagero na informação,

⁴⁸ De acordo com a tradição, Hércules seria o referencial mítico da casa real macedónica, como ascendente de Carano, o fundador, no séc. IX a. C., da dinastia em que Filipe II e Alexandre se integram (*VA* 2.1); por sua vez Neoptólemo, o filho de Aquiles, de regresso de Tróia, passou pela Molóssia, terra de Olímpia, a mãe de Alexandre, onde fundou a dinastia dos Pirriades; cf. *supra* nota 3.

⁴⁹ Sobre o aspecto físico de Poro, senhor de um território próspero junto ao Hidaspes, que procurou, em 326 a. C., obstaculizar a travessia e avanço das tropas macedónias, Plutarco (60.12) invoca, em termos semelhantes, a consonância de opiniões: «Grande parte dos historiadores concorda...» (οἱ δὲ πλεῖστοι τῶν συγγραφέων ὁμολογοῦσι). Desta vez, sem discordâncias quanto a um assunto que considera objectivo, Arriano (5.19) limita-se à descrição. Cf. igual versão em D. S. 17.88.4-5.

⁵⁰ Picirilli (1998) 54.

aludindo aos que contam por cima ou por baixo, οἱ μὲν ἐλάχιστον λέγοντες ... οἱ δὲ πλεῖστον (15.1).

Sugestivos são os casos em que a arbitragem sobre versões controversas é feita à custa da voz autorizada do próprio Alexandre. E são dois os materiais que beneficiam da sua chancela: os diários de campanha e uma ampla correspondência. Os diários, cuja organização estava a cargo de um secretário (Êumenes de Cárdia foi o encarregado desta tarefa), parecem ter sido registos da vida do rei, das suas ocupações e actividades privadas e públicas (*VA* 23.4, 76.1, 77.1); e não deixa de fazer sentido que existissem. Há, no entanto, quem entenda⁵¹ que se trata de relatos tardios, que não reproduzem documentos oficiais do tempo de Alexandre. O relato da morte, tal como Plutarco e Arriano (*AA* 7.25.1-26.3) o apresentam, exemplifica o estilo lacónico, directo, que corresponde a este padrão de registo⁵². De acordo com outros estudiosos⁵³, estes diários mantiveram-se na corte macedónia enquanto Alexandre foi vivo e foram mais tarde levados para Alexandria no Egipto, onde Ptolemeu pôde consultá-los e tornar-se deles uma fonte para Arriano.

São muito insistentes, na versão de Plutarco – de resto como em nenhum outro autor –, as referências à correspondência, privada e pública, que Alexandre mantinha⁵⁴, o que não surpreende pelo carácter pessoal que a muitas delas é atribuído. Qual a fidedignidade destas cartas não o sabemos, mas Plutarco não se limita a fazer-lhes alusão, como também várias vezes lhes cita o conteúdo. Parece ter sido do agrado do monarca desenvolver esta forma de comunicação, antes de mais como via de sedimentação de amizades e relações pessoais. O próprio biógrafo se surpreende com a disponibilidade que o rei tinha para uma correspondência de motivações puramente mesquinhas ou rotineiras (*VA*

⁵¹ Gusmán Guerra (1986) 62.

⁵² As duas versões são idênticas, mas diferem no pormenor. Cf. Pearson (1955) 432-433. Nem Plutarco, nem Arriano, porém, nos dizem onde e como puderam consultar os diários. De resto, não são os únicos a citá-los; cf. Plu. *Moralia* 623 e, Ath. 434b, Ael., *História Verdadeira* 3.23. Sobre as hipóteses possíveis de acesso a esse material, *vide* Pearson (1955) 435-440.

⁵³ *Vide* Nawotka (2010) x.

⁵⁴ De resto, Plutarco deixa patente a ideia de que o uso de mensagens proliferava no séc. IV a. C. O próprio Filipe vivia cercado de uma rede semelhante de comunicações. Num mesmo dia, conta *VA* 3.8, excepcionalmente auspicioso, chegaram a Filipe, ausente em Potideia que acabava de conquistar, três mensagens: uma política – a de que Parménion, um dos seus generais, tinha vencido os Ilírios; outra pública também – a de que o seu cavalo saíra vencedor em Olímpia; e uma terceira pessoal, mas afinal ela também de grande alcance político – que o filho, Alexandre, tinha nascido. Arriano vai um pouco no mesmo sentido; cf. 1.25.3, 10. Não há razão para não aceitar a existência de correspondência pessoal e oficial do rei, apesar de todas as dúvidas que as cartas referidas suscitam, sabendo nós a generalização da escrita de cartas de personagens célebres usada, na época helenística, como exercício retórico; as dúvidas sobre a fidedignidade da correspondência aludida são sintetizadas por Pearson (1955) 444-448. Seria interessante saber que tipo de arquivo se fazia destes materiais e que destino lhe terá sido dado depois da morte de Alexandre.

42.1). Contam-se neste número todas aquelas cartas em que se ocupava de escravos em fuga – assuntos de alcance puramente doméstico –, de questões de saúde de algum amigo (8.1, 41.4-7), vítima de doença ou de acidente, a quem aproveitava para sugerir um tratamento ou para manifestar solidariedade; ou aquelas em que reagia a uma proposta, no plano pessoal, que lhe parecia inconveniente (como as que lhe foram feitas por Filóxeno e Hágnon (22.1-3) a sugerir a compra de um rapazinho famoso pela beleza para seu gozo pessoal).

As cartas representaram também, na versão biográfica, um canal de preservação de relações com aqueles que tiveram, na sua formação, um papel relevante e que, por isso, lhe condicionaram os comportamentos e sucessos futuros. Entre estes conta-se, em primeiro lugar, Aristóteles, a quem Alexandre escreveu, «em defesa da filosofia», uma carta expressa em tom reprovador, manifestando a sua discordância pela divulgação em livro de um saber específico, a ser preservado entre especialistas (7.6-9)⁵⁵. A Leônidas, também um mestre da sua adolescência (5.7), homem austero e parente de Olímpia, que lhe ensinara o desprendimento e o rigor de hábitos e costumes, Alexandre escreveu uma mensagem, a acompanhar um presente de mirra, símbolo da abundância a que o sucesso conseguido na Ásia lhe dava direito (25.6-8).

Dos que se moviam no seu círculo privado chegavam-lhe, com frequência, mensagens, ora com uma recomendação, ora com uma denúncia, ora com um pedido. Assim a mãe, Olímpia, da distância da Macedónia, multiplicava as cartas com conselhos sobre a prudência exigida a um soberano agora poderoso, que distribuía pelos seus colaboradores galardões com uma generosidade excessiva e perigosa (39.7-8)⁵⁶. Essa correspondência era por Alexandre mantida em rigoroso sigilo; e se, por casualidade, um colaborador mais próximo lhe tinha acesso, como uma única vez aconteceu com Heféstion, «o rei não o impediu de o fazer, mas tirou do próprio dedo o anel e apôs-lhe o selo nos lábios». Com o sigilo, o soberano acautelava o jogo de intrigas inevitável em qualquer corte, de que a macedónia também sofria. Aquelas cartas em que Antípatro, o regente, denunciava Olímpia, eram pelo rei guardadas e desvalorizadas, em atitude de uma louvável contenção (39.13). Por outro lado, a correspondência estava ligada à concessão de favores régios; ora transmitia um pedido, como a intervenção de Alexandre para o perdão de uma multa que lhe foi encaminhado por um actor da sua preferência (29.5), Atenodoro; ora uma reprimenda a alguém, Fócion de Atenas⁵⁷ (39.4), que resistia a receber da generosidade real qualquer distinção.

⁵⁵ Sobre o teor da correspondência entre Aristóteles e Alexandre, *vide* Nawotka (2010) 41; Maróth (2005) 231-315.

⁵⁶ Sobre a correspondência assídua entre Olímpia e Alexandre, *vide* Nawotka (2010) 337.

⁵⁷ Fócion era um general e político ateniense célebre pela isenção e modéstia, que Plutarco tomou como motivo de uma das suas *Vidas*. Sobre a relação de Fócion com Alexandre, *vide P hoc*. 18; aí Plutarco narra como Alexandre não conseguiu que Fócion aceitasse os sucessivos

Expressivo é o episódio simbólico que Plutarco dedica a Filipe de Acarnânia, o amigo fiel em quem o rei depositava uma confiança total, apesar das calúnias que lhe chegavam por carta (19.5-8). Das mãos de Filipe, o rei aceitou a poção que o poderia salvar de uma doença mortal, apesar das acusações de conspiração que lhe eram remetidas. Sigilosa até ao momento climático, Alexandre entrega a carta ao visado no justo momento em que bebia o fármaco salvador, no que Plutarco qualifica de «cena fantástica, verdadeiramente teatral», expressiva de uma verdadeira amizade⁵⁸.

Importantes são também as mensagens de natureza política, transmissoras, à distância, de ordens régias, ou sobretudo um registo das novidades e sucessivas etapas que a campanha proporcionava. A comunicação de disposições reais – como a da aplicação de um castigo extremo, a pena de morte (*VA* 22.4-5) sobre um crime de violação; ou a concessão de um benefício, aos órfãos de guerra, que deviam ser galardoados com a *proedria* (71.8) – justifica que Antípatro, o regente na ausência de Alexandre, fosse das suas cartas um destinatário natural⁵⁹. As surpresas que a paisagem percorrida lhe foi revelando mereceram-lhe também registo e divulgação; assim, ao mesmo Antípatro escreveu a dar conta do achado surpreendente do petróleo, uma substância parecida com o azeite, mas paradoxalmente existente em terrenos desprovidos de oliveiras (57.8).

Mas foram sobretudo os sucessos da guerra o que motivou uma abundante correspondência, de foro político e diplomático. Neste plano, Alexandre é colocado a par dos cronistas como mais uma fonte de informação, com uma legitimidade particular em casos polémicos; talvez seja esta mesmo a função literária das cartas nestes momentos: contraporem uma versão mais credível e autorizada à fantasia de outros historiadores. Sobre as dificuldades colocadas pelo avanço do exército, que suscitaram narrativas fantasiosas sempre que os obstáculos foram vencidos, Alexandre preserva uma enorme sobriedade (17.8); a propósito das versões que lhe avantajavam os ferimentos sofridos, reduz-lhes a importância (20.9); ou sobre as respostas oraculares, obtidas junto de Âmon, que lhe atribuíam origem divina, Alexandre prefere, ao contrário de muitos outros cronistas, uma enorme reserva e adia, para uma conversa pessoal com a mãe, os pormenores da revelação obtida (27.8). Os processos diplomáticos justificaram também, em Plutarco, a referência a várias mensagens; de Dario,

presentes com que pretendia distingui-lo.

⁵⁸ Arr. 1.12.3 refere uma carta que Alexandre teria dirigido aos seus subordinados, para tranquilizar a angústia com que aguardavam a sua convalescença depois do ferimento grave que sofreu na campanha contra os Malos. A angústia criada pela sua longa ausência criou até a suspeita de que a carta tivesse sido forjada pelos oficiais que lhe eram próximos. Embora mais sóbrio na menção da correspondência de Alexandre, Arriano não deixa, mesmo assim, de lhe fazer várias alusões.

⁵⁹ *Vide* Gilley, Worthington (2010) 201.

a propor um acordo que evitasse a prossecução da guerra (29.7, 9; cf. Arriano 2.14.2-9)⁶⁰, ou de uma proposta de casamento do Macedónio com a rainha das Amazonas, um boato que Alexandre não confirma (46.3); antes, diz Plutarco, «numa carta a Antípatro, de forma precisa e com todos os pormenores, dizia Alexandre que o rei da Cítia pretendia dar-lhe em casamento a filha; e não fazia qualquer referência à Amazona». Campanhas e batalhas de particular importância justificaram uma mensagem, sem dúvida detalhada, do próprio conquistador (60.1, 11)⁶¹. Como também a turbulência política, que produziu sinais de conspiração, lhe mereceu registo; a Antípatro aconselhou que arranjasse uma guarda pessoal (39.11)⁶²; e não deixou de relatar o golpe de que ele mesmo foi o alvo (55.6-7; cf. Arriano 4.14.1), nomeando os responsáveis e os castigos aplicados. Por fim, no que parecia uma prestação de contas, Alexandre enviou aos Gregos a notícia do êxito da missão de que o tinham encarregado; primeiro valorizando os relatos que corriam sobre o seu ascendente divino (28.2); depois dando conta da vitória alcançada sobre os bárbaros e da liberdade política que estava em condições de devolver à Grécia (34.2)⁶³.

Apesar de numerosos, os testemunhos relativos ao perfil e actuação de um indivíduo superior como Alexandre o Grande continuam a deixar, na curiosidade do estudioso moderno, o sabor amargo da dúvida e da controvérsia. Talvez porque a superioridade incontornável de que era dotado o tenha cercado da auréola fantasiosa do mito.

⁶⁰ Sobre a correspondência entre os dois chefes, *vide* Nawotka (2010) 181-183.

⁶¹ Cf. Arr. 1.10.4.

⁶² Decerto para se defender de uma conspiração manobrada por Olímpia. Arr. 7.12.5 e D. S. 17.118.1 referem-se a este mesmo diferendo entre o regente e Olímpia, sem fazerem menção da carta de Alexandre. *Vide* Gilley, Worthington (2010) 201-202.

⁶³ Pearson (1955) 444 identifica algumas cartas escritas por Alexandre aos Gregos que, porque foram gravadas em pedra, se preservaram. Embora mais sóbrio no que se refere ao frenesi epistolar de Alexandre, Arriano alude, mesmo assim, a uma carta do rei aos Atenenses a propósito da tomada de Tebas, em que pedia a entrega dos Atenenses antimacedónios (1.10.4).

BIBLIOGRAFIA

- BOSWORTH, A. B., «Arrian's literary development», *CQ* 22/1, 1972, 163-185.
- , «Errors in Arrian», *CQ* 26/1, 1976, 117-139.
- , *From Arrian to Alexander*, Oxford, University Press, 1988.
- BURY, J. B., COOK, S. A., ADCKOCK, F. E., *The Cambridge Ancient History VI. Macedon*, Cambridge, University Press, 1969.
- CAVERO, J. B., MORILLO, S. B., HERMIDA, J. M., *Plutarco. Vidas paralelas*, Madrid, Gredos, 2007.
- COOK, B. L., «Plutarch's use of *legetai*: narrative design and source in *Alexander*», *GRBS* 42/4, 2001, 329-360.
- GILLEY, D. L., WORTHINGTON, I., «Alexander the Great, Macedonia and Asia» in J. Roisman, I. Worthington, eds., *A Companion to Ancient Macedonia*, London, Blackwell Publishing Ltd., 2010, 201.
- GUSMÁN GUERRA, A., *Plutarco/Diodoro Sículo. Alejandro Magno*, Madrid, Akal, 1986.
- HAMMOND, N. G. L., *Three Historians of Alexander the Great*, Cambridge, University Press, 1983.
- , *Sources for Alexander the Great*, Cambridge, University Press, 1993.
- KAESSER, C., «Tweaking the real: art theory and the borderline between History and Morality in Plutarch's *Lives*», *GRBS* 44, 2004, 361-374.
- LESKY, A., *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1968.
- MAGNINO, D., *Plutarco. Vite. Alesandro. Cesare*, Milano, Rizzoli, 1998¹¹.
- MARINCOLA, J. M., «Some suggestions on the proem and second preface of Arrian's *Anabasis*», *JHS* 109, 1989, 186-189.
- MARÓTH, M., «The correspondence between Aristotle and Alexander the Great», *Acta Antiqua* 45, 2005, 231-315.
- MOLES, J. L., «The interpretation of the "second preface" of Arrian's *Anabasis*», *JHS* 105, 1985, 163-168.
- MOSSMAN, J. M., «Tragedy and Epic in Plutarch's *Alexander*», *JHS* 108, 1988, 83-95.
- MOSSMAN, J. M., «Plutarch, Pyrrhus and Alexander» in P. Stadter, ed., *Plutarch and the Historical Tradition*, London/New York, Routledge, 1992, 90-108.

NAWOTKA, K., *Alexander the Great*, Cambridge, Scholars Publishing, 2010.

PEARSON, L., «The diary and letters of Alexander the Great», *Historia* 4, 1955, 429-455.

PICCIRILLI, L., «Biografia e storia: il metodo di Plutarco», *SIFC* 91/1, 1998, 39-60.

ROCHA PEREIRA, M. H. da, *Estudos de História da Cultura Clássica I. Cultura Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012¹¹.

ROISMAN, J., WORTHINGTON, I., eds., *A Companion to Ancient Macedonia*, London, Blackwell Publishing Ltd., 2010.

VALGIGLIO, E., «Ἱστορία e βίος in Plutarco», *Orpheus* 8/1, 1987, 50-70.

Resumo – Plutarco, *Vida de Alexandre* e Arriano, *Anábase de Alexandre*, são duas opções diferentes - uma biográfica, outra histórica – de abordar a figura do rei Macedónio. Mas ambas confirmam a variedade de registos que cercaram a actividade excepcional do conquistador.

Palavras-chave – historiografia, biografia, épica, cartas, monumentos.

Abstract – Plutarch, *Life of Alexander*, and Arrian, *Anabasis of Alexander*, are different options – the first one biographical, the other historical – to consider the personality and deeds of the Macedonian king. But both of them make visible the different and numerous kinds of registration they created.

Keywords – historiography, biography, epic, letters, monuments.

Plotino e Homero: Um estudo filosófico da influência homérica nas *Enéadas* de Plotino

DAVID G. SANTOS
Universidade da Beira Interior
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Centro de História da Universidade de Lisboa

A questão da influência de Homero em Plotino seria certamente de somenos importância não fosse o *Index Fontium* de Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer assinalar 51 referências homéricas nos *Plotini Opera*¹. Atestando esta inegável relevância da literatura épica de Homero² no interior da obra e vida de Plotino, importa ainda anotar o simples facto de que Porfírio, na sua biografia de Plotino, remete cinco vezes para a *Iliáda* e quatro vezes para a *Odisseia* a propósito do oráculo de Apolo. Ainda na esteira desta biografia, é, a meu ver, importante relevar ainda Vincenzo Cilento que enfatizou bem como a citação da *Iliáda* 8.282, atribuída a Plotino por Porfírio durante uma reunião (Porph. *Vit. Plot.* 15.17), atesta a '*diretta lettura di Omero, da parte di Plotino*³, especialmente quando se trata de uma passagem que não está disponível em parte nenhuma da obra platónica.

A influência de Homero na obra de Plotino tem sido ao longo do tempo praticamente ignorada pelos especialistas em geral. Em 2002, Richard Dufour, no seu repertório bibliográfico massivo de Plotino entre 1950-2000, aponta apenas três referências bibliográficas que remetem para o tratamento da questão da influência homérica no *corpus* plotiniano.

No panorama histórico geral da interpretação do texto plotiniano os dois tratamentos mais sistemáticos da questão da influência homérica em Plotino foram apresentados em 1989 por Robert Lambertson num subcapítulo que dedica à questão no seu *Homer the Theologian*⁴ e em 1957, por Vincenzo Cilento numa conferência editada no monumental volume *Les Sources de Plotin*.⁵

No trabalho que tenho vindo a desenvolver durante a minha investigação, tenho procurado analisar e discutir de forma sistemática cada uma das passagens de Plotino que aludem a Homero. Com o presente estudo, pretendo avançar apenas parte do meu trabalho: no plano desta investigação pretendo aqui tratar de forma sistemática apenas a questão homérica na quinta *Enéada*

¹ Henry, Schwyzer (1964-1982) 344-345.

² Uso o termo «Homero» para descrever o poeta autor da *Odisseia* e da *Iliáda* como mera conveniência. Para uma discussão técnica recente deste assunto, *vide* West (1999) 364-382.

³ Cilento (1957) 277.

⁴ Lambert (1989) 83-108.

⁵ Cilento (1957) 245-307.

de Plotino, oferecendo no final uma ponderação geral da sua influência na totalidade do *corpus* plotiniano.

Em primeiro lugar quero relevar bem que Homero é o terceiro autor mais aludido por Plotino logo a seguir a Platão e Aristóteles; a questão que aqui trago parte de um único pressuposto científico e metodológico que passo enunciar: se é verdade que Homero é amiúde citado na antiguidade tanto arcaica, clássica ou tardia Grega, esta sua amniótica omnipresença ganha um sentido reforçado em Plotino dadas as características com que é introduzido e o contexto que rodeia esta aproximação ao autor arcaico. O que o presente estudo procura defender é que a emergência de Homero em Plotino não é de maneira alguma neutra e traz consigo, por conseguinte, um determinado sentido carregado de significado ideológico profundo.

Este trabalho trata com o devido pormenor das referências a Homero na quinta *Enéada* de Plotino, anotando-as com o rigor e retirando ilações sistemáticas das suas aparições.

A quinta *Enéada* é o conjunto de tratados de Plotino com mais referências a Homero. Na sua totalidade são onze alusões – entre elas penso que estão algumas das mais fundamentais e representativas da influência homérica sobre o texto plotiniano.

Plot., <i>Enn.</i> 5. 1. [10] 2. 14-17.	Hom., <i>Od.</i>, 12. 420-421.
Ἦσυχον δὲ αὐτῇ ἔστω μὴ μόνον τὸ περικείμενον σῶμα καὶ ὁ τοῦ σώματος κλύδων, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ περιέχον· ἦσυχος μὲν γῆ, ἦσυχος δὲ θάλασσα καὶ ἄηρ καὶ αὐτὸς οὐρανὸς ἀμείνων.	αὐτὰρ ἐγὼ διὰ νηὸς ἐφοίτων, ὄφρ' ἀπὸ τοίχους λῦσε κλύδων τρόπιος· τὴν δὲ ψιλὴν φέρε κῦμα.
Plot., <i>Enn.</i> 5. 1. [10] 2. 23-27.	Hom., <i>Il.</i>, 20. 61-65.
Ὅ δὲ κινηθεὶς κίνησιν αἰδίον ὑπὸ ψυχῆς ἐμφρόνως ἀγούσης ζῶον εὐδαιμον ἐγένετο, ἔσχε τε ἀξίαν οὐρανὸς ψυχῆς εἰσοικισθείσης ὦν πρὸ ψυχῆς σῶμα νεκρὸν, γῆ καὶ ὕδωρ, μᾶλλον δὲ σκότος ὕλης καὶ μὴ ὄν καὶ ὁ στυγέουσιν οἱ θεοί, φησί τις.	ἔδρισεν δ' ὑπένερθεν ἄναξ ἐνέρων Ἀιδωνεύς, δείσας δ' ἐκ θρόνου ἄλτο καὶ ἴαχε, μὴ οἱ ὑπερθε γαῖαν ἀναρρήξειε Ποσειδάων ἐνοσίχθων, οἰκία δὲ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι φανείη σμερδαλέ' εὐρώνετα, τὰ τε στυγέουσι θεοί περ·
Plot., <i>Enn.</i> 5. 1. [10] 3. 1-4.	Hom., <i>Il.</i>, 1. 154-157.
Οὕτω δὴ τιμίον καὶ θείου ὄντος χρήματος τῆς ψυχῆς, πιστεύσας ἤδη τῷ τοιοῦτῳ θεὸν μετιέναι μετὰ τοιαύτης αἰτίας ἀνάβαινε πρὸς ἐκείνον· πάντως που οὐ πόρρω βαλεῖς· οὐδὲ πολλὰ τὰ μεταξὺ.	οὐ γὰρ πώποτ' ἐμὰς βοῦς ἤλασαν οὐδὲ μὲν ἵππους, οὐδέ ποτ' ἐν Φθίῃ ἐριβώλακι βωτιανείρῃ καρπὸν ἐδηλήσαντ', ἐπεὶ ἡ μάλα πολλὰ μεταξὺ οὐρεά τε σκιόνετα θάλασσά τε ἠχίησσα·

As três primeiras referências homéricas na quinta *Enéada* correspondem a usos esvaziados do contexto; na primeira passagem temos uma alusão literária

que, antes de ter um significado alegórico, é um uso estilístico pontual do texto de Homero talvez também em parte, colhido do *Timeu* de Platão em 43b5: κλύδων, o mar agitado serve em Plotino para descrever não a cólera divina sobre os mortais – como em Homero – mas para descrever metaforicamente a necessidade da alma se olhar a si mesma, livre da ilusão e estabelecida na tranquilidade (ἡσυχος).

A segunda referência é em tudo semelhante à primeira: descontextualizada a passagem que em Homero caracterizava a morada de Posídon, Plotino, aqui respeitando o carácter negativo do original, usa a citação para caracterizar a σκότος ὕλης καὶ μὴ ὄν. A ligação que Plotino estabelece aqui, concretiza de forma subtil uma lição platónica: a associação do não ser, do devir da matéria e da sua escuridão àquilo que é remoto da luminosidade do divino faz parte do imaginário de Platão. A antropomorfização do princípio divino em ‘deuses’ surge aqui como um requinte literário que serve para uma manifesta aproximação ao fundo cultural da religião tradicional antiga – mas, ainda neste âmbito, o que importa salientar é a inserção propositada por parte de Plotino de uma passagem que em Homero diz respeito à morada de Posídon, deus do mar, e que aqui surge articulada na esteira de esclarecimento sobre a natureza da matéria. Creio que esta associação entre ‘matéria’ e ‘mar’, delicadamente patente no texto plotiniano, se deve directamente à leitura do *Teeteto* em 152e1-9, onde Platão, citando aliás a *Ilíada* (14.201) e um motivo marítimo, coloca Homero entre o conjunto de sábios que alegadamente teria advogado uma teoria fluxista da realidade. Esta subtil associação do mar ao mundo inferior, reproduz-se aliás de forma bem visível mais adiante na sétima referência a Homero na quinta *Enéada*.

5.1.

Plot., <i>Enn.</i> 5. 5. [32] 8. 3-8.	Hom., <i>Il.</i> , 7. 421.
<p>διὸ οὐ χρὴ διώκειν, ἀλλ' ἡσυχῆ μένειν, ἕως ἄν φανῆ, παρασκευάσαντα ἑαυτὸν θεατὴν εἶναι, ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει· ὁ δὲ ὑπερφανεὶς τοῦ ὀρίζοντος – <ἐξ ὠκεανοῦ> φασιν οἱ ποιηταί – ἔδωκεν ἑαυτὸν θεάσασθαι τοῖς ὄμμασιν. Οὕτοσι δέ, ὃν μιμεῖται ὁ ἥλιος, ὑπερσχίσει πόθεν; Καὶ τί ὑπερβαλῶν φανήσεται;</p>	<p>Ἥελιος μὲν ἔπειτα νέον προσέβαλλεν ἀρούρας ἐξ ἀκαλαρρεΐταιο βαθυρροῦ Ὤκεανοῖο οὐρανὸν εἰσιανίων· οἱ δ' ἦντεον ἀλλήλοισιν.</p>

A alusão a Homero neste passo, sob a designação de οἱ ποιηταί caminha no mesmo sentido da que atrás mencionámos. O uso aqui da fonte homérica articula-se com a ideia platónica da associação do poeta às teorias do devir – afinal, a alma deve preparar-se e aguardar com tranquilidade o aparecer

(ὑπερφαινόμεαι) do que está além de toda a entidade sensível ou inteligível: o Bem.

A metáfora construída por Plotino nestas duas passagens ilustra duas coisas: em primeiro lugar, não só a leitura do texto homérico, mas uma experiência pioneira – cumprida posteriormente por Proclo – de reconciliação de Platão com Homero: a ideia de reconhecer em Homero uma passagem onde de facto tal como Platão o referiu, a origem última de todos os entes está associada ao devir, e introduzir em simultâneo uma cirúrgica citação da *Iliada* a propósito da emergência da visão do Uno a partir do mundo inferior, a partir do mar, é sinal de um avanço conceptual inovador e pouco inocente.

Em 5. 1. [10] 3. 1-4, Plotino nega uma afirmação da *Iliada*: enquanto no texto homérico se alude às montanhas e ao mar que obstaculizam uma viagem para Ftia, o texto das *Enéadas* pretende deixar bem explícito que a jornada rumo a Deus não tem demasiadas etapas. A anotação homérica no texto de Plotino deixa bem claro que há, aqui, uma percepção bem clara do contexto de onde o trecho foi retirado e que a figura da ‘viagem’, da ‘jornada’ e daquilo que a medeia, à semelhança da odisseia de Ulisses, é um sustentáculo metafórico poderoso do discurso das *Enéadas*.

5.2.

Em 5. 9. [5] 1. 21-22 o tema da jornada de Ulisses e do seu regresso à pátria é motivo de nova referência:

Plot., <i>Enn.</i> 5. 9. [5] 1. 16-21.	Hom., <i>Od.</i> , 5. 36-40.
<p>Τρίτον δὲ γένος θεῶν ἀνθρώπων δυνάμει τε κρείττονι καὶ ὀξύτητι ὀμμάτων εἶδέ τε ὥσπερ ὑπὸ ὀξύδορκίας τὴν ἄνω αἴγλην καὶ ἦρθη τε ἐκεῖ οἶον ὑπὲρ νεφῶν καὶ τῆς ἐνταῦθα ἀχλύος καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ τὰ τῆδε ὑπεριδὸν πάντα ἡσθὲν τῷ τόπῳ ἀληθινῶ καὶ οἰκείῳ ὄντι, ὥσπερ ἐκ πολλῆς <u>πλάνης εἰς πατρίδα εὐνομον ἀφικόμενος</u> <u>ἄνθρωπος.</u></p>	<p>οἱ κέν μιν περὶ κῆρι θεὸν ὦς τιμήσουσι, πέμψουσιν δ' ἐν νηϊ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν, χαλκόν τε χρυσόν τε ἄλις ἐσθῆτά τε δόντες, πόλλ', ὅσ' ἂν οὐδέ ποτε Τροίης ἐξήρατ' Ὀδυσσεύς, εἶ περ ἀπήμων ἦλθε, λαχῶν ἀπὸ ληϊδος αἴσαν.</p>

A comparação de Plotino é indubitável: ὥσπερ ἄνθρωπος – o homem a que o texto se refere é evidentemente Ulisses. A identificação de Ulisses com a alma humana é um pano de fundo que enquadra estruturalmente as *Enéadas*. Os discursos sobre ‘regresso’ e sobre o ‘reconhecimento’ são, a meu ver, temas fundamentais do panorama filosófico de Plotino e aqui, a comparação específica de Ulisses com um terceiro tipo de homens – que, para além dos

que apenas se reconhecem no mundo prático e nos deleites sensitivos, para além dos que apesar de divididos entre o mundo superior da racionalidade e o devir perseveram na prática da virtude e na escolha entre coisas mundanas, se identificam com aqueles que com uma especial argúcia da visão se elevam acima das coisas na região a que verdadeiramente pertencem –, manifesta bem como as *Enéadas* se aproximam de forma estruturalmente fundamental das duas temáticas elementares da *Odisseia*.

5.3.

As outras cinco referências a Homero, na quinta *Enéada* de Plotino, formam uma constelação de significado. Todas as alusões homéricas se fazem no âmbito de um discurso sobre os deuses – e creio que este aspecto, por si só, não pode ser desconsiderado.

Plot., <i>Enn.</i> 5. 1. [10] 7. 27-37	Hom., <i>Il.</i> , 6. 211; 20. 241; 14. 200-204.
<p><Ταύτης τοι γενεᾶς> ὁ νοῦς οὗτος ἀξίας νοῦ τοῦ καθαρωτάτου μὴ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῆς πρώτης ἀρχῆς φῦναι, γενόμενον δὲ ἤδη τὰ ὄντα πάντα σὺν αὐτῷ γεννηῖσαι, πᾶν μὲν τὸ τῶν ἰδεῶν κάλλος, πάντας δὲ θεοὺς νοητοῦς· πλήρη δὲ ὄντα ὧν ἐγέννησε καὶ ὡσπερ καταπιόντα πάλιν τῷ ἐν αὐτῷ ἔχειν μηδὲ ἐκπεσεῖν εἰς ὕλην μηδὲ τραφῆναι παρὰ τῇ Ῥέα, ὡς τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνίττονται Κρόνον μὲν θεὸν σοφώτατον πρὸ τοῦ Δία γενέσθαι ἃ γεννᾷ πάλιν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, ἢ καὶ πλήρης καὶ νοῦς ἐν κόρῳ· μετὰ δὲ ταῦτά φασι Δία γεννᾶν κόρον ἤδη ὄντα· ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς, νοῦς ὧν τέλειος.</p>	<p>ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὐχομαι εἶναι. εἶμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης, ᾿Ωκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν, οἷ μ' ἐν σφοῖσι δόμοισιν ἐϋ τρέφον ἠδ' ἀτίταλλον δεξάμενοι Ῥείας, ὅτε τε Κρόνον εὐρύοπα Ζεὺς γαίης νέρθε καθεῖσε καὶ ἀτρυγέτιοι θαλάσσης·</p>
Plot., <i>Enn.</i> 5. 3. [49] 17. 28-33. 1	Hom., <i>Od.</i> , 19. 33-34
<p>Τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεῦειν, ὅταν ἢ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ· τοῦτο γάρ – [τοῦτο τὸ φῶς] – παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός· καὶ τότε χρὴ νομίζειν παρεῖναι, ὅταν ὡσπερ θεὸς ἄλλος [ὄταν] εἰς οἶκον καλοῦντός τινος ἐλθὼν φωτίσῃ·</p>	<p>πάροιθε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη χρύσειον λύχνον ἔχουσα φάος περικαλλές ἐποίει.</p>

Plot., <i>Enn.</i> 5. 5. [32] 3. 16-24.	Hom., <i>Il.</i>, 1. 544;
ὁ δὲ ἐκεῖ βασιλεὺς οὐκ ἄλλοτρίων ἄρχων, ἀλλ' ἔχων τὴν δικαιοσύνην καὶ φύσει ἀρχὴν καὶ τὴν ἀληθῆ βασιλείαν, ἅτε τῆς ἀληθείας βασιλεὺς καὶ ὦν κατὰ φύσιν κύριος τοῦ αὐτοῦ ἀθροῦ γεννήματος καὶ θεοῦ συντάγματος, βασιλεὺς βασιλέως καὶ βασιλέων καὶ <πατὴρ> δικαιότερον ἂν κληθεῖς <θεῶν>, ὃν ὁ Ζεὺς καὶ αὐτῆ ἐμιμήσατο τὴν τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς οὐκ ἀνασχόμενος θεωρίαν, ἀλλὰ τὴν τοῦ προπάτορος οἷον ἐνέργειαν εἰς ὑπόστασιν οὐσίας.	Τὴν δ' ἡμείβετ' ἔπειτα πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·
Plot., <i>Enn.</i> 5. 8. [31] 3. 24-272.	Hom., <i>Od.</i>, 4. 379; 468.
Οὐ γὰρ δὴ ποτὲ μὲν φρονοῦσι, ποτὲ δὲ ἀφραίνουσιν, ἀλλ' αἰεὶ φρονοῦσιν ἐν ἀπαθει τῷ νῶ καὶ στασίμῳ καὶ καθαρῷ καὶ ἴσασιν πάντα καὶ γινώσκουσιν οὐ τὰ ἀνθρώπεια, ἀλλὰ τὰ ἑαυτῶν τὰ θεῖα, καὶ ὅσα νοῦς ὀρᾷ.	ἀλλὰ σύ πέρ μοι εἰπέ, θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν
Plot., <i>Enn.</i> 5. 8. [31] 4. 1-7.	Hom., <i>Il.</i>, 6. 138.
καὶ γὰρ τὸ ρεῖα ζῶειν ἐκεῖ – καὶ ἀλήθεια δὲ αὐτοῖς καὶ γενέτειρα καὶ τροφὸς καὶ οὐσία καὶ τροφή, καὶ ὀρώσι τὰ πάντα, <οὐχ> οἷς <γένεσις πρόσεστιν>, ἀλλ' οἷς οὐσία, καὶ ἑαυτοὺς ἐν ἄλλοις διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερὸς εἰς τὸ εἶσω καὶ πάντα· φῶς γὰρ φωτί.	τῷ μὲν ἔπειτ' ὀδύσαντο θεοὶ ρεῖα ζῶοντες, καί μιν τυφλὸν ἔθηκε Κρόνου πάϊς· οὐδ' ἄρ' ἔτι δὴν ἦν, ἐπεὶ ἀθανάτοισιν ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν·

As passagens que aqui relevo não devem ser encaradas como se perfizassem um olhar sistemático sobre o papel dos deuses em Plotino; mas o importante a reter é que as cinco passagens agora aqui presentes, e que remetem para Homero, não o fazem por mero acaso. O investimento na direção da religiosidade grega tradicional associada à literatura homérica articula-se aqui com uma ordem de sentido evidente: dar ao leitor um fundamento cultural facilmente reconhecível e com o qual se possa identificar.

Em 5. 1. [10] 7. 27-37, a mítica sucessão hesiódica elaborada na *Teogonia* e evocada por Homero, abre para Plotino um precedente tradicional para que possa esclarecer a sua teoria das hipóstases. A representação antropomórfica do Uno, do Intelecto e da Alma, no plano da mitologia arcaica, é aqui trabalhada por Plotino no sentido de demonstrar a origem genuína da doutrina das três hipóstases. No contexto enunciado pelo filósofo, Zeus representaria a alma, a hipóstase mais inferior, Cronos, o Intelecto e Úrano identificar-se-ia com o

mais transcendente e primeiro princípio: o Uno⁶. Τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνίττονται – refere Plotino: aqui, a alusão homérica faz-se com o intuito duplo de por um lado esclarecer os enigmas com que alegada e vulgarmente os mitos se exprimem (Platão, *Rep.*, 332b) e por outro lado de demonstrar a origem ancestral da doutrina proposta pelo filósofo. O texto de Plotino, embora original, desrespeita o contexto mitológico da passagem a que alude, indigitando-lhe um significado simbólico-metafórico que não está presente na épica homérica e que assinala uma imposição hermenêutica artificial e violenta.

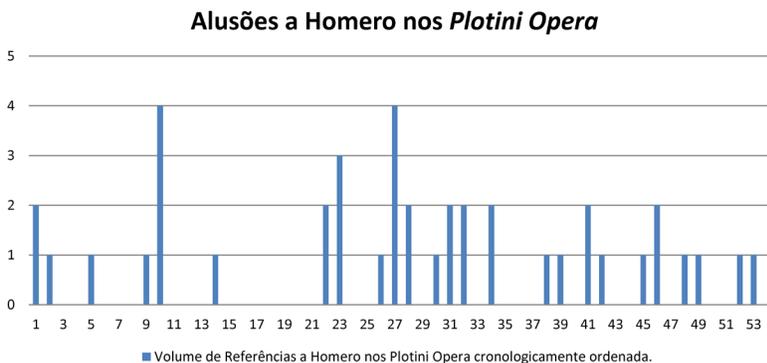
Em 5. 5. [49] 3. 16-24, o que acontece é em tudo semelhante, com a diferença de que é aqui demasiado evidente o intermédio de Platão para que possa ser ignorado: para além da espiritualização do mito, do uso alegórico e simbólico da especulação mítica, a presente passagem parece seguir de perto o diálogo espúrio de Platão, *Minos* em 319a-320b, onde se analisam justamente excertos homéricos da personagem que dá o título à obra, e que assim pretende ilustrar a ideia de uma jornada interior, com claros contornos iniciáticos, acompanhada de uma revelação que é divulgada no regresso: no eixo da obra plotiniana, Zeus é aquele que uma vez em contacto com o deus dos deuses – epíteto aliás colhido do *Timeu* (41a) – é responsável pelo estabelecimento e manutenção da alma na matéria, dando-lhe forma e por conseguinte, uma ordem.

Os dois passos em 5. 8. [31] 3. 24-27 e 5. 8. [31] 4. 1-7 são praticamente seguidos, e apesar de se referirem a textos diferentes da obra homérica, caminham também em conjunto com o mesmo espírito dos trechos que atrás relevámos: ambas desconsiderando o contexto de onde são retirados, o sabor platónico da primeira é, a meu ver, possível de ser vislumbrado, acusando talvez uma recepção da crítica de Platão na *República* (377d-386a) da poesia de Homero e Hesíodo quando estes se ocupam da descrição da vida dos deuses, enquanto o segundo, no quarto parágrafo, corresponde apenas a uma pequena citação da *Ilíada* que além de decorativa, tal como também de resto a primeira, pretende ilustrar, com um fundamento atestado numa autoridade, a perfeição do mundo inteligível e das entidades que o perfazem.

Em 5. 3. [49] 17. 33-40, o leitor está perante o tratamento de uma imagem literária da *Odisseia*; o aproveitamento do imaginário literário homérico traduz novamente aqui uma necessidade de atestar a obra plotiniana com um fundo épico de imagens grandiosas ainda que no âmbito deste hábito

⁶ A referência de Plotino aqui a Homero e por consequência também a Hesíodo é reconhecida Conor Cunningham em *Genealogy of Nihilism*. O autor inglês vê neste passo uma passagem por fundamental da obra plotiniana: ali está alegadamente o eixo espiritual principal que anima todo o edifício meontológico especulativo de Plotino. Cf. Cunningham (2002) 3-4

esteja uma frequente e total desconsideração pelo espírito do contexto original de onde foram retiradas. No presente caso é fácil de reconhecer que enquanto o texto de Plotino trata da ascensão da alma e da sua relação com uma iluminação divina – o que sugere, como Lamberton bem notou⁷, um certo matiz teúrgico –, no caso da *Odisseia*, o contexto remete para o episódio em que Atenas ilumina o caminho de Ulisses na preparação da morte dos pretendentes de Penélope.



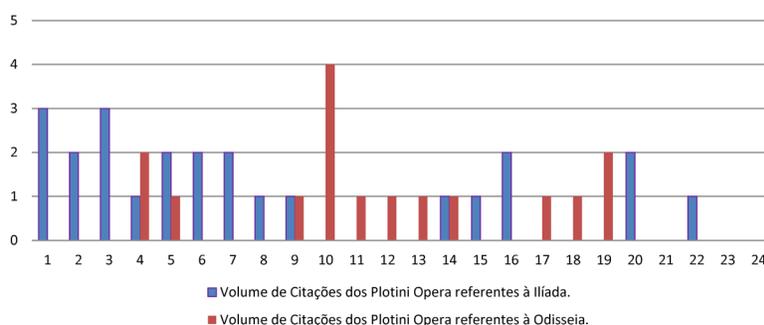
Ao longo deste brevíssimo estudo, as referências a Homero que assinalei foram coligidas segundo a ordem dos textos de Plotino tal qual estes foram reunidos por Porfírio. Numa perspectiva global – e agora aqui introduzindo já um acrescento de trabalho que não pode ser documentado na presente investigação – é importante rever este questão tendo justamente em conta a própria cronologia dos textos tal qual foram escritos. Terá Plotino citado mais Homero no princípio da sua carreira filosófica? Ou pelo contrário, tê-lo-á feito com maior abundância no seu término? Em suma, como estão distribuídas as referências a Homero no *corpus* plotiniano? E inversamente, como estarão distribuídas as referências de Plotino pelo *corpus* homérico?

Os gráficos que estão no documento que distribuí são o resultado desta investigação. Como podem observar pelo acima exposto., a linha que indica o volume de referências a Homero inclina-se tendencialmente para valores mais altos. Homero é citado por Plotino mais vezes para o final da sua vida, do que no princípio; para mim, creio que a haver uma explicação para o facto, talvez esta se prenda fundamentalmente com o amadurecimento da obra plotiniana. Se no início se observam alguns picos de referências homéricas,

⁷ Lambert (1989) 89, n.º 30

tal aspecto talvez se deva a uma inicial vontade e necessidade de veicular as suas ideias, fazendo pontualmente uso da poesia de Homero, mas a partir do tratado n.º 27, essencialmente a meio do *corpus* plotiniano, o poeta torna-se uma presença mais constante no tecido retórico do filósofo. As alusões contínuas ao texto homérico são expressão do adentramento da obra de Plotino na cultura grega arcaica e traduzem um acréscimo de consciência da necessidade premente da integração da sua obra no contexto cultural tradicional da poesia arcaica e na crescente urgência de se estabelecer como um factor de permanência da cultura antiga e como um autor que então recolheria a unanimidade filosófica para já perdida nas querelas filosóficas principais pelos gnósticos ou pelos estóicos. A defesa desta ideologia cultural da continuidade é a principal razão, a meu ver, que obriga à contínua alusão de Plotino ao texto homérico: poesia e mitologia clássica são reinterpretadas e devidamente utilizadas para um reforçar sapiencial artificial da fundação do Neoplatonismo.

Uso dos *Homeri Opera* nos *Plotini Opera*.



Este gráfico descreve o volume de citações relativamente aos livros da *Odisseia* e da *Iliada*. Através dele não me parece que se entreveja algo de assinalável: as alusões que Plotino colhe dos livros da épica homérica são dispersas e só se concentram ligeiramente no livro K da *Odisseia*. Mesmo aí, as 4 referências recolhidas num só canto, não são, penso, de tal forma relevantes que por si só sejam expressão de algo. Plotino demonstra ter um conhecimento geral da obra homérica; cita-a de forma constante, fazendo um uso disperso mas equilibrado da totalidade do texto sem focar qualquer passagem em particular.

VI. O papel da poesia épica homérica em Plotino é profundo e revelador; tecidas na esteira de um platonismo neoplatónico, as teses plotinianas

firmam-se reclamando uma continuidade especulativa supostamente retraçável até aos dias de Homero. Mitologia e poesia entrelaçam-se numa mistura reflexiva que oferece um piso comum ao pensamento filosófico, teológico e místico plotiniano: reconciliando definitivamente Homero com o pensamento filosófico platonista seu contemporâneo, Plotino efectiva e consolida o que já tinha sido trabalhado pelo platonismo médio com Fílon de Alexandria e Numénio. A introdução no último tratado da sexta *Enéada* de uma alusão a Homero, imediatamente acoplada a uma referência directa ao *Parménides* (138e4) de Platão, resume bem o carácter disto mesmo. Para além do aproveitamento de Homero como uma fonte mitológica – que de resto Heródoto já apontara (*Hist.* 2. 53-54) –, a entrada em cena do poeta na obra plotiniana traduz um restabelecer fundamental da literatura épica arcaica no platonismo e a solidificação reconciliadora que estava desde Platão posta em risco com as suas investidas tanto junto da poesia e da *mitosofia*, como, particularmente, contra Homero. Dispositivos hermenêuticos como a metáfora, a alegoria e a personificação, juntamente, muitas das vezes, com uma forte tendência para a descontextualização do texto homérico, são os principais matizes da forma específica como Homero penetrou na obra plotiniana. Mas talvez a maior influência homérica seja de facto absolutamente indirecta de tal modo que não se possa medir em referências; refiro-me ao tema do *vóστος* e ao estatuto fundante que me parecem ter no seio da obra de Plotino as principais estruturas da temática literária deste género. Aqui, aplicada à metafísica, e fruto de múltiplas interpenetrações de influências culturais várias do médio platonismo mais esconso, temas fortes e estruturantes como a ‘ausência’, a ‘errância’, o ‘reconhecimento’, o ‘regresso’ e a ‘reintegração’⁸ são reinvocados e trabalhados numa perspectiva original, mas que pretendem aqui, com a construção deste mito de uma continuidade sapiencial, reclamar a sua origem na tradição mais profunda da Grécia antiga.

⁸ Esta é na minha opinião a estrutura geral da anatomia da literatura do *vóστος*; penso que se pode comparar com alguma acuidade com o esquema geral da metafísica teológica de Plotino. Para um estudo do esquema geral na literature grega antiga, veja-se: Alexopoulou (2009), 18 19; Frame (1978).

BIBLIOGRAFIA

- ALEXOPOULOU, M., *The Theme of Returning Home in Ancient Greek Literature – The Nostos of the Epic Heroes*, Lewiston/Queenston/Lampeter, Edwin Mellen Press, 2009.
- CILENTO, V., «Mito e poesia nelle Enneadi di Plotini» in *Les Sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres/Geneva, Fondation Hardt, 1957.
- CUNNINGHAM, C., *Genealogy of Nihilism*, London/New York, Routledge, 2002.
- FRAME, D., *The Myth of the Return in Early Greek epic*, New Haven/London, Yale University Press, 1978.
- HENRY, P., SCHWYZER, H.-R., eds., *Plotini opera*, editio minor in 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1964-1982.
- LAMBERTON, R., *Homer the Theologian – Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, London/Berkeley, University of California Press, 1989.
- WEST, M. L., «The invention of Homer», *CQ* 49/2, 1999, 364-382.

RETÓRICA E SABEDORIA: O IDEAL DA *ENKYKLIOS PAIDEIA* NO HUMANISMO DO RENASCIMENTO

NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES
Universidade de Coimbra

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

Defensores da cultura enciclopédica e artistas da palavra, foram os sofistas do século V a. C. que chamaram a atenção para a grande importância da educação humana, da formação retórica, apoiada num *curriculum* alargado de disciplinas. Grande foi o seu mérito, não só no plano pedagógico e educativo, como ainda no desenvolvimento da arte oratória, designadamente no que se refere aos fundamentos da lógica e à elaboração dos processos de logomaquia¹.

A partir destes pensadores e profissionais do ensino, a temática educativa ganha actualidade, sendo retomada e desenvolvida pelos autores do século IV, que lhe fornecem uma base teórica, e sobretudo ainda pelos da época helenística, em que se define o ideal da *enkyklios paideia*. O legado da cultura grega no mundo romano e o génio da sua reelaboração nos autores latinos, da República ao Império, que a Patrística assimila, deixaram marcas indeléveis na cultura ocidental, de que o Humanismo Renascentista é o afloramento mais expressivo.

No Renascimento, o saber clássico é essencialmente fruto da instituição docente e os principais representantes do Humanismo europeu são, em grande parte, indissociáveis da história da pedagogia. São os primeiros humanistas italianos, empenhados na vida pública das suas cidades e na formação integral dos concidadãos, que impõem ao mundo culto os padrões da educação moderna. O novo *curriculum*, alargado à história, à poesia, à ética e às artes da pintura, escultura, arquitectura e desenho, figura já no *Panepistemon* de Angelo Poliziano² – mestre de humanistas portugueses, bolseiros de D. João II.

Ao Príncipe Perfeito se deve a vinda de Itália para Portugal de Cataldo Parísio Sículo, que será educador de D. Jorge, filho bastardo do rei, e de um número significativo de nobres, em que avultam D. Pedro de Meneses e D. Leonor de Noronha, filhos do Marquês de Vila Real, seus discípulos dilectos³. O ensino da gramática, que incluía a retórica e a poética, centrado no estudo

¹ Vide e.g. Guthrie (1969).

² Cf. Scaglione (1961) 49-70.

³ Não era Cataldo dado a branduras, nem a facilidades. A D. João II se queixa do filho travesso, as travessuras da sua idade, ou lhe recomenda – receoso, por certo, das múltiplas distrações do paço, ou mesmo das preferências do seu jovem discípulo pela leitura assídua dos *Amores* de Ovídio – que olhe pelo cumprimento das suas tarefas escolares, nada menos do que a tradução de uns cem versos de Horácio por dia. Cf. *Poemata*, o vij vº.

dos autores latinos, no original, recorria ao uso da memória como basilar no aperfeiçoamento do discurso retórico.

Diferentes correntes filosóficas se difundem a partir do *Quattrocento*, com incidência directa na argumentação discursiva, em que se afirma o ideal retórico da *latinitas*, no sentido da valorização da palavra. Além do aristotelismo e do platonismo, a partir sobretudo das traduções latinas de Leonardo Bruni e Marsilio Ficino, impõe-se o estoicismo desde Petrarca, com a influência de Séneca e a tradução do *Manual* de Epicteto feita por Poliziano.

Se os neo-aristotélicos valorizam o papel da lógica e dos silogismos, os ramistas defendem o «método» na argumentação, inspirados em Platão, designadamente na discussão da *diaeresis*, no *Fedro* (265e) e no *Sofista* (218b). O silogismo, apoiado em *exempla*, fornecia assim aos neo-aristotélicos uma contrapartida aos «lugares comuns» defendidos pelos ramistas. O neo-estoicismo, por seu lado, manifestava uma acentuada preferência pelo estilo sentencioso de cariz moralizante.

Em Portugal, no Colégio das Artes, como no Colégio da Guiena, em Bordéus, se adopta o manual *Praeceptiones dialecticae* (Paris, F. Morel, 1557) do aristotélico Nicolas de Grouchy – um dos mestres bordaleses, professor de Montaigne, que vem ensinar para Coimbra com André de Gouveia, em 1548, e é o tradutor para francês da *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses* de Fernão Lopes de Castanheda. Este manual de Grouchy, único usado no Colégio de Bordéus⁴, é uma sequência de silogismos que ilustram virtudes morais, com *exempla* retirados da *Ética a Nicómaco*, o mais platónico dos livros aristotélicos. Em Coimbra, para servir de apoio aos seus cursos, Grouchy traduz um dos dois livros do *Organon*, que Aristóteles dedica ao silogismo, os *Segundos Analíticos*, conhecido na época por *Aristotelis de demonstratione* (Paris, M. Vascosan, 1554).

A prática de uma arte da memória, a que dera o primeiro impulso o poeta grego do século VI a. C., Simónides de Céos⁵ – a quem se deve a definição, de tão grande fortuna, «a pintura é poesia muda, a poesia imagem que fala» – torna-se basilar na pedagogia e na formação retórica dos autores deste período, quer em língua latina, quer em vernáculo.

Já no período helenístico do mundo greco-romano, sobretudo a partir do século I d. C., as escolas de gramática e de retórica concediam grande importância aos *Progymnasmata*, exercícios preliminares de composição, capazes de exemplificar, pelas suas virtualidades de aplicação concreta, os

⁴ Vide Hoffmann (1991) 45-60.

⁵ Simónides de Céos é a mais antiga fonte que se conhece relativamente à prática de uma arte da memória. Cf. Simondon (1982), em especial 181-190; Yates (1975).

vários géneros de discurso retórico e os valores éticos e pedagógicos do mundo antigo⁶. Os teorizadores desta época, que denunciam uma relação íntima entre o emprego corrente destas formas literárias e a cultura da segunda sofística, têm ampla recepção no Renascimento, em autores como Rudolfo Agrícola – tradutor dos *Progymnasmata* de Aftónio –, Erasmo e Guillaume Budé⁷. Semelhante implicação recíproca existe também entre a *paideia* humanista e o recurso permanente à citação clássica, veículo de valores culturais, ético-políticos e estéticos da Antiguidade⁸. Acresce ainda o sentido da *auctoritas*, que no discurso humanista pesa por vezes mais do que a originalidade e o engenho do conceito.

A crença no valor do *exemplum*, que na sua concisão e brevidade é mais eficaz do que a longa explanação da doutrina – *longum iter est per praecepta, breue et efficax per exemplum*⁹ –, no dizer de Séneca, exprime de modo eloquente a função estilística e conceptual das formas literárias de carácter sapiencial e sentencioso, dos *loci communes*, os «lugares comuns», que abrangem a *gnome*, ou sentença propriamente dita, o *apoteagma*, o provérbio, o aforismo, que são a expressão anónima da sabedoria com aplicação universal, e ainda a *cria*, a história, a anedota, que veiculam os ditos e/ ou os feitos de determinada figura ou personagem ilustre¹⁰.

A fluidez semântica existente entre estas formas, caracterizadas por uma perfeita articulação linguística, literária e conceptual manifesta-se nos autores renascentistas, que buscam a novidade do seu discurso através de uma verdadeira *contaminatio* paremiológica¹¹.

Notável é o afã pedagógico de Erasmo, discípulo do primeiro humanismo italiano, sobretudo da filologia de Valla e Poliziano, e ainda de Rudolfo Agrícola, autores que muito contribuíram para a valorização da retórica, que está na base da verdadeira *renascità* humanista¹². Repetidamente Erasmo

⁶ Newlands (1986) 29-40.

⁷ Vide Kennedy (1980); Jardine (1988), em especial 48 e sqq.

⁸ Vide Chomarat (1981), maxime cap. I, «Les auteurs et le style», 394-449; cap. V, «Le style et l'art d'écrire», 711-843.

⁹ Cf. Sen. *Ep.* 1.6. 5); e ainda Quint., *Inst.* 12.2. 30 e 12.10. 48.

¹⁰ Vide Meleuc (1969) 69-99. Os limites destas formas literárias, quanto ao conteúdo e à formulação, são pouco nítidos. Vide e. g. Arist. *Rh.* 2.21. 2; *Rhetorica ad Herennium*, 4.17. 24 e Quint. *Inst.* 8.5. 3. Cf. ainda Lausberg (19722) 237 §398.

¹¹ A este propósito, veja-se a análise do *De duplici copia uerborum et rerum* por Chomarat (1981) 735 e sqq., maxime 748-752.

¹² Vide in Erasmo, *Opera omnia*, ed. J. Leclerc, Leiden, 1703 (tradicionalmente citados com a sigla *LB*), as obras em que é manifesta a preocupação de defender as *humaniores litterae* contra a *barbaries*: a *Paraphrasis Elegantiarum linguae latinae* de Valla, o *De copia rerum ac uerborum*, o *De conscribendis epistolis*, os *Antibarbarorum libri*, a *Adagiorum Collectanea*; o *Apophthegmatum opus*, as *Familiarium colloquiorum formulae*. Conhecida é a influência, no pensamento de Erasmo: de Valla, a quem se devem as *Disputationes dialecticae* e as *Elegantiae linguae latinae*; Poliziano

afirma o valor dos *exempla*, das *sententiae* na formação retórica e na educação moral. Na carta a Lord Montjoy, que serve de prefácio à edição parisiense dos *Adagia*, o humanista afirma mesmo que é nos adágios, nas sentenças, nos apotegmas e nos provérbios que se encontram as principais fontes e os principais atractivos do discurso. Invoca o modelo moderno, oferecido pelo *Liber Miscellaneorum* de Poliziano, e adverte para o facto de os textos sagrados serem também campo favorável à colheita de fórmulas sentenciosas. Conclui, finalmente, que nestas fórmulas se contém algo de divino e adequado às coisas celestes¹³.

A *mimesis* estética e cultural dos autores clássicos, da sua sabedoria lapidar, considerada *uox uniuersalis*, era favorecida pela memorização de *loci communes*, de *sententiae*, de *exempla*¹⁴. Desde a escola da Reforma, em Estrasburgo, dirigida por Johan Sturm¹⁵, à Schola Aquitanica de Bordéus¹⁶, cuja *ratio studiorum*, publicada por Elias Vinet, é da autoria de André de Gouveia – que de França viria fundar o Colégio das Artes em 1548 –, sem esquecer as escolas dos Jesuítas¹⁷, por toda a Europa se cultivam e adestram os alunos na *latinitas*, através de recolha de sentenças e fórmulas de dizer. Era a lição de Séneca e Quintiliano, acolhida pela pedagogia humanista¹⁸. Estas expressões colhidas nos bons autores, anotadas em edições escolares – preparadas para o registo interlinear¹⁹ – ou simplesmente

– mestre de prestigiadas figuras do primeiro humanismo português –, autor de um *Liber Miscellaneorum*, modelo moderno da literatura de carácter sentencioso; Rudolfo Agrícola, autor de obras como *De inuentione dialectica*, *De formando studio*, *De usu locorum communium*.

¹³ Allen, Allen, Garrod (1967) 264-271.

¹⁴ Sobre a importância atribuída pelos pedagogos humanistas, e entre eles Melancthon, «o educador da Germânia», aos *Libri locorum rerum*, vide Porteau (1935) 182-184.

¹⁵ Sobre J. Sturm, reformador do Ginásio de Estrasburgo e autor de uma vasta obra pedagógica e de um famoso tratado *De literarum ludis recte aperiendis* (1538), vide Mesnard (1966) 200-219. A propósito desta prática pedagógica, vide p. 211: «The pupil will be invited to try to draft short separate sentences, corresponding to a well-determined experience».

¹⁶ Vide *Schola Aquitanica. Regulamento de estudos de André de Gouveia, publicado em Bordéus por E. Vinet*, em Carvalho (1941). Sabe-se que, em 1578, o impressor de Bordéus, Millanges, imprimiu livros com espaços interlineares, de Cícero, de Virgílio e de Ovídio, para as classes do Colégio da Guiena. Cf. Dainville (1940) 112. Sobre os métodos de ensino em França, no que respeita à formação retórica, vide Grafton (1981) 37-70.

¹⁷ Vide e. g. o tratado do jesuíta, professor em Coimbra, Pedro Perpilhão, *De ratione liberorum instituendorum literis Graecis et Latinis* (1565), capítulo VII, que recomenda o uso de edições adequadas à anotação interlinear: *Petri Ioannis Perpiniani Soc. Iesu aliquot epistolae*, Paris, 1683, 120.

¹⁸ Cf. Sen. *Ep.* 33.7 e Quint. 1.9, 3). Entre os pedagogos humanistas, vide Erasmo, *De duplici copia*, (*LB*, I, 100-101) e Luis Vives, *Introductio ad sapientiam* e *Epistola II de ratione studii puerilis*, in *Opera omnia*, Valencia, 1782 (I, 14 e 272-273).

¹⁹ A inovação deve-se ao impressor Grapheus, ao publicar uma edição dos *Diálogos* de Luciano (*Luciani dialogi aliquot...*, Anvers, 1527) com espaços deixados em branco para as anotações dos alunos. Sobre a funcionalidade deste expediente (vide fº 1 vº). Cf. sobre a divulgação da obra de Luciano, com fins didácticos, Lauvergnat-Gagnière (1988) 66 e sqq. Cf. ainda sobre a utilidade do *chirographarium* Pendergrass, (1990) ep. 79.

em bloco de apontamentos sistematizados, segundo os diversos temas, o *chirographarium*, permitiam um enriquecimento da *inuentio* e da *elocutio* e constituíam um *corpus*, que era já um esboço de futuras colectâneas.

Também entre nós os pedagogos humanistas Cataldo, Clenardo, Vaseu, Diogo Sigeu, Jerónimo Cardoso, Juan Fernandez, merecem ser referidos pelas suas obras destinadas ao ensino e aperfeiçoamento da *latinitas*, pelo recurso à recolha de expressões lapidares dos autores clássicos, verdadeiros *semina dicendi*, que servem de suporte à *inuentio* humanista e estão na base da formação e difusão do cliché. A própria pedagogia conimbricense integrava nos seus *curricula* obras como o *De copia*, os *Adagia* e os *Colloquia*, destinados a oferecerem aos estudantes da latinidade um texto moderno²⁰.

A nossa pedagogia afina assim pelo diapasão humanista, no que toca à valorização da palavra, quer através da *elegantia* da língua latina, quer similarmente da língua vulgar²¹ – dignificada, desde o *De uulgari eloquentia* de Dante, pelos autores quinhentistas Trissino, Bembo e Sperone Speroni e na sua peugada por diversos autores europeus, de que são exemplo Joachim Du Bellay, em *La deffense et illustration de la langue françoise* e os autores portugueses João de Barros, Fernão de Oliveira e o poeta António Ferreira.

Para a compreensão da problemática literária no século XVI é indispensável considerar a interacção entre prática escolar e prática literária. É, sem dúvida, através dos recursos técnicos da pedagogia da palavra que é possível perceber o mecanismo da escrita, no Renascimento²².

Não raras vezes se combina ou se intersecta, no texto literário, a retórica da amplificação, da *uariatio*, própria da eloquência escolar, com o asianismo inspirado da literatura enumerativa, reprodução nostálgica dos modelos do passado, ao gosto da época.

Além disso, a própria formação escolar condiciona não só a escrita, mas a leitura e a recepção do texto literário, que não é apreciado, em si, apenas ou principalmente como criação estética ou forma de divertimento, mas como modelo ou ficheiro de eloquência, destinado à imitação e à reutilização. As informações marginais que as edições registam, acompanhadas de índices temáticos circunstanciados, em que se distinguem as edições frobenianas de Basileia, são secundadas por anotações pessoais, manuscritas pelos leitores da época – às vezes escritores famosos –, que são verdadeiras fontes de invenção e de elocução.

²⁰ Vide Castro Soares (1995) 799-844.

²¹ O ideal do Renascimento é a erudição, com recurso à *uariatio*, à *copia*, ou mesmo à *breuitas* estilísticas, a que não é alheio o conceito filológico de *elegantia*, associado na sua etimologia a *eligere*, «escolher» – que Lorenzo Valla definiu nas *Elegantiae linguae latinae* de 1440.

²² Vide, a este propósito, Lecointe (1993) 621 e sqq.

Percebe-se assim, nos diversos autores, uma preocupação consciente de erudição, senão mesmo, em alguns deles, uma acentuada intenção didáctica, como é o caso expressivo do *Tiers Livre* de Rabelais, que não é somente «un vray Cornucopie de joyeuseté et raillerie», mas uma autêntica *cornucópia* em francês²³.

Se, no Renascimento, a aquisição de uma competência linguística, capaz de interpretar e assimilar a mensagem das obras da Antiguidade, era considerada indispensável, a tradução assumia também um papel importante como instrumento do saber clássico. Dela se ocupam diversos autores, em França, desde Pierre de Bersuire a Claude Seyssel, Étienne de la Boétie e Amyot; em Espanha, desde Don Alonso de Cartagena a Diego Gracián de Alderete; e em Portugal desde os príncipes de Avis a D. António Pinheiro, Duarte de Resende, Damião de Góis.

Conhecido é o entusiasmo com que Montaigne (II, 4) saúda a tradução das *Oeuvres morales* de Plutarco, que Amyot acabava de publicar – «c'est notre bréviaire»²⁴.

A Damião de Góis se devem também palavras de elogio ao papel do tradutor – a propósito da sua tradução, *Da velhice*, do tratado ciceroniano *De senectute* – muito mais louvável do que o trabalho do compilador de sentenças, daquelas «muytas pessoas cobiçosas da gloria», que «fazem remendando e repeçando dictos e sentencias furtadas de hua e d'outra parte, ordenadas sem artificio rethorico»²⁵.

À margem do processo criativo, mas com ele intimamente relacionados, os livros de sentenças surgem como textos canónicos, emblemáticos, repositórios de um *immobile continuum*, identificado com a verdade, a tradição e os valores universais, que a arte da palavra, numa adequação perfeita da *res* e dos *uerba* ou, ao modo agostiniano, *da res e dos signa*²⁶, põe ao serviço da retórica da persuasão. Este género está representado, entre nós, desde o primeiro humanismo ao seu declinar, com as colectâneas de provérbios, de sentenças, na linha das que nos legou a Antiguidade, de Cataldo, D. Francisco de Portugal, primeiro Conde de Vimioso – com edição apenas no século XVII –, Diogo de Teive, André Rodrigues de Évora, Diogo Pires, Frei Luís de Granada²⁷.

Se nos autores medievais as citações recolhidas nos autores antigos serviam para enroupar o próprio discurso e se adaptavam à nova sequência lógica, num certo desrespeito pelo texto do autor original, a técnica de utilização das fontes, nas obras humanistas, valorizava o texto da autoridade citada,

²³ Rabelais, ed. Michel (1962) 65.

²⁴ Vide, a este propósito, Villey (1912) 13-14.

²⁵ Vide Bell (1942) 75-76.

²⁶ Cf. Livro IV do *De doctrina christiana*.

²⁷ Vide Castro Soares (1993) 377-410.

do ponto de vista retórico, que funcionava como entidade argumentativa e estilística e era ilustrativa, por excelência, da *aemulatio* e *imitatio* humanistas. O autor humanista utilizava mesmo estilemas, reminiscências verbais e, numa espécie de sincretismo, com um hábil trabalho de *intarsio*, que era entalhe e transformação, chegava a novas *iuncturae*, reveladoras da sua bagagem cultural e da sua originalidade²⁸.

A tríade educativa, *natura, ars, exercitatio*, que remonta aos pré-socráticos e conhece grande divulgação entre os sofistas e, sobretudo, a partir deles, através de Platão, Aristóteles, Cícero, Quintiliano é a base sólida em que assenta o edifício ideológico da retórica escolar, bem como da criação literária no Renascimento²⁹. Todos os tratadistas repetem estas fórmulas, ou suas variantes – entre outras, *ingenium, assiduus usus, disciplina* ou *natura, ars, studium*, e respectivas traduções em vernáculo, de maneira que se podem considerar, desde a Antiguidade clássica, um perfeito *tópos* retórico-literário.

A crença no valor do talento natural, do *ingenium*, da *natura*, não dispensava a cultura adquirida, a arte – a *imitatio*, na expressão da *Rhetorica ad Herennium* – e o exercício, o estudo aturado, princípios tão válidos para o orador como para o poeta, para o discurso em prosa, como em poesia³⁰.

A estes postulados se aliava a memória que, segundo Quintiliano, era o primeiro indício dos dotes naturais, na criança³¹.

Isto sem esquecer o acolhimento que teve, no cosmos poético-filosófico do Renascimento, em autores como Boccaccio e Poliziano, a teoria poética de inspiração divina, a cosmologia vitalista, com origem em Píndaro e Demócrito, veiculada sobretudo a partir do comentário ficiniano do *Íon* de Platão³². Através da influência da obra de Boccaccio, *De genealogia deorum gentilium libri* (1360, revista em 1374), considerada já a *magna charta* da nova dignidade universal conquistada pelas letras, a teoria das origens da poesia como criação dos deuses encontra reflexos no debate poético da *Écloga Alejo* de Sá de Miranda³³.

Aliás, importa referir que, tal como na Antiguidade clássica, a poesia renascentista não era inteiramente autónoma de outros géneros literários eruditos, que dependiam do exercício e da cultura. De entre eles, a eloquência, da qual já fora mestre Homero, ao apresentar na *Iliada* e na *Odisseia* paradigmas

²⁸ Vide Ferrau (1975) 134-135; Reyes (1984) e. g. 43.

²⁹ Vide, a este propósito, Castro Soares (1994) 422 e sqq.

³⁰ A *Rhetorica ad Herennium* 1.3 não alude à *natura*, mas enuncia apenas os seguintes princípios *ars, imitatio, exercitatio*. Sobre a importância na criação literária, desta tríade, expressa com fórmulas divergentes dentro de cada autor e de autor para autor, cf. ainda Cic. e.g. *Orat.* 1.25; Quint. *Inst.* 1.3, 1-2; 2.19, 3; Hor. *Ep. ad Pisones* 409-411.

³¹ *Inst.* 1.3, 1-2: *Ingenii signum in parvis praecipuum memoria est.*

³² Marsilio Ficino, *In Platonis Ionem, uel de furore poetico, ad Laurentium Medicem uirum magnanimum Epitomae, in Opera* 2 t., Basileae, 1576: II, 1281-1284.

³³ Alves Osório (1985) 61.

de oradores. Se, desde Platão, Homero é apresentado como modelo perfeito de eloquência é sobretudo na Antiguidade Tardia, designadamente a partir de Quintiliano³⁴, que tal ideia se desenvolve e serve de apoio à concepção de poeta, modelo de *copia* e *uarietas*, em que Virgílio, na língua latina, vai ser considerado expoente máximo, sobretudo a partir dos comentários de Macróbio³⁵. Além disso, a poesia em si mesma é um género a que não pode faltar a essência erudita, a prática animadora, pelo que não pode conceber-se uma arte poética, por mais genial que seja a natureza humana, sem o apoio da cultura e do exercício.

Esta concepção do poeta, de inspiração clássica, surge de forma acabada da pena auto-reflexiva de Camões, n' *Os Lusíadas* (est. X, 154, v. 5-8): «nem me falta na vida honesto *estudo* / com longa *experiência* misturado, / nem *engenho*, que aqui vereis presente, / cousas que juntas se acham raramente»³⁶.

Assim se estabelecia, na arte da escrita, um elo indissolúvel entre inspiração natural e artifício, que arrastava consigo o círculo vicioso da imitação-inovação, verdadeiro calvário da estética renascentista – aspecto que já na Antiguidade preocupara Horácio, que invectiva «os imitadores, rebanho servil» e se atribui, não sem um certo orgulho desmedido, o lugar de *primus*³⁷. Curioso é notar que esta exaltação do lugar de *primus* se torna um verdadeiro *topos*, desde a tradição antiga da biografia, no que se refere à invenção, no domínio literário, filosófico, científico ou técnico, de que é herdeira a célebre compilação de Polidoro Virgílio, *De inventoribus rebus libri VIII*.

A complementaridade do ideal enciclopédico e do ideal retórico, no Renascimento, aponta no sentido de uma concepção aristocrática de cultura, a que as cortes europeias da época davam resposta – a começar pelas italianas, por vezes centros de famosas academias.

De acordo com a sensibilidade humanista, o processo formativo do homem, a sua educação integral, privilegia a componente retórica, indispensável à capacidade oratória, à arte da palavra do *homo urbanus*, que se distingue pela *nobilitas morum*, pela cultura, pelo trato e gostos elegantes, tal como preceitua Pontano no *De sermone* e Castiglione em *Il cortegiano*.

Surge assim uma produção de cariz palaciano e cortesanesco, menos séria e dogmática que lança mão dos *salse dicta*, do *iocandi genus*, segundo a designação de Cícero (*Off* 1, 29), e vai ao encontro do ideal do *homo urbanus et facetus* do Renascimento.

Na tradição das *Anedotas memoráveis* de Valério Máximo, das obras de Plutarco, em especial as *Vidas Paralelas*, do livro de Diógenes Laércio, o

³⁴ *Inst.* 10.1, 46; 12.10, 58 sqq.

³⁵ *Macr.* 5 (*Opera*, ed. F. Eyssenhardt, Leipzig, 1893, 250).

³⁶ O sublinhado é nosso.

³⁷ *Hor. Ep.* 1.19, 19-25; *Carm.* 3.30, 13-14.

nascente humanismo italiano deu um novo impulso a este género literário, em que o *docere* se punha ao serviço do *delectare*, da *iocunditas* literária, com os contos de Boccaccio e o *Liber facetiarum* de Poggio Bracciolini. Conhecida é a recepção destas obras nas literaturas em vulgar – os *Contos e histórias de proveito e exemplo* de Gonçalo Fernandes Trancoso manifestam a influência do *Decameron* –, para o que concorre a dimensão axiológica da narrativa, com registos e mundos epistémicos diferentes, em que o romanesco e o divertimento se misturam com a máxima, que é erudição e ensinamento moral, tão ao gosto humanista.

Nos autores do Renascimento, mesmo naqueles cujo estilo segue a *ubertas* ciceroniana e se espraia numa *amplificatio* argumentativa, que é pedagogia e parénese, como é o caso de D. Jerónimo Osório, no *De regis institutione et disciplina*, há um recurso constante ao *exemplum* clássico.

Dirá Francisco de Monçon, um leitor dos *Adagia* de Erasmo, no seu *Libro primero del principe christiano*³⁸:

Conviene tambien que algunas vezes los libros de varia erudición y doctrina lleven insertas algunas sentencias oscuras y proverbios antiguos que adornan y dan autoridad a la obra; porque son unos dichos breves, y por metáphoras de propiedades naturales, que dixeron algunos famosos sabios para dar algunos saludables consejos y avisos a los hombres; y por ser de tanto valor y estima quisieron engastarlos en sus obras (como piedras preciosas) los filósofos y doctos varones que les sucedieron, como hizieron Platón, Aristóteles, Plutarcho, Plinio, Cicerón, Quintiliano, Hierónimo y Augustino con las más de las personas que por sabias y doctas celebramos.

É no entanto pelo vigor da *sententia*, conceito e forma lapidares, *cogitati acumen*, ao mesmo tempo *probatio* e *ornatus* – sob a inspiração de Séneca, Tácito e dos autores do período argênteo – que se vai impor um estilo filosófico propriamente humanista e o gosto pelo aticismo, que Erasmo, Budé e a *Dialectique* de 1555 de Pierre de la Ramée testemunham³⁹.

Mas, se o estilo sentencioso de Séneca, a que se alia a majestade do de Tácito, definem o triunfo do aticismo, que se sobrepõe à *aetas ciceroniana*, Cícero foi o autor preferido da designada segunda Escolástica, que fornecera argumentos à questão das relações entre retórica e filosofia, bem como, a partir do Concílio de Trento, entre retórica e teologia católica, abrindo caminho à doutrina de Aristóteles e à obra dos *Conimbricenses*.

³⁸ Francisco de Monçon, *Libro primero del espejo del principe christiano* [...], Lisboa, 1544, fol. 4 rº.

³⁹ Pierre de La Ramée, na sua *Dialectique* de 1555 (ed. M. Dassonville, Genève, 1964; réimpr. Genève, 1972), confere um importante papel aos lugares comuns e sentenças dos autores antigos, na retórica da invenção. Vide Ong (1963) 207-221; Bruyère (1984) 305 e sqq.; Meerhoff (1988) 270-280.

Apesar das tendências que marcam o sentido da evolução dos gostos estéticos, de que a querela do ciceronianismo é o afloramento mais expressivo, os humanistas perfilham o ecletismo de modelos, o direito à própria autenticidade e diferença, a *multiplex imitatio*, exemplificada no símile lucreciano – recolhido por Séneca (*Ep.* 65) e pelo primeiro humanista, Petrarca – que apresenta como *paragon* a abelha, a recolher o néctar em todas as flores, que gozará da maior fortuna entre os teorizadores do Renascimento⁴⁰.

As doutrinas estéticas da época favoreciam assim a permeabilidade de motivos, de temas na cultura ocidental. Além disso, o ensino nas escolas mantinha-os vivos e disponíveis, ao logo das gerações, convertia a sua exemplaridade técnica em tesouro comum e assegurava-lhes a perenidade. Reflexões semelhantes sobre a problemática da originalidade na criação literária ocorrem na pena de Petrarca, Poliziano, Leon Battista Alberti, Montaigne, Juan del Encina, Gil Vicente⁴¹. Desta consciência colectiva, no que se refere à falta de originalidade, não só na literatura didáctica, mas na obra puramente artística dá-nos conta de forma expressiva Juan del Encina, na sua *Arte de poesía*⁴²:

No dudo nuestros antecesores aver escrito cosas más dinas de memoria [...] llegaron primero y aposentáronse en las mejores razones y sentencias: y si algo bueno nosotros dezimos, dellos lo tomamos. Quando más procuramos huyr de lo que ellos dixeron, entonces ymos a caer en ello. Por lo qual será forçado cerrar la boca o hablar por boca de otro.

Na verdade, quer se trate de poetas líricos, bucólicos, elegíacos, épicos ou dramáticos, ou mesmo autores em prosa, de novelas, romances de cavalaria, ou de obras didácticas, ou de filosofia, ao tratarem o mesmo tema, moldam-no de acordo com uma inspiração colectiva. Assim se pode falar, na produção literária europeia, não só em cânones estéticos, mas em temática renascentista. Serve de exemplo o tema do Amor no Renascimento, que repete o processo amoroso de Petrarca por Laura, a que servem de apoio poetas como Ovídio;

⁴⁰ Vide a carta de Petrarca dirigida a Boccaccio, em que emprega a metáfora senequiana da abelha, in *Lettere di Francesco Petrarca delle cose familiari libri ventiquattro* [...] por Giuseppe Fracassetti, 5 vol., Firenze, 1863-1865: III, p. 239-241. Petrarca, na linha de S. Jerónimo, preocupa-se com o verdadeiro sentido de uma adequada *imitatio* dos autores antigos – que estará na origem da famosa querela do ciceronianismo. Paradigmática do ecletismo humanista – que longe da imitação simiesca ciceroniana, afirma o direito à própria autenticidade e diferença – é a expressão de Poliziano, em carta dirigida ao ciceroniano Paolo Cortesi, que figura no livro VIII das *Epistolae in Garin* (1952) 902.

⁴¹ Além da alusão feita ao pensamento dos autores referidos, ao longo deste estudo, são dignas de nota as palavras de Leon Battista Alberti: «oggi a chi voglia ragionarne resta altro nulla che solo raccoglierte e assortirle». Cf. Toffanin (1947) 234.

⁴² Vide *Cancionero*, 1496, fol. 2, ed. fac-simile, *apud* Asensio (1974) 264.

ou a doutrina da melancolia, veiculada por Marsilio Ficino; ou a filosofia do amor dos diferentes tratadistas, a que deu contributo notável o judeu português Leão Hebreu. Assim as mesmas metáforas, as mesmas imagens, os mesmos *topoi* retóricos são repetidos por Sannazaro, Garcilaso, pelos autores portugueses desde Bernardim Ribeiro a Camões, sem esquecer os diferentes géneros, de que são exemplo expressivo a tragédia *Castro*, a comédia *Eufrosina* de Jorge Ferreira de Vasconcelos, o *Auto do Filodemo* de Camões, os autos de Gil Vicente. O mesmo se poderia dizer de outros temas e motivos, típicos da mentalidade e do discurso dos autores desta época, tais como: o mito da Idade do Ouro, o *carpe diem* horaciano, a *aurea mediocritas*, a instabilidade da Fortuna, a fragilidade das coisas humanas, a brevidade da vida, o poder cósmico do amor, o amor para além da morte, a vida cortada na flor da idade, e a morte sentida como um roubo à *gloria mundi*, o valor da glória, a verdadeira nobreza, a dicotomia armas e letras, o bom rei e o tirano, os trabalhos do rei que ecoam o *beatus ille* horaciano, a *uita aulica*, a adulação e a lealdade, a educação como segunda natureza, a enunciação das virtudes estóico-cristãs.

O conhecimento directo das obras da Antiguidade, de prosadores e poetas, a par de colectâneas de sentenças e sua assimilação traduz-se na permanente inserção do seu conteúdo na dinâmica criadora do texto literário. O pendor mimético do discurso humanista, manifestado sobretudo através da arte alusiva e dos *loci similes*, levaria Marcel Bataillon a afirmar que «no séc. XVI todo o livro corria o risco de se converter em miscelânea»⁴³.

Apesar disso, dentro dos princípios aristotélicos do *verosímil* e do *decorum*, que as muitas edições comentadas da *Poética* do Estagirita fizeram reviver, o texto humanista impõe-se pela clareza da sequência discursiva, motivada e coerente, com as suas marcas enunciativas e originalidade própria.

Neste particular, um dado há a ter em conta: os textos do Humanismo renascentista, concebidos dentro de uma moldura retórica, apontam sempre para um horizonte de conhecimentos que está de acordo com as expectativas do público, verdadeira condicionante da sua recepção e influência⁴⁴. Esse horizonte de conhecimentos repousava no mundo clássico, com o seu universo ético, fonte inesgotável que alimentava a torrente da cultura do tempo e em que bebia directamente a literatura de carácter sentencioso e paradigmático. Mas a fonte não explica a obra, pelo que não pode deixar de se pôr a questão das leituras possíveis de cada autor e das áreas temáticas para que aponta, definidoras da sua própria identidade literária. Esta sobressai na aceitação de

⁴³ Bataillon (1991) 678: «Au XVI siècle, d'ailleurs, tout livre courait le risque de se convertir en miscellanée».

⁴⁴ Vide Jauss (1978).

pontos de vista relativos, de perspectivas variadas, que admitem uma estrutura de múltiplas relações e tornam o texto policêntrico⁴⁵.

Assim, o génio do autor está em transformar códigos e fórmulas estratificadas em literatura⁴⁶.

É o caso da poesia de Ronsard que, apoiando-se, por exemplo, no *Florilégio* de Estobeu, serve-se de belos versos gregos e latinos, de citações consagradas, de ornamentos literários que denotam a influência directa dos antigos⁴⁷. O mesmo se poderá dizer de Montaigne, que acumula referências dos autores clássicos, recolhidas um pouco por todo o lado, a que imprime um certo tom poético, sem impedir que o seu estilo se apresente cortado e denso, embora de uma densidade intelectual incomparável⁴⁸. Aliás o conhecimento e a assimilação do saber da Antiguidade implicavam muitas vezes, nos diversos autores, não uma simples memorização e repetição de *loci communes*, mas uma reelaboração, uma reescrita, conscientemente assumida – «les paroles redictes ont, comme autre son, autre sens», dirá Montaigne⁴⁹ –, ou mesmo uma «argumentação pelo antimodelo», o «exemplo negativo», tão caro ao autor dos *Essais*, que confessa instruir-se melhor «par contrarieté que par exemple, et par fuite que par suite»⁵⁰. É ele, no entanto, quem não deixa de encarecer a utilidade da citação, sempre disponível e textualizável na construção de um novo discurso: «Aille devant ou après, un' utile sentence, un beau traict est toujours de saison. S' il n' est pas bien à ce qui va devant, ny à ce qui vient après, il est bien en soy»⁵¹.

Também Rabelais, que no livro XIV de *Gargantua* ridiculariza o ensino memorizado e dogmático de inspiração medieval, no *Quart Livre*, reclama o indispensável «degel» das fórmulas gnómicas retiradas dos autores antigos – a linguagem deve «rendre son en degelant», especifica⁵².

Estes autores, como todos os seus contemporâneos, consideram a mensagem clássica como fonte inesgotável de saber, e mais ainda, como base

⁴⁵ A intertextualidade não foi alheia à estética da produção literária, desde a antiguidade clássica. Vide Conte (1986). No tocante à transcendência textual, que se prende à génese da moderna obra literária, são dignas de nota as palavras de Genette (1983) 40: «en transforme ou en imite (ce qui est une autre forme de transformer) une ou plusieurs autres: de pans entiers de la littérature universelle, de l' *Odyssée* (au moins) à nos jours [...], bricolages des formes et recyclage des sens (ou l' inverse) sont les deux mamelles de toute tradition».

⁴⁶ Vide Aguiar e Silva (1974) 23-33.

⁴⁷ Vide Weber (1955) 508 e sqq.; Py (1984).

⁴⁸ Vide e. g. Tournon (1983); Fumaroli (1984) 27 e sqq.

⁴⁹ Montaigne, *Oeuvres complètes*, ed. Paris, la Pléiade, Gallimard, 1962: *Essais*, III, 13, 1040.

⁵⁰ *Ibidem*, *Essais*, III, 8, 899 B. Sobre «a argumentação pelo antimodelo» e «o exemplo negativo», vide Perelman (1988) 123-126; Lyons (1989) 153.

⁵¹ Montaigne, ed. cit., *Essais* I, 26, 169 C.

⁵² Rabelais, *Oeuvres complètes* II, Paris, 1962, 202. Vide, a este propósito, Rigolot (1978) 277-286.

de reflexão crítica que a torna actual e dinâmica, capaz de dar o impulso natural ao pensamento, ao discurso individual.

A «retórica das citações», da reescrita, corrente entre os humanistas⁵³, define também o estilo de um Frei António de Guevara, autor do *Libro de Marco Aurélio*, que divulga o pensamento estóico do imperador romano. Em 1529, um ano depois da edição princeps, esta obra sai publicada em Lisboa, nos prelos de Germão Galharde, com dedicatória a D. João III. Mais lida no séc. XVI do que a *Celestina*, gozava das preferências do pai de Montaigne, que nos *Essais* (II, 2) surgia caracterizado, nestes termos: «falava pouco e bem» e «era aficionado por Marco Aurélio».

Reveladora do conceito de originalidade, no século XVI, é a expressão de Montaigne (*Essais*, I, 26):

La vérité et la raison sont communes à un chacun, et ne sont non plus à qui les a dites premierement, qu'à qui les dict après. Ce n'est non plus selon Platon que selon moy, puisque luy et moy l'entendons et voyons de mesme.

Também prosadores portugueses da dimensão de um Frei Heitor Pinto, fizeram das suas obras um verdadeiro mosaico de citações⁵⁴. Na *Imagem da vida cristã* as muitas sentenças retiradas dos autores pagãos encontram-se de parceria com as dos Padres da Igreja e da Sagrada Escritura. Apesar da sua preocupação por uma prosa artística, o autor se define a si próprio como um «tecelão»⁵⁵:

Assi como o tecellão ajunta o fiado de diversas mãos tecido, & de muytos fios urde e tece a sua tea; assi eu ajuntarey a doutrina de diversos autores, & de muytas autoridades farey hua tea desta pratica.

Esta prática, mais não é do que o manifestar da abundante erudição do autor, que visa sobretudo fins didácticos. A obra impressa, com todo o seu prestígio, tinha vindo substituir no Renascimento a arte da memória e, numa aliança perfeita do *utile dulci* horaciano, imprimia ao humanismo a sua feição pedagógica e cívica.

O gosto pelo dito sentencioso, pela *brevitas* aforística, que iria exacerbar-se no conceptualismo barroco, leva à afirmação, no século XVI, do género epigramático, documentado na medalhística e no emblema

⁵³ Vide Meerhoff (1986) 184; Compagnon (1979); Cave (1979); Alves Osório (1990) 99-119.

⁵⁴ Vide Alves Osório (1977) 459-500.

⁵⁵ Cf. *Imagem da Vida Christam, ordenada per dialogos como membros de sua composiçam. Compostos per Frey Hector Pinto, frade ieronimo*. Nova edição, III vol., Lisboa, Na Typographia Rollandiana, 1843: II, 285.

– uma espécie de banda-desenhada *avant-la-lettre*. A originalidade do género emblemático, de que Alciato foi o criador, não passou despercebida na cultura e na literatura portuguesas onde numa espécie de «tradução intersemiótica», em sentido inverso, vai manifestar a sua influência em autores como Camões⁵⁶.

A polissemia contida na linguagem figurativa, acompanhada de legenda epigramática, confina por vezes com o enigma, que ia ao encontro da sensibilidade humanista, voltada para o hermetismo e o sentido rebuscado e obscuro das coisas. Aliás a subtileza e argúcia necessárias ao seu perfeito entendimento conferiam um toque *aliquid elegans* à composição, pelo que se chegou a exagerar esta componente. Paralelamente, ganhava forma o gosto pelo paradoxo⁵⁷ e pela literatura de *rebus*, de *centões*, de acrósticos e anagramas, como estímulo ao espírito crítico, à ginástica mental e sobretudo como fuga ao vulgar⁵⁸.

A concluir, apresentamos as palavras de Gil Vicente – na dedicatória ao rei D. João III da sua *Côpilaçam* de 1562 – expressivas do ideal de retórica e sabedoria no Renascimento. Ao admitir, ironicamente, que «antigos e modernos nam leixaram cousa boa por dizer, nem invençam linda por achar, nem graça por descobrir», defende o direito à originalidade pessoal – qual Cervantes, no prefácio de *Don Quixote* – e não se resigna a ser «eco nos vales que fala o que dizem, sem saber o que diz»⁵⁹.

⁵⁶ Vide, entre outros motivos, a caracterização da “Fortuna”, em Camões. Em 1552, a pedido de Dom João de Meneses Sottomayor, Senhor de Cantanhede, o humanista de origem germânica Sebastião Stochamer, redigiu uns «sucintos comentários» ao Livro I dos *Emblemas* de Alciato, que foram incluídos em edições de 1556 e 1614. Vide Castro Soares (1993) 402. O criador da expressão «tradução intersemiótica» foi Roman Jakobson, para designar a adaptação de um texto escrito à criação artística – por exemplo à pintura, à arte cinematográfica –, de acordo com os novos códigos e linguagens (Cf. Jakobson (19662), 232-239: «Intersemiotic translation or *transmutation* is an interpretation of verbal signs by means of signs of nonverbal sign systems», p. 233). Nesta aceção, o próprio emblema é um exemplo de “tradução intersemiótica”, bem como as conhecidas tapessarias flamengas do Renascimento, inspiradas em motivos e *exempla* literários.

⁵⁷ Expressivo é o caso dos *Paradossi* de Ortensio Landi (Lyon, Pullondatrin, 1543) – a que o próprio autor dá uma *Confutatio del libro del Paradossi* –, que conhecem grande voga sobretudo a partir da tradução de Charles Estienne, *Paradoxes ou sentences débattues, et élégamment déduites contre la commune opinion, traité non moins plein de doctrine que de récréation pour toutes gens, revu et augmenté*, Lyon, par Jean Temporal, 1559 (no colofon: Lyon, par Nicolas Perrineau, 1561).

⁵⁸ Exemplo deste gosto é, nos dias de hoje, a designada poesia experimental portuguesa. Vide Hatherly, Melo e Castro (1981).

⁵⁹ A consciência do nada de novo à face da terra – que conduz ao intencional discurso poético «obscuro» de Herberto Helder – é tantas vezes expressa no discurso narrativo de Jorge Luis Borges (cf. «Utopia de un hombre que está cansado» in *Obras completas* II, Buenos Aires, 1989, 55): «Ya no nos quedan más que citas. La lengua es un sistema de citas». Expressiva, do ponto de vista da imagética literária, é a forma como Borges vê «A Francia» (*Historia de la noche, ibidem*, 194): «No diré la tarde y la luna: diré Verlaine/ No diré el mar y la cosmogonia: diré el nombre de Hugo/ No la amistad, sino Montaigne».

Numa palavra, a *imitatio* e a *aemulatio* dos autores clássicos na retórica escolar e na literatura de Quinhentos, tão intimamente ligadas, configuram a memória e a sabedoria, a essência do pensamento e da palavra, da *inuentio* e da *ars scribendi* de grandes vultos das letras europeias quinhentistas.

BIBLIOGRAFIA

- AGUIAR E SILVA, V. M., «O texto literário e os seus códigos», *Colóquio/Letras* 21, 1974, 23-33.
- ALLEN, P. S.; ALLEN, H. M., GARROD, H. W., eds., *Correspondance d' Erasme*. Édition intégrale. Traduite et annotée d'après l' *Opus Epistolarum*, Paris, Gallimard, 1967.
- ALVES OSÓRIO, J., «Diálogo e citação nos “Colóquios” de Erasmo», *Humanitas* 41-42, 1990, 99-119.
- , «Entre a tradição e a inovação. Sá de Miranda na esteira de Garcilaso: em torno do debate poético da Écloga “Alejo”», *Revista da Faculdade de Letras do Porto - Línguas e Literaturas*, II série, 1, 1985, 61.
- , «Frei Heitor Pinto, leitor da *Menina e moça*», *Biblos* 53, 1977, 459-500.
- ASENSIO, E., *Estudios portugueses*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
- BATAILLON, M., *Erasme et l' Espagne. Recherches sur l' histoire spirituelle du XVI^e siècle*, texte établi par D. Devoto, édité par C. Amiel, Genève, Droz, 1991.
- BELL, A., *Damião de Góis*, Lisboa, Editorial Império, 1942.
- BRUYÈRE, N., *Méthode et dialectique dans l' oeuvre de La Ramée - Renaissance et âge classique*, Paris, Vrin, 1984.
- CARVALHO, A. de (rev.), *Schola Aquitanica. Regulamento de estudos de André de Gouveia, publicado em Bordéus por E. Vinet*, Coimbra, [s.n.], 1941.
- CASTRO SOARES, N. N., «A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*» in *Humanismo Português na época dos Descobrimentos*, Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1993, 377-410.
- , *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, INIC, 1994.
- , «Humanismo e Pedagogia», *Humanitas* 47, 1995, 799-844.
- CAVE, T., *The cornucopian text, problems of writing in the French Renaissance*, Oxford, University Press, 1979.
- CHOMARAT, J., *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- COMPAGNON, A., *La seconde main ou le travail de citation*, Paris, Seuil, 1979.
- CONTE, G. B., *The Rhetoric of Imitation. Genre and poetic memory in Virgil and other Latin poets*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1986.

- DAINVILLE, F., *La naissance de l'Humanisme moderne*, Paris, Beauchesne, 1940.
- FERRAU, G., «L'égloga *In violas* di Angelo Poliziano» in *I classici nel Medioevo e nell'Umanesimo. Miscellanea Filologica*, Genova, Istituto di filologia classica e medievale, 1975, 134-135.
- FUMAROLI, M., «Michel de Montaigne ou l'éloquence du for intérieur» in J. Lafond, ed., *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVI^e - XVII^e siècles)*, Paris, 1984, Vrin, 27-50.
- GARIN, E., ed., *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano/Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1952 (reimpr. Torino, 1977).
- GENETTE, G., «Transtextualités», *Magazine littéraire* 192, 1983, 40-41.
- GRAFTON, A., «Teacher, text and pupil in the Renaissance Class-room: a case study from a Parisian College», *History of universities* 1, 1981, 37-70.
- GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy III – The fifth-century enlightenment*, Cambridge, University Press, 1969.
- HATHERLY, A., MELO E CASTRO, E. M. de, *Po-Ex. Textos teóricos e documentos da poesia experimental portuguesa*, Lisboa, Moraes Editores, 1981.
- HOFFMANN, G., «Fonder une méthode à la Renaissance. Montaigne et ses professeurs de philosophie, Grouchy et Sylvius. II. *Distinguo*: l'apport de Sylvius», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* 25-26, 1991, 45-60.
- JAKOBSON, R., «On linguist aspects of translation» in R. A. Brower, ed., *On translation*, New York, Harvard University Press, 1966², 232-239.
- JARDINE, L., «Distinctive disciplina: Rudolph Agricola's influence on methodical thinking in the humanities» in F. Akkerman, A. J. Vvanderjagt, eds., *Rudolphus Agricola Phrisius (1444-1485). Proceedings of the International Conference at the University of Groningen (28-30 October 1985)*, Leiden, E. J. Brill, 1988, 38-57.
- JAUSS, H. R., *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.
- KENNEDY, G., *Classical Rhetoric and its Secular and Christian tradition from Antiquity to Modern Times*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.
- LAUSBERG, H., *Elementos de retórica literária*, tr. port., int. de R. M. Rosado Fernandes, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1972².
- LAUVERGNAT-GAGNIÈRE, C., *Lucien de Samosate et le Lucianisme en France au XVI^e siècle. Athéisme et polémique*, Genève, Droz, 1988.

- LECLERC, J., Hrsg., *Erasmus. Opera omnia*, Leiden, P. Vander Aa., 1703.
- LECOINTE, J. *L' idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*, Genève, Droz, 1993.
- LYONS, J. D., *Exemplum*, New Jersey, Princeton University Press, 1989.
- MEERHOFF, K., «Agricola et Ramus – dialectique et rhétorique» in *Rodolphus Agricola Phrisius (1444-1485). Proceedings of the International Conference at the University of Groningen*, Leiden, E. J. Brill, 1988, 270-280.
- , *Rhétorique et poétique au XVIe Siècle en France. Du Bellay, Ramus et les autres*, Leiden, E. J. Brill, 1986.
- MELEUC, S., «Structure de la maxime», *Langages* 13, 1969, 69-99.
- MESNARD, P., «The pedagogy of Johann Sturm (1507-1589) and its Evangelical Inspiration», *Studies in the Renaissance* 13, 1966, 200-219.
- MICHEL, P., ed., *Rabelais. Tiers Livre*, Paris, Garnier, 1962.
- MONTAIGNE, *Oeuvres complètes*, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1962.
- NEWLANDS, C. (trans.), MURPHY, J. J. (int.), *Arguments in rhetoric against Quintilian*. Translation and text of Peter Ramus' *Rhetoricae distinctiones in Quintilianum (1546)*, Dekalb-Illinois, Northern Illinois University Press, 1986.
- ONG, W. J., s.j., «Ramus éducateur – Les procédés scolaires et la nature de la réalité» in *Pédagogues et Juristes IV*, Paris, Vrin, 1963, 207-221.
- PENDERGRASS, J. N., ed., *Correspondance d' Antoine Arlier, humaniste Languedocien (1527-1545)*, Édition critique du Ms. 200 (761-R.132) d' Aix-en -Provence, Genève, Droz, 1990.
- PERELMAN, C., *L' empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin, 1988.
- PORTEAU, P., *Montaigne et la vie pédagogique de son temps*, Paris, E. Droz, 1935.
- PY, A., *Imitation et Renaissance dans la poésie de Ronsard*, Genève, Droz, 1984.
- RABELAIS, F., *Oeuvres complètes*, ed. P. Jourda, Paris, Garnier, 1962.
- REYES, G., *Polifonia textual. La citación en el relato literario*, Madrid, Gredos, 1984.
- RIGOLOT, F., «Sémiotique de la sentence et du proverbe chez Rabelais», *Études rabelaisiennes* 14, 1978, 277-286.

- SCAGLIONE, A., «The Humanist as Scholar and Politian's conception of the "Grammaticus"», *Studies in the Renaissance* 8, 1961, 49-70.
- SIMONDON, M., *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusq' à la fin du V^e siècle avant J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- TOFFANIN, G., *Storia del umanesimo*, Bologna, Nicola Zanichelli, 1947.
- TOURNON, A., *Montaigne: la glose et l'essai*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1983.
- VILLEY, P., *Les sources d'idées: texts choisis et commentés*, Paris, Plon, 1912.
- WEBER, H., *La création poétique au XVI^e en France de Maurice Scève à Agrippa D'Aubigné*, Paris, Librairie Nizet, 1955.
- YATES, F. A., *L'art de la mémoire*, trad. de l'anglais par D. Arasse, Paris, Gallimard, 1975.

INDEX LOCORVM

Ael. *VH* 3.23: 143

Aesop. Perry 9: 122; Perry 17: 122; Perry 24: 122; Perry 128: 121; Perry 155: 120

Amm. Marc. 22.16: 134; 22.16.7: 134

Am. 5, 12: 90; 7, 14-16: 90

Ap. 2, 12-13: 94

Ar.

Pl. 290 ss: 138;

V. 566: 115;

V. 1259: 115

Arist.

Rh. 2.20: 116; 2.21.2: 163;

Rhetorica ad Herennium 1.3: 167; 4.17, 24: 163

Arr. 1.10.4: 146; 1.11.8: 142; 1.12.3: 145; 1.12.4-5: 129; 1.25.3: 143; 1.25.10: 143; 2.3.6: 132; 2.14.2-9: 142, 146; 3.1.5-2.2: 134; 4.14.1: 146; 5.14.3-6: 139; 5.19: 142; 7.12.5: 146

An. 1.9.10: 131, 141; 1.11.2: 129; 1.11.5: 131; 1.11.7: 141; 1.11.8: 142; 1.12.1: 128, 141; 1.12.2: 129; 1.12.3: 129; 1.12.4: 129; 1.12.11: 131; 1.16.4: 133, 135; 1.16.7: 135; 2.3: 132; 2.3-8: 140; 3.2.1: 141; 2.4.7: 142; 4.20: 142; 6.29.4-11: 131; 7.25.1-26.3: 143; 7.30.3: 129

Ath. 434b: 143

Cic.

Brut. 43: 140;

Off 1, 29: 168;

Orat. 1.25: 167; 226: 141

ICor. 11, 24-26: 22

Curt. 4.8.1-2: 134

Dn. 1, 1-2: 93; 1, 41: 93; 2, 4b-7, 28: 93; 2, 31-33: 91; 2, 31-45: 91; 2, 34: 93; 3, 13-14: 93; 3, 24-90: 93; 4: 93; 4, 1-24: 92; 7, 1-8: 92; 8-12: 93; 13: 94

D. Or. 1.52: 118; 18. 242: 123; 24.1-12: 117, 121; 24.40: 118-119; 24.52: 121; 60.30: 123; 1.52: 118

D. S. 17.1.5: 142; 17.52: 134; 17.88.4-5: 142; 17.118.1: 146

Ecl. 1, 2: 17

Eur. Bac. 272-278: 109; 279-282: 110

Ez. 22, 17-23: 91

Gn. 3, 1-24: 118; 37-50: 91

Hdt. 1, 8-9: 94; 2. 53-54: 158

Hes.

Th. 24-26: 87; 54ss: 7; 135: 7; 485: 93; 915ss: 7;

Op. 38: 90; 109-201: 91; 156-173c: 93; 236: 88; 639-640: 87

Hom.

Il. 1. 46-47: 103; 1. 154-157: 150; 1. 544: 154; 6. 138: 154; 6. 211: 153; 7. 421: 151; 8. 282: 149; 9: 128;

14. 200-204: 153; 14. 201: 151; 18: 128; 20. 61-65: 150; 20. 241: 153; 23. 175 ss.: 128;

Od. 4. 379: 154; 4. 468: 154; 5. 36-40: 152; **12. 420-421: 150; 19. 33-34: 153**

Hor.

Carm. 3.30, 13-14: 168;

Epist. 1.19, 19-25: 168;

Epist. ad Pisones 409-411: 167

Is. 1, 25: 91

Jr. 6, 27-30: 91

Jo 14, 26: 19, 15; 15, 26: 19

IJo. 2,1: 19

Jb. 13-14

Lc 22, 19: 22

Livro dos Mortos. 17: 67; 85: 67; 175: 30

Mal. 3, 2: 91

Macr. 5: 168

Men. fr. 751 Kock: 136, 139

Mt 26, 26-28: 20

Ov. Met 1. 89-131: 93

Papiro Chester Beatty IV: 38-39

Papiro de Leiden 77

Plat.

Phdr. 265e: 162;

Ion 167;

Min. 319a-320b: 155;

Prm. 138e4: 158;

Rep. 332b: 155; 377d-386a: 155;

Sph. 218b: 162;

Thr. 152e1-9: 151;

Ti. 41a: 155; 43b5: 151

Plin. *HN.* 5.62: 134

Plot. *Enn.* 5. 1. [10] 2. 14-17: 150; 5. 1. [10] 2. 23-27: 150; 5. 1. [10] 3. 1-4: 150, 152; 5. 1. [10] 7. 27-37: 153-154; 5. 3. [49] 17. 28-33.1: 153; 5. 3. [49] 17. 33-40: 155; 5. 5. [32] 3. 16-24: 154; 5. 5. [32] 8. 3-8: 151; 5. 5. [49] 3. 16-24: 155; 5. 8. [31]

3. 24-27: 155; 5. 8. [31] 3. 24-272: 154; 5. 8. [31] 4. 1-7: 154-155; 5. 9. [5] 1. 16-21: 152; 5. 9. [5] 1. 21-22: 152

Plut.

Alex. 1.2: 130; 1.3: 130; 4.10: 136; 2.1: 128, 142; 2.2: 141; 2.6: 141; 2.7: 142; 2.8: 136; 3.1: 141; 3.3: 141; 3.4: 3.6: 141; 4.3: 141; 142; 3.8: 143; 3.8: 133; 4.1-2: 133; 4.3: 134, 141; 4.7: 128; 4.9: 133; 7.4: 132; 8.2: 137, 140; 9.1: 134; 9.2: 141; 9.3: 132; 9.12-13: 135; 11.12: 131; 13.3: 141; 14.5: 141; 14.9: 128; 15.2: 140, 141; 15.7-9: 131; 15.8: 128; 16.15: 141; 16.15-16: 135; 16.17-18: 135; 17.4: 141; 18.2: 132; 19.2: 142; 20.9: 140; 22.4-5: 145; 22.6: 137; 23.1: 137; 23.4: 143; 24.14: 140; 26.2-3: 137; 26.4: 141; 27.10: 141; 28.5: 141; 30: 142; 30.14: 142; 31.5: 141; 32.1: 141; 36.3: 141; 37.2: 141; 37.7: 135, 141; 38.2: 138; 38.8: 142; 40.4-5: 133; 42.1: 144; 46. 1-2: 140; 46.2: 140; 48.2: 141; 49.12: 141; 52.8: 141; 53.3: 141; 54.4: 140; 55.9: 140, 142; 56.1: 135; 59.1: 141; 60.6-7: 140; 61.1: 140; 61.2-3: 135; 62.6-8: 135; 65. 2: 140; 65.4: 142; 65.6: 141; 69.2: 141; 69.3-5: 131; 70.2: 140; 72.5: 135; 72.6-7: 134; 74.6: 133; 75.6: 140; 76.1: 143; 77.1: 143; 77.2: 141; 5.7: 144; 7.6-9: 137, 144; 8.1: 144; 8.3: 137; 8.4: 136; 14.5: 136; 15.1: 143; 15.2: 140; 16.15: 140; 17.6: 139; 17.7: 136; 17.8: 145; 18.2: 132; 18.3-4: 140, 142; 19.5-8: 145; 20.9: 145; 22.1-3: 144; 23.3: 137; 24.8-9: 132; 25.6-8: 144; 26.2: 139; 26.3: 141; 27.4: 141; 27.8: 145; 28.2: 146; 29.5: 144; 29.7: 146; 29.9: 146; 30.14: 142; 31.1: 141; 31.6: 142; 31.12: 137; 32. 8-12: 128; 33.1: 141; 34.2: 146; 36.4: 141; 37.7: 137; 38.4: 137; 39.4: 144; 39.7-8: 144; 39.11: 146; 39.13: 144; 41.4-7: 144; 46.2:

140; 46.3: 146; 46.4: 140; 52: 128;
 54.1: 141; 55.6-7: 146; 56.1: 137;
 56.2: 135; 57.8: 145; 60.1: 146;
 60.11: 146; 60.12: 142; 61.1: 142;
 61.3: 141; 62.8: 136; 63. 2-10: 128;
 71.8: 145; 72. 2-5: 128; 75.5: 139;
 77.5: 142
Cim. 2: 130
Fab. 16.6: 130
Gal. 2.5: 130
Per. 13.16: 139; 28.2-3: 141
Phoc. 18: 144
Mor. 65f: 137; 623 e: 143; 717f.:
 137; 166
 Porph. *Vit. Plot.* 15.17: 149
Pr 8, 22-36: 20; 9, 1-18: 20; 9, 1-6: 22
Profecia de Neferti 5: 37; 15: 39; 20: 29-
 30, 32-33, 42; 25: 28-29, 32; 30: 30;
 35: 30-32; 40: 33, 37; 45: 29, 37,
 40-41; 50: 29; 55:30, 34; 60: 38; 65:
 32, 34
 Ps.-Callisth 1.31-32: 134
 Quint. *Inst.* 1.3, 1-2: 167; 1.9, 3: 164;
 2.19, 3: 167; 8.5, 3: 163; 10.1. 46:
 168; 12.2.30: 163; 12.10.48: 163;
 12.10.58 ss: 168
Sabedoria de Petosiris 56: 62-63, 65-66;
 57: 63-64; 59: 51, 58, 66, 68-69, 82;
 61: 58-59, 64-70; 62: 51, 58, 62, 64,
 80-81; 65: 63, 65, 82-83; 81: 58-60,
 62, 64, 66-67, 70, 75-80; 102: 65;
 115: 64; 116: 71-72; 125: 65; 126:
 69; 137: 64; 138: 65
 Sb 7, 22-8, 21: 20; 10-19: 24
Sir 24: 20; 24, 19-34: 20
Sl 90, 12: 22
2Sm 11: 94
 Sen. *Ep.* 1.6, 5: 163; 33.7: 164; 65: 170
 Str. 14.1. 23:134; 17.1. 6-7: 134
 V. Max. 1.4.7: 134
 Verg. *Georg.* 4.454-65: 121
 Vitruv. 2 pref. 1: 134; 2. pref. 4: 134

X.

An. 129;
Cyr. 140

ÍNDICE ONOMÁSTICO E BIBLIONÍMICO

*Ad Laurentium Medicem uirum
magnanimum Epitomae* 167

Adagia 164, 165, 169

Adagiorum Collectanea 163

Adriano 7

Aftónio 163

Agamémnon 103

Agave 109

Agrícola, Rudolfo 163, 164

Alberti, Leon Battista 170

Alciato 174

Alderete, Gracián, Diego de 166

Além 62, 64, 65, 69, 71

Alexandre Magno 9, 47, 57, 59, 127-
129, 131-146

Alexandria 134, 141, 143, 158

Alexandrópolis 134

Alexandrou praxeis 141

Alma 154

Almanaque do Lavrador 90

Amazonas 140, 146

Amenemhat I 28-31, 34

Amenemhat-Ititauí 31

Amenhotep 48

Ameny 34

Amintas 133

Ámon 29, 48, 77, 81, 145

Ámon-Ré 60

Amores 161

Amós 90

Amyot 166

Anábase de Alexandre 127

Anábase 129, 138, 139

Anedotas memoráveis 168

Anfiction 111

Ankhefkhonsu 47

Antibarbarorum libri 163

Anticlides 140

Antígenes 140

Antigo Testamento 118

Antíoco IV Epifânio 92

Antípatro 144-146

Antonino Liberal 108

Anupu 65

Apeles de Colófon 134

Apocalipse de Daniel 92

Apocalipse 18, 94

Apolo 9, 99, 101, 102, 103, 104, 106,
107, 112, 133, 149

Apolodoro 110

Apolónio de Rodes 141

Apophthegmatum opus 163

Aqhat 89

Aquém 69

- Aqueménidas 47
Aquiles 89, 103, 128, 129, 131, 142
Argo 119
Argos 107
Aristobulo de Cassandreia 132, 138,
139, 140
Aristófanés 106, 115, 116, 138
Aristogíton 117-123
Aristóteles 116, 132, 136, 137, 141,
144, 150, 162, 167, 169
Aristotelis de demonstratione 162
Aristóxeno de Tarento 141
Arriano 9, 127-130, 132, 135, 138-140,
142, 143, 145, 146
Arte de poesia 170
Ártemis 101
Ascra 87, 88
Ásia Menor 87
Ásia 81, 128, 131, 132, 135-137, 140,
144
Assuntos da Bitínia 127
Atenas 110, 111, 115-117, 124, 133,
134, 141, 144, 156
Atenienses 146
Atenodoro 144
Áton 118
Atos, monte 134
Aurélio, Marco 173
Auto do Filodemo 171
Avis 166
Babilónia 89, 92
Babilónios 91
Bacantes 107
Bagoas 59
Balansurah 60
Barros, João de 165
Basileia 165
Bastet 31, 32, 39
Bellay, Joachim du 165
Bem 69
Bembo 165
Ben Sira 17, 18, 20
Beócia 87, 88, 89, 132
Bersuire, Pierre de 166
Betsabé 94
Bíblia 14, 15, 18, 20, 23, 93
Biblioteca de Alexandria 141
Boccaccio 167, 169, 170
Boétie, Étienne de la 166
Bordéus 162, 164
Borges, Jorge Luís 174
Bracciolini, Poggio 169
Briseide 103
Bruni, Leonardo 162
Bucéfala 135
Bucéfalo 135
Budé, Guillaume 163, 169
Cairo 52, 68
Calcas 103
Calcídica 141
Calímaco 141
Calístenes de Olinto 139, 140, 141
Camões, Luís de 168, 171, 174
Canção de Ullikummi 88
Cancionero 170
Candaules 94
Cantanhede 174
Carano 142
Cárdia 143
Cardoso, Jerónimo 165
Cares de Mitiline 140
Caridade 8
Cartagena, Don Alonso de 166
Castanheda, Fernão Lopes de 162
Castiglione, B. 168
Castro 171
Cataldo Parisio Sículo 161, 165, 166
Cefiso 132
Celestina 173

- Cervantes, Miguel de 174
 Céu 7
 Chemu 79
 Chipre 89
 Cícero 141, 164, 167-169
Cíclope 138
 Cidade da Eternidade 72
 Cime 141
 Cinco Idades 91
 Cirene 141
 Ciro 92, 129, 132, 138
Ciropedia 140
 Citera 137
 Citéron 109
 Clenardo 165
 Clitarco 140, 141
 Coimbra 19, 162, 164
 Colégio da Guiena 162, 164
 Colégio das Artes 162, 164
 Colli, G. 99, 102
Colloquia 165
 Colófon 134, 141
 Comédia Nova 106
 Concílio de Trento 169
Confutatio del libro del Paradossi 173
Conimbricenses 169
Contos e histórias de proveito e exemplo
 169
Contra Aristogiton 115, 117, 118, 121
Côpilaçam 174
 Corinto 134-137
Corpus fabularum aesopiarum 116
 Cortesi, Paolo 170
Corvo e a serpente, O 121
 Crátero 133
 Criseide 103
 Crises 103
 Cristo 8, 18
Crónica Demótica 78
 Crono 93, 154
Cronografia 141
 Ctésias 141
Da velhice 166
Daniel 91, 92, 94, 93, 94, 95
 Daniel 94, 95
 Dario III 59
 Dario 135, 137, 140, 142, 145
De conscribendis epistolis 163
De copia rerum ac uerborum 163
De copia 165
De doctrina christiana 166
De formando studio 164
De genealogia deorum gentilium libri 167
De inuentione dialectica 164
De inuentoribus rebus libri VIII 168
De literarum ludis recte aperiendis 164
De ratione liberorum instituendorum
litteris Graecis et Latinis 164
De regis institutione et disciplina 169
De senectute 166
De sermone 168
De usu locorum communium 164
De uulagari eloquentia 165
 Debod 48, 51
Decameron 169
 Delfos 104, 133
 Delta 59
 Demarato 135, 137
 Deméter 109
 Demétrio de Faleros 104
 Demiurgo 33
 Demócrito 167
 Demóstenes 115, 117-124
 Dendera 78
 Deruah 47
 Deus 18-20, 22, 40, 93
 Diádocos 133
Diádocos 141

- Dialectique* 169
Diálogos 164
 Dinócrates de Rodas 134
 Dínon de Cólofon 141
 Dio 135
 Diodoro Sículo 142
 Diógenes Laércio 168
 Diógenes 136
 Díon 127
 Dioniso 9, 101, 102, 104, 107-112
 Djedhor 47, 56, 61
 Djedtotiuefankh 47, 48, 52, 55, 56, 58-61, 63, 64
 Djehuti 52
Don Quixote 174
 Duas Terras 31
 Dúris de Samos 141
Eclesiastes 17
Eclesiástico 17, 18
Écloga Alejo 167
 Éden 121
 Edfu 48
Educação de Alexandre, A 140
 Egipto 8, 15, 16, 20, 22, 27, 29-31, 33, 34, 36, 39, 40, 47, 48, 51, 57-59, 70, 81, 89, 138, 143
 El-Ashumein 47
 Elefantina 31
Elegantiae linguae latinae 165
Emblemas 174
 Encina, Juan del 170
Enéadas 8, 150-153, 158
 Enéade 48
Ensino de Kheti III 68
Ensino para Merikaré 68
Enuma Elis 88
 Epicteto 162
Epistola II de ratione studii puerilis 164
Epistolae 170
 Erasmo 163, 164, 169
 Eratóstenes de Cirene 141
 Erétria 141
Erga 87, 89-91, ver *Trabalhos e Dias*
 Escolástica 169
 Esmirna 141
 Esna 48
 Esopo 115, 121
 Espanha 166
 Esperança 8
 Espírito Santo 18, 19
 Êsquilo 106, 137
Essais 172, 173
 Estagírita 171
 Estasícrates 134
 Estobeu 172
 Estrasburgo 164
Ética a Nicómaco 162
 Eubeia 89
Eufrosina 171
 Êumenos de Cárdia 138, 143
 Eurídice (rainha da Macedónia) 133
 Eurídice 121
 Eurípides 137
 Europa 164
 Évora, André Rodrigues de 166
Familiarium colloquiorum formulae 163
 Fé 8
Fedro 162
 Fenícios 89
 Fernandez, Juan 165
 Ferreira, António 165
 Ficino, Marsílio 162, 167, 171
 Filipe Arrideu 55, 57
 Filipe da Calcídica 141
 Filipe de Acarnânia 145
 Filipe de Teângela 140
 Filipe II da Macedónia 128, 133-135, 142, 143
 Filipos 134

- Filisto 137
 Fílon de Alexandria 158
 Fílon de Tebas 140
 Filóxeno de Citera 137
 Filóxeno 144
Florilégio 172
 Fócion de Atenas 144
 Fortuna 171, 174
 Foucault, M. 100
 França 164, 166
 Ftia 131, 152
 Gaia 7
 Galharde, Germão 173
 Garcilaso 171
Gargantua 172
 Gaugamelos 128, 137
 Gélon 129
Génesis 91, 121
Geografia 141
 Germânia 164
 Giges 94
 Gilgamesh/Gilgamesh 14, 89
 Góis, Damião de 166
 Górdio 132, 140
 Gouveia, André de 162, 164
 Granada, Frei Luís de 166
 Grande dos Cinco 73
 Grande Grasnadora 77, 78
 Granico 135, 140
 Grapeus 164
 Grécia 87, 89, 90, 92, 101, 137, 146
 Gregos 47, 91, 146
 Grouchy, Nicolas de 162
 Guevara, Frei António de 173
 Guiena 162, 164
 Hágnon 144
 Halicarnasso 133
 Hapu 48
 Hardedef 39
 Hathor 60, 66, 79
 Hattuša 88
 Hebreu, Leão 171
 Hecateu de Erétria 141
 Heféstion 128, 135, 144
 Hégonon 117, 121
 Hegésias 141
 Heket 66, 79
 Hélade 109, 117
 Hélder, Herberto 174
 Heliópolis 28, 29, 70
 Heraclidas 141
 Heraclides de Cime 141
 Heraclides Lembo 141
 Hércules 142
 Hermipo de Esmirna 141
 Hermópolis 47, 57, 58, 60, 61, 64, 66-68, 70, 78, 79
 Heródoto 106, 129, 158
 Heruer 60
 Hesíodo 8, 87-95, 106, 155
 Hicsos 59
 Hidaspes 135, 142
 Hierão 129
Hino ao Sol 118
 Hípaso 109
História da Sicília 137
História de Alexandre 138, 140
História do Descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses 162
Histórias 141
Homeri Opera 157
 Homero 8, 119, 128, 129, 136, 137, 149-158, 167, 168
 Horácio 161, 168
 Hórus 48
 Hugo, V. 174
 Humanismo 161, 171
 Icário 110, 111
 Idade de Ouro 94, 171

- Il cortegiano* 168
 Ilha do Fogo 77, 81
Íliada 87, 102, 103, 119, 128, 129, 137, 139, 149, 151, 152, 155, 157, 167
 Ílion 131
 Ilírios 143
Imagem da Vida Cristã 173
 Imhotep 39, 48
In Platonis Ionem, uel de furore poetico 167
Instrução de Ankh-Sheshonqi 90, 94
Instrução de Ziuzudra a seu filho Šuruppak 90
 Intelecto 154
Introductio ad sapientiam 164
 Íon 167
 Ísis 48
 Isso 140
 Istro 140
 Itália 161
 Jerónimo, São 170
 Jesuítas 164
 Jesus 7, 19, 22
 João II, D. 161
 João III, D. 173, 174
Job 13, 14
 Jónia 87
 Jorge, D. 161
 José 91
 Judeus 92
 Kalabcha 48
 Keret 89
 Khababach 59
 Khemenu 47, 48, 57-61, 64, 66-70, 79
 Khety 39
 Khnum 48, 79
 Khnum-Ré 60
 Kumarbi 88
La deffense et illustration de la langue françoise 165
 Lacónia 133
 Lago de Fogo 77
Lamentações de Ipuwer 35
Lamentações do Camponês 90
 Landi, Ortensio 174
 Laura 170
 Lebre, *nomos* da 48, 60
Lenda Dourada 8
 Léocares de Atenas 133
 Leónidas 144
Lettere di Francesco Petrarca delle cose familiari libri ventiquattro 170
 Leucipe 109
 Levante 95
Liber facietiarum 169
Liber miscellaneorum 164
 Libetra 128
Libri locorum rerum 164
Libro de Marco Aurelio 173
Libro primero del principe christiano 169
 Liceu 141
 Lisboa 173
 Lisímaco 140
 Lisipo de Sícion 133, 135
Livro dos Mortos 30, 67
Lobo e o cordeiro, O 120
 Luciano 164
Lusíadas, Os 168
 Maat 20, 66
 Macedónia 127, 128, 133, 134, 136, 144
 Macedónios 117, 135
 Macróbio 168
Makedonika 141
 Mal 69
 Malos 145
 Mandulis 48
Manual 162
 Marco Aurélio, *ver* Aurélio, Marco

- Mausoléu de Halicarnasso 133
 Média 92, 135
 Medos 91, 134
 Memória 7, 8
Memórias 141
 Menandro 106, 136, 139
 Meneses, D. Pedro de 161
 Mênfis 28
 Mesopotâmia 118
 Mesori 79
 Metelo Macedónico 135
 Midas 132
 Míeza 132
 Miníades 107-109
 Míneas 107, 108
Minos 155
 Mnemósine 7
 Molóssia 128, 142
 Monçon, Francisco de 169
 Montaigne 162, 166, 170-174
 Montjoy, Lord 164
 Muro do Príncipe 31
 Musas 7, 87
 Nabucodonosor 8, 91-94
 Nakhtnebef 59
 Nectanebo I 58
 Nectanebo II 58, 59, 70
 Neferetrenpet 61
 Neferti 8, 27, 29, 30, 32, 33, 37, 38, 39, 41
 Neferuset 60
 Néftis 48
 Nehemetauai 66, 67, 79
 Neostoicismo 162
 Neoplatonismo 157
 Neoptólema 128, 142
 Nesichu 47, 52
 Nietzsche, F. 9, 99, 100, 102
 Nilo 29, 79
 Nippur 90
 Nofert 31
 Noronha, D. Leonor de 161
 Nossa Senhora 23
 Numénio 158
 Ochos 59
 Ocidente 95
Odisseia 87, 119, 149, 153, 155-157, 167
Oeuvres morales 166
 Ogdóade 60
 Olímpia (cidade) 136, 143
 Olímpia (mãe de Alexandre) 128, 133, 142, 144, 146
 Olimpo 103, 128
 Olinto 141
 Oliveira, Fernão de 165
 On 30
 Onesícrito 140
 Orcómeno 107
 Orfeu 121, 128
Organon 162
 Oriente 7, 16, 88, 90, 91, 95
 Osíris 47, 48, 62
 Osório, D. Jerónimo 169
 Ovídio 161, 164, 170
 Padres da Igreja 173
 Pandora 90, 95
Panepistemon 161
 Panfilia 139
Paradossi 174
 Paris 102
 Páris 131
Parménides 158
 Parménion 133
Parthica 127
 Páscoa 22
 Patrística 161
 Pátroclo 128, 131

- Paulo de Tarso 19
Peftauneit 61
Pela 132
Penélope 156
Penteu 109
Pérgamo 94
Peritas 135
Perpinhão, Pedro 164
Persas 91, 117, 132, 137
Persepedia 90
Perses 90
Pérsia 92, 135
Persika 141
Petersburgo, São 28
Petosiris 8, 47, 48, 51-83
Petrarca 162, 170
*Petri Ioannis Perpiniani Soc. Iesu aliquot
epistolae* 164
Petukem 47, 55, 58, 61
Píndaro 106, 131, 167
Pinheiro, D. António 166
Pinto, Frei Heitor 173
Pires, Diogo 166
Pirríades 128, 142
Platão 150-152, 155, 158, 162, 167,
168
Plotini Opera 149, 156, 157
Plotino 8, 149-158
Plutarco 9, 127-136, 138-146, 166, 168
Pluto 138
Poemas Homéricos 91
Poemata 161
Poética 171
Policlito 140
Polidoro 168
Poliziano, A. 161-164, 167, 170
Pontano 168
Porfírio 149, 156
Poros 135, 139, 140, 142
Portugal 161, 162, 166
Portugal, D. Francisco de 166
Posídon 151
Potídeia 143
Praeceptiones dialecticae 162
Prásios 136
Príncipe Perfeito 161
Proclo 152
Profecia de Neferti 27, 28, 34-36, 39, 40
Progymnasmata 162, 163
Protesilau 131
Provérbios 20
Ptolemeu I Sóter 47, 51, 70, 138
Ptolemeu II 52
Ptolemeu III Evérgeta 52
Ptolemeu VI 141
Ptolemeu 55, 138-140, 143
Ptolomeu, *ver* Ptolemeu
Qobelet 17
Quart Livre 172
Quattrocento 162
Queroneia 127
Quintiliano 164, 167, 168
Rabelais 166, 172
Ramée, Pierre de la 169
Raposa com o ventre inchado, A122
Raposa e o bode, A122
Raposa sem cauda, A122
Ré 29, 30, 66, 70, 79, 81
Reforma 164
Reia 93
Reino de Deus 92, 95
Renascimento 161, 163, 165-170, 174
República 155
Resende, Duarte de 166
Rhetorica ad Herennium 167
Ribeiro, Bernardim 171
Rodes 134
Roma 23, 135

- Ronsard 172
 Sá de Miranda, Francisco 167
Sabedoria de Salomão 17
Sabedoria 18, 20, 24
 Sabedoria 7, 8, 18, 20, 22
 Sagrada Escritura 173
Salmos 13
 Samos 141
 Sannazaro 171
 Satanás 94
Schola Aquitanica 164
Segundos Analíticos 162
 Sekhmet 60
 Selinunte 137
 Sémele 108, 109
 Séneca 162-164, 169, 170
 Seneferu 28, 32
 Senhor dos Tronos 73
 Senhora dos Caminhos 22
 Senuseret 31
 Seyssel, Claude 166
 Sheto 65
 Síbaris 115
 Sichu 47, 48, 52, 58, 60, 61, 63, 70, 71
 Sícion 133
 Sigeu, Diogo 165
 Simónides de Ceos 162
 Siracusa 129
 Sísifo 22
Sobre a medida da Terra 141
Sobre os auletas 137
Sobre os poetas trágicos 137
 Sócion de Alexandria 141
 Sofia 7, 8
Sofista 162
 Sófocles 137
 Sokar 48
 Sol 70
 Sottomayor, D. João de Meneses 174
 Speroni, Sperone 165
 Stochamer, Sebastião 174
 Sturm, Johan 164
Sucessão de Alexandre, A 127
 Suméria 16
 Susana 94
 Tácito 169
 Taís 137
 Tarento 141
 Teângela 141
 Tebas 77, 91, 107, 131, 132, 140, 146
Teeteto 151
 Teive, Diogo de 166
 Telestes de Selinunte 137
 Teofrasto 141
Teogonia 87-89, 93, 154
 Teos 47, 61
 Téron 129
 Terra Sagrada 81
 Terra 7
Tiers Livre 166
Timeu 151, 155
 Timoleonte 127
 Tirésias 109
 Tiro 132
 Tot 47, 48, 52, 57-71, 77
 Totrekh 47, 61
Trabalhos e Dias 88, ver *Erga*
 Trácia 134, 140
 Trancoso, Gonçalo Fernandes 169
 Trento 169
 Trissino 165
 Tróia 91, 128, 142
 Tucídides 129
 Tuna el-Guebel 47, 51, 59
 Turim 52
 Uenet 60
 Ugarit 89
 Ulisses 89, 152, 153, 156

Uno 101, 154, 155
Úrano 7, 154
Utanapishtim 14
Valério Máximo 168
Valla, Lorenzo 163, 165
Vasconcelos, Jorge Ferreira de 171
Vaseu 165
Verdade 20
Vergílio 164, 168
Verlaine 174
Vespas 115
Vicente, Gil 170, 171, 174
Vida de Alexandre 127
Vidas Paralelas 168
Vila Real, Marquês de 161
Vimioso, Conde de 166
Vinet, Elias 164
Virgílio, *ver* Vergílio
Vives, Luís 164
Voragine, Jacobo de 8
Xenofonte 129, 140
Zeus 7, 93, 94, 108, 154, 155

ÍNDICE DE TERMOS EGÍPCIOS, HEBRAICOS, GREGOS E LATINOS

- aa-sa* 60
aemulatio 175
aetas ciceroniana 169
agon 112
akratos 111
aletheia 18
amenti 62
ankh 55
anthropos 152
apotegma 163
aristeia 102, 128
arkhe 105, 106
arkho 105
ars scribendi 175
ars 167
askesis 105
assiduus usus 167
auctoritas 163
bab 23
basileia 55
bau-aau 63
carpe diem 171
chirographarium 164, 165
contaminatio 163
copia 165
curriculum 132
decorum 171
demulatio 167
diaresis 162
dikaiosyne 18
disciplina 167
drakon 123
ekbis 121
- elegantia* 165
elpis 95
enkataleimmata 105
enkyklios paideia 9, 161
epiphanestera 129
erga 130
ethos 130, 141
exemplum/exempla 162-164, 174
exercitatio 167
extasis 110
gloria mundi 171
gnome/gnomai 105, 106, 163
haggadáh 22
hapax 23
hesykhos 151
homo urbanus 168
hosper 152
hsirw 67
hybris 103, 104, 110
ib 65
imakhu 62, 63, 65
imitatio 167, 170, 175
ingenium 167
inuentio 175
isfet 31, 33, 40, 41
iuncturae 167
ka 63, 65
kairos 108
kberep nesut 61
kosmos 104, 105
kyon 118
latinitas 162, 164
legetai 141

- loci communes* 164
loci similes 171
logos katekhei 142
logos/logoi 18, 105, 106, 127, 130
lykon 119
ma'at 27, 31, 33-38, 40, 41, 42, 62, 64, 71, 72
maabad 48
mae kheru 48, 62
maet, ver *ma'at*
makariasmos 129
mania 110
mašal 22
mathesis 105
megalopsykhon 128
mnemosyne 9
mythos 106
mythosophia/mitosofia 158
naos 60
natura 167
nobilitas morum 168
nomos 48, 58, 60, 105
nomotheteo 105
nomothetes 105
paideia 9, 106, 116, 161, 163
pathos 108
pharmakon 110
philarkhes 60
philia 111
philotimia 128
phronema 128
phyle 60
pithekos 123
poietai 151
polis 105, 106, 119, 122
praiotes 128
praxis 105
probaton 120
proedria 145
pronaos 52, 53, 56
ratio studiorum 164
ren 63
renascità 163
rhétorice 140
rh-jbt 31
sa 60
sa-Tyros 132
sech-nesu 60
sententiae 164
skorpios 121
sophia 9, 18, 105
sophos 48
sophrosyne 104, 110, 128
studium 167
swd 71
telos 105
topos 100, 102, 103, 110, 112, 167
tragice 140
uab 62
uariatio 165
uer diu 61
uita aulica 171
wd 71

OS AUTORES

Ana Catarina Almeida – Mestre em História (especialidade de Egiptologia) pela Universidade Nova de Lisboa. Bolseira da Fundação para a Ciência e Tecnologia e investigadora integrada na linha de História Antiga do Centro de História da Universidade de Lisboa, prepara o doutoramento em História (especialidade de História Antiga) a apresentar à mesma Universidade. As suas áreas de interesse científico são a religião e a mitologia do Egipto faraónico, sobretudo na relação com a Literatura Funerária do Império Médio.

David G. Santos – Doutorando em Filosofia (especialidade de Filosofia Antiga) na Universidade de Lisboa, é Assistente da Universidade da Beira Interior. Investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL), é ainda investigador associado do Centro de História da mesma Universidade e membro do Instituto de Filosofia Prática da UBI. As suas áreas de interesse científico são a filosofia antiga (em especial Plotino e metafísica antiga), a filosofia da religião, a ciência cognitiva da religião e a filosofia da biologia. Traduziu e prefaciou a obra de Robert Wright, *A Evolução de Deus* (Lisboa, 2011).

José A. Ramos – Doutor em Letras (especialidade de História Antiga) pela Universidade de Lisboa, é Professor Catedrático Emérito da Faculdade de Letras e director do Centro de História da mesma Universidade. As suas áreas de interesse científico são a história, a cultura, as línguas e as literaturas antigas – em particular as do espaço siro-palestinense –, a história das religiões e a tradução bíblica. Publicou *Bíblia Sagrada* (coordenação, Fátima, 2008) e *Universos da Justiça, no horizonte bíblico* (Lisboa, 2011).

José das Candeias Sales – Doutor em História (especialidade de História Antiga) pela Universidade Aberta, é Professor da mesma Universidade e investigador da linha de História Antiga do Centro de História da Universidade de Lisboa. As suas áreas de interesse científico são o Egipto faraónico e ptolemaico, designadamente as problemáticas mítico-religiosas bem como o pensamento político. Publicou *Ideologia e propaganda real no Egipto Ptolomaico (350-30 a. C.)* (Lisboa, 2005) e *Poder e iconografia no Antigo Egipto* (Lisboa, 2008).

María Cecilia Colombani – Doutora em Filosofia, é Professora Titular de Filosofia Antiga da Universidade Nacional de Mar del Plata e Professora Titular de Antropologia Filosófica e de Problemas Filosóficos da Universidade de Morón. Investigadora principal da UBACyT e da Universidade de Morón, as suas áreas de interesse científico são a cultura e filosofia gregas, na perspectiva político-antropológica, e a obra de Michel Foucault. Publicou *Hesíodo. Una*

Introducción crítica (Buenos Aires, 2005), *Homero. Una Introducción crítica* (Buenos Aires, 2005) e *Foucault y lo político* (Buenos Aires, 2009).

Maria de Fátima de Sousa e Silva – Doutora em Letras (especialidade de Literatura Grega) pela Universidade de Coimbra, é Professora Catedrática da Faculdade de Letras e investigadora coordenadora da linha de Estudos Gregos do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da mesma Universidade. As suas áreas de interesse científico são os estudos literários – em particular a literatura grega e autores como Aristófanes, Eurípides, Aristóteles, Heródoto e Plutarco –, e a história da Grécia Antiga. Publicou *Ensaio sobre Eurípides* (Lisboa, 2005), *Ensaio sobre Aristófanes* (Lisboa, 2007) e *Aristóteles. História do Animais* (Lisboa, 2006-2008).

Nair de Castro Soares – Doutora em Letras (especialidade de Literatura Neolatina) pela Universidade de Coimbra, é Professora Catedrática da Faculdade de Letras e investigadora coordenadora da linha de Estudos Medievais e Renascentistas do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da mesma Universidade. As suas áreas de interesse científico são os estudos literários – em particular as literaturas latina e neolatina –, e a história do Humanismo e do Renascimento. Publicou *Teatro Clássico no Século XVI: A Castro de António Ferreira. Fontes. Originalidade* (Coimbra, 3ª ed. 2010) e *Tragédia do Príncipe João de Diogo de Teive. Introdução, texto latino, tradução e notas* (Lisboa, 2ª ed. 1999).

Nelson H. Ferreira – Mestre em Estudos Clássicos (especialidade de Mundo Antigo) pela Universidade de Coimbra, é bolsista de investigação do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da mesma Universidade. As suas áreas de interesse científico são a relação entre a economia e as literaturas grega e romana, bem como as literaturas mesopotâmica e egípcia. De momento prepara o Doutoramento em Mundo Antigo e participa no programa de Doutoramento Erasmus na Freie Universität Berlin, no âmbito do estudo das línguas acádica e suméria.

Nuno Simões Rodrigues – Doutor em Letras (especialidade de História da Antiguidade Clássica) pela Universidade de Lisboa, é Professor da Faculdade de Letras e investigador coordenador da linha de História Antiga do Centro de História da mesma Universidade e investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. As suas áreas de interesse científico são a cultura grega e a história social e política da Roma Antiga. Publicou *Mitos e Lendas da Roma Antiga* (Lisboa, 2005) e *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão* (em co-autoria, Lisboa, 2012).

VOLUMES PUBLICADOS NA COLEÇÃO HUMANITAS
SUPPLEMENTUM

1. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira & Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 1 – Línguas e Literaturas. Grécia e Roma* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
2. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira & Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 2 – Línguas e Literaturas. Idade Média. Renascimento. Recepção* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
3. Francisco de Oliveira, Jorge de Oliveira & Manuel Patrício: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 3 – História, Arqueologia e Arte* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2010).
4. Maria Helena da Rocha Pereira, José Ribeiro Ferreira e Francisco de Oliveira (Coords.): *Horácio e a sua perenidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
5. José Luís Lopes Brandão: *Máscaras dos Césares. Teatro e moralidade nas Vidas suetonianas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
6. José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão, Manuel Tröster and Paula Barata Dias (eds): *Symposion and Philanthropia in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
7. Gabriele Cornelli (org.): *Representações da Cidade Antiga. Categorias históricas e discursos filosóficos* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/Grupo Archai, 2010).
8. Maria Cristina de Sousa Pimentel & Nuno Simões Rodrigues (coords.): *Sociedade, poder e cultura no tempo de Ovídio* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/CEC/CH, 2010).
9. Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.): *Tychè et pronoia. La marche du monde selon Plutarque* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, École Doctorale 395, ArScAn-THEMAM, 2010).
10. Juan Carlos Iglesias-Zoido, *El legado de Tucídides en la cultura occidental* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, ARENGA, 2011).
11. Gabriele Cornelli, *O pitagorismo como categoria historiográfica* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
12. Frederico Lourenço, *The Lyric Metres of Euripidean Drama* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).

13. José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel, Maria do Céu Fialho & Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
14. Carmen Soares & Paula Barata Dias (coords.), *Contributos para a história da alimentação na antiguidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
15. Carlos A. Martins de Jesus, Claudio Castro Filho & José Ribeiro Ferreira (coords.), *Hípólito e Fedra - nos caminhos de um mito* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
16. José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão, & Carlos A. Martins de Jesus (eds.): *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
17. José Augusto Ramos & Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Mnemosyne kai Sophia* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH /CHUL, 2012).

Na mitologia grega, Mnemósine é a personificação da Memória. Filha de Úrano e de Gaia, i.e. do Céu e da Terra, Mnemósine pertence ao grupo das chamadas Titânides, tendo sido igualmente uma das figuras femininas a quem Zeus se uniu sexualmente e de quem nasceram as nove Musas. Sofia é a personificação da Sabedoria, não tendo, porém, uma presença tão marcante no *corpus* mitológico clássico como a que se reconhece a Mnemósine. Na tradição semítica do Oriente pré-clássico, particularmente representada pela Bíblia, o conceito de sabedoria avulta bastante mais do que o de memória, no domínio conceptual e simbólico. Sabedoria projecta-se até ser uma das mais relevantes hipóstases, de estatuto quase divino. A importância que o rótulo e o conceito de sapiencial assumem nas literaturas e culturas do Antigo Oriente traduzem essas ressonâncias de profundidade. Pelo balancear intersemítico das semânticas aqui intervenientes, verificamos que a ideia de profundidade e mistério é o matiz específico que dá nome à sabedoria em acádico, *nemequm*. O conceito de memória, por seu lado, situa-se a um nível menos metafísico, mas institui-se como uma quase ritualização cultural da identidade, que a parenética bíblica tanto sublinha e que o «fazei isto em minha memória», da última ceia de Jesus, exprime bem.

É pois destas divergências/convergências que este volume trata, partindo de perspectivas historiográficas, filológicas e filosóficas de pré-classicistas até chegar à recepção do tema em pleno Renascimento, sem deixar de passar, naturalmente, pelo imenso património que a Antiguidade Clássica nos legou.

