



ISSN 1676-3521

CALÍOPE

Presença Clássica





CALÍOPE

Presença Clássica

*Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
Departamento de Letras Clássicas da
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

Apoio CAPES / Proap



Organizadores

Nely Maria Pessanha
Henrique Cairus

Conselho Editorial

Alice da Silva Cunha
Carlos Antonio Kalil Tannus
Édison Lourenço Molinari
Henrique Cairus
Hime Gonçalves Muniz
Maria Adília Pestana de Aguiar Starling
Manuel Aveleza de Sousa
Marilda Evangelista dos Santos Silva
Nely Maria Pessanha

Revisão

Agatha Pitombo Bacelar (UFRJ)

Diagramação

Victoria Rabello

Conselho Consultivo

Elena Huber (Universidad Nacional de Buenos Aires - Argentina)
Jackie Pigeaud (Université de Nantes – França)
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
José Ribeiro Ferreira (Universidade de Coimbra - Portugal) Maria Celeste Consolin Dezotti (UNESP/Araraquara)
Maria da Glória Novak (USP)
Maria de Fátima Silva (Universidade de Coimbra – Portugal)
Maria Delia Buisel de Sequeiros (Universidad de La Plata – Argentina)
Neyde Theml (UFRJ)
Zélia de Almeida Cardoso (USP)

Calíope: presença clássica
/Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Depto. de Letras Clássicas da UFRJ - Vol.1, n.1 (1984) – Rio de Janeiro: 7Letras, 1984.
Anual

Descrição baseada em: Vol. 11 (2003)
Inclui bibliografia
ISSN 1676-3521

1. Literatura Clássica - periódicos brasileiros. 2. Lingüística - periódicos brasileiros.

I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Departamento de Letras Clássicas.

03-0258

CDD 880
CDU 821.12

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas / Faculdade de Letras – UFRJ
Av. Horácio Macedo, 2151/sala F327
Cidade Universitária
CEP: 21941-917 - Rio de Janeiro
<http://www.lettras.ufrj.br/pgclassicas> –
pgclassicas@lettras.ufrj.br

Viveiros de Castro Editora Ltda.
Rua Jardim Botânico 600 sl. 307
Jardim Botânico
Rio de Janeiro – RJ – 22461-000
Tel. 21-2540-0076
www.7letras.com.br/
editora@7letras.com.br

SUMÁRIO

<i>Apresentação</i>	7	
CONFERÊNCIA		
História Antiga e Humanismo: ‘A história he hum espectador do entendimento’	9	
<i>Nair de Nazaré Castro Soares</i>		
Os homens são como os animais? O uso da fábula em <i>Os trabalhos e Os dias</i>	33	
<i>Agatha Pitombo Bacelar</i>		
A configuração do espaço-campo na elegia tibuliana	43	
<i>Alice da Silva Cunha</i>		
Aviano: uma nova perspectiva para as fábulas latinas	51	
<i>Ana Thereza Basílio Vieira</i>		
Hölderlin e a diatribe tebana	62	
<i>Carlinda Fragale Pate Nuñez</i>		
A fala razoável da loucura: o riso de Demócrito	74	
<i>Henrique Fortuna Cairus</i>		
Do infinitivo de narração	82	
<i>Mára Rodrigues Vieira</i>		
Sobre o ilimitado do possível: Arquíloco, 122W	88	
<i>Nely Maria Pessanha</i>		
Em torno da mesa da elite na Roma Antiga	95	
<i>Regina M^a da C. Bustamante</i>		
Motivações mítico-históricas da bucólica IV de Virgílio	112	
<i>Roberto Arruda de Oliveira</i>		
Mestres violentos na Grécia Clássica: a peste, a guerra e a <i>stásis</i> na obra de Tucídides	128	
<i>Tatiana Oliveira Ribeiro</i>		
TESES E DISSERTAÇÕES APRESENTADAS AO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS (UFRJ) DE 2000 A 2003		138
AUTORES		141
NORMAS EDITORIAIS		143

APRESENTAÇÃO

Chegou-se ao décimo primeiro número, segundo da nova fase, da revista Calíope: presença clássica. Além do texto de uma conferência, apresenta a revista dez artigos, todos da lavra de especialistas na Antigüidade clássica, entre latinistas, helenistas e uma historiadora estudiosa da Roma Antiga.



A Doutora Nair de Nazaré Castro Soares, Professora Catedrática da Universidade de Coimbra, participa da publicação com o texto de sua conferência sobre o valor, no Humanismo, da escrita da História produzida na Antigüidade latina.

Dois artigos privilegiam a fabulística antiga: um aborda o uso da fábula por Hesíodo, e o outro examina a nova dimensão do gênero em Aviano.

A poesia lírica pré-clássica e clássica é objeto de três artigos. Um deles estuda o tema do *adýnaton* na poesia arquilóquea; outros dois examinam peculiaridades relevantes da poesia latina, dedicando-se, respectivamente, à concepção do campo na obra de Tibulo e à presença do mito do eterno retorno na Bucólica IV, de Virgílio.

O artigo intitulado “Hölderlin e a diatribe tebana” analisa a leitura que o século XVIII apresenta para a *Antígona*, de Sófocles, a partir da produção do corolário da última fase do classicismo alemão.

A relação entre a saúde e o pensamento político é tematizada em dois artigos: um que se ocupa do episódio da loucura de Demócrito nas



cartas apócrifas do *Corpus hippocraticum*, e outro que aborda as relações entre a peste, a guerra e a *stásis* em Tucídides.

Sublinha o caráter interdisciplinar da revista o ensaio “Em torno da mesa da elite na Roma antiga”, em que uma historiadora estabelece as relações entre as mudanças de hábitos alimentares da elite romana e as transformações sociais da Roma imperial.

Os estudos lingüísticos participam da publicação através do artigo de uma latinista que examina o uso do infinitivo de narração nas cartas de Plínio, o jovem.

Estamos certos de que o número onze da revista *Calíope: presença clássica* dá continuidade à produção da área de Letras Clássicas no meio acadêmico nacional e internacional. Contribui, assim, expressivamente para a circulação do conhecimento produzido por esse campo do saber.

Nely Maria Pessanha
Henrique Cairus

Conferência

HISTÓRIA ANTIGA E HUMANISMO: 'A HISTÓRIA HE HUM ESPECTADOR DO ENTENDIMENTO' * **

Nair de Nazaré Castro Soares

Ao Prof. Doutor Américo da Costa Ramalho

A preocupação prioritária da história é estudar o homem, os seus desafios, contestações, convergências, resolver a dialética vertical específica de cada época, apesar dos elementos epistemológicos que se interpenetram e se dimensionam em variadíssimas interpretações¹.

Reflectir sobre o papel e o significado da história no humanismo renascentista, período em que a *dignitas hominis* constitui um vector central do pensamento, é clarificar as raízes do próprio movimento humanista. Walter Ullmann atribui mesmo ao interesse pela história antiga, pela vida das grandes figuras, o desabrochar do humanismo². Os feitos ilustres dos homens do passado, as suas instituições, o seu direito, os seus valores, a sua língua, na riqueza e pureza originais, vão ser objecto de reflexão nova.

Na verdade, as reflexões sobre a história, com referência à Antiguidade grego-latina, remontam às origens do humanismo. O despertar da curiosidade histórica, que envolve não só a valorização da biografia das grandes personalidades do passado, mas o diálogo que o presente com elas estabelece, exprime-se tanto nas considerações tecidas nos prefá-

* Conferência proferida na Faculdade de Letras/UFRJ, no âmbito dos Cursos de Pós-graduação em Letras Clássicas, a 18 de Março de 1996, em que nos foi grato homenagear a figura do Mestre, que também o foi desta Universidade, Prof. Doutor Américo da Costa Ramalho.

Ocupámo-nos desta matéria em dois estudos diferentes, mas complementares, SOARES: 1992 e 1994.

** Foi adotado um duplo sistema de referências: as referências a fontes constam por extenso das notas; as bibliográficas seguem as normas da ABNT, abreviadas com indicação de autor e ano e listadas por completo ao final em seção separada (nota dos organizadores).

cios a traduções de obras dos historiadores da Antigüidade, como em obras históricas originais. Manifesta-se nas reflexões sobre a utilidade da história, que abundam na epistolografia humanista e nos tratados de retórica da época; em obras que se debruçam, por inspiração de Aristóteles, sobre a natureza da história, na sua relação com a poesia, como é o caso do diálogo *Actius* do humanista Pontano; em tratados que se pronunciam, à semelhança do opúsculo do autor grego Luciano, conhecido pelo título em latim *De conscribenda historia*, sobre a forma de escrever história.

Papel decisivo nesta abertura franca para um mundo novo – o mundo da história³ e da cultura clássica – têm as traduções elaboradas a partir dos originais gregos e latinos, no *Quattrocento* italiano. Muitas delas se empreenderam sob a égide do Papa Nicolau V, o fundador da Biblioteca Vaticana. Estas estão na base de muitas outras que se fizeram em língua vulgar⁴.

Todo um conhecimento de prosadores, em que têm papel de relevo historiadores como Heródoto, Tucídides, Xenofonte, Demóstenes, Políbio e autores de biografias e de tratados que sintetizam o pensamento filosófico da época helenística, como Diógenes Laércio e Plutarco, (o conhecimento destes autores, repito) era comum entre os homens cultos do Renascimento, quer soubessem lê-los no original grego, ou apenas nas traduções latinas⁵.

A divulgação de obras de literatura latina, dos tratados morais e de retórica de Cícero, das tragédias e tratados de filosofia moral de Sêneca, das histórias de César, Tito Lívio, Valério Máximo, Suetónio, Tácito, para falar apenas nos prosadores mais representativos, editados com frequência, no original e em vulgar, contribui também para que o latim se torne o veículo universal da cultura da época e esteja na base da grande familiaridade, mantida com seus autores. Assim, uma das características fundamentais da literatura renascentista, que a diferencia da produção medieval, à parte a diferente riqueza formal da língua latina, é o aproveitamento que então se faz da literatura clássica, sobretudo da literatura grega.

Petrarca, no seu afã pela busca de originais das obras dos autores clássicos, encontra na catedral de Verona as Cartas de Cícero a seu amigo Ático. Estas revelam a verdadeira dimensão do Arpinate como homem público e empenhado na vida activa, e seus valores, que vão

ganhar peso e sobrepôr-se a partir de então aos da vida contemplativa, que dominaram a Idade Média. É assim que Petrarca, considerado o primeiro humanista, se torna a demonstração emblemática do encontro e convívio com os autores antigos⁶, que se impôs no nascente humanismo italiano e europeu.

As abordagens que Cícero faz à história, ao longo dos vários tratados, que vão desde o seu valor e utilidade à arte de a escrever – a denunciar a predileção do “pai do humanismo” por este ramo do saber –, não passaram despercebidas aos autores do Renascimento, que seguiram o Arpinate como modelo da arte da palavra, de estatura moral e empenhamento cívico.

A expressão do *De oratore* (2.9,36), que se refere à história como (passo a traduzir) “testemunha dos tempos, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, mensageira da antigüidade” (*Historia uero testis temporum, lux ueritatis, uita memoriae, magistra uitae, nuntia uetustatis*), torna-se como que uma divisa do pensamento humanista.

Os autores do Renascimento, atentos à expressão ciceroniana, atribuíram à história papel análogo ao da filosofia moral. Petrarca, considerado o primeiro humanista, no seu tratado ‘sobre os homens ilustres’, *De uiris illustribus*, dá o tom à leitura paradigmática e pedagógica que o humanismo consagra.

Sem demora, esta lição do humanismo italiano iria ser seguida pelo mundo culto e perdurar por mais de um século. De todos os géneros literários cultivados pelos antigos, a história é talvez o que mais seduz os tradutores renascentistas.

A glória da Roma antiga era incansavelmente entoada pelos humanistas italianos, preocupados em ajustar a beleza do seu discurso à grandiosidade dos feitos dos seus antepassados, como a testemunha Lorenzo Valla, no prefácio ao primeiro livro das suas *Elegantiae Latinae*, que inspiraram as considerações de gramáticos humanistas, como o espanhol Antonio de Nebrija e o português Fernando de Oliveira, sobre a língua, companheira do império⁷. Esta glorificação do passado mítico-histórico de Roma desencadeia uma verdadeira emulação, não só entre os escritores italianos, herdeiros directos do grande império – não poderemos esquecer o espírito da *Monarquia* de Dante e mesmo de *Il principe* de Maquiavel – mas ainda entre os humanistas europeus, que se orgulham das suas origens⁸ e que cantam a bravura dos seus heróis nacionais e a grandeza das suas pátrias.

Os romances de cavalaria, os ciclos épicos, tinham contribuído para o conhecimento e divulgação do passado mítico-histórico da Antigüidade grego-latina. É sobretudo em França, berço da tradição novelística, e na corte de Borgonha – que mantém estreitas relações com a nação portuguesa – que este tipo de literatura conhece um rápido florescimento, por influência do humanismo italiano⁹.

Na corte de Borgonha, por exemplo, é significativo o labor do português Vasco de Lucena – que pertencia ao séquito de D. Isabel, filha do nosso rei D. João I, quando casara com Felipe o Bom, Duque de Borgonha. A ele se deve a tradução francesa da *Ciropédia*, a partir da versão latina de Poggio¹⁰ e a *Histoire d'Alexandre*, traduzida de Quinto Cúrcio e completada, nas lacunas do original, sobretudo pela *Vida de Alexandre* de Plutarco, segundo a versão latina de Guarino de Verona¹¹. É ele também muito provavelmente o autor da *Vida e feitos de Júlio César*, tradução portuguesa de *Li fet des Romains*, oferecida antes de 1446 pela duquesa Isabel a seu sobrinho, o Condestável D. Pedro, pretendente ao trono de Aragão¹². De notar que esta obra é uma exposição coerente da história de César, fundada em várias fontes, entre as quais se contam autores clássicos, tais como Suetónio, Salústio, Júlio César, Luciano¹³.

A par das traduções de produção histórica da Antigüidade clássica, a historiografia é um dos géneros que vai conhecer grande fortuna, nos alvares do Renascimento, ligada à exaltação das grandes casas e famílias principescas e seus actuais representantes. Estas obras históricas assemelham-se, em muito, aos panegíricos do período imperial romano, ou aos *Specula principum* da tradição clássica e medieval¹⁴.

A renovação dos horizontes ideológicos, no que se refere ao reequacionamento da concepção de poder e do estado nos finais do séc. XIV na Europa, vai favorecer a recepção dos modelos antigos e mesmo condicionar a orientação para a tratadística moral e histórica de incidência política.

Portugal não foi estranho a estas influências da Europa culta, dado o intercâmbio que com ela desde cedo estabeleceu. Quando o movimento humanista se iniciou em Itália, ali se encontrava um escol português de eclesiásticos, ocupados na cúria, ou de estudantes que cursavam as universidades de Siena, Pádua, Pavia e Bolonha, famosas pelo estudo de Direito. Apesar de já as cortes de 1473 se terem manifestado contra a manutenção de escolares, a migração não parou desde o tempo de D.

12 • CALÍOPE, Rio de Janeiro, 11: 9-32, 2003

João I. A sociedade portuguesa, estruturada até então segundo o modelo da hierarquia eclesiástica, inicia uma *renouatio*, nos vários domínios da cultura, que pretendia garantir a consolidação da consciência nacional, de acordo com as solicitações do mundo civilizado de então. É precisamente neste contexto que se fazem traduções de autores antigos, com predileção para os tratados de Cícero, e se produz uma vasta obra histórica. Sem deixarmos de fazer referência às crónicas destinadas a relatar as proezas cavaleirescas e os feitos heróicos dos grandes senhores, como na *Crónica do Condestabre*¹⁵ e na *Crónica do Infante D. Fernando*, queremos sublinhar aqui o papel significativo da obra histórica, orientada no sentido da apologia real.

Fernão Lopes é mesmo o exemplo perfeito do historiador preocupado com a verdade dos factos, conciliada com o engrandecimento da dinastia de Avis e dos seus príncipes, ao serviço de quem põe o seu labor.

Não é de estranhar que surja da sua pena a definição de história: “a estória há de seer luz da uerdade e testemunha dos antigos tempos”, expressão que traduz a ciceroniana: “*Historia testis temporum, lux veritatis*”. Sem pretender considerar Fernão Lopes um historiador humanista, enquadrado que está ainda na mundividência medieval, manifesta-se já na prosa narrativa sua arte de escrever, certas particularidades que anunciam uma fina sensibilidade para certos motivos e valores, que vão informar o discurso humanista.

A técnica narrativa, em que o gosto do pormenor fornece uma pintura fiel da realidade da época e dos seus heróis, caracterizados em acção, tem as suas raízes últimas em Tucídides, muito embora Fernão Lopes a tenha colhido muito provavelmente na literatura novelística, que privilegiava a vivacidade e intensidade dramática e valorizava o discurso oral¹⁶. Este processo narrativo, que faculta a observação das atitudes e do comportamento das personagens¹⁷, permite transmitir uma lição implícita nos próprios acontecimentos, uma das funções primordiais da história antiga no humanismo renascentista.

A preocupação formal, que caracteriza os autores do Renascimento, já se prenuncia em Fernão Lopes – a ajuizarmos pelo prólogo que abre a crónica de D. João I, onde previne os seus leitores que não busquem “fremosura e novidade de pallavras” pois “nos”, afirmava, “leixados os compostos e afeitados rrazoamentos, que muito deleitom aquelles

que ouvem, amtepoemos a simpres verdade, que a fremosemtada falssidade”.¹⁸

Própria da mentalidade humanista, e dentro de postulados que pertencem à tradição clássica, é a definição de história em termos estéticos – isto é a valorização da forma e do estilo na arte de narrar – indissociável da preocupação da verdade, que não deve, contudo, sobrepôr-se à exemplaridade dos feitos, seu principal objectivo.

A concepção da história como escola de virtudes, presente já na *Crónica do Condestabre*, em Fernão Lopes, em Azurara e Rui de Pina tem o seu representante máximo, no Quinhentismo português, na historiografia de João de Barros. Em certos autores deste período, o modelo paradigmático cede lugar ao papel assumido pela expressão da verdade. Refiram-se, neste caso, Damião de Góis, Fernão Lopes de Castanheda, Diogo do Couto, Gaspar Correia.

De facto, uma nítida evolução se vai fazer sentir na arte de escrever história¹⁹, condicionada sobretudo pelas novas exigências impostas pela realidade portuguesa e pela progressiva assimilação dos modelos clássicos. Manifestam-se então, entre os humanistas, preocupações literárias, no que respeita à obra histórica, definida por Cícero como “*opus oratorium*”²⁰.

João de Barros, no prólogo da sua Década III, pronuncia-se sobre a importância da forma e do estilo na arte de narrar, nestes termos: “tem tanto poder a força da eloquência, que mais doce, e accepta he na orelha, e no animo huma fabula composta com decoro, que lhe convem, que huma verdade sem ordem, e sem ornato, que he a forma natural della”²¹.

Mas é a Damião de Góis, no prólogo da sua *Crónica do Príncipe D. João*, que se deve a definição humanista do estilo histórico: “& muito mais se tratta de feitos de Reis, & grandes senhores, porque nestes se requiere alto stylo descrever, grãde ornamento de lingoagem, sutil & discreto artifição rhetorico”. É que, prossegue: “ha história tẽ si tâta magestade, nella se nam pode sofrer palaura nenhu’a que no lugar em que se poẽ nam traga consigo grauidade, honestidade & autoridade, às quaes leis & jugo a q’ ho stylo histórico está sugeito, & de q’ cõ razam nam pode sair”²².

Além da definição de história em termos estéticos, uma outra componente se afirma. A concepção valorativa e paradigmática da história, sintetizada de forma eloquente no *De oratore* de Cícero²³ e abordada no prefácio de *Ab urbe condita* de Tito Lívio²⁴, caminha de par com a preocupação da verdade, desde os primórdios da historiografia portuguesa.

A concepção da história como escola de virtudes, presente já na *Crónica do Condestabre*, em Fernão Lopes, em Azurara e Rui de Pina²⁵ tem o seu representante máximo, no humanismo renascentista, na historiografia de João de Barros²⁶. É sobretudo no prólogo da Década III que o historiador moralista, para quem “a História he hum espectador do entendimento”, revela os seus propósitos e métodos.

Serve-se dos autores clássicos e dos modernos tais como Paulo Jóvio e António de Nebrija para explicitar o seu conceito de história e a arte de a escrever. A preocupação da verdade não deve sobrepôr-se à exemplaridade dos feitos, seu principal objectivo.

Não quer isto dizer que a obra de João de Barros falseie a verdade, ou que nela não se formulem críticas, mas apenas que a sua atitude epistemológica na seriação e apresentação dos factos é tipicamente humanista, com raízes em Petrarca e Lorenzo Valla, que subordinam a cultura à moral²⁷.

Esta ênfase, posta por Barros, no modelo paradigmático da história, cede lugar, em outros autores, ao papel que nela assume a expressão da verdade. Segundo Damião de Góis, “ho mais substancial que no screuer das Chronicas se require”, “hé com uerdade dar a cada hu’ ho louuor ou reprehensam que mereçe”²⁸. Perfilham a idéia de Góis outros historiadores da gesta lusitana contemporânea, tais como, Fernão Lopes de Castanheda, Diogo do Couto, Gaspar Correia, que tiveram, como ele, as suas obras como alvo de censura. Apesar disso, o enaltecimento da figura do rei e de seus cometimentos torna-se uma constante da historiografia portuguesa desta época, que era essencialmente nacional e dinástica e atribuía a maior importância aos triunfos militares e à coragem de um povo nas remotas paragens onde se estendia o império.

No plano referencial, a obra histórica assemelha-se à literatura de carácter doutrinário-moral e político, que é vulgarmente designada por tratados de educação de príncipes.

Na sua *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses*, Castanheda, por exemplo, dirige os prólogos antepostos aos livros I a IV aos soberanos e príncipes da casa real “pera quem parece que em especial se fez a história”²⁹.

Já Rui de Pina, no prólogo que antece a sua *Crónica do rei D. Duarte* se pronuncia em termos semelhantes³⁰. Aliás, esta idéia surge a cada passo, quer nos prólogos, quer nas dedicatórias de traduções de obras histó-

ricas, de autores antigos ou contemporâneos. É o caso da *Histoire de Portugal* de Simon Goulard, que é, nos primeiros doze livros, a tradução do *De rebus Emmanuelis gestis* de D. Jerónimo Osório e, nos oito restantes, uma tradução da *História* de Castanheda. Nas palavras que a introduzem, Simon Goulard esforça-se por demonstrar que a história de Portugal, agora apresentada ao público, favorece o amor pela virtude, o ódio do vício, aprofunda o conhecimento do homem e dá lições de prudência política e militar. Se assim não fosse, de nada valeria tê-la traduzido³¹.

Numa época em que o regalismo se começava a afirmar, por influência do direito romano, e abria caminho à teoria da soberania de estado, formulada por Jean Bodin, nos seus *Six livres de la republique*, o posicionamento doutrinário, adaptado pelo enunciador do discurso histórico, propiciava certas relações conceptuais entre a obra histórica e os tratados de parénese e política.

O elogio da figura do rei, suas virtudes e acções, de que o *Panegírico de D. João III* de João de Barros – elaborado por inspiração do panegírico de Trajano de Plínio o Jovem – é um exemplo acabado, dá lugar, na historiografia portuguesa, ao olhar planetário que as grandes descobertas e o desenvolvimento científico vieram proporcionar. A exaltante atmosfera moral, aliada à consciência da hiperidentidade que caracteriza os homens de Quinhentos, transparece na prosa histórica em vulgar e em latim. Ganha forma a história monográfica – que empenhou humanistas como Diogo de Teive e Damião de Góis – onde se relatam episódios em que o sensacionalismo tem um lugar de relevo.

No seu *Commentario sobre os sucessos dos portugueses, no cerco de Diu*, no ano de 1546, exalta Teive os feitos dos portugueses e apresenta, na imortal língua latina, às gerações vindouras, o valor militar dos homens da sua época.

Teive, à maneira clássica, registra as falas das personagens intervenientes, dá-lhes voz³², e, para tornar imparcial a sua narrativa histórica, apresenta muitas vezes os factos em alternativa hipotética.

Damião de Góis, com igual intenção de exaltar a expansão ultramarina, escreve diversos opúsculos em latim. Através deles, o humanista de renome internacional, amigo de Erasmo e formado no convívio com os grandes centros do Humanismo europeu, procura divulgar o renome do seu país, evidenciar a real dimensão da universalidade e diversidade do homem e apelar para a necessidade da evangelização pacífica. São

sobretudo estas obras, corroboradas pela sua correspondência, que tornam conhecidos, por vezes com um sensacionalismo quase jornalístico, os feitos dos portugueses e os seus interesses temporais e espirituais³³.

O motivo da exaltação épica das glórias nacionais, que torna a história próxima da epopéia, surge nos nossos autores por inspiração clássica. Neste particular, serve de modelo Tito Lívio – o título das *Décadas* de Barros o comprova – que se aproxima tanto da *Eneida* de Virgílio³⁴ como a obra histórica quinhentista da epopéia Camoniana.

Do ponto de vista semântico-conceptual, o louvor das glórias lusas tem por referência os feitos de gregos e romanos. Esta evocação da alteridade pelo processo da inversão, muito freqüente no estilo e expressão colorida de Heródoto³⁵, funciona como princípio eurístico e concorre para a elaboração de uma representação do mundo: os portugueses são superiores aos antigos pela sua missão evangelizadora, pela propagação da fé, que os anima.

Se a expressão do ideal heróico se vislumbra entre nós, desde tempos recuados, desde a Crónica sobre a tomada de Ceuta, o *De Septensi bello*, de Mateus de Pisamo, nas orações de obediência proferidas perante a Santa Sé por um D. Garcia de Meneses em 1481, ou por um Dr. Vasco Fernandes de Lucena em 1485 ou ainda por um Diogo Pachego em 1515³⁶, não é menos verdade que o paralelismo com os valores e os heróis paradigmáticos da Antigüidade se torna um verdadeiro *tópos* no nosso humanismo, tanto nas obras em prosa, como na poesia.

É que a poesia, mais universal do que a história, segundo a definição de Aristóteles³⁷, exprime muitas vezes, entre nós, nesta época, a essência extraída dos ensinamentos da história.

Neste contexto, não admira que, de par com a componente ético-religiosa, se definam, por inspiração de Cícero e Quintiliano³⁸, as dimensões retóricas e pedagógicas da história.

No que se refere à história e à sua dimensão retórica, é de interesse lembrar que o italiano Lorenzo Gambaro, no seu *Tractatio de perfectae poeseos ratione*, ou seja no seu tratado ‘sobre os motivos da perfeição em poesia’, que data de 1576, ao aludir ao papel da história na *inuentio* humanista, isto é como manancial de argumentos, põe em destaque a obra histórica de D. Jerónimo Osório – o seu *De rebus Emmanuelis gestis* – e explicita o seu valor moral³⁹. Este juízo literário da prosa histórica do Cícero português, feito por um autor estrangeiro, manifesta

não só o conhecimento universal da nossa história, quando escrita em latim, como ainda o apreço pela arte de a escrever.

Em Portugal, apesar de não haver nenhum tratado sistemático que faça uma reflexão sobre o papel da história antiga, as concepções dos nossos autores inserem-se numa linha de feição tipicamente humanista⁴⁰. Historiadores, autores de panegíricos, de orações de sapiência, de tratados pedagógicos, de parénese e pedagogia política, todos repetem o valor moral do exemplo histórico⁴¹. Além disso, estes últimos incluem na *ratio studiorum*, ou seja, no programa de estudos que propõem, a história como disciplina formativa do carácter e repositório de argumentos, indispensável à arte de bem falar, à *eloquentia*, que distingue o *homo urbanus* do Renascimento – de que se torna cartilha universal *Il cortegiano* de Baldassare Castiglione, dedicado (em homenagem à gentileza e urbanidade dos portugueses) ao nosso cardeal D. Miguel da Silva.

A *ratio studiorum*, proposta pelos pedagogos italianos do *Quattrocento*, em que o estudo da história é primordial, vai servir de referência à pedagogia humanista, que vigora por mais de um século.

O regulamento da *Schola Aquitanica* – isto é do Colégio universitário de Bordéus – elaborado pelo nosso André de Gouveia, que influiria no plano de estudos do Colégio das Artes que este humanista viera fundar em Coimbra em 1548, dá grande importância ao estudo dos historiadores clássicos. Os humanistas eram unânimes em considerar a história uma disciplina de grande utilidade pedagógica, verdadeiro manancial de *exempla*, que, além de enriquecerem a *inventio* retórica, forneciam uma enorme variedade de ensinamentos de moral privada e de comportamento civil e político.

É esta a posição assumida por Diogo de Teive e D. Jerónimo Osório, para falarmos apenas de dois pedagogos humanistas, representativos do pensamento histórico entre nós.

Nestes termos se pronuncia Teive, na *Institutio Sebastiani primi*, em tradução de Francisco de Andrade: “Natureza he da historia com grão gosto / Animos recrear, e entendimentos / E ensinar a fugir dos máos costumes / seguir os que são bons. A qual por isso se chama com razão Mestra da vida”⁴².

Noutros passos, sublinha ainda o humanista bracarense o papel que deve desempenhar na instrução e educação integral do jovem príncipe⁴³.

Jerónimo Osório, no seu extenso tratado, em diálogo, *De Regis institutione et disciplina*, põe na boca de Lourenço Pires de Távora a

defesa da educação cavaleiresca, das armas em detrimento das letras. O ensino do príncipe devia fazer-se sobretudo pelo recurso ao exemplo e estímulo, colhidos nos feitos gloriosos, praticados pelos antepassados da história de Portugal (I.276.33-42)⁴⁴. A sua preparação literária deveria resumir-se a aprender a ler e a escrever e, pormenor de interesse, a conhecer os poetas latinos e a história romana, para não ser considerado completamente ignorante nestas matérias, de todos conhecidas⁴⁵.

Esta argumentação, a iniciar o tratado, dará lugar, logo de seguida, à proposta de uma educação integral: o rei deve ser instruído *palaestra et litteris et religione*; isto é, nas diversas componentes, física, intelectual, moral e religiosa.

O plano de estudos que propõe, que se estende de finais do livro IV a cerca de metade do livro V (I. 382. 58 - 404 . 6), inclui as tradicionais disciplinares do *triuuium* e do *quadriuium* e ainda a história, a poesia, a pintura, a escultura, o desenho, num programa verdadeiramente humanista⁴⁶, que o *Panepistemon* de Pliziano, preconiza.

Além disso, Osório ao propor para o ensino da gramática os autores que pela sua mensagem moral e pela *latinitas* se impõem à consideração do educando, selecciona os historiadores César, Salústio, Tito Lívio ao lado de Cícero, Virgílio e Horácio (I. 383 . 23 - 37).

Esta dependência dos autores do nosso humanismo ao modelo histórico da Antigüidade, que se define dentro de padrões éticos que estão de acordo com os valores essenciais do cristianismo, rejeita à partida a concepção pragmática da história, que se afirma com alguns historiadores de finais do séc. XV, princípios do XVI.

Se a produção histórica da Antigüidade greco-romana, a partir do séc. XIV, desempenha um papel significativo na consolidação do conceito de estado e na definição dos direitos e deveres de governantes e governados, dentro de uma cosmovisão onde a moral tem seu império, é também com base na história antiga que Maquiavel vai construir seu modelo de príncipe e fornecer-lhe as directrizes adequadas ao êxito, que estarão na base da concepção moderna da política.

O *Hieron* de Xenofonte, que se designa por *De tyrannide* – título que Leonardo Brune lhe dá na sua tradução latina – e o livro V da *Política* de Aristóteles estão na base das considerações feitas no capítulo XXI de *Il Príncipe*. É, no entanto, na terceira parte da sua obra (capítulo XV – XXIII), que diz respeito às relações do príncipe com seus súbditos e

ainda com a sua “entourage”, que Maquiavel quebra todos os laços com os postulados da política de inspiração clássica.

Os fundamentos da sua teoria de estado colhe-os Maquiavel na história de Políbio, sobretudo a partir da reflexão que faz da teoria de *anacyclôsis*, desenvolvida no livro VI, que ele comenta nas suas *Histórias Florentinas*⁴⁷. Além de Políbio, inspira-se também em Tito Lívio⁴⁸, os dois historiadores que traçaram as coordenadas que deram forma à grandeza de Roma. Serve-lhe ainda de modelo a obra de Tácito, representante do pragmatismo histórico na Antiguidade latina⁴⁹.

Também Jean Bodin, na sua obra *Les six livres de la république*, ao tentar uma formulação sistemática e jurídico-política da teoria de estado, parte da reflexão crítica dos modelos da Antiguidade greco-latina – Platão, Aristóteles, Xenofonte, Plutarco, Cícero, Políbio, Tito Lívio, Tácito⁵⁰ –, e apóia-se no direito romano.

A *République* de Bodin, marco importante do pensamento político posterior, pressupõe a obra de Maquiavel, *Il Principe*, sobretudo na apologia de um poder pessoal⁵¹. Aliás, a obra do florentino apesar de criticada e condenada, vai influir a par da de Jean Bodin, na definição da “verdadeira razão”, *ad maiorem Dei gloriam* dos doutrinadores jesuítas⁵² e na afirmação do tacitismo – corrente que se apóia no modelo pragmático da história de Tácito e conhece grande fortuna nos finais do século XVI e ao longo do século XVII⁵³. Em Portugal, todavia, se alguns reflexos se podem apontar – Fernando Alvia de Castro, no séc. XVII, recolhe os melhores aforismos políticos de Tácito – estes correspondem *latu modo*, ao Tácito cristianizado⁵⁴.

Se exceptuarmos o particularismo destes casos, a leitura paradigmática da história, de inspiração cristã, perdura desde o séc. XV aos finais do séc. XVI. É este modelo que se impõe à consideração de teorizadores como Jean Bodin, no seu *Methodus ad facilem historiam cognitionem*, de 1566⁵⁵, ou ainda, entre os espanhóis, desde um Luís Vives a um Antônio Viperano.

Num tão longo período do humanismo europeu, esta continuidade de sentido é interrompida, mas também enriquecida por certas interpretações individuais. Lembremos, por exemplo, o caso de um Montaigne, de quem se comemorou, no ano transacto, o IV centenário da sua morte. No seu estoicismo céptico, marcadamente influenciado por Epicteto e Séneca, recusa, na interpretação da história, qualquer modelo filosófi-

co, religioso e ético, em nome da escrita da verdade individual, de que os *Éssais* são documentos⁵⁶. A respeito desta obra de Montaigne, houve já quem falasse do grau zero da escrita da história, dado que os testemunhos da Antiguidade são misturados com os testemunhos da história moderna e contemporânea, para serem desmentidos na sua possibilidade se significar⁵⁷.

Apesar disso, Montaigne confessa que em matéria de livros “L’Histoire, c’est plus mon gibier”(1.26) e “Les Historiens sont ma droite balle: ils sont plaisants et aysez [...] Voylà pourquoy, en toutes sortes, c’est mon homme que Plutarque. Je suis bien marry que nous n’ayons une douzaine de Laertins, ou qu’il ne soit ou plus estendu ou plus entendu” (2.10)⁵⁸. Não poderemos esquecer também o entusiasmo com que saúda a tradução dos *Moralia* de Plutarco que Amyot acabava de publicar⁵⁹ e a referência a D. Jerónimo Osório, “l’evesque Osorius le meilleur historien Latin de noz siecles”⁶⁰.

Um aspecto que não poderia deixar de referir, porque a ele se prende a grandeza da nossa facticidade histórica, no século de ouro europeu, que perdura hoje ainda na memória de outros povos. Refiro-me aos descobrimentos. No domínio do conhecimento científico, os Descobrimentos vieram proporcionar uma nova reflexão, a partir da história antiga⁶¹.

A ela se prende o próprio interesse pela geografia. Durante a segunda metade e finais do séc. XVI⁶², este interesse manifesta-se na inclusão desta disciplina na *ratio studiorum* dos jesuítas⁶³, ou ainda nas considerações de Jean Bodin, que defende na sua *République* (5.1), as bases geográficas da política e do direito⁶⁴.

Na literatura, o gosto pela geografia e pelas ciências naturais manifesta-se na grande divulgação que conhece a literatura de viagens, nas traduções, que se fazem de Aristóteles e de Plínio-o-Velho, sobretudo em França, ou nas obras em prosa e em verso que se inspiram nestes autores antigos⁶⁵.

Entre nós, são exemplos expressivos a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, os *Colóquios dos simples e drogas* de Garcia de Orta e as obras históricas, de que são exemplo as *Décadas* de Barros, “singularmente célebre pela geografia”⁶⁶, ou a *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses* que na tradução de Nicolas Grouchy, divulgou, na língua francesa, os termos exóticos do vocabulário oriental⁶⁷. Também o poema *Os Lusíadas* documenta, de forma eloquente, a utilização poética do conhecimento científico⁶⁸.

Na historiografia do século XVI, as narrativas marítimas de países desconhecidos, de fenômenos naturais, de paragens de outras latitudes e climas, manifestam, de par com a presença do maravilhoso, a importância que assume a experiência, a componente realista e empírica.

No *Tratado da Esfera* de D. João de Castro, onde a ciência dos antigos é referência constante, surge este diálogo entre o mestre e o discípulo: “D – Pois quem pode arrancar esta opinião dos antigos? M – A muita experiência dos modernos, e principalmente a muita navegação de Portugal”⁶⁹.

São frequentes as marcas da enunciação ‘eu vi’, ‘eu ouvi’, que servem no discurso do narrador para dar maior credibilidade aos factos, que apontam para uma história contemporânea, baseada nos pressupostos teóricos de Tucídides. Além disso, a verdade factual, nutrida por estas marcas de enunciação é a cada passo confrontada com os relatos míticos de um Heródoto, com a *Cosmografia* de um Ptolomeu, a *Geografia* de um Estrabão, ou a Ciência de Pompónio Mella ou de uma *História Natural* de Plínio. As Crônicas de João de Barros, de Castanheda, de Diogo do Couto, ou de forma mais evidente o *Roteiro de Lisboa a Goa* e o *Tratado de Esfera* de D. João de Castro, as obras de Garcia de Orta, de Duarte Pacheco Pereira, de Pedro Nunes, dão-nos a cada passo exemplos significativos⁷⁰.

Em suma, poderemos afirmar que nesta época, a história, além de se afirmar como género literário – que se impõe pela arte da escrita, como recomenda Salústio –, é ponto de referência da exaltação épica das glórias nacionais, é disciplina formativa do carácter e repositório de paradigmas que merece ser objecto de especulação teórica, é manancial dos *exempla* que informam a tradição retórica, é suporte de novos modelos ideológicos e de formulação política em termos modernos, é, enfim, base e fundamento de novos horizontes científicos.

Uma reflexão final se nos impõe. Apesar das perspectivas divergentes ou convergentes de autores e tendências – que tem lugar durante um largo período de tempo, em que o humanismo renascentista se define e concretiza – está subjacente, a todas as reflexões e realizações, um reconhecimento coletivo da importância da história como referência activa e ética, como foco de energia vital do pensamento humanista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, Luís de. *Os Descobrimentos Portugueses*. Lisboa, 1958.
- ALBUQUERQUE, Martin de. *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa (ensaio de história das políticas)*. Lisboa, 1974.
- _____. *Jean Bodin na Península Ibérica (ensaio de história das ideias políticas e de direito público)*. Paris, 1978.
- ASENSIO, Eugenio. 'La lengua compañera del Imperio'. In: *Estudios portugueses*. Paris, 1974, pp. 1-16.
- ARIÈS, Philippe. 'La sensibilité au changement dans la problématique de l'historiographie contemporaine'. In: GADOFFRE, Gilbert (dir.) *Certitudes et incertitudes de l'histoire*. Paris, 1987, p. 169-174.
- ATKINSON, D. M. 'O estilo narrativo de Fernão Lopes'. *Ocidente*, 72 (1962), pp. 230-255.
- ALVELOS, M. Manuela P. Pinto. *Oração de Pedro Fernandes em louvor de todas as artes e ciências*. Tese de licenciatura dactilografada. Coimbra, 1965.
- BARON, Hans. 'Cicero and the Roman civic spirit in the Middle Ages and early Renaissance'. *Bulletin of the John Rylands Library*, 22 (1938), 84-89.
- _____. *Crisis of the early Italian Renaissance*, Princeton, New Jersey, 1966.
- BENTLEY, J.H. *Politics and culture in Renaissance Naples*. Princeton, 1987.
- BLUM, Claude. 'Les Essais de Montaigne: entre la rhétorique et l'histoire, l'écriture de la vérité'. In: *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V-L. Saulnier*. Genève, 1984.
- BOSSUAT, R. 'Vasque de Lucène, traducteur de Quinte-Curce (1468)'. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 8 (1946a), 197-246.
- _____. 'Les sources du Quinte-Curce de Vasque de Lucène'. In: *Mélanges Felix Grat*, I. Paris, 1946b, p. 345-356.
- BROC, Numa. *La géographie de la Renaissance (1420-1620)*. Paris, 1980.

- BURKE, Peter. *The Italian Renaissance (Culture and Society in Italy)*. Cambridge, 1987.
- CARVALHO, J. G. Herculano de. 'O vocabulário exótico na *histoire des Indes* (1553)'. In: *Estudos Linguísticos*, I. Lisboa, 1964.
- COCHRANE, Eric. *Historians and historiography in the Italian Renaissance*. Chicago, 1981.
- COUSIN, J. *Études sur Quintilien*. Amsterdam, 1967.
- DAINVILE, F. *La géographie des humanistes*. Paris, 1940.
- DE CERTEAU, Michel. *L'écriture de l'Histoire*. Paris, 1975.
- DEVELIN, R. 'Tacitus and techniques of insidious suggestion'. *Antichthon*, 17 (1983) 64-95.
- DUBOIS, C.-G. *La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle (1560-1610)*. Paris, 1977.
- DUBY, Georges et alii. *História e nova história* (trad. port.). Lisboa, 1989.
- FARAL, E. *Recherches sur les sources latines des contes romans courtois du Moyen-Âge*. Paris, 1967.
- GALLET-GUERNE, I. *Vasque de Lucène et la Cyropédie à la cour de Bourgogne (1470)*. Le traité de Xénophon mis en Français d'après la version latine du Pogge. Étude, édition des livres, Genève, 1974.
- GENETTE, G. *Discurso da narrativa*, Lisboa, 1979.
- GRAY, Vivienne. 'Mimesis in Greek historical theory'. *American journal of philology* 108 (1987), pp. 467-486.
- HARTOG, François. *Le Mirroir d'Hérodote. Essais sur la représentation de l'autre*. Paris, 1980.
- IJSEWIJN, J. 'Agricola as a greek scholar'. In: AKKERMAN, F & VANDERJAGH, A.J. (ed.). *Rodolphus Agricola Phirisius 1444-1485. Proceedings of the international conference at the University of Groningen (28-30 october 1985)*. Leiden, 1988.
- KRISTELLER, P.O & MOONEY, M (ed.). *Renaissance thought and its sources*. Columbia University Press, 1979.
- LE GENTIL, Georges. 'Nicolas de Grouchy, traducteur de Castanhe-da'. *Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français à Portugal*, 4 (1937) pp.31-46.

- LE GOFF, Jacques. *Object et méthodes de l'histoire de la culture*. Paris, 1982.
- MACEDO, J. Borges de. 'Damião de Góis et l'historiographie portugaise'. In: *Damião de Góis humaniste européen*, Paris, 1982.
- MATEUS, M. Helena. *Vidas e feitos de Julio César*. Ed. Crítica da tradução portuguesa quatrocentista de "Le fet des Romains". Lisboa, 1971.
- MARTINS, Mario. 'Frases de orientação nos romances arturianos e em Fernão Lopes'. In: *Itinerarium*, ano XXIII, n° 95 (1977) 3-24.
- MATTOSO, José. *A escrita da história. Teoria e métodos*. Lisboa, 1988.
- MESNARD, P. *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*. Paris, 1977.
- MONFRIN, J. 'La connaissance de l'Antiquité et le problème de l'humanisme en langue vulgaire dans la France du XV^e siècle'. In: *The late Middle Ages and the dawn of humanism outside Italy. Mediaevalia Lovaiensia, series I / studia I*, Leuven-The Hague, 1972.
- NOLHAC, Pierra. *Pétrarque et l'Humanisme* (nouvelle édition, remaniée et augmentée). Paris, 1965, vol. II.
- OSÓRIO, J. Alves. 'Em torno do humanismo de Damião de Goís: a divulgação dos opúsculos através da correspondência latina'. In: *Annali dell'Istituto Universitario Orientale* (Sezione Romana), 18, 2 (1976), pp. 297-342.
- PETIT, Aimé. 'La reine Camille de L'Eneide au Roman d'Eneas'. In: CHEVALIER, R (ed). *Colloque L'épopée greco-latine et ses prolongements européens*— Caliope II Paris, 1981, p. 153-166.
- RADETTI, G. 'La religione di Lorenzo Valla'. In: *Medioevo e Rinascimento*, 2 (1955).
- RIBEIRO, Orlando. 'Camões e a geografia', *Finisterra*, 15 (1980), pp. 153-19.
- ROSTAGNI, A. *Da Livio a Virgilio e da Virgilio a Livio*, Padova, 1942.
- SAITTA, G. *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, I, *L'Umanesimo*. Bologna, 1949.

- SABBADINI, Remigio. *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, edição anastática. Florença, 1967.
- SASSO, G. *Studi su Machiavelli*, Napoli, 1967.
- _____. *Nicolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*. Bologna, 1980.
- SOARES, Nair de Nazaré Castro. “A História Antiga no Humanismo Renascentista Português”. *Actas do II Congresso Peninsular de História Antiga* (Coimbra, 18-20 de outubro de 1990). Coimbra, 1994, pp. 280-305.
- _____. “Humanismo e História: *ars scribendi* e o valor do paradigma”. *Máthesis* 1 (1992), pp. 153-169.
- SOUZA, Manoel de Farias e. *Ásia Portuguesa*. Porto, 1943. vol. I.
- STIERLE, K. ‘L’Histoire comme Exemple, l’Exemple comme Histoire’. *Contribution à la Pragmatique et à la poétique des textes narratifs’*. *Poétique*, 10 (1972) pp.176-198.
- TOFFANIN, Guisepppe. *Machiavelli e il tacitismo. La “politica storica” al tempo della Contrarriforma*. Pádua, 1921.
- ULLMANN, Walter. *Radici del Rinascimento* (trad. italiana). Roma-Bari, 1980.
- VEYNE, Paul. *Comment on écrit l’histoire suivi de Foucault révolutionne l’histoire*. Paris, 1978.
- WALSH, G. *Livy; his historical aims and methods*. Cambridge, 1961.

NOTAS

¹ Vide e.g. VEYNE: 1978, e.g. p. 162 e sqq. e máxime p. 193; LE GOFF: 1982, p. 247; ARIÈS: 1987; MATTOSSO: 1988, p. 29; DUBY: 1989.

² “Il processo storico cominciò ad essere visto come la totalità delle scelte umane e delle azioni umane nei loro contesti individuali, sociali, politici e morali. Il concetto dell’autonomia dell’uomo fu messo al centro dell’attenzione. E ciò consente di capire l’influenza rapidamente crescente che lo studio appropriato della storia esercitò nei secoli XIV e XV.” (ULLMANN: 1980, 219).

³ Conhecida é a predilecção de Petrarca pela História, que o levou a procurar zelosamente manuscritos de Tito Lívio e Plínio, sobretudo. Vide NOLHAC: 1965, cap. VI “Petrarque et les historiens romains”.

⁴ Cf. e.g. SAITTA: 1949, 190-191.

⁵ Vide, a este propósito, KRISTELLER: 1979, 148-149; J. IJSEWIJN: 1988, 21-22.

⁶ Sobre a descoberta de códices de obras de autores clássicos, vide SABBADINI: 1967. Petrarca endereçou cartas não só a Cícero como ainda a outros escritores da Antigüidade, como Homero, Tito Lívio, Horácio, Virgílio e Séneca. Vide *Opera di Francesco Petrarca*, a cura di E. BIGI, Milano, 1964 p. 880 e sqq.

Sobre a discussão da figura histórica de Cícero, pensador e cidadão romano, que envolveu Petrarca e Coluccio Salutati, a quem se deve a descoberta das *Epistulae familiares*, e ainda Pier Paolo Vergeiro, vide BARON: 1938 e 1966.

⁷ Vide, sobre este assunto, ASENSIO: 1974, 1-16.

⁸ O orgulho das origens da nação portuguesa manifesta-se entre nós, no séc. XVI, em obras como o *De antiquitatibus Lusitaniae* de André de Resende, que pretende provar, pelo recurso à ciência filológica, a *dignitas* da nação portuguesa, abundante em testemunhos da presença dos romanos, e ainda na própria literatura cavaleiresca, ou antes, na sua reatualização paradigmática, como é o caso da *Crónica do Imperador Clarimundo* de João de Barros.

⁹ Um interesse generalizado pela Antigüidade é alimentado por toda uma corrente de obras histórico-romanescas, em prosa, como as diferentes versões do *Romance de Alexandre*, do *Romance de Tróia*, do *Romance de Tebas*, da *História do tostão de Ouro*, das *Histórias de Hércules*, ou em verso, como é o caso do poema de *Trois grands*, que canta Alexandre, Pompeu e Carlos Magno. Vide PETIT: 1981; MONFRIN: 1972; FARAL: 1967.

¹⁰ Vide GALLET-GUERNE: 1974.

¹¹ Vide BOSSUAT: 1946a e 1946b

¹² É esta a opinião de M. Helena Mateus (1971)

¹³ Vide MONFRIN: 1972, 136.

¹⁴ Os humanistas consideram a história não só uma disciplina com grande utilidade didáctica como ainda um manancial de *exempla*, que fornece uma variedade de ensinamentos quer a nível pessoal, quer a político, vide COCHRANE: 1981, esp. p. XVI e 3-159.

Sobre as obras históricas que glorificam, por exemplo, a dinastia arongonesa de Nápoles, tais como o *De Dictis et factis Alphonsis regis* e o *Liber rerum gestarum Ferdinandi regis*, ambos da autoria de Panormita, o *De rebus gestis ab Alphonso primo neapolitanorum rege* de Bartolomeo Facio e o *Compendio della storia del regno de Napoli* de Pandolfo Collenuccio, vide BENTLEY: 1987, máxime, p. 222 e sqq.

¹⁵ O interesse pelas Crónicas antigas é uma faceta dos humanistas. João Fernandes, apesar de servilhanos desde cedo se interessou pelas Crónicas dos antigos reis lusitanos e traduziu para latim a *Crónica do Condestável*. Vide JOÃO FERNADES, *A oração sobre a fama da Universidade* (1548). Prefácio, introdução, tradução e notas de J. ALVES OSÓRIO, Coimbra, 1967.

¹⁶ Vide ATKINSON: 1962; MARTINS: 1977.

¹⁷ Cf. *infra* n. 47.

Quando o autor dá a palavra às personagens do mundo por ele narrativizado, adota a forma “mais mimética” do discurso, no dizer de G. GENETTE (1979, 170).

¹⁸ Vide *Crónica del Rio Dom João I*, ed. Cit., I parte, p. 2.

¹⁹ Vide MACEDO: 1982.

²⁰ CÍCERO, *De legibus*, 1.5. Sobre o estilo requerido para a história, vide as considerações feitas por Cícero no *Orator*, 42; 66; 124.

²¹ Vide a edição anastática (da de Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1777), Lisboa, 1973, prólogo, sem numeração de páginas.

²² Vide o parágrafo anteposto à *Choronica do Príncipe Dom Ioam* por Damian de Goes, Coimbra, 1905, p.1. Damião de Góis tece também considerações desta natureza na *Crónica do Felicíssimo rei D. Manoel* (2 vols., Coimbra, 1494 e 1954), vol. II, parte IV, cap. 38, p. 105. Pronuncia-se ainda sobre a arte de escrever histórias e o “ofício” do historiador na *Urbis olisiponis descriptio*: para que a história seja “imparcial e completa”, quem se dedique a escrevê-la necessita de estar liberto de outras ocupações, para ter paz de espírito, e necessita ainda do favor e auxílio dos Príncipes, que premeiem o seu trabalho e a sua arte. Cf. *Lisboa de Quinhentos. Descrição de Lisboa*. Texto latino de Damião de Góis e tradução de Raúl Machado, Lisboa, 1937, p. 15-16.

²³ CÍCERO, *De oratore*, 2.9.36: *Historias uero testis temporum, lux ueritatis, uita memoriae, magistra uitae, muntia uestatis.*

Em vários outros passos da sua obra, Cícero explicita o valor da história dentro destes parâmetros: o conhecimento da história é necessário ao orador e ao homem do estado (*De legibus*, 3.41; *De oratore*, 1.18; 1.159; 1.201), é necessário ao aperfeiçoamento moral (*Pro Archia*, 14-15; *Por Sestio*, 48; *De finibus*, 5.64).

²⁴ Neste prefácio Tito Lívio apresenta a sua história, *Ab urbe condita*, como uma obra concebida com arte literária, com um alcance moral e nacional.

²⁵ Vide *Chronica do Condestabre de Portugal Dom Nuno de Álvares Pereira*, ed. de Mendes dos Remedios, Coimbra, 1911, p.1; FERNÃO LOPES, e.g. *Crónica do Rei dom João I*, ed. cit. I parte, cap.164, p. 309; II parte, cap. 98, p. 211-212; GOMES EANES DE ZURARA, *Crónica da Tomada de Ceuta*, ed. Esteves Pereira, Coimbra, 1915, cap. 38, p. 117; FR. JOÃO ÁLVARES, *Tratado da vida e feitos do muito venturoso Sr. infante D. Fernando*, ed. crítica, com introdução e notas de Adelino de Almeida Calado, Coimbra, 1960, p. 4; RUI DE PAINA, *Choronica do Senhor Rey D. Duarte*, cap. XV, in *Crónicas de Rui Pina*, introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, porto, 1977, p. 522.

²⁶ Estas são as palavras de João de Barros, no *Prólogo* da Década III: “E como a História he hum agro, e campo, onde está semeada toda a doutrina Divina, Moral, Racional, e Instrumental, quem pastar o seu fruto, convertello-há em forças de entendimento, e memoria para uso de justa, e perfeita vida”. Não é de estranhar, por isso, que, na obra de João de Barros, tenham colhido matéria Giovanni Botero, para a sua colectânea de *Apoftegmas*, e Fernando Alvia de Castro, para seus *Alphorissmos y exemplos politicos e militares*, tão a gosto da sensibilidade de finais do séc. XVI, início do XVII.

²⁷ Vide PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367), trad. de J. BERTRANDS, *Sur ma propre ignorance...*, Paris, 1929, p. 60-65; 85; L. VALLA, *Dialecticace disputationes*, I, 10, Basileae, 1543, p. 664. A este propósito, vide RADETTI: 1955, 609.

²⁸ Vide o *Prólogo* anteposto à *Crónica do Felicíssimo rei D. Manoel*, ed. Cit., vol. I, p. 2.

²⁹ Vide *Histórias do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses* por Fernão Lopes de Castanheda, (livros I-IV). Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, Porto, 1979, *Prólogo do Livro I*, dirigido ao rei D. João III, p. 3.

³⁰ Vide a ed. cit., p. 487-488: “a doutrina hystorial, polo grande provimento dos verdadeiros enxemplos passados que consigo teem, he assi doce e conforme a toda a humanidade [...] a invenção e cuidado deste Officio d’ escrepver de huma onestidade, e razam a quaesquer boôs, e vertuoso por seu galardan se possa atribuyr, ainda por huã outra soicialidade d’ obrigatorios exemplos, e singulares maerecimentos, aos Reys, e Principes mais propriamente se deve”

³¹ Vide o texto transcrito por PIERRE VILLEY, *Les Sources d’idées*, Paris, 1912, p. 46-49.

³² É este um processo que caracteriza a prosa histórica, desde os autores gregos do séc. V. Dionísio de Halicarnasso vai debruçar-se, no seu *Ad Pompeim Geminum* 18 (776), sobre a *mimesis*, a imitação de caracteres e emoção, que considera uma das qualidades do estilo da prosa histórica. Em seu entender, Heródoto era superior na imitação dos caracteres e Tucídides na imitação das emoções.

Também Longino, no seu tratado *Do Sublime* 22.1 fala da mimese como termo da teoria da história, com referência a Heródoto e a Tucídides. Segundo Longino, “a imitação dos efeitos da natureza” foram conseguidos por estes historiadores clássicos, que imitaram o homem na sua acção real e adaptaram a sua linguagem aos caracteres e emoções individuais.

A este propósito, vide o bem documentado artigo de Vivienne Gray (1987, 467-486).

³³ Vide, a este propósito, OSÓRIO: 1976, 297-342; MACEDO: 1982, 133 e sqq.

³⁴ Sobre a proximidade da obra de Tito Lívio – tem sido notada a cor poética do estilo do historiador, sobretudo nos primeiros livros – e da *Eneida de Virgílio*, vide ROSTAGNI: 1942; WALSH: 1961, 136-137 e 245-270.

³⁵ Vide HARTOG: 1980, 225-237.

³⁶ Vide *The obedience of a king of Portugal*, translated, with commentary by FRANCIS M. ROGERS, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1958, p. 105.

³⁷ *Poética*, 1451 a 36 – 1451 b 10.

Quintiliano, dentro da tradição primitiva de uma histórica heróica, afirma na *Instituto Oratoria* (10.1.31) que a história está muito próxima da poesia e que aquela é uma forma de poema em prosa.

³⁸ Quintiliano (*Inst. Orat.* 10.1.20.-26) aconselha o jovem orador a ler, para sua formação, os oradores, os historiadores e os filósofos. É neste capítulo I do livro X que Quintiliano estabelece as ligações culturais entre a história e a eloquência. Vide, a este propósito, COUSIN: 1967, 576 e 582.

³⁹ Vide BERNARD WEINBERG, *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, vol. III, Bari, 1972, p. 232: “Sed et postea consecuta sunt praeclarissima hominum gesta, quibus divina dextra usa est vel in Gallis, Germania, Anglia, Hispanis, Indiis [*Osorius de rebus Indicis orientis et alii*], ad fidem convertendis uel as Hierosolimam recipiendam et as belli sacri expeditionem, in quo praeclarissimi imperatores extiterunt. Quorum historiae et poemata si in scholis publiceque ac privatim legerentur, maximum as christianam rempublicam commodum et pietatis robbur accederet”.

⁴⁰ A este propósito, vide MACEDO: 1982, 98.

⁴¹ Entre historiadores, é exemplo acabado João de Barros, não só nas *Décadas*, como nos *Panegíricos* de D. João III e da Infanta D. Maria ou ainda na *Crónica do Imperador Clarimundo*. Damião de Góis tece considerações sobre o valor da história, como já referimos, no seu opúsculo *Urbis Olisiponis descriptio*, de 1554.

Para além da produção literária dos historiadores quinhentistas, são feitas considerações sobre a história, nas mais variadas obras: o passo do *De Oratore* (2.9.36) de Cícero é transcrito na oração latina *Em Louvor de todas as artes e ciência* de Pedro Fernandes, quando se pronuncia sobre a história (PETRI FERDINANDIS) *in dictrinam scientiarumque omnium commendatione oratio* apud uniersam Conimbricam habita Calen. Octobr. Anno 1550. Sobre esta oração, vide o estudo de M. Manuela P. Pinto Alvelos (1965, 112).

Em língua portuguesa surge da pena de Fr. Heitor Pinto, na *Imagem da Vida Cristã*, no cap. XIX do *Diálogo dos verdadeiros e falsos bens*: “A história, como diz Marco Túlio no segundo *De oratore* é testemunho dos tempos, luz da verdade, vida memória, mestra da vida, messegeira da Antigüidade. Todo o homem que quiser saber cousas notáveis, e acadar o engenho, e limar o juízo, e refinar o entendimento, e saber grandes avisos e adquirir muita prudência, para se governar a si e aos outros, seja lido nas histórias” (cf. edição com prefácio e notas de M. Alves Correia, Lisboa, 1941, vol. vol, p.261).

⁴² Vide Diogo de Teive, *Epodos que cont'm sentenças de hum príncipe*. Trad. no vulgar em verso solto por Francisco de Andrade (conforme à de Lisboa, 1965), Lisboa, 1786, p. 158.

⁴³ *Ibidem*, e.g. p. 123-125; 137-141.

⁴⁴ HIERONYMI OSORII LUSITANI, Episcopi Algarbiesnsis *Opera omnia*, Hieronymi Osorii nepotis Canonici Eborensis diligentia. In unum collecta, et in Quattuor uolumina dstributa. Ad Philippum I Portugalia regem inuctissimum. Romae, Ex Bibliotheca Georgij Ferrarij MDXCII. A indicação dos passos comporta o número do tomo, seguido da coluna e das respectivas linhas.

⁴⁵ *Ibidem*, I.276.58-62: Quod uero ad litteras attinet, legere, et scribere sciat, et aliqua ex parte lations poetas, et Rommanam historiam attinaat; ne omnino rerum earum, quae sunt omnibus perulgatae, rudis existimetur.

⁴⁶ Sobre a importância que assume no humanismo renascentista um *curriculum* alargado à história, à poesia, à ética e às artes da pintura, escultura, arquitectura e desenho, incluídas também no *Panepistemon* de Angelo Poliziano, vide BURKE: 1987, 51-62.

⁴⁷ Sobre a importância do livro VI de Políbio no pensamento do séc. XVI, com referência particular ao pensamento de Maquiavel, ver SASSO: 1967, 214 e sqq; e 1980, 441 e sqq. e 462.

⁴⁸ A Maquiavel se devem os *Discursos sobre a primeira Década de Tito Lívio*, cujo título mostra a sua preocupação pelo destino da sua cidade e a esperança de se igualar ao modelo clássico. Bem diversa de *Il principe* é esta obra, que se insere na linha da tradição humanista. A própria teoria da melhor forma de governo que nela apresenta (cap. II), de acordo com Políbio e Cícero, é a constituição mista, que vigorou na Roma republicana.

⁴⁹ Vide DEVELIN:1983.

⁵⁰ Vide, a este propósito, MESNARD: 1977, 476-477.

⁵¹ Foi o já designado “racionalismo maquiavélico de Bodin” um dos motivos de repúdio da obra do jurista francês entre os teorizadores hispânicos da Contra Reforma. Apesar de tudo, Bodin conseguiu infiltrar-se na Península Ibérica, que dele recebeu, nesta época, o conceito de *soberania*. Vide, a este propósito, ALBURQUERQUE: 1978, 77 e sqq.; 121 e sqq.

⁵² Foi grande a importância da obra de Giovanni Botero, *Della ragion di stato* (1589), que se torna um verdadeiro marco na definição da “verdadeira razão de estado” dos jesuítas e no desencadear do tacitismo.

⁵³ Vide e.g. TOFFANIN: 1921.

⁵⁴ Vide a este respeito, ALBUQUERQUE: 1974, 106.

⁵⁵ Vide J. BODIN, *La méthode de l'histoire*, éd. par Mesnard, Paris, 1951. Sobre a concepção de história, em França, no séc. XVI, vide DUBOIS: 1977; cf. também DE CERTEAU: 1975.

Contributo apreciável sobre a obra de Jean Bodin são as *Actes du colloque international, Jean Bodin à Munich*, München, 1973, e as *Actes do Colloque interdisciplinaire d'Angers – Jean Bodin*, Angers, 1985. Vários são os trabalhos que se ocupam da história e metodologia historiográfica em Jean Bodin.

⁵⁶ Vide BLUM: 1984, 451.

⁵⁷ Vide STIERLE:1972.

⁵⁸ Vide a edição dos *Essais* de Michel de Montaigne de PIERRE VILLEY, 3 vols., Paris, 1930-1931: vol.I, p. 227; II, p.169, respectivamente.

⁵⁹ *Essais*, 2.4: “Je donne avec grande raison, ce me semble, la palme à Jacques Amyot sur tous nos écrivains François [...] mais sur tout je lui sçay bom gré d’ avoir sçu et choisir un livre si digne et si à propos, pout en faire present à son pays. Nous autres ignorans étions perdus, si ce livre ne nous eust relevez du bourbier: as mercy, nous osons à cett’heure et parler et escrire; les dames en regentent les maistres d’escole; c’est notre brévaire” (cf. ed.cit., vol. II, p. 66).

⁶⁰ *Éssais*, 1.14, vol. I, p. 91.

⁶¹ Vide ALBUQUERQUE: 1958, 183 e sqq.; máxima 206-215.

⁶² Vide BROC: 1980. No que se refere a Portugal, vide máxima p. 137-157.

⁶³ Vide DAINVILE: 1940, 205-206.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 142-145; MESNARD: 1977, 530-538.

⁶⁵ DAINVILLE: 1940, 155-160.

⁶⁶ Manoel de Farias e Souza (1943, 49), ao enumerar as fontes impressas que utilizou na sua obra, refere as “quatro Décadas de Grande João de Barros, que sendo posterior a Castanheda o precede e a todos em capacidade. Singularmente célebres pela geografia”.

⁶⁷ Vide CARVALHO: 1964, 9-36; GENTIL: 1937.

⁶⁸ Vide RIBEIRO: 1980, 153-199.

⁶⁹ Vide *Tratado da sphaera* In: *Tratado da sphaera. Da geografia. Notação famosa. Informação sobre Maluco* de D. JOÃO DE CASTRO (*Inéditos*). Prefácio e notas por A. Fontoura da Costa, Lisboa, 1940, p. 30.

⁷⁰ A título de exemplo, vide os passos da *Décadas* de Barros (D. II, l. I, cap. III; D. III, l. II, cap. I, D. III, l. IV, cap. I) onde as referências a Ptolomeu, Estrabão e aos antigos servem para identificar ilhas e certas regiões orientais, agora conhecidas. O mesmo acontece no *Roteiro de Lisboa a Goa* (1538), ed. de Fontoura da Costa, Lisboa, 1939, nos passos em que D. João de Castro faz a descrição das Ilhas Canárias (p.14-16), ou das Ilhas de Cabo Verde (p. 23-25).

OS HOMENS SÃO COMO OS ANIMAIS? O USO DA FÁBULA EM *OS TRABALHOS E OS DIAS*

Agatha Pitombo Bacelar

RESUMO

A partir de uma análise de “O falcão e o rouxinol”, o artigo busca demonstrar o duplo sentido de que se reveste o paralelismo entre homens e animais, nessa fábula narrada por Hesíodo. Verifica-se, então, como a fábula se articula com os mitos e exortações que compõem o poema e qual a sua função no conjunto da narrativa.

Palavras-chave: fábula; paralelismo entre o mundo humano e o animal; *áinos*; oposição entre *díke* e *hýbris*.

As fábulas constituem uma das partes mais difundidas do legado literário da Grécia à cultura do ocidente. Como supõe Martin West, “deve haver um grande número de pessoas que ouviu falar das *Fábulas* de Esopo, mas jamais de Homero ou Virgílio, Sófocles ou Platão” (WEST: 1984, 105). Embora as mais conhecidas sejam as de Esopo, figura quase lendária, provavelmente da segunda metade do séc. V a. C., as fábulas já eram utilizadas por diversos autores que lhe são anteriores. Lasserre (1984, 61-70) faz um levantamento detalhado da ocorrência de fábulas na poesia grega arcaica, atestando-as, por exemplo, em Simônides de Amorgos e Timocreonte; os iambos de Arquíloco são os que delas se utilizam com maior frequência.

O grande número de atestações em Arquíloco revela o tom cômico – que, no entanto, não exclui o caráter sério – do caminho tomado pelas fábulas na Grécia. De fato, grande parte das fábulas atribuídas a Esopo, assim como das que figuram nas coletâneas helenísticas como a de Babrio, possuem esse tom cômico. As origens dessas narrativas curtas em que geralmente animais atuam como seres humanos, no entanto, as afasta da comicidade e da própria Grécia. De acordo com West (*ibidem* 109), um dos exemplos mais antigos desse tipo de narrativa é encontrado em um poema sapiencial sumério, do qual a forma mais antiga data de 2.500 a.C.

Na Grécia, o exemplo mais antigo de fábula, correntemente denominado “O falcão e o rouxinol”, é encontrado em *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, composição que West também classifica como poesia sapiencial (WEST: 1978, 3 e seguintes). Segundo o helenista, a classificação “poesia sapiencial” refere a “obras de exortação e instrução” (*ibidem*). *Os Trabalhos e os Dias* nela se enquadram por estar o primeiro terço de seus 828 versos dedicado à exortação, através de mitos, provérbios e ameaças da cólera divina. A própria atestação da fábula em Hesíodo insere sua poesia nessa tradição, da qual o exemplo mais antigo é *Instruções de Šuruppak*, poema igualmente sumério de 2.500 a.C. Esse caráter exortativo da fábula é, em Hesíodo, intensificado pelas advertências que a seguem de imediato.

Os versos que constituem a narrativa de “O falcão e o rouxinol” são traduzidos abaixo, acompanhados dos conselhos dirigidos a Perses, irmã de Hesíodo:

Agora irei contar uma fábula aos reis, posto que são sábios.
Assim falou o falcão ao rouxinol de pescoço matizado,
enquanto o carregava, lá no alto, por entre as nuvens, pós prendê-lo
[com suas garras.
Ele, miseravelmente, gemia, trespassado pelas garras aduncas,
e aquele lhe disse, brutalmente:
“Infeliz! Por que tu gritas? Agora, um muito mais forte tem a ti;
tu irás onde quer que eu te conduza, ainda que sejas cantor.
Se eu quiser, farei de ti o meu repasto ou te soltarei.
Insensato é aquele que quer se medir com os mais fortes:
fica privado da vitória e experimenta, além da desonra, sofrimentos.”
Assim falou o falcão de rápido impulso, pássaro de longas asas.
Mas tu, Perses, escuta a *Dike*¹, não faze aumentar o excesso (*hýbris*).
Pois o excesso (*hýbris*) é funesto ao pobre mortal; nem o rico
é capaz de suportá-lo facilmente: ele é oprimido pelo excesso (*hýbris*)
no dia em que cai em desgraças. A melhor rota é passar pelo outro lado,
em direção às coisas justas (*tà díkaia*). A justiça (*díke*) se sobrepõe ao
[excesso (*hýbris*),
alcançando seu fim. Sofrendo, o néscio aprende;
pois rápido corre em paralelo o juramento com sentenças (*díkai*) tortas;
mas há tumulto quando *Dike* é arrastada para onde quer que
os homens devoradores de presentes a conduzam e sempre que julguem
[processos por sentenças (*díkai*) tortas.
Ela persegue, chorando pela cidade e pelas moradas dos povos,
vestida de bruma, causando o mal aos homens,
àqueles que a expulsaram e não a distribuíram retamente.

De acordo com os critérios estabelecidos por Adrados (1987, 302-303), a fábula hesiódica se enquadra entre as de “tipo central”, visto se tratar de um relato breve – a fábula ocupa somente onze versos – e ser constituída de três partes: situação, a captura do rouxinol (vv. 203-204); *agón*, o lamento desse e o início da fala do falcão (vv.205-209); e conclusão, que faz às vezes de um *epimýthion*, em que o falcão afirma que a resistência aos mais fortes só resulta em humilhação (vv. 210- 212). Além disso, pode-se verificar um paralelismo entre o reino animal e o mundo humano, que identifica a situação do rouxinol cantor capturado pelo falcão com a do próprio poeta, oprimido pela sentença dos reis na disputa com seu irmão Perses pela herança paterna (vv. 27-39).

O objetivo da fábula seria apontar a impotência do mais fraco ante o mais forte. Não obstante, tal “moral da história” se apresenta, à primeira vista, um tanto incompatível com os versos que se seguem aos da fábula, em que Hesíodo faz uma exortação à *dike*, assim como com os propósitos de *Os Trabalhos e os Dias* em seu conjunto. Afinal, ao afirmar a inutilidade do lamento do rouxinol contra a lei do mais forte proclamada pelo falcão, não estaria Hesíodo invalidando a eficácia de seu próprio canto?

Para West (1978, 204), Hesíodo “não obtém sucesso ao fazer efetivo uso retórico” da fábula, restando, ao poeta beócio, a única alternativa de apresentá-la como exemplo a não ser seguido. Lasserre (1984, 83-84), ao comentar a fábula hesiódica, conclui:

Foi necessário, então, reverter a significação primitiva para que o conselho de prudência formulado pela sábia experiência do fabulista se transformasse em um insulto à justiça tão revoltante que ela pudesse impressionar por antítese os ouvintes de Hesíodo.

Que Hesíodo exorte os reis e Perses a agir de forma contrária ao falcão não se discute. O poema como um todo confirma que não poderia ser de outra forma. Porém, isto não significa que o uso retórico da fábula hesiódica seja ineficaz ou sem êxito, pois como escreve Vernant:

a narrativa de Hesíodo nada tem de descosido. Os aspectos sistemáticos da obra marcam-se não somente, como já se demonstrou, nos processos de composição, mas na constância de certos temas cujo significado aparece em vários níveis e que, retomados ou desenvolvidos em muitas passagens, tecem uma rede de correspondências muito estreitas entre partes diversas que se complementam, enriquecem-se sem nunca se repetir. Trata-se, pois, de um pensamento elaborado muito fortemen-

te, cujo rigor só é comparável ao de uma construção filosófica, mas que não deixa de ter no arranjo dos temas e das imagens míticas a sua coerência lógica própria. (VERNANT: 1990, 61-62)

Se o rigor e a coerência interna de que fala Vernant estão realmente presentes na obra de Hesíodo, então, o uso da fábula como exemplo antitético não pode estar motivado simplesmente “por falta de conhecer uma outra sobre o bom juiz” (FASSERRE: 1984, 83. Cf., também, WEST: 1978, 205). Se a composição tece uma rede de correspondências entre partes diversas, então, convém examinar o fio que constitui a fábula e segui-lo até o ponto em que se encontra com os outros fios do poema.

Primeiro, o fio da fábula. No verso 202, a narrativa de “O falcão e o rouxinol” é designada um *ânos*, palavra que foi traduzida por “fábula”, mas cujo sentido merece maior atenção. Nem todo *ânos* é uma fábula. Gregory Nagy (1979, 235- 241; 1990, 147-150), demonstra que a palavra é usada por Píndaro para referir sua própria poesia, contexto em que *ânos* designa “louvor”, e é em um sentido paralelo a esse que a mesma palavra é empregada em *Odisséia*, XIV, v. 508. O sentido de “fábula” é atestado, além de no emprego hesiódico, em Arquíloco (LASSERRE: 1984, 71).

Em um sentido mais amplo, *ânos* pode ser definido como “um conto alusivo que contém um propósito implícito” (VERDENIUS: 1962, 389 *apud* NAGY: 1979, 237). Implica, portanto, interpretação. No caso específico de fábulas, essa interpretação consiste, ao menos a princípio, em estabelecer as relações paralelísticas entre animais e homens. Relações essas que, tanto para Lasserre e quanto para West, não estão presentes na fábula narrada em *Os Trabalhos e os Dias*.

Os dois helenistas, além de concordarem que o poeta usa da fábula como exemplo a ser evitado, não vêem no relato o paralelismo entre animais e homens; como escreve Lasserre: “Nem os juízes, por exemplo, nem Perses, poderiam se identificar com o falcão (...) já que Hesíodo lhes propõe o contrário daquilo que eles pensam ser e não os acusa, de forma alguma, de excesso de poder” (LASSERRE, *ibidem* 83). Já West afirma, referindo-se ao conteúdo dos versos 276 e subseqüentes de *Os Trabalhos e os Dias*, que “Isto é negar o paralelismo entre animal e homem que é fundamental ao gênero da fábula” (WEST, *ibidem* 205).

Ora, o fato de os reis receberem o epíteto *dorphágoi*, “devoradores de presentes” (vv. 39, 211 e 264), já indica uma postura injusta que se

relaciona com o excesso de poder e possibilita a identificação desses com o falcão. Os versos referidos por West, os de número 276 a 280, são os seguintes:

“pois, para os homens, Zeus dispôs esta norma:
que peixes, feras e pássaros voadores
devorem uns aos outros, pois não há justiça (*díke*) entre eles;
aos homens, porém, deu justiça (*díke*), que é muito
melhor. (...)”

De fato, tais versos demarcam a diferença entre o reino animal e o humano. Mas será que isto implica ausência absoluta do paralelismo entre os dois na fábula?

Primeiro, é preciso notar a distância entre a fábula e o excerto citado acima; o fato de esse último estar situado sessenta e dois versos após a fábula não sugere que, ao menos em um primeiro momento, identificam-se animais e homens? Além disso, o próprio West, um pouco antes de referir-se aos versos 276 e seguintes, aponta a identificação entre os reis e o falcão (WEST: 1978, 204).

Nem West nem Lasserre se ocupam do paralelismo entre o rouxinol e Hesíodo – o segundo sequer o menciona. A identificação do poeta-cantor com essa ave, no entanto, é um verdadeiro *tópos* da poesia oral. Nagy observa que a associação entre o rouxinol e o aedo ocorre, além de em Hesíodo, por exemplo, em Baquílides 3. 98 (NAGY: 1996, 60 n.2); tal associação também é muito freqüente entre os trovadores da poesia provençal que floresceu na Europa medieval (NAGY *ibidem* 30).

Note-se que essa identificação é tão plena que Eliano, um erudito da segunda metade do século II d. C., em uma obra intitulada *De natura animalium*, atribui adjetivos relativos à poesia ao rouxinol, em sua descrição do pássaro. Escreve Eliano:

Eu ouvi dizer de Charmis de Massália que o rouxinol é um amante das Musas e também um amante do renome. E que, em todo caso, quando canta para si mesmo em lugares solitários, a melodia é simples e o pássaro canta sem preparação; mas que, quando é capturado e não falha em obter ouvintes, engrandece o canto de forma variada e faz girar a melodia ternamente. (*De natura animalium* 5.38 *apud* NAGY: 1996, 32)

Os adjetivos *philómousos* (amante das musas) e *philódoxos* (amante do renome) nesse excerto de Eliano aproximam o rouxinol ao aedo. Admitindo-se a identificação do poeta com o pássaro na fábula hesiódica,

tem-se, ainda, a associação de situações: o pássaro, “quando é capturado e não falha em obter ouvintes, engrandece o canto de forma variada e faz girar a melodia ternamente”, da mesma forma que Hesíodo canta *Os Trabalhos e os Dias* quando é atingido pela injustiça.

Além disso, o rouxinol da fábula de Hesíodo, que profere gemidos quando capturado pelo falcão, é qualificado pelo epíteto *poikilódeiros*, traduzido por “de pescoço matizado”, mas que Nagy (1996, 59) traduz por “que tem a garganta com [sons] variados”. A idéia de variedade ou multiplicidade do canto do rouxinol também está no excerto de Eliano, em *poikíla*, “de forma variada”.

Esse caráter *poikilos* do canto do rouxinol/ Hesíodo é solidário ao caráter ambíguo e múltiplo da significação do *aînos*. Cite-se, agora, a definição que Nagy (1979, 240) propõe para o vocábulo: “O *aînos*, então, é um código que leva uma mensagem a uma audiência planejada; para além desses ouvintes exclusivos ‘que são capazes de entender’, ele é passível de ser mal entendido, deturpado”. De fato, a fábula hesiódica é dirigida a uma audiência bem específica, “aos reis, posto que são sábios” (v. 202). Como escreve, novamente, Nagy “a pressuposição de Hesíodo sobre a sabedoria dos reis é realmente uma condição aqui: se os reis não entendem o *aînos*, então eles não são sábios” (1990, 256).

É chegado o momento de buscar os pontos em que o fio do *aînos* se encontra com os outros fios do poema. Observem-se os versos 220 a 222 de *Os Trabalhos e os Dias*:

mas há tumulto quando *Díke* é arrastada para onde quer que
os homens devoradores de presentes a conduzam e sempre que julguem
[processos por sentenças (*díkai*) tortas.
Ela segue, chorando pela cidade e pelas moradas dos povos,(...)

Por um paralelismo de situações, tais versos associam *Díke* ao rouxinol e, portanto, a Hesíodo, assim como explicitam a identificação entre os “homens devoradores de presentes”, ou seja, os reis injustos, com o falcão e a *hýbris*. O conjunto formado pela fábula e os versos que a ela se seguem estabelece, portanto, estas relações: o rouxinol/Hesíodo se opõe ao falcão/ reis *dorophágoi* do mesmo modo que *Díke* se opõe à *hýbris*.

É precisamente na oposição entre *Díke* e *hýbris* que a fábula, acompanhada dos versos que a seguem, possui estreita relação com o mito das cinco raças, relato que a antecede (vv. 106-201). Como demonstra

Vernant (*ibidem* 25-50), a narrativa das quatro primeiras raças se constrói sobre uma estrutura que opõe *díke* e *hýbris* alternadamente: os homens da primeira raça, a de ouro, que “como deuses viviam, com o ânimo isento de aflições” (v. 112) e para os quais “a terra fecunda espontaneamente/ fruto abundante e generoso trazia” (v. 117-118), são os que “vigiam as *díkai*” (v. 124); os da segunda raça, a de prata, “não eram capazes de afastar a *hýbris* inconseqüente uns dos outros; nem aos imortais consentiam servir, nem sacrificar nos sacros altares dos bem-aventurados” (vv. 134-136). Os homens da terceira raça, a de bronze, são novamente marcados por *hýbris*: “a eles, de Ares as obras funestas e *hýbries* interessavam” (vv. 145-146); enquanto a quarta raça, a dos heróis, é “mais justa e melhor” (v. 158).

Se as quatro primeiras raças são marcadas, cada uma, por *díke* ou *hýbris*, a quinta raça, a de ferro, na qual se encontra Hesíodo, apresenta *díke* e *hýbris* simultaneamente. Nela, “jamais, durante o dia, cessarão o esforço e o infortúnio, nem, durante a noite, de destruir a si mesmos; árduas inquietações os deuses lhes darão. Mas, ainda assim, para eles, misturados estarão os bens aos males.” (vv. 176-179). No entanto, também essa raça será destruída por Zeus, como é anunciado no verso 180. Nos versos 181 a 201, Hesíodo profetiza os acontecimentos que levarão a humanidade à ruína total: os laços de *philtá* não mais existirão (vv. 182-188), serão honrados o malfeitor e o homem da *hýbris* (vv. 191-192). *Aidós*, o temor da ignomínia, e *Némesis*, a retribuição, abandonarão os homens (v. 199-200) e “contra o mal não haverá defesa” (v.201).

O mito das cinco raças e o conjunto da fábula e os versos que a seguem estabelecem, ambos, a relação antitética entre *díke* e *hýbris*. Estão tão estreitamente ligados entre si que Vernant (1990: 63) considera a fábula como um parêntese entre o mito e sua lição. Ambos possuem, por assim dizer, a mesma mensagem. Resta, portanto, verificar porque Hesíodo faz uso dos dois, ou melhor, o que o motiva a narrar a fábula, tendo em vista que o mito das cinco raças já havia estabelecido a oposição que está no centro das duas narrativas. Afinal, retomando o trecho de Vernant citado acima, há em Hesíodo “uma rede de correspondências muito estreitas entre partes diversas que se complementam, enriquecem-se sem nunca se repetir” (VERNANT: 1990, 62).

Tal questão toca diretamente as diferenças fundamentais entre mito e fábula. A primeira delas está no fato de o *áinos* ser dirigido a uma

audiência específica e previamente determinada, como já foi visto na definição proposta por Nagy. Mas, além das diferenças estruturais apontadas por Adrados (1987, 298-308), há uma outra, observada por Lasserre, que parece ser bastante esclarecedora no caso da fábula hesiódica: a fábula carrega a autoridade de uma verdade evidente, enquanto a verdade do mito provém de uma revelação divina. (LASSERRE: 1984, 82).

De fato, a descrição apocalíptica do fim da idade de ferro (vv. 181-201) retrata “o reinado da pura *Hýbris*” (VERNANT:1990, 46); esse estado da humanidade, porém, decorre de uma ação divina: é Zeus quem destruirá a raça de ferro (v. 180). A fábula, por sua vez, ao apresentar como *epimýthion* o triunfo da lei do mais forte, tema referido na descrição da raça de ferro pelo vocábulo *cheirodíkai* (v. 189), também retrata um “reinado da pura *Hýbris*”. No entanto, pelo fato de esse retrato figurar em uma fábula, o “reinado da *Hýbris*” adquire, além do *status* de verdade divinamente revelada, o de uma “verdade admitida ‘entre os homens’” (LASSERRE: 1984, 78).

Como escreve Fisher “a fábula faz a transição sutil das trevas aparentes no mito para os apelos ao retorno da justiça e do trabalho antes que seja tarde demais, e também coloca as ofensas dos reis no primeiro plano de atenção” (FISHER: 1992, 194). Pode-se afirmar, portanto, que o papel da fábula em *Os trabalhos e os Dias* é fazer com que a audiência desse *ânos* admita a existência de situações equivalentes às do “reinado da pura *Hýbris*” entre os homens. É somente depois de admitida essa verdade que Hesíodo pode revelar a esses mesmos homens que “o melhor caminho é passar pelo outro lado, em direção às coisas justas (*tà díkaia*)” (vv. 216-217). Se os reis jamais cometessem *hýbries*, como comete o falcão, não seriam qualificados de *dorophágoi*, nem Hesíodo teria de exortá-los a seguir o caminho da justiça. E a metáfora do caminho deixa evidente que, entre o reinado de *Dike* e o de *Hýbris*, a escolha depende dos próprios homens, já que, para eles, os bens e os males ainda se misturam.

Compreende-se, então, a duplicidade do *ânos* hesiódico em relação ao paralelismo entre o reino animal e o mundo humano. Os já citados versos 276-280 fundamentam a diferença entre ambos precisamente na existência de *Dike* entre os humanos. Assim, se os reis são sábios e entendem o *ânos*, seguem o caminho proposto por Hesíodo e distan-

ciam-se dos peixes, feras e pássaros; ao contrário, se optam pelo caminho oposto, o da *hýbris*, com eles se identificam. E no segundo caso, não sendo os reis sábios, é preciso que um rouxinol capturado, gemendo, instrua-os com seus cantos, e lhes mostre o caminho da *Díke*.

ABSTRACT

The article undertakes an analysis of “The hawk and the nightingale” in order to evidence the double sense that the paralelism of animal and man acquires in this fable stated by Hesiod. It surveys, then, how the fable is connected with the myths and exortations that make up the poem, and which is its function.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADRADOS, F. R. La fábula griega como género literario. In: _____. *Nuevos estudios de lingüística general e teoria literaria*. Barcelona: Editorial Ariel, 1987. p. 298-308.
- FISHER, N. R. E. Hesiod and the unwrittem law. In: _____. *Hybris- a study in the values of honor and shame in Ancient Greece*. England: Aris and Phillips, 1992. p. 185-200.
- HESIOD. *Works & days*. Edited with prolegomena and commentary by M. L. West. Oxford: 1978.
- LASSERRE, F. La fable en Grèce dans la poésie archaïque. In: *La Fable- huit exposés suivis de discussions*. Genève: Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, 1984. pp. 61- 96
- NAGY, G. *The best of the achaeans- concepts of the hero in archaic greek poetry*. Baltimore: Jonh Hopkins University Press, 1979.
- _____. *Pindar's Homer – the lyric possession of an epic past*. Baltimore: Jonh Hopkins University Press, 1990.
- _____. *Poetry as performance- Homer and beyond*. Cambridge: 1996.
- VERNANT, J.P. ‘Estruturas do mito’. In: *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 1990. p.23- 103.
- WEST, M. L. The ascription of fables to Aesop. In: *La Fable- huit exposés suivis de discussions*. Genève: Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, 1984. pp. 105-136.

NOTA

¹ Optei por não traduzir os conceitos quando surgem personificados no texto, casos em que se faz a transliteração. Os vocábulos *dike* e *hýbris* são sempre indicados entre parênteses, por serem conceitos-chave na narrativa. A tradução do segundo por “excesso”, ainda que corrente, merece um comentário. *Hýbris*, em uma definição mais abrangente, designa a ultrapassagem de um limite. Tal limite, no entanto, varia de acordo com os valores em que está inserido: em Homero, o limite é a *aidós*, o temor da ignomínia (cf. *IL*.II 158, em que Aquiles qualifica Agamemnon de *anaidés*, “sem *aidós*”, e, mais adiante, no verso 203, se refere à atitude do atrida como um ato de *hýbris*); na Atenas clássica, o limite é a *sophrosýne*, a “temperança”, qualidade de quem segue a justa medida (daí as traduções freqüentes como “desmedida” ou “excesso”); em Hesíodo, esse limite é a própria *dike*. Como, porém, a justiça figura, nos *Érga* hesiódicos, associada ao ideal de justa medida (cf. por exemplo v. 694), manteve-se a tradução “excesso”.

A CONFIGURAÇÃO DO ESPAÇO-CAMPO NA ELEGIA TIBULIANA

Alice da Silva Cunha

RESUMO

Vários são os poemas de Tibulo, poeta elegíaco latino, em que o campo aparece como espaço dominante, chegando a constituir, em algumas elegias, um único tema, em torno do qual se articulam os demais elementos constitutivos desses poemas. A concepção do campo, na obra tibuliana, revela-se de forma matizada, conforme os níveis diversos por que se pauta a realidade campestre, quer real, quer ideal ou mítica. A partir da leitura de algumas elegias, procura-se demonstrar a importância do campo, espaço cujo processo de verticalização atinge o que se poderia designar, em última instância, a esfera do mito.

Palavras-chave: Elegia; Tibulo; espaço campestre

A obra poética de Tibulo, autor latino que pertence à época de Augusto, período áureo da poesia latina, compõe-se de elegias, ou seja, poemas cujo metro característico é o dístico elegíaco, formado de um hexâmetro e um pentâmetro, resguardando um certo teor melancólico que lhe advém possivelmente de suas origens — um canto, ou melhor, um lamento acompanhado ao som de uma flauta. Deve-se, além do mais, mencionar a frequência de emprego do dístico elegíaco em epitáfios, o que teria contribuído para imprimir à poesia elegíaca uma certa melancolia. O gênero elegíaco, contudo, não pode ser classificado com base na temática, uma vez que esta se apresenta bastante diversificada, fator esse também verificado na elegia romana, singularizada nas obras de diversos poetas cultores do citado gênero. Deve-se, no entanto, ressaltar que a elegia amorosa constitui, sem dúvida, a temática predominante na elegia latina, que atingiu tal perfeição e originalidade entre os autores latinos que mereceu de Quintiliano o seguinte comentário: “elegia graecis prouocamus...”

Limitar-nos-emos, aqui, a considerar a obra de Tibulo, poeta elegíaco por excelência, cuja temática amorosa contempla os amores de Délia e

Nêmesis: enquanto a primeira acha-se vinculada ao campo, a segunda encontra no espaço citadino o lugar de sua realização. Focalizar-se-á, pois, a importância do espaço campestre na obra do elegíaco latino, na medida em que a integração homem — natureza parece-nos ser um dos eixos fundamentais de estruturação de grande parte de seus poemas, bem como um elemento de unidade entre os mais diversos poemas.

Nota-se que a primazia espacial, na poética tibuliana, é atribuída ao campo; em várias passagens, é possível constatar-se na enunciação do poeta a aspiração de uma plena sintonia entre o “Eu” e o espaço campestre, espaço da paz, da solidariedade, do amor; espaço frequentemente visualizado como antítese da guerra, daí alguns críticos ressaltarem a elegia como poesia da paz e do amor, em oposição à épica, poesia heróica, cuja matéria versa, em essência, sobre a guerra.

O espaço do campo, nas elegias tibulianas, não se restringe ao aspecto referencial do espaço propriamente dito, mas atinge o nível simbólico, cujas origens acham-se perpetuadas pelas fontes eternizadoras do mito. Depreende-se um forte elo existente entre o espaço-campo e o eu-enunciador e esta ligação é das mais profundas, pois diz respeito às origens do poeta; suas “raízes” estão no campo, lá viveram seus antepassados. A espacialidade campestre é também um fator importante na apreensão das situações vivenciadas pelo narrador.

Non ego diuitias patrum fructusque requiro,
quos tulit antiquo condita messis auo:
parua seges satis est, [...]

(Tib.,1,42-4)

[Eu não aspiro às riquezas e aos bens de meus antepassados, que a messe favorável concedeu ao meu velho avô: uma pequena colheita para mim é o bastante,...]

As origens do poeta acham-se, pois, vinculadas ao campo; no entanto, percebe-se uma diferença bastante acentuada entre a realidade vivenciada pelo poeta e a de seus antepassados, enquanto estes usufruíam das riquezas propiciadas por grandes extensões de terra, o autor elegíaco vive com parcimônia das colheitas de uma pequena propriedade rural e, para ele, isso é o bastante. Pode-se dizer que o poeta, ao valorizar a simplicidade de que se reveste o seu viver no espaço campestre, coaduna-se, de certo modo, com os princípios da doutrina epicúrea, que dentre os seus pressupostos condena a busca desenfreada de luxo e

riquezas, frutos da ambição humana e, por isso, fonte dos males mais diversos, daí contentar-se a viver apenas com o necessário para o próprio sustento, na paz e tranquilidade. Ao afirmar “non ego diuitias requiro”, o eu-enunciador parece despojar-se, no nível da narrativa, de um passado que teria, no seu entender, sobrecarregado seus avós; poder-se-ia, pois, ler, nesses versos, que o espaço campestre, como microcosmo, foi também alvo da ambição humana, instaurando-se aí o desequilíbrio, num espaço freqüentemente idealizado como “locus amoenus”.

O pensamento do poeta coaduna-se, pois, com o que considera ser a essência do espaço campestre: um lugar em que reine a harmonia, solidariedade, paz, enfim um espaço propício ao amor. Por isso, ao evocar a simplicidade dos ancestrais, manifestada na confecção de utensílios usados no cotidiano, o autor rejeita o luxo e as riquezas que, na sua época, assolam os campos.

ficilia antiquus primum sibi fecit agrestis
pocula, de facili composuitque luto.
(Tib.,1,40-1)

[primeiro, o antigo agricultor fez para si recipientes de argila, moldando-os com o flexível barro.]

Este fato a que alude o poeta, leva-nos a refletir acerca de aspectos importantes na relação homem-natureza, pois, se, por um lado mostra a habilidade humana em transformar a matéria bruta na fabricação de utensílios usados no dia-a-dia, primazia, sem dúvida, da arte futura que consagrará inúmeros artesãos, por outro relewa a simplicidade de que se revestira, em tempos remotos, a vida dos campos, e que, à época do poeta, deixara de existir para dar lugar à ostentação e ao luxo, imagens, por que não dizer, da ambição desmedida de que se acha prisioneira a alma humana.

No entanto, o espaço do campo, na poética tibuliana, resguarda, apesar das transformações sofridas, ao longo dos tempos, elementos que permitem visualizá-lo como espaço positivo, uma vez contraposto ao espaço citadino.

Rura meam, Cornute, tenent uillaeque puellam;
ferreus est, heu!heu! quisquis in urbe manet;
ipsa Venus latos iam migravit in agros,
uerbaque aratoris rustica discit Amor.

.....

ferrea non uenerem sed praedam saecula laudant.
(Tib., 2,3,1-4;35)

[Os campos e as aldeias retêm, ó Cornuto, a minha amada; Oh! Quem permanece na cidade é de ferro; a própria Vênus já migrou para os extensos campos, e o Amor aprende as rústicas palavras do lavrador. [...] Os séculos de ferro não louvam o amor, mas a riqueza].

O texto acima mencionado privilegia o campo como espaço do amor, espaço em que se encontra a amada; muito embora esteja ela na companhia de um outro, o poeta não pouparia esforços, nem tampouco evitaria os duros trabalhos do campo, na tentativa de reconquistá-la. O contraste entre o espaço campestre e o cidadão manifesta-se não apenas com o emprego de interjeições cuja força demonstra, com maior vivacidade, a rejeição por este último, ou seja, o espaço da cidade, mas também através do discurso avaliativo referente ao habitante cidadão: “ferreus”, ou seja, aquele que consegue viver na cidade é de ferro, duro, implacável como o vil metal. Profundamente marcada pelo ferro, seria a natureza do habitante cidadão, poder-se-ia, pois, dizer ser ela reflexo da hostilidade de que se acha impregnado o seu ambiente, numa identificação plena com o que se designaria Idade de Ferro.

Em contrapartida, o campo revela-se como espaço do amor, escolhido não apenas por Vênus, mas pelo Amor, divindades que despertam no coração humano a doçura e o amargor inerentes à paixão, sentimento em si mesmo contraditório. “Os séculos de ferro louvam não o amor, mas a riqueza”, diz o poeta. Embora os males provenientes da idade de ferro não deixassem totalmente incólumes os campos, percebe-se no poema citado, uma identificação do eu-enunciador com o referido espaço, único talvez capaz de propiciar uma recuperação dos valores então perdidos, além de salvaguardá-los.

Pode-se, ainda, assinalar que a perspectiva do poeta em relação ao espaço do campo está em consonância com a política augustana, que viria a empreender uma série de reformas, na tentativa de restaurar os ideais de conduta e os valores preconizados pelos antepassados, e, agora, rejeitados pela geração do presente, que privilegia, nos mais diversos níveis, influências, muitas vezes negativas, advindas da conquista. Assim, um dos pontos basilares da política de Augusto diz respeito à fixação do homem ao campo, valorizando, pois, a ocupação deste espaço, em que ainda seria possível resgatar os valores familiares, religiosos e

morais que nortearam a vida dos antigos romanos e, segundo alguns analistas, levaram Roma ao seu apogeu.

Até o presente momento, privilegiou-se o espaço do campo, na poética tibuliana, levando-se em consideração o campo, no nível referencial, ou seja, enquanto espaço oponente à cidade e enquanto espaço vinculado ao sujeito da enunciação. No entanto, a poética espacial na obra de Tibulo ultrapassa os níveis da referencialidade e atinge o nível do simbólico, mais precisamente, mítico.

No âmbito da cosmogonia, o espaço campestre detém a primazia, estando suas origens vinculadas o mito da Idade de Ouro, época paradisíaca, presente, sem dúvida alguma, no imaginário coletivo, evocada de forma nostálgica pelo poeta que, como seus contemporâneos, vive a cruel Idade de Ferro.

Utilizar-se-á a elegia 1,3 de Tibulo como base para análise da mítica idade áurea, por conter ela aspectos descritivos bastante elucidativos no que se refere à concepção do paraíso primordial existente “in illo tempore”.

Faz-se, então, mister contextualizar o poema, na medida em que a alusão à Idade de Ouro integra uma série de seqüências narrativas que efetivamente vem a culminar no jogo de antíteses que contrapõe o presente ao passado. O poeta segue viagem ao encontro de Messala, que está em campanha na Grécia; contudo, ao chegar a Córçira, adoece, ficando, por esse motivo, impedido de seguir viagem. A situação dramática, por ele vivenciada, leva-o a refletir acerca da vida e dos verdadeiros valores. Fragilizado, longe da pátria e da mulher amada, tomado de aterrador solidão, eis os malefícios a que o levou a guerra cruel. Nesse momento, vêm-lhe à mente os tempos felizes da mítica Idade de Ouro, em que o homem vivia a felicidade em sua plenitude. Eis as palavras do poeta:

Quam bene Saturno uiuebant rege, priusquam
tellus in longas est patefacta uias!
Nondum caeruleas pinus contempserat undas,
Effusum uentis praebueratque sinum,
nec uagus ignotis repetens compendia terris,
presserat externa nauita merce ratem.
Illo non ualidus subiit iuga tempore taurus,
non domito frenos ore momordit equus,
non domus ulla fores habuit, non fixus in agris,
qui regeret certis finibus arua lapis;
ipsae mella dabant quercus, ultroque ferebant
obuia securis ubera lactis oues.

Non acie, non ira fuit, non bella, nec ense
Immiti saeuus duxerat arte faber.
Nunc Ioue sub domino caedes et uulnera semper,
nunc mare, nunc leti mille repente uiuae.
(Tib., 1,3, 35-50)

[Como viviam bem no reinado de Saturno, antes de a terra ter sido desbravada para longos percursos! Ainda o pinheiro não havia afrontado o azul dos mares, nem oferecido aos ventos as soltas velas, nem o errante marinheiro, à procura de lucros em terras desconhecidas, havia ainda carregado o navio com mercadoria estrangeira. Naquele tempo, o vigoroso touro não suportava os jugos, nem o cavalo, domada a boca, os freios mordía; casa alguma possuía portas, nenhuma pedra fixa nos campos, que determinasse as terras em seus limites exatos; os próprios carvalhos destilavam o mel, e as ovelhas, em segurança, ofereciam espontaneamente os úberes cheios de leite. Não havia armas, nem ódio, nem guerras, nem o artesão cruel confeccionara a espada com sua arte terrível. Agora, sob o domínio de Júpiter, matanças e sofrimentos sempre, agora o mar, agora bruscamente mil caminhos levam à morte.]

É importante notar que a descrição do “modus uiuendi” no tempo de Saturno, onde a presença de um mundo feliz e tranqüilo, diametralmente oposto àquele em que se encontra o poeta, acentua sobremaneira as características positivas de um passado remoto em oposição a um presente marcado pelo sofrimento. Assim, a descrição referente à Idade de Ouro estabelece uma cisão no processo normal da narrativa, agravando as disparidades entre as duas épocas e provocando uma maior reflexão sobre o momento atual da mesma.

Note-se que os aspectos considerados na descrição da Idade de Ouro apontam para as transformações verificadas no mundo, com o passar dos tempos, são as marcas do progresso. No tempo de Saturno, a terra não havia sido desbravada pelo homem, o pinheiro estava ligado à terra, não havia sido transformado na embarcação que desafiaria os mares, nem a tampouco a ganância humana fizera singrar a nau carregada de mercadorias estrangeiras. Os animais viviam em plena liberdade, sem conhecessem o jugo e o freio. Nos campos não havia os marcos a impor os limites de propriedade, nem as casas possuíam portas; o mel e o leite, símbolos de vida, existiam em abundância, sem que qualquer cuidado fosse dispensado. Convém assinalar que a Idade de Ouro se faz presente na narrativa através ausência, donde o emprego anafórico de formas negativas. É interessante notar que na alusão ao mel e ao leite,

símbolos da vida, não se verifica o mesmo procedimento, mas o distanciamento entre a idade mítica e “real” acha-se registrado pelo emprego do tempo verbal, relativo ao passado, mais precisamente o pretérito imperfeito, donde lhe advém um certo teor de ação continuada, perfeitamente integrada no ciclo vital, por que se pautava, então, a natureza, ao ofertar abundante e espontaneamente as suas dádivas ao ser humano, sem que qualquer esforço fosse dispensado.

Não se pode deixar de mencionar que a descrição relativa à Idade de Ouro finaliza com a ausência das guerras e das armas, pois o artífice cruel não fizera ainda a espada mortífera. Contrapõe o poeta o momento presente, em que “nunc” é empregado anaforicamente, ressaltando a época vigente, em que juntamente com o poeta toda humanidade sofre os males decorrentes da idade férrea.

Torna-se mister, ainda, assinalar que a descrição relativa à Idade de Ouro encontra, na alusão à ausência de guerras, o ponto fulcral de intersecção da narrativa poética, quer no nível mítico, quer “real” – a guerra é fator desencadeador do processo narrativo que, através do eu-lírico reatualiza o imaginário paradisíaco, instaurando parâmetros de confronto que possibilitam uma reflexão acerca dos sofrimentos que afligem o poeta e a humanidade como um todo em plena idade férrea.

Ao evocar os tempos paradisíacos, o poeta exprime, na verdade, os seus anseios, na expectativa de que possa vivenciar dias melhores, e o espaço do campo configura-se, no seu entender, como espaço único capaz de abrigar e preservar o “modus uiuendi” em que se privilegie a simplicidade, a tranquilidade, a harmonia, enfim a almejada paz que o teria conservado em seu torrão natal, ao lado da mulher amada.

ABSTRACT

Tibullus, an elegiac Latin poet, has several poems in which the country is seen as the prevailing space. In some elegies, it comes to the point of being the only theme, around which the other constitutive elements are articulated. The conception of country in the Tibullian work comes out in a multicoloured way, in accordance with the different levels of the country reality, being it the real, ideal or mythical one. From the reading of some elegies, the importance of the space-country will be shown in a process of verticalization that, in its last instance, goes as far as the sphere of the myth.

Key-words: Elegy; Tibullus; country space



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GRIMAL, Pierre. *Le lyrisme à Rome*. Paris: PUF, 1978.

MARTIN, R. & GAILLARD, J. *Les genres littéraires à Rome*. Paris: Scodel, 1975. Tome II.

TIBULLE. *Élégies*. Texte ét. et trad. par Max Ponchont. Paris: Les Belles-Lettres, 1931.

AVIANO: UMA NOVA PERSPECTIVA PARA AS FÁBULAS LATINAS

Ana Thereza Basílio Vieira

RESUMO

A fábula serve para relatar a verdadeira situação política, social, cultural, econômica e religiosa de uma determinada sociedade. Mostrando os defeitos humanos através da caricatura de certos tipos ou de forma velada, seus protagonistas são, sobretudo, animais ou objetos, às vezes plantas ou deuses. Seu intuito é o de servir de exemplo e ensinamento por meio de críticas e advertências, implícitas ou explícitas.

Traços de fábulas foram encontrados em monumentos sepulcrais, como ornamentos para as estelas fúnebres. Em Roma, Aviano, no século IV d.C., foi o único, além de seu mestre Fedro, que se dispôs a escrever uma coleção de fábulas, inspirando-se em seus predecessores Esopo, Bábrio, Horácio e o próprio Fedro. Com uma nova visão, Aviano procura alertar seus contemporâneos sobre o mundo e os costumes que os cercam.

Palavras-chave: fábula; crítica; caricatura.

A etimologia da palavra fábula é relativamente complexa, visto que é a fusão de vários termos pertencentes a diferentes línguas antigas: o vocábulo atual deriva da palavra latina *fabula*, -ae, que, por sua vez, se liga a dois verbos: *fari*, em latim, e *phemi*, em grego, ambos significando “dizer, falar”.

Na literatura grega, a fábula apareceu como exemplo, animal ou não, que descrevia, freqüentemente criticando-a, a realidade do mundo e dando conselhos de comportamento ao leitor. A fábula animal ou vegetal utilizava como exemplo o mito e a anedota e, na verdade, os mesmos termos designavam todos estes gêneros.

A partir do século V a. C. começa-se a atribuir com certa freqüência algumas destas narrações a Esopo, e esta qualificação de “*lógos* de Esopo” serviu para definir aquilo que chamamos de fábula e que é praticamente o que entendem por tal palavra os compiladores de coleções a partir de Demétrio de Falero, século III a.C.

Cultivada por poetas satíricos, sem dúvida a fábula teve sua origem nas festas populares em que dominavam a liberdade de expressão e a sátira. Demétrio de Falero só contou fábulas de escritores anteriores, transcrevendo-as em prosa com base em esquemas muito simples e repetitivos. Em verdade, continuava os hábitos dos sofistas e dos socráticos, que faziam largo uso da fábula em prosa. Encontramos, por exemplo, numa sátira de Horácio, a fábula da cigarra e da formiga.

A fábula foi um gênero que surgiu como reação à poesia de tom elevado e solene. Face aos personagens da epopéia, os personagens do mundo da fábula são seres vulgares e insignificantes, o mesmo que os homens do mundo real.

A maioria das estórias se fundamenta, na verdade, em relações entre os personagens e o modo como estes últimos são afetados por um acontecimento exterior ou um lapso de seus comportamentos automáticos. De fato, a fábula constitui uma narração mínima, que coloca em jogo freqüentemente um ou dois personagens, no meio de uma intriga elementar em que uma única ação fará a diferença entre o estado inicial e o estado final.

Logo que percorremos uma coleção de fábulas, o que percebemos é a grande uniformidade de títulos. Eles apresentam geralmente os personagens em jogo: o carvalho e o caniço, a lebre e a tartaruga, a cigarra e a formiga... Mesmo que eles estejam unidos por uma conjunção coordenativa “e”, estes dois personagens são imediatamente percebidos como mantenedores de uma relação de oposição, como um sujeito e um anti-sujeito. Uma vez estabelecido este micro-universo antitético, o seguimento da fábula mostrará o fundamento das oposições dadas no título ou, ao contrário, sua colocação em jogo.

A conclusão da narração convida o leitor a rever a percepção que ele fizera dos elementos opostos no início. A valência positiva do começo, colocada em relação com o fim negativo, forma uma figura completa. Por essas oposições, que freqüentemente se apresentam em relações de complementaridade, a fábula aprende a considerar o real em toda a sua complexidade.

Para restabelecer a unidade, o leitor deve efetuar uma operação de semiose que consiste em subir a um nível de abstração superior, a fim de integrar num só ato mental os dados contraditórios. Nas fábulas de dupla inversão, o efeito de sentido é confirmado e realçado pela relação de um sujeito e de um anti-sujeito que percorrem trajetórias inversas.

Um outro nível põe em relevo a articulação entre o sentido literal e o sentido moral ou psicológico, característico do funcionamento alegórico que a fábula inscreveu em sua própria estrutura pelo acréscimo de uma moral. A moral coloca em cena a operação de compreensão que o leitor deverá efetuar da fábula. Essas diversas articulações têm por efeito bloquear a significação da narração e impor com uma evidência não contornável o que faz dessa estrutura, mesmo nos mínimos detalhes, uma das máquinas textuais mais robustas jamais apontadas para transmitir mensagens.

Um certo número de fábulas não se constrói sobre um jogo de antíteses, mas se ligam a etiologias, aos contos maravilhosos, ou simplesmente narram um fato estranho, muito prodigioso por ter tocado a imaginação e merecer ser considerado.

AVIANO

Aviano é um fabulista latino de fins do século IV ou início do século V d.C., autor de uma coleção de 42 fábulas em dísticos elegíacos, precedidas de um prólogo em prosa.

Pouco se sabe sobre o autor, a começar pela forma correta de seu nome, que poderia ser Aviano, Aniano ou Avieno.

Podemos dizer que ele é um autor da baixa latinidade, levando em conta a versificação, diversas faltas de prosódia e distintas licenças métricas. Outro fator importante é o prólogo em prosa que precede as fábulas. Este é dedicado a um Teodósio, que bem pode ser o gramático Ambrósio Macróbio Teodósio. Já no seu prólogo, o autor define o seu verdadeiro intuito em escrever neste gênero. Diz Aviano:

... Destes contei quarenta e duas fábulas, compiladas num só livro, compostas num latim tosco, e que tentei expor em versos elegíacos. Portanto, tens uma obra com a qual podes deleitar o espírito, estimular o engenho, aliviar a inquietação e, sendo cuidadoso, reconhecer a disposição de viver. Na verdade, fiz as árvores falarem, as feras chorarem com os homens, as aves rivalizarem em palavras e os animais rirem, para que se apresentasse uma sentença para as necessidades de cada pessoa ou para os próprios seres inanimados.

Devemos ver nas situações vivenciadas pelos animais o relato de situações que o homem enfrenta no seu dia-a-dia. Elas são um reflexo da sociedade humana, da qual participa o próprio autor.

A época em que vive Aviano não é aquela em que a *Fortuna* e a *Felicitas* eram um ingrediente básico do êxito de uma pessoa, mas trata-se de um momento da história de Roma em que cada pessoa representa aquilo que consegue ser dentro da sociedade por seu trabalho e esforço pessoal. São estes que permitem a cada um ocupar uma determinada posição dentro da sociedade. O momento se vê, então, refletido na sociedade alegórica dos personagens de Aviano, quer sejam animais, pessoas ou seres inanimados. O tema do *labor* é um tema tradicional na fábula de todos os tempos: trata-se do ideal cínico do esforço (*pónos*) como um valor positivo. O cínico não confia na Fortuna, nas riquezas, no poder, na beleza vã ou no prazer. Valoriza apenas a vida de acordo com a natureza e mede suas possibilidades pelo esforço.

Aviano defende em sua obra uma moral cheia de moderação (*aurea mediocritas*) e de bom sentido e que dá a impressão de ser ele um homem muito honesto. De fato, toda a temática de suas fábulas gira em torno de uma idéia central: a defesa do fraco e do moderado, que se mantém dentro dos limites de suas próprias forças naturais e que trabalha em função dessas forças que a natureza forneceu.

Diversas fábulas contêm a mensagem moral dentro de cujos limites naturais deve se manter, pois quem tenta transgredi-los sofre o castigo por isso. Trata-se, em suma, de uma defesa do moderado. A tartaruga não pode nem deve voar: será a sua perdição (I); o caranguejo só pode andar para trás (III); Febo, que age com suas próprias forças, consegue tirar as vestes do homem, enquanto Bóreas, que agiu com ameaças e violência não o consegue (IV), etc.

Outro grupo de fábulas aconselha buscar como companheiro um ser da mesma natureza, mas nunca superior em forças, traidor ou de outra natureza. Quando dois amigos são atacados por um urso, um deles sai correndo, abandonando o outro: aconselha-se a ter cuidado com quem se escolhe como companheiro (IX).

Em outras fábulas, o aparentemente inferior em beleza ou força sempre tem algo que supera o mais belo e forte. Além disso, quando o fraco age com honradez, interesse e com suas próprias forças e dentro de seus próprios limites naturais, vê-se sempre favorecido. Por exemplo, quando a macaca apresenta sua cria a Júpiter e todos se põem a rir por causa de sua feiúra, responde a mãe que seu filho é superior a todos em algo: para ela este é o melhor de todos. É o mesmo que dizer que para a mãe um filho, por pior que seja, é sempre o melhor (XIV).

Em outro tipo de fábulas se condena a *ánoia*, a estupidez. É um tema típico da fábula de raiz cínica: a estupidez do mais forte e bruto costuma ser vencida pela agudeza do mais fraco. Desta forma, o homem que sabe utilizar sua boca tanto para fazer ar quente como frio, põe em relevo a estupidez do sátiro (XXIX).

Outro tipo de fábulas ainda defende o trabalho e o esforço pessoal contínuo (o *pónos* cínico), que é o que dá autênticos frutos. Aqui está, por exemplo, a fábula da cigarra e da formiga (XXXIV) ou da pata dos ovos de ouro, situações em que se defende a idéia do esforço contínuo e diário face à fortuna que vem de repente (XXXIII).

Em outras fábulas se condena a jactância e a vaidade (o *typhos* cínico) daquele que finge ou alardeia mais do que é. Ao cachorro que se gaba de sua gordura, o leão faminto contesta que prefere a liberdade com fome à fartura na escravidão (XXXVII); quando um peixe de rio se gaba de sua linhagem diante de um peixe marinho, este o faz ver que no mercado quem vale mais é o pescado de mar e não o de rio (XXXVIII).

Os temas de Aviano, tomados em grande parte da fábula tradicional de inspiração cínica, nos revelam um homem profundamente modesto e honesto, um homem que defende o fraco, que se conforma com o que tem e com o que a natureza lhe deu e desenvolve seus dons naturais com o esforço e trabalho próprios, criticando a jactância e a vaidade. São temas, como dissemos, típicos da fábula, cheios de um moralismo cínico-estóico que Aviano pretende mostrar e adequar à sociedade de seu tempo.

Os princípios que norteiam a literatura no século V são fundamentalmente dois: a consciência de ocupar uma posição de *aurea mediocritas* e a necessidade do trabalho, o *labor*, para produzir poesia.

Aviano sabe, de fato, que não pode chegar à altura dos poetas clássicos com novos temas e novas formas, e sua postura será, por conseguinte, a introdução de variações sobre temas tradicionais ou de atualidade. Nessa *aurea mediocritas* se enquadra, basicamente, o valor de sua poesia.

A *aurea mediocritas* vem através dos *ridicula* ou *ioci* e do próprio gênero escolhido: a fábula foi sempre considerada pela retórica antiga como um *genus humile*, inferior aos demais gêneros. Observamos em muitos casos a obscuridade e a falta de entendimento para o leitor. É a *brevitas*, que suprime o que seria desnecessário ou supérfluo.

E a estes dois ingredientes da *mediocritas* e da *breuitas* se une o recurso da *uarietas* temática e formal. Quanto ao conteúdo, são indubitáveis as variações que Aviano introduz com relação a seus diferentes modelos; ampliações ou reduções de todo tipo, mudança de animais, diversidade de cenas ou desenlaces, etc. Formalmente a *uarietas* se manifesta na sintaxe ou no léxico, como, por exemplo, as distintas denominações empregadas para designar um mesmo objeto.

Pois bem, *mediocritas*, *breuitas* e *uarietas* eram princípios estéticos que a retórica do momento aconselhava para que a obra literária se tornasse valiosa.

Grande parte das fábulas de Aviano tem como tema central o prêmio do trabalho e o castigo da indolência. Remitimos, pois, ao dito mais acima, quando analisamos a moral de suas fábulas.

Compõe seus versos mesclando versos dos clássicos ou tomando sintagmas e mudando-lhes algum termo. Trata-se, pois, de retomar formas clássicas e reelaborá-las, razão porque às vezes acontece que um só verso pode evocar mais de uma fonte.

Passemos agora a um exemplo de Aviano.

De cancro suum docente filium

Curua retrocedens dum fert uestigia cancer,
hispida saxosis terga relisit aquis.
Hunc genitrix facili cupiens procedere gressu,
talibus alloquiis praemonuisse datur:
“Ne tibi transverso placeant haec deuia, nate,
rursus in obliquos neu uelis ire pedes;
sed nisu contenta ferens uestigia recto,
innocuos proso tramite siste gradus”.
Cui natus: “Faciám, si me praecesseris, inquit,
rectoque monstrantem certior ipse sequar.
Nam stultum nimis est, cum tu prauissima temptes,
alterius censor ut uitiosa notes”.

Sobre o caranguejo que ensina seu filho

Enquanto o caranguejo ia retrocedendo sobre suas marcas, bateu as costas ásperas nas águas cheias de rochedos. A mãe, desejando que este avançasse com um rápido passo, diz-se que anunciou tais conselhos: “Que não te agradem estes desvios de través, filho, e não queiras andar de novo com os pés tortos; mas, com certo esforço, seguindo as marcas fixas, dá passadas suaves num caminho direito”.

Ao que o filho disse: “Eu o faria, se me precedesses, e eu mesmo haveria de te seguir mais tranqüilo e retamente, se me mostrasses como. Pois é muito tolo, quando tu mesma, muito desajeitada, censuras os vícios alheios quando és a mais inepta”.

O tema desta fábula é que não se deve criticar quando se está exposta às mesmas críticas. A pessoa deve se contentar com aquilo que possui e não censurar o outro. Já Fedro dizia em sua fábula *De uitiiis hominum* (IV, 10):

De uitiiis hominum

Peras imposuit Iuppiter nobis duas;
propriis repletam uitiiis post tergum dedit,
alienis ante pectus suspendit grauem.
Hac re uidere nostra mala non possumus;
alii simul delinquant censurees sumus.

Sobre os vícios dos homens

Júpiter colocou sobre nós duas sacolas. Às nossas costas, colocou uma cheia dos próprios vícios, e colocou diante de nós outra, carregada dos vícios alheios.

Por isso, não podemos ver os nossos defeitos, mas sempre somos censores, quando os outros cometem erros.

Ao analisar a estrutura básica da fábula simples, Nojgaard distingue na narração três elementos indispensáveis: a situação de partida, em que se pleiteia um determinado conflito entre figuras, geralmente animais; a atuação dos personagens, que procede da livre decisão dos mesmos entre as possibilidades da situação apresentada; e a avaliação do comportamento eleito, que se evidencia no resultado pragmático, êxito ou fracasso produzidos por tal eleição, inteligente ou néscia. Tomando como base estes elementos, prosseguimos à análise da fábula. Os personagens da narração de Aviano são dois caranguejos, mãe e filho, que entretêm uma conversa acerca dos procedimentos corretos para se andar e seguir a vida. O ponto de partida é o ato do caranguejo filho seguir andando para trás, até bater em alguns rochedos submersos na água. Daí desencadeia-se todo o colóquio entre os dois personagens. Naturalmente não rivais, portanto não antagônicos, mãe e filho, no entanto, desempenharão papéis diversos. A mãe, comumente tomada como figura protetora, boa conselheira, amorosa mas enérgica, repreende seu filho porque este não caminha em linha reta para frente, como seria o mais sensato. O

filho, por sua vez, provável símbolo da inconseqüência e insensatez, por sua própria juventude e inexperiência, mostra-se mais prudente e censura a mãe por não lhe servir de exemplo. A moral da fábula apresenta-se inserida na última fala do filho, avaliando o comportamento eleito pela mãe e criticando-o: "... Pois é muito tolo, quando tu mesma, muito desajeitada, censuras os vícios alheios, quando és a mais inepta". Sente-se, pois, que de nada valem conselhos dados por quem não os pratica. É necessário que se tenha um modelo, seja ele um governante, um sacerdote, o próprio líder de um determinado grupo de pessoas, pois sem ele não há como se manter a ordem e as coisas em seu devido lugar.

Vejam os outros exemplos de Aviano:

Fabula Phoebi Boreaeque

Immitis Boreas placidusque ad sidera Phoebus
iurgia cum magno conseruere Ioue,
quis prior inceptum peragat: mediumque per orbem
carpebat solitum forte uiator iter.
Conuenit hanc potius liti praefigere causam,
pallia nudato decutienda uiro.
Protinus impulsus uentis circumtonat aether,
et gelidus nimias depluit imber aquas.
Ille magis duplicem lateri circumdat amictum,
turbida summos quod trahit aura sinus.
Sed tenues radios paulatim increscere Phoebus
iusserat, ut nimio surgeret igne iubar,
donec lassa uolens requiescere membra uiator,
deposita fessus ueste sederet humi.
Tunc uictor docuit praesentia numina Titan
Nullum praemissis uincere posse minis.

A fábula de Febo e Bóreas

O violento Bóreas e o plácido Febo, nos céus, discutiram com o grande Júpiter quem por primeiro levaria adiante o seu desígnio: no meio da terra, por acaso, um viajante percorria seu costumeiro caminho. Concordeu-se em estabelecer isto como causa do litígio: deveriam tirar-lhe as vestimentas, deixando o homem nu.

O éter troveja ao redor incessantemente, agitado pelos ventos, e uma gélida chuva verteu muita água. Aquele (homem) deu mais uma volta do flanco com seu duplo manto, para que o furioso vento afastasse de si suas pregas. Mas, pouco a pouco, Febo fizera seus tênues raios aumentarem, a fim de que a luz surgisse com muito calor, até que o viajante de

bom grado deixasse os membros fatigados repousarem, e, cansado, sentasse no chão, depondo a veste.

Então, o vitorioso Titã ensinou às divindades presentes que nada pode vencer com ameaças preeminentes.

Nesta fábula há três personagens, dois dos quais se apresentam no título da narração, constituindo-se, pois, nos dois antagonistas. Febo (ou Apolo) era o deus da música, do arco e flecha, da profecia e da luz, às vezes identificado com o sol. Bóreas era o vento norte, também conhecido como Aquilão. Trata-se de duas forças da natureza indiscutivelmente importantes e de forças equivalentes. Estes dois irão se enfrentar num litígio para ver quem tem mais valor: vencerá o primeiro que tirar as vestes de um homem, que segue solitário por uma estrada.

Bóreas será a representação da força bruta (*immitis Boreas*, v. 1 – o violento Bóreas e *turbida aura*, v. 10 – furioso vento), aquele que age segundo os instintos mais primitivos. Todas as ações a ele ligadas são imperiosas, tal como víramos acontecer com o lobo da fábula de Fedro. Febo, por sua vez, será plácido (*placidus*, v. 1) e agirá segundo o bom senso. Ao invés de atacar o homem com violência, como fizera Bóreas, Febo utilizará a moderação, fazendo com que seu calor aumente aos poucos e deixe o viajante esgotado. Por fim, vence aquele que tem bom senso, que sabe respeitar as forças ou fraquezas alheias e não se deixa perturbar por uma querela qualquer.

Bóreas é a representação dos poderosos, dos que tentam conseguir tudo através da força, sem se incomodar com o que pensa ou sente a parte mais fraca. Já Febo representa um novo poder, mais justo, mais ponderado, que não age apenas segundo as paixões. Decerto, o Cristianismo aqui já vem exercendo grande influência sobre a literatura, reforçando a idéia de que os homens devem tentar viver em harmonia, não pesando tanto a sua autoridade sobre os mais humildes.

Tomemos outro exemplo de Aviano, a fábula 22 *De cupido et inuido* (Sobre o cobiçoso e o invejoso).

De cupido et inuido

Iuppiter ambiguas hominum praediscere mentes
ad terras Phoebum misit ab arce poli.

Tunc duo diuersis poscebant numina uotis:
namque alter cupidus, inuidus alter erat.

His quoque se medium Titan, scrutatus utrumque,
obtulit, et, precibus ut peteretur, ait,

praestandi facilis: “Nunc quaeque rogauerit unus,
protinus haec alter congeminata feret”.
Sed cui longa iecur nequeat satiare cupido
distulit admotas in noua damna preces,
spem sibi confidens alieno crescere uoto
seque ratus solum munera ferre duo.
Ille ubi captantem socium sua praemia uidit,
supplicium proprii corporis optat ouans:
nam petit extinctus ut lumine degeret uno,
alter ut, hoc duplicans, uiuat utroque carens.
Tum sortem sapiens humanam risit Apollo,
inuidiaeque malum rettulit ipse Ioui,
quae, dum prouentis aliorum gaudet iniquis,
laetior infelix et sua damna cupit.

Sobre o cobiçoso e o invejoso

Júpiter enviou Febo do alto do céu às terras para conhecer de antemão as mentes ambíguas dos homens. Então, dois homens solicitavam as divindades com diferentes súplicas: pois um era cobiçoso e o outro, invejoso.

O Titã, tendo sondado um e outro, ofereceu-se a estes, então, como mediador e, para que se dirigissem a ele com preces, diz, disposto a ser-lhes útil: “Agora aquilo que um pedir, sem demora o outro terá o mesmo em dobro”.

Mas o fígado não pode saciar por muito tempo àquele cobiçoso que desperdiça preces que levam a novos prejuízos, confiando que a sua esperança aumentaria com o voto alheio e calculando que apenas ele ganharia dois presentes. Quando ele viu que o companheiro conseguiria seus prêmios, deseja com alegria o suplício do próprio corpo: pois pede que viva sem um dos olhos, para que o outro, ao duplicá-lo, viva sem nenhum deles.

Então, o sábio Apolo riu da sorte humana, e ele próprio relatou a Júpiter o mal da inveja, que, infeliz, enquanto se alegra com a triste sorte alheia, fica mais alegre desejando até seu próprio dano.

Os dois personagens do título – o cobiçoso e o invejoso – são os antagonistas desta narração. Cada qual deseja mais para si que o outro. Febo, mais uma vez aqui desempenhando papel de conciliador, se oferece para atender aos pedidos dos dois. Porém, ao invés de seguirem a lógica e o bom-senso, pedindo cada qual um prêmio para si, invertem a situação favorável e desejam o mal alheio. Ficam ambos despojados do pouco que possuem por pura inveja, um novo sentimento/personagem que se torna a causa de toda a narração. Aqui, sujeito e anti-sujeito saem

perdendo. A moral da fábula, expressa nas palavras de Febo a Júpiter, encerra a narração apenas com uma deplorável constatação sobre a pérfida natureza humana (*dum prouentis aliorum gaudet iniquis, laetior infelix et sua damna cupit* - infeliz, enquanto se alegra com a triste sorte alheia, fica mais alegre desejando até seu próprio dano), que se cumula cada vez mais de males, desprezando a oportunidade que a religião lhes dera de terem uma vida melhor.

ABSTRACT

The fable serves to narrate the true political, social, cultural, economic and religious situation of a certain society. Showing off human faults throughout the caricature of certain types or in a hidden way, her protagonists are, chiefly, animals or objects, sometimes plants or gods. Her purpose is to serve as example and teaching throughout critics and advertisements, implicit or explicit.

Traces of fables were founded in sepulchral monuments, such as ornaments for mournful stellas. At Rome, Aviano, on the IV the century, was the sole, beyond his master Phaedrus, who prepared himself to write a collection of fables, getting inspiration on his predecessors Esopo, Babrius, Horace and the same Phaedrus. With a new vision, Aviano searches to put on guard his contemporaries about the world and the costumes that surrounds them.

Key-words: fables; criticism; caricature

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVIANUS. Oeuvres, in: *Fables de Phèdre*. Trad. Levasseur et J. Chenu. Paris: Librairie Garnier /s.d./.

BÉDIER, Joseph. *Les fabliaux*. Paris: E. Bouillon, 1895.

DUBY, Georges (Org.). *A civilização latina*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

GRIMAL, Pierre. *A civilização romana*. Lisboa: Edições 70, 1993.

HERRMANN, Leon. *Phèdre et ses fables*. Leiden: R. J. Brill, 1950.

LEVRAUT, Léon. *La fable: des origines à nos jours*. Paris: Nellyotée /s.d.

NOJGAARD, M. *La fable antique*. Copenhague: /s.e./, 1964.

PHÈDRE. *Fables*. Trad. Alice Brenot. Paris: Les Belles Lettres, 1924.

HÖLDERLIN E A DIATRIBE TEBANA

Carlinda Fragale Pate Nuñez

RESUMO

Esse artigo aborda a recepção do material mítico-poético-filosófico concernente à *Antígona* de Sófocles, no século XVIII, especificamente na tradução filosófica de Hölderlin, o último grande artista clássico da cultura européia. O exame de três subtemas, que ganham realce na versão alemã (1. a sina do endocanibalismo tebano; 2. o drama do epiclerato; e 3. o suicídio de Antígona), esclarece a presunção hölderliniana de recuperar o imaginário sofocliano através de um trabalho tradutório que muitas vezes foi tido como falho ou corruptor do original.

Palavras-chave: Antígona; Sófocles; Hölderlin; Tradução.

O mundo pós-clássico se encarregou de construir uma imagem da Antigüidade clássica que esteve mais à mercê das circunstâncias histórico-ideológicas e da invenção do que de um conhecimento inequívoco acerca de suas instituições, valores mentais e funcionamento.

Desde a tardo-Antigüidade até o século XVIII, a tradição clássica foi, antes de mais nada, cultuada. Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843), diferentemente de seus contemporâneos, intuía o que toda uma filosofia da história desenvolvida nos dois últimos séculos ensina: que a Grécia antiga, efetivamente, desapareceu. O que temos dela são imagens que jamais existiram e que se construíram no ambiente mimético das obras de arte. Deste repertório, destacam-se as tragédias, obras de inexecedível realização estética, que potencializam o fracasso de uma memória fiel sobre a vida real dos Gregos antigos. Através delas entramos em contato com um mundo dilacerado, que é um duplo, um fantasma do que perseguimos e que nos persegue. Nem nelas, nem nos compêndios de história universal encontramos a visão real da Grécia do passado.

O fascínio, tanto quanto a influência sobretudo deontológica exercida pelo mundo greco-latino, impõe, inclusive, um trabalho adicional de depuração sobre o que existe de exotismo e estilização no tratamento das

ciências da Antigüidade. As revisões que a História e a Hermenêutica antigas têm sobejamente produzido dão testemunho disso.

Ao lado de Lessing, Winckelmann, Goethe e Schiller, estrelas maiores do classicismo alemão, Hölderlin se peculiariza exatamente porque, mesmo colaborando (à sua maneira) no trabalho de sedimentação de uma presença da Grécia no imaginário iluminista, viveu à margem das grandes correntes: nem bem se alinhava junto aos representantes, nem se encaixava completamente no programa do romantismo inventivo e muito mais associado aos valores mentais e poéticos da cultura medieval. E é exatamente com Hölderlin que a imagem da Grécia antiga alcança sua expressão mais poética, sublime mesmo.

A questão das leituras da Antigüidade constitui, por conseguinte, um problema sério – e Hölderlin talvez tenha sido o primeiro a dele se dar conta. Mais que isso: o poeta reflete sobre a tragédia como um fenômeno capaz de ser conhecido, mas não pela estratégia da pseudo- (para não dizer impossível) tarefa auto-imposta pelas tradicionais poéticas da imitação. Hölderlin se afasta de seus contemporâneos ao fugir ao modelo da reprodução e da repetição laudatórias. Parte para um trabalho que reedita o percurso aristotélico, mas dá um passo além do prestigioso antecessor.

Resumindo-lhe um aspecto do pensamento crítico, o que é de interesse no âmbito deste comentário: a partir da tragédia, é possível postular o duplo nível (*Doppellbodigkeit*) em que se desenvolve a representação poética. O poema trágico congrega um procedimento empírico e calculável (a *mechané*, concernente à construção da peça), que é sobredeterminado por outro procedimento (*andere Verfahrensart*), rítmico, tonal e incalculável, com o qual se apreende a lógica da obra. As alterações de sua versão mostram o esforço de reproduzir o sistema de correspondências entre sons e imagens, a trama de relações que torna o mito “mais demonstrável” (*beweisbarer*).

Teoricamente, a concepção hölderliniana antecipa o que as abordagens estruturalista e semiológica da literatura muito mais tarde afirmariam: que o texto poético adensa suas propriedades estéticas e potencializa seu(s) sentido(s), onde se esfumam as conexões lógicas, as convenções formais (fonológicas, morfossintáticas, estilísticas). Onde se dá o concurso de materiais de alguma forma alheios à natureza essencialmente verbal, onde se flagra certo esboroamento do discurso ou a plissagem, o redobro dos significantes usuais, aí se instilam as convenções propria-

mente poéticas do discurso, ressignificando o tema, desautomatizando a linguagem e fomentando uma visibilidade (cognitiva) de problemas e materiais plenamente dissimulados, no equacionamento literário da obra. Não é preciso dizer muito mais, para que se admitam, no circuito da leitura hölderliniana da arte grega, lições de intertextualidade e interdisciplinaridade...

No que diz respeito especificamente à *Antígona*, a recepção da tragédia, no século XVIII, confirma a já consagrada posição de mais autêntica das tragédias gregas. Hölderlin interfere nesta linhagem prestigiosa, enriquecendo a descendência dramaturgica do mito com o trabalho que mereceu ser distinguido como **tradução filosófica**¹ a despeito de todas as dificuldades e resistências acarretadas pelo inusitado tratamento dado ao texto canônico e pela forçosa alteração no hábito de leitura.

Com este teórico e dramaturgo, quebra-se uma concepção classicista e sentimental da Antigüidade, dominante à sua época e obediente ao fanatismo helenófilo de Winckelmann². Na esteira de uma geração de intelectuais que fundam as bases do pensamento moderno alemão – Lessing, os poetas do *Sturm und Drang*, Herder (com a sua *Filosofia da história*) e Kant, todos protagonistas do Iluminismo alemão –, Hölderlin se destaca e diferencia, por uma atitude crítico-criativa, em relação ao patrimônio greco-latino. Neste sentido, Hölderlin é o último grande artista clássico da cultura europeia, cuja presunção foi a de resgatar o imaginário sofocliano e o espírito da idade clássica, através de um trabalho tradutório muitas vezes (apressadamente) tido como falho, obscuro, incompreensível ou corruptor do original.

Para se dimensionar a importância desta tradução, é necessário reconhecer os talentos do teórico e do poeta aplicados na lide com o original de Sófocles, bem como as implicações, no campo da reflexão crítica, a que o trabalho levou. Hölderlin, ao traduzir, desenvolve uma tarefa complexa. Considera simultaneamente os problemas técnicos da versificação, que coligam o rigor da poesia dos antigos a uma escrita dramática nova, propriamente moderna, ligada às intencionalidades do ato poético. A tradução de Hölderlin consegue ser um trabalho de grande probidade filológica e, ao mesmo tempo, ultrapassar o caráter pragmático de mera transcodificação que tende a borrar as tensões do pensamento mítico, os vestígios antropológicos disseminados no discurso e o espírito de um mundo estranho e perdido para seus herdeiros. Por outro

lado, a investigação, no âmbito do mito e da formulação poética, contém problemas conceituais que remetem à questão do fundamento.

No tratamento que Hölderlin dá ao original sofocliano, o desafio de Antígona leva ao desafio que preside a estruturação da peça; este, à desafiante arte de Sófocles e à teoria do trágico. Hölderlin, enquanto traduz, reescreve. Ao reescrever, inscreve o que permanece subentendido no original e, assim, faz com que a pesquisa semântica se desloque para um campo muito mais amplo e complexo, das estruturas múltiplas que se imbricam.

Essa mente brilhante foi efetivamente produtiva no curto intervalo entre 1798 e 1804. Para dar uma idéia da grandiosidade que se encontra na versão pré-romântica da peça, foram selecionados três exemplos de *transcrição* do texto de Sófocles, a serviço do resgate de nuances temáticas e filosóficas nem sempre evidentes, na tradução convencional deste impressionante texto sofocliano.

1. Τᾶ ΔΪΚΑΙΑ ΟΥ ΠΥΛΣᾶΝ ΝΕΚΡΟΦΪΛΙΚΑ?

A questão-chave da peça é, indubitavelmente, o cumprimento de τὰ δίκαια, a lei justa por excelência de dar sepultamento aos cadáveres, bem como o recurso que a ela Antígona faz, para reivindicar a legitimidade do enterro de seu irmão. Na tradução de Hölderlin, a questão religiosa, com desdobramento jurídico, se coloca como uma espécie de anteparo para outras questões que permanecem camufladas, interesses secretos ou não claramente admitidos, mas que surpreendentemente se infiltram nas soluções sintáticas e léxicas da tradução. O jogo de posições que vivos e mortos ocupam, no interior e no exterior do espaço físico da πόλις, determina o impactante verso de abertura da peça³:

BL 1 – Ὡ κοινὸν ἀντάδελφον Ἰσμίνης κάρα.

H 1 – Gemeinsamschwesterliches! O Ismenes Haupt!

(Oh [cabeça] comum-e-fraterna! Cabeça de Ismene!)

Toda a ênfase está concentrada na questão da união familiar, reforçada pelas palavras κοινόν, ἀντόν, e ἀδελφόν, mas que terá de ser atestada pela adesão de Ismene a uma ação. A prova inicial que Antígona propõe à irmã (BL 38 - εἴτ' εὐγενῆς πέφυκας εἴτ' ἐσθλῶν κακῆ, *se és bem nascida ou filha indigna de pais nobres* se coloca em termos que se tornam mais claros, na organização tradutória:

H 39-40 - ...gleich wirst du beweisen,
Ob gutgeboren, ob die Böse du der Guten?
.....logo tu provarás
se és bem nascida ou se, dentre os bons, és má.

O prólogo introduz imediatamente a questão a que a peça dará todos os desdobramentos possíveis: o que une efetivamente uma família, um grupo, uma comunidade –a cabeça e o sangue ou o pensamento e a ação? Aqui há duas leis, de qualquer modo, em foco: a lei do sangue, que associa os parentes vivos aos mortos, lei tradicional e irrefutável, insofismável, cujo cumprimento é irrecorrível; e a lei cerebral, de cabeça, que solidariza os parentes vivos. Está posto o problema: a primeira é inquestionável; a segunda, depende de uma prova.

Há uma riqueza de nuances neste primeiro diálogo entre as irmãs. Hölderlin opta por traduzir literalmente (e não de modo idiomático) este primeiro verso e outros, para que Ismene não perca certa dimensão vaticinadora que a ela não se tributa, na leitura tradicional da peça. Pergunta a irmã de Antígona: BL 20 – Τὴ ἔσται; δηλοῖς γάρ τι καλχαίνουσ' ἔπος. Algo se perde, na tradução idiomática⁴, encarregada de transmitir o sentido da indagação de Ismene: *De que se trata? Algo te atormenta, é claro...*

Ao ler a tradução proposta por Hölderlin, a situação poética é completamente outra: Ismene, premonitoriamente, quase antevê as sombras da catástrofe que está por acontecer, o mar de sangue que a decisão da irmã abrirá (a princípio, o enterro do irmão, mas, adiante, o auto-endereçamento para a morte). A constelação de maus presságios, destruição e derramamento de sangue não se deixa de prenunciar, na formulação da pergunta em que a Ismene hölderliniana preserva valores semânticos recalcados (καλχαίνουσ' ἔπος), no cromatismo do verso original:

H 21 – Was ist' s, du scheinst ein **rothes** Wort zu färben?
*(O que há? Tu pareces tingir tua palavra de **vermelho**).*

A ameaça anunciada, vermelha e selvagem, passional e intempestiva, já no prólogo prepara o transe ébrio e báquico que terá lugar no párodo e se concretizará nos eventos seguintes.

E, de fato, esta é outra Ismene, muito diferente da fraca e inconsistente, desqualificada Ismene que a tradição interpretativa fixou. Não por outra razão, o texto de Hölderlin salienta a condenação à morte, bem como o ódio de Creonte, a ambas as irmãs. A sagacidade de Ismene se confirma logo a seguir, no verso BL 74, quando Antígona reivindica o

enterro de seu irmão como *ῥσια πανουργήσασα*, baixeza das mais duvidosas, que se associa a um direito divino. Paul Mazon traduz a expressão por “santamente criminosa”. O sintagma contém, todavia, um semantismo complexo, que joga com os altos valores do sagrado (*ῥσια*) e com a mundanidade de todo, qualquer gesto. Confirmam-se os versos:

BL 73-74 – *φίλη μετ’ αὐτοῦ κείσομαι, φίλου μέτα.*
ῥσια πανουργήσασα
Repousarei ao seu lado, cara a quem me é caro,
Praticando qualquer⁵ sacra baixeza / crime.

A fórmula associa de maneira oximorética duas idéias diametralmente opostas: nobreza e vilania, piedade e baixeza. Hölderlin renuncia à tensão concentrada no sintagma, preferindo traduzir esse verso por:

H 75-76 – *Lieb werd’ ich bei ihm liegen, dem Lieben,*
Wenn Heiligs ich vollbracht.
Amada, deitarei com ele, o amado,
quando tiver cumprido com o sagrado.

A perda momentânea do paradoxo é compensada pela verdadeira rede de sugestões que permeiam o prólogo. Ismene assinalará a seguir que Antígona é demasiadamente “calorosa” com os mortos, denominados, numa operação de metonímia macabra, como “frios”:

BL 88 – *Θερμὴν ἐπὶ ψυχροῖσι καρδίαν ἔχεις*
Teu coração se inflama por um desígnio que te deveria gelar
(Paul Mazon)
H 90 – *Warm für die Kalten leidet deine Seele*
Tua alma quente sofre pelos frios.

Desta forma se introduz a pesada insinuação de pendor necrofílico da heroína. Aqui, o poder da expressão literal anteriormente desperdiçada é substituído por um problema subliminar à dimensão amorosa de Antígona, de abordagem muito mais delicada que a loucura incestuosa daquele *γένος* e, talvez, intencionalmente camuflado pelo original.

Todas essas idas e vindas, no prólogo, visam a demonstrar a coerência na formulação da primeira linha da peça em relação aos subtemas que a tradução faz emergir, e a sua eficiência em relação à economia dramática: o párodo, a seguir, vai tematizar a associação correlata dos dois irmãos idênticos e opostos. No delírio coral, Polinice, o agressor, é ao mesmo tempo a imagem da cidade agredida. A equação não é tão simples quanto simplesmente pensar na correlação destrutiva entre cida-

de e um de seus cidadãos. No caso específico de Polinice, o párodo constrói não o quadro do adversário, mas uma anamorfose: o cidadão reflete a face deformada da cidade que nele se mira. O reflexo resgata a alucinação intestina que vige dentro dos muros de Tebas.

Dito por outras palavras, na relação metonímica que os labdácidas guardam com a cidade de Tebas (“goela de sete portas”, BL 117 – *ἐπτάπυλον στόμα*/ H 121 – *siebenthorige Maul*), o mútuo assassinato dos irmãos reedita a história da cidade caótica, das gerações embaralhadas, das funestas desordens em que agressores se confundem com agredidos, amigos passam tanto por amantes quanto por inimigos, marido é filho, tio é primo, filho é irmão...

A forma como os dois se imiscuem, no confronto, evoca, inclusive no furor do abraço mortífero, a dimensão erótica da morte. E aí também comparece a dimensão incestuosa e necrófila, nos irmãos que se odeiam em vida, se amam na morte e reeditam o espetáculo de entredevoração ancestral. A alelofagia (devoração recíproca) levou ao cúmulo a tara do endocanibalismo tebano.

Na dinâmica textual, há uma plissagem que embute em *φίλος* (BL 183, 187,190), tantas vezes evocado⁶, as noções de parente (amigo de sangue), amigo (social adquirido) e amante (com valor sexual). No esfumaçamento mítico-textual, a lógica do paradoxo se legitima.

2. TRADUÇÃO HESPÉRICA DE UM NOIVADO E DE SEU ROMPIMENTO

Outra situação palpante, que parece ganhar relevo na tradução alemã, decorre do ponto de vista hespérico (propriamente ocidental), que se obtém pela adaptação da lenda tebana ao imaginário ateniense do século V a.C. Nesse sentido, a instituição do epiclerato, com toda a carga de violência que esta instituição represa, ganha espaço, principalmente no primeiro episódio, quando Creonte faz sua declaração (parcial) de motivos, para apontar Antígona como inimiga do Estado.

O epiclerato não é um direito prioritário à sucessão, mas uma obrigação familiar, impondo renúncia. No contexto mental e jurídico da Atenas clássica, uma linhagem ameaçada pela extinção pode e deve ser assegurada por um casamento no regime do epiclerato⁷.

Se Etéocles tivesse herdeiro, Antígona não estaria na posição de filha *epikleros*, ou seja, que capaz de assegurar a transmissão do *κληρος* (patrimônio deixado por herança) paterno (o trono de Tebas). O filho desse casamento não dá continuidade a seu pai, mas ao avô materno.

Esta circunstância fornece motivo bastante para que Creonte não se interesse pelo casamento de seu filho com Antígona. Mas há outros problemas. No casamento com a noiva *epikleros*, invertem-se as relações matrimoniais normais: a mulher se torna o elemento fixo, assumindo a conotação masculina do *οἶκος*. O homem, por sua vez, assume a condição de elemento móvel.

Creonte quer uma descendência digna, limpa, sóbria para seu filho. Mas pretende também sanear a cidade. O crime fratricida é o evento mais recente da sucessão intermitente de fatos escabrosos na família de Laio. Trata-se, na verdade, de uma poluição religiosa que deve ser purificada.

Tudo fica encoberto sob o argumento de que Polinice é um traidor e não pode receber honras fúnebres. Diz o texto original:

BL 187 – οὐτ’ ἄν φίλον ποτ’ ἄνδρα δυσμενῆ χθονός
Não posso considerar amigo um inimigo de meu país.

Diz mais, já que, em Tebas, todos são descendentes dos *σπαρτοί* (nascidos sem pai, só de mãe) e têm algo da monstruosa tara da indiferenciação original. Polinice é *ἀμφιλόγον* (ambíguo, duplo – parente amigo e inimigo⁸); Etéocles, *ἄνδρα δυσμενῆ*, inimigo que rivaliza até com o próprio irmão.

Creonte quer interromper este ciclo. Quer instaurar uma ordem humana em Tebas e só pode fazê-lo erradicando as antigas raízes dos descendentes de Édipo. Para tal, traça o plano de curto-circuitar o noivado de Hêmon e Antígona.

Mais que isso: Creonte tem de matar Antígona.

Mas ainda: não basta matar Antígona. É necessário acabar com o *μίσσμα* ligado à família. É o que se lê no diálogo:

BL 497-498 – Θέλεις τι μείζον ἢ κατακτεῖναί μ’ ἐλάϊν;
Ἐγὼ μὲν οὐδέν· τοῦτ’ ἔχων ἅπαντ’ ἔχω.
Prendeste-me; desejas mais que a minha morte?
Não quero mais; é tudo quanto pretendia.

Na tradução de Hölderlin, fica claro que tudo e nada são o mesmo, em Tebas:

H 518-519 – Willst du denn mehr, da du mich hast, als tödten?
Nichts will ich. Hab’ ich diss, so hab’ ich Alles.
Tu, que me odeias, queres mais do me matar;
Não quero nada. Seu eu tiver isso, tenho tudo.

Creonte, que pensa estar comandando o seu plano, encontra-se, entretanto, enredado na trama ancestral. Serve de isca que dará condições plenas para que o estatuto etimológico de sua ex-futura nora se cumpra – mas não pelos seus motivos institucionais: Antígona, “a que se opõe à sua família”, a que interrompe a posteridade dos labdácidas, realizará o projeto do ex-futuro sogro, conforme os motivos ancestrais.

Sófocles sugeriu que o casamento de Hêmon e Antígona se daria no regime do epiclerato. Hölderlin expande esse motivo, para justificar que também Ismene fosse incluída no rol dos desafetos de Creonte e se reabilitasse do desonroso papel que lhe cabe, diminuída sempre, colocada em oposição – sem nuance – à irmã.

À margem do importantíssimo caso que se coloca no centro nervoso da discussão – o direito de sepultamento garantido até mesmo a um defunto execrado pelo Estado – outros problemas de não inferior dimensão se vão entretecendo e constituindo a trama verdadeira da peça. A interpretação hespérica desenvolvida por Hölderlin (do homem que admite o abandono dos deuses e a percepção nebulosa, onírica e sempre imprecisa da realidade) resgata essa gama de subtemas dispersos e de alguma forma perdidos pela mirada monumentalista e pela tradição de otimistas que se seguiu aos gregos. Nunca mais a posteridade recobrou a dimensão ontológica da tragédia, desde que o mundo pós-clássico ocidentalizou os gregos e os leu denotativamente.

Quando Hölderlin explica que o poema trágico é a “metáfora de uma intuição intelectual”⁹, está sintetizando teoricamente seu entendimento da modernidade e do mundo arcaico. O homem moderno, em seu ser-desabrigado, está obrigado a levar a termo o que se é, sem subterfúgios, longe do amparo dos poderes divinos. O homem hespérico, “esse homem em ocaso” (HÖLDERLIN: 1994, 16), só recobra a percepção de si se enfrenta a estranheza de seus fundamentos, ou os mundos que subjazem e se concertam sob a aparente coerência da vida.

A compreensão de Hölderlin sobre o trágico principia, pois, com o desaparecimento dos modelos, a ruína da *mimesis* tradicional. Sua tradução consiste em descolar do texto o que ele não cessa de dizer, mas não diz claramente, no original. Neste sentido, o poeta elabora uma tradução que coopera com o deslindamento de uma densidade temática plenamente camuflada, perfeitamente socializada e acomodada, sob os versos, nem tão perfeitos, de um Sófocles que pouco tem a ver com a imagem de mais “sereno” dos poetas da Grécia clássica.

3. O SUICÍDIO DE ANTÍGONA

O terceiro e último ponto a ser aqui comentado é a simpatia que Antígona inspira, a despeito de alguns versos efetivamente comprometedores, tais como aqueles (BL 905-920) em que afirma que não teria enfrentado tantos riscos, se fosse o caso de enterrar marido ou filhos, pois estes poderiam ser substituídos, ao passo que ela não poderia mais ter um irmão, já que seus pais estavam mortos.

Hölderlin não hesitou em conservar estes elementos de crueza desconcertante. A heroína se move entre tons múltiplos que se alternam, a ponto de fazê-la, em oposição total a esta declaração desastrosa, afirmar ter nascido para amar, não para odiar (BL 523 / H – 544).

Mas a simpatia com que a protagonista é tratada chega a provocar uma alteração textual importante. Depois de ser denominada *criança* (παῖς), *jovem* (νεᾶνις) *virgem* (νύμφη), *moça* (κόρη), só Creonte a ela se refere como γύνη. Antígona, no 4º. Episódio da versão alemã, se autodenomina Königin (H 978 – última de vossas *rainhas*), numa nítida alteração da fórmula grega τῆν βασιλειδῶν (filha de reis).

De fato, o texto já se contamina da sua interpretação: só uma rainha deixaria seus conselheiros sem imprecensões e sem uma palavra odiosa contra Creonte. A serenidade de Antígona dá testemunho de sua majestade. Condenada à morte injusta, exorta os anciãos a questionarem a lei paradoxal que leva à morte aquela que observou piedosamente o cumprimento de τὰ δίκαια.

De fato, a morte de Antígona se distingue perfeitamente do excesso αὐτοχρεῖρ dos outros suicidas (Hêmon, Eurídice, Jocasta).

Na versão de Hölderlin, a idéia do enforcamento é abrandada por afirmações tais como *Wenn aber vor der Zeit ich sterbe, sag' ich, dass es/ So gar Gewinn ist* H 479-480: “Se eu morrer antes do tempo... é/ Até um ganho para mim”, forma de retomar os versos imortais de Sófocles:

BL 461-462 Εἰ δ' τοῦ χρόνου
πρόσθεν θανοῦμαι, κέρδος αὐτ' ἐγὼ λέγω
*Mas morrer antes da hora, eu o digo bem alto,
É um proveito.*

Nessa personagem, a consciência de pertença ao clã sempre sujeito a “núpcias perigosas” (BL 869-870: δυσποτυμῶν γαμῶν, H 900: gefährlicher Hochzeit) e aos “abraços auto-engendrados” (BL 863-864: κοιμήματ(ά τ') αὐτογέννητ', H 894: selbstgebährend Umarmungen), não resulta na

imagem abjeta do suicida comum (que, em Atenas, é enterrado com as mãos cortadas, julgado por seu ato e abandonado longe da cidade). O suicídio de Antígona, decorrendo de um desaparecimento discreto e quase silente, insinua o resgate onírico (impreciso, mas determinante, para a heroína) do que há de essencial no domínio dos labdácidas: sugere a morte como a única saída para quem está aprisionado num destino tão extravagante e desumano – de jamais ter chance de realizar um amor no mundo humano.

Quer dizer que, no caso de Antígona, o suicídio não é visto como uma transgressão grave que traria uma ameaça suplementar à cidade de Tebas: é visto muito mais como auto-apagamento que perfaz e assume a lógica de um destino.

A versão hölderliniana procura reconstituir a forma densa e complexa do pensamento mítico e poético. Seu alvo é o “sentido vivo” (*lebendiger Sinn*) da leitura original, que não pode ser diretamente localizado no nível do significante isolado. Seu fundamento envolve a rede de códigos que se entrecruzam na diátribe, que também é a do discurso.

ABSTRACT

This paper deals with the reception of the mythical-poetical-philosophical subtext related to the sophoclean *Antigone* in the XVIII century, specially in the philosophical translation of Hölderlin, the last great classical artist from European culture. The survey of three subthemes of this tragedy, which stand out in the German version (1. the fate of Theban endocannibalism; 2. the situation of the daughter-*epitkeros*; and 3. Antigone's suicide), clarifies Hölderlin's presumption of recovering the sophoclean imagery through a translation that many times was wrongly considered as a distortion of the original.

Key-words: Antigone; Sophocles; Hölderlin; Translation.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HÖLDERLIN. *Antigone de Sophocle*. Trad. Philippe Lacoue-Labarthe. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1998.

_____. *Reflexões*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

SOPHOCLE. *Antigone*. Trad. Paul Mazon. Introd., notes, postface Nicole Loraux. Paris: Belles Lettres, 1997.

- ROSENFELD, Kathrin H. *Antígona - de Sófocles a Hölderlin*: por uma filosofia “trágica” da literatura. Porto Alegre: L&PM, 2000.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *L’Imitation des modernes*. Paris: Galilée, 1986.
- SCABUZZO, Susana *et alii*. *El discurso judicial en la tragedia de Sofocles*. Bahia Blanca: Ed. de la Universidad Nacional del Sur, 1998.
- NUÑEZ, Carlinda F. Pate. *O Universo trágico da «Antígona» de Sófocles e suas relações com «Pedreira das almas» de Jorge Andrade*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1986. (Dissertação de Mestrado - xerox).
- BRANDÃO, Junito de S. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- SEGAL, Charles. *Sophocles’ Tragic world – divinity, nature, society*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1998.

NOTAS

¹ Cf. ROSENFELD: 2000.

² Johann Joachim Winckelmann, com as obras *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Mahlerei und Bildhauer-Kunst* (*Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura*, de 1755) e *Geschichte der Kunst des Altertums* (*História da Arte na Antiguidade*, de 1764), tornou-se a mais influente opinião sobre o assunto, no meio acadêmico de sua época, bem como o maior responsável pelo aparecimento do texto teórico com que se deflagrou a discussão intersemiótica em bases totalmente revolucionárias, o *Laocoonte ou Sobre as fronteiras da pintura e da poesia* (1766) de Lessing.

³ As soluções tradutórias aqui comentadas serão apresentadas a partir da citação do verso original antecedida pela abreviatura BL (significando a edição Belles Lettres utilizada) e do número do verso em questão, em paralelo às formulações da tradução de Hölderlin (1986), introduzidas pela abreviatura H e o número do verso correspondente, na versão alemã.

⁴ Cf., por ex., a solução proposta na edição francesa (SOPHOCLE: 1997), traduzida por Paul Mazon, e que servirá de base para inúmeras traduções em língua portuguesa.

⁵ A difícil tradução deste sintagma impõe que se tome o valor do indefinido “tudo”, “todo” (παν-) pelo não idêntico, mas funcional “qualquer”.

⁶ Cf. discurso de Creonte do 1º. Episódio.

⁷ Cf. ROSENFELD. *Op. cit.*, p.45-47.

⁸ Confirma-se a etimologia deste nome que assinala o paradoxo do *νεῖκος* (querela) na própria *φιλία*.

⁹ Cf. ensaio “Sobre a diferença dos gêneros poéticos”. In: HÖLDERLIN: 1994, 55.

A FALA RAZOÁVEL DA LOUCURA: O RISO DE DEMÓCRITO

Henrique Fortuna Cairus

RESUMO

Em alguns textos de uma coleção não muito copiosa de epístolas apócrifas do *Corpus hippocraticum*, encontra-se a conhecida história da loucura de Demócrito. O presente artigo aborda um aspecto dessa história, a saber, o caráter fundador desses textos para a escuta clínica. Tal aspecto é também considerado no que concerne ao interesse que esses textos suscitaram nos primórdios da imprensa.

Palavras-chave: *Corpus hippocraticum*; história das idéias; literatura epistolar

Proponho neste artigo uma reflexão acerca da obra de um falsário anônimo. Autor de uma obra que prescindiu de autenticidade para inscrever-se na história do pensamento sobre a loucura. Esse impostor, contudo, não deve ter vivido há menos de dois mil anos. Não era ele, pois, um dos autores do *Corpus hippocraticum*, e sequer sabemos se sua obra foi mesmo feita por um só indivíduo.

O que sabemos é que, em 1486, em Florença, não muito depois da invenção da imprensa, um texto surpreendente entra em circulação. Tratava-se de um conjunto de correspondências trocadas entre dois grandes nomes do mundo grego do século V a.C.: Demócrito e Hipócrates. Não há registros de qualquer discussão acerca da autenticidade do texto, mas ele deve ter sido bem recebido, já que houve uma outra edição em Veneza, em 1499. De resto, esta última edição foi reimpressa em 1606.

Litré as publicou no penúltimo tomo das “Obras completas de Hipócrates” com um notório desprezo. Escreveu o *savant* positivista: “As cartas entre Demócrito e Hipócrates – exceto a última, na qual, em razão do estilo, pode-se crer que o autor tenha copiado ou imitado algumas passagens de algum livro de Demócrito – são desprovidas de qualquer interesse” (LITTRÉ, 1861, p.308).

O autor (ou autores), de qualquer forma, tinha familiaridade com o mundo antigo, e conhecia bem o jônico hipocrático, que imitou com

certa destreza; além disso, relacionou duas figuras realmente contemporâneas, Demócrito e Hipócrates, que poderiam mesmo ter se conhecido.

Jackie Pigeaud, um historiador das idéias médicas, resgatou essa correspondência forjada do desprezo factualista do positivista, deu-lhes vida e atribuiu-lhes importância e um lugar definitivo na consciência de nossa própria “imaginação cultural”, para usar um termo do próprio Pigeaud.

Yves Hersant (1989:10) justifica a importância desses textos evocando “sua desconfiança das normas, seu poder de transgressão e seu senso agudo do relativo”. Tudo o que se pode dizer dessas cartas como um texto que repercute ainda na literatura, sobretudo pelo uso de uma mescla urdida dissimuladamente de linguagens filosófica, médica e familiar, é que elas geram uma convivência aparentemente pouco cuidadosa do sublime com o cotidiano.

O que penso ser mais interessante neste momento é pensar um outro aspecto desses textos, o do interesse que eles despertaram no século XV.

A *História da Loucura* de Michel Foucault mostra-nos a loucura do século XV revestida de um forte individualismo que se opõe a um coletivo intolerante com idiossincrasias. Todavia, o interesse por essa correspondência imaginária pode apontar uma outra face da literatura médica concernente à loucura.

A primeira carta é do Conselho de Abdera, uma importante cidade litorânea da Trácia, a Hipócrates. A carta começa assim:

O Conselho e o *dêmos* dos abderenses saúda Hipócrates.

Um de nossos homens, em quem a cidade depositava para si esperanças de glórias perpétuas no presente e futuro, coloca agora a cidade em grande perigo. Agora, deuses todos!, ele não poderia ser invejado, posto que adoeceu sob a ação da excessiva sabedoria que possuía; de sorte que há um pavor não sem motivo de que, se Demócrito perder a razão, a nossa cidade, a dos abderenses, seja completamente abandonada. Pois, esquecido de tudo e principalmente de si mesmo, ele não dorme, dia e noite, rindo de cada coisa – grande ou pequena –, passa o dia pensando que toda a vida não é nada.

Eis o problema de uma cidade: seu mais ilustre habitante ri de tudo. O sintoma apontado, então, é o riso, um comportamento socialmente inadequado, um desajuste de conduta social. É preciso lembrar que foi o conselho da cidade que determinou que isso representa um

perigo – *kindynéuetai*, disse a carta – e que o conselho fala em nome do *dêmos*.

Por que um homem, ainda que um homem importante, com ataque de riso colocaria uma cidade em risco? A que se deve tão grande perigo?

Para tentar responder, retorno então ao texto da pretensa carta:

Estando a alma de Demócrito em questão, nem mesmo se a cidade fosse de ouro, teria o valor de sua vinda. Julgamos que nossos *nómoi* estejam doentes e que estejam desprovidos de senso. Vem, ó melhor dentre os homens, tratar desse homem notável. Serás não o médico, mas vem ser o instaurador de toda a Jônia, o que ergueu em torno de nós a muralha mais sagrada. Tratarás a cidade – e não o homem – e o Conselho que está doente e corre o risco de fechar, mas tu estás a ponto de abri-lo, tu que és o legislador, o juiz, o sumo magistrado, o salvador, e chegarás como mestre em todas essas artes.

Parece-me, pois, claro que o problema aqui é o *nómos*.

Não poucas vezes essas cartas foram acusadas de serem demasiadamente aristotélicas. De fato, o que podemos perceber diante dessa primeira missiva é que temos uma espécie de silogismo: a cidade tem um habitante que ela preza mais do que aos outros e que é representativo de um *êthos* instaurador de um *nómos*. Ora, se esse homem muda seu *êthos* particular, então todo o objeto de referência, isto é, o *nómos*, compromete-se. Assim temos, como diz o texto da carta, não um homem, mas uma coletividade doente. É preciso um legislador, uma voz de autoridade, que possa harmonizar a referência e o referente, a representação e o representado.

Diz ainda a carta que os abderenses providos apenas de seu senso comum, fiéis à falta de instrução (*méinantes en apaideusíe*), porém agora mais sensatos do que antes, podem eles mesmos avaliar a doença de um sábio. O senso comum – *koinòs noús*, nas palavras da pseudocarta – é precisamente o ambiente do *nómos*.

A resposta do nosso Hipócrates é prova incontestada da arte de nosso impostor. O médico de Cós diz-se impressionado com o fato de o estado de um só habitante perturbar toda a cidade, como se ela própria fosse um único ser humano. Essa perturbação – *thórybos*, na expressão do original – traduz, na cidade, a doença do indivíduo e caminha em direção ao cerne do problema: quem está doente?

Mais seis cartas desse Hipócrates seguem essa que responde diretamente ao Conselho. A segunda epístola de “Hipócrates” sobre o caso

Demócrito é a primeira dirigida a um tal Filopêmene. Trata-se de uma carta onde estão o que Yves Hersant chamou, com muita propriedade, de hipótese de trabalho. Não haverá nela mais do que conjecturas: Demócrito estaria realmente tomado pela *manía*, ou trata-se de uma *psychês tinà rhôsis hyperbállousa* – um vigor excessivo da alma? Sua obsessão pela solidão é um traço de loucura ou uma característica de seu espírito filosoficamente contemplativo? Só é possível tirar uma conclusão por enquanto: a atitude do sábio pode assemelhar-se, por vezes, à do louco.

A próxima carta, dirigida a Dionísio de Halicarnasso (talvez um erro de cronologia, uma vez que o conhecido Dionísio de Halicarnasso é do século I a.C.), inicia com a apresentação de um problema sobre o qual pretendo me deter adiante. O que Demócrito, no juízo prévio de Hipócrates, teria não é o excesso de um humor, mas o excesso de *paidéia*, de conhecimento adquirido pelo processo de formação. Mas o excesso de conhecimento, diz esse Hipócrates, nunca prejudica, senão na opinião daqueles que são desprovidos de conhecimento. Diz o texto: “Cada um deles não tem o que, no outro, abundando, parece-lhes excessivo”. Tal hipótese, na verdade repetida, indica a tendência do médico para um diagnóstico de normalidade.

Contudo, na carta a Damagetes, o médico imagina-se dizendo a Demócrito: “tu estás tomado pela bile negra (i.e. *melancholês*), e corres o risco de seres um mero abderense, e a cidade ser mais sábia”. Hipócrates não consegue ainda concluir nada. É preciso chegar a Abdera. “Os olhos são melhores testemunhas do que o ouvido”, sintetizou certa vez Heráclito. E se esperamos que, ao modo da conhecida hierarquia grega dos sentidos, Hipócrates quer ver Demócrito, será preciso ler atentamente as cartas que se seguem.

A carta seguinte é de Hipócrates para o mesmo Filopêmene para o qual já havia escrito. O que surpreende nessa carta é que, nela, Hipócrates conta um sonho seu. Trata-se, naturalmente, de um sonho alegórico, uma verdadeira síntese literária da medicina hipocrática. Não contarei em detalhes esse sonho, mas vale dizer que havia duas figuras femininas e belas: uma, a verdade, estava junto a Hipócrates; a outra, a opinião, permanecia em companhia dos abderenses. A verdade era: Demócrito não precisa de Hipócrates, e ela se opunha à opinião.

Uma carta, a que segue a segunda a Filopêmene, é para um conhecido herborista. Hipócrates pede-lhe raízes para que Demócrito venha a

purgar, se for esse o tratamento adequado, isto é, se o caso for mesmo de melancolia. A assertiva desse Hipócrates – “saiba que, com o corpo, purgaremos também as almas doentes dos homens” – leva-nos ao primeiro dentre os dois pontos centrais para este artigo. Esse é o problema do qual Pinel não conseguiu livrar-se e que vai aparecer registrado pela primeira vez aqui, nessas cartas. Pinel intitulou sua grande obra *Tratado médico-filosófico sobre a alienação mental*. O que quer dizer “médico-filosófico”? O que Pinel pensava acerca da origem da loucura, e o que pensava disso o nosso preclaro falsário? O que pode dar conta da loucura? A filosofia – entendida como na Antiguidade ou no século XVIII –, a ética, ou o conhecimento técnico acerca dos humores e das vísceras? Para Hipócrates, mesmo para o Hipócrates das cartas, esse é um problema menor. No caso de Demócrito, a questão surge com certo vigor, conquanto foi o povo de Abdera, representado pelo Conselho, que o convocou, e, de resto, trata-se de um *sophós*. Pinel procurou sua equação entre o espírito e a víscera, e parece ter chegado à conclusão de que a loucura provém tanto do corpo quanto da alma do indivíduo.

Mas ainda que o nosso Hipócrates tivesse problematizado explicitamente a origem da loucura, seria preciso também dar conta de uma oposição que foi sugerida: a opinião e o *nómos* do povo de Abdera e o novo *êthos* de Demócrito. O que parece mais surpreendente em tudo isso é que esse Hipócrates já caminha em direção a uma escuta, para fazer como que um exame na alma de Demócrito. E eis que surge dessa atitude de escuta, que já veremos pormenorizada, um caminho que será tanto tempo depois retomado, um caminho que enlaça alma e corpo, ao menos no diagnóstico da loucura.

As últimas cartas são posteriores à visita de Hipócrates a Abdera. Uma está endereçada a Damágeto, e outra, que não examinaremos aqui, é do próprio Demócrito para Hipócrates.

A carta começa:

É como havíamos pensado, Damágeto, Demócrito não estava desprovido de senso, mas desprezava todas as coisas, e, assim, dava-nos uma lição de bom-senso e, através de nós, a todos os homens.

O diagnóstico é: Demócrito não está louco (*mainómenos*), mas “hiper-filosofa”, para usar a expressão textual do nosso *corpus*. Yves Hersant vai mais longe: fala sobre a passagem da loucura individual para a loucura coletiva – o que a nós lembraria o inverso d’ O alienista ma-

chadiano – e da função clínica do médico para a função filosófica. De minha parte, penso que a segunda transposição não é possível, porque ela implica em uma necessária reflexão prévia acerca da natureza da *téchne* médica em oposição a existência discutível de uma *téchne* filosófica. Pigeaud chegou mesmo a dizer: “medicina e filosofia são consubstanciais (...). A medicina é um discurso desviado de um discurso geral sobre o homem, que se interroga sobre a relação do homem com o ser vivo, sobre as modificações do ser vivo, sobre sua relação com o universo” (1999: 35). Penso que dizer “consubstancial” pode dar uma impressão equivocada acerca da natureza dessas duas preocupações humanas, a filosofia e a medicina. Contudo, Pigeaud parece, com essa sua “fundamentação da medicina” – como ele mesmo diz –, querer apenas chegar ao ponto em que Galeno, citando o próprio Demócrito, afirma: “o bom médico deve ser também filósofo”.

O Pseudo-Hipócrates contará a Damágeto todo o processo de diagnose. Primeiramente, determina que deverá estar a sós com o seu “paciente”, para que não somente vendo-o, mas também ouvindo-o, ele possa compreender o seu estado.

O diálogo entre Hipócrates e Demócrito é narrado com detalhes. Depois de trocarem amenidades hospitaleiras, Hipócrates, narrando, comenta: “Testando o meu ‘paciente’ de todas as maneiras, ainda que já tenha ficado claro para mim que ele não estava desprovido de senso, disse-lhe...”. Hipócrates pergunta a Demócrito o que ele estava escrevendo. A resposta é absolutamente surpreendente: escrevo sobre a loucura.

Em sua carta para Hipócrates, Demócrito diz que estava escrevendo um tratado sobre a ordem do mundo e o equilíbrio das esferas. O que há de contraditório nisso? Se pensarmos com Canguilhem, nada. É preciso que o normal descanse sobre a sombra da loucura para que ele possa existir. A loucura, por sua vez, não faria sentido sem a perfeição exata do sistema de esferas, seu oposto como construção mental.

Continuando o diálogo, e respondendo a pergunta de Hipócrates que quis saber o que ele escrevia, Demócrito fala sobre a bile negra, e sobre como nela está, ao mesmo tempo a loucura e a normalidade. Hipócrates se impressiona com sua sabedoria, mas precisa saber por que ele ri. Bastou perguntar, para que o homem risse com toda a força. Hipócrates argumenta que não há razão alguma para rir. Arrola as maze-

las da vida, mas nada pode parar o riso de Demócrito. O *sophós* de Abdera enfim responde ao médico que era preciso saber a razão desse riso. Hipócrates insiste, assim, para que seu paciente conte a razão do riso. Demócrito inicia: “há uma infinidade de mundos...” Mas Hipócrates o interrompe: é preciso imediatamente justificar aquele riso. Demócrito altera, então, a ordem de seu discurso, e começa diretamente pela causa de seu riso.

Demócrito fala principalmente da desrazão dos homens, de suas preocupações com o efêmero, com suas vaidades, com suas convivências superficiais, e de seus comportamentos incoerentes e ridículos. Hipócrates argumenta, citando as atividades e as preocupações dignas de seriedade, mas Demócrito sempre consegue provar que, ainda assim, não se pode senão rir das que levam ao vazio. Depois de haver Demócrito dissertado longamente sobre a natureza humana, Hipócrates é levado a dar-lhe razão e a admitir que “ele havia descoberto a verdadeira natureza humana”. Contudo – final curioso – Hipócrates lembra-o do encontro do dia seguinte e dos encontros vindouros e sistemáticos: “eu parto, porque a hora exige, mas nós nos encontraremos amanhã e nos dias seguintes”.

De fato, o binômio formado por loucura e normalidade parecia ter cedido a outro, constituído por sabedoria, ou hiper-filosofia, e senso comum. Mas a última fala do diálogo restabelece o lugar do clínico, e diferencia sua arte de qualquer outro saber.

Aqui estamos diante do segundo e último ponto desse breve estudo: a escuta de nosso Hipócrates não se enverga, como ele próprio, diante da razão dada à falsa loucura.

Pensemos, à guisa de epílogo, no século XV de Michel Foucault. Voltemos à França intolerante com as idiossincrasias, perseguindo-as e encerrando-as em manicômios. As cartas hipocráticas, publicadas em grego na Itália, logo chegariam à França. A medicina, então assaz hipocrática, seria levada a reconhecer um texto que defende o indivíduo da coletividade. Não se tratava, porém, de um simples indivíduo, pôde-se argumentar. Demócrito não era um abderense qualquer, é certo, mas foi por isso, e somente por isso, que houve empenho em ouvir, não o *sophós*, nem a loucura alegórica de Erasmo, mas simplesmente o homem em desarmonia com a nossa terrível companheira, a normalidade.



ABSTRACT

Among some texts of a not so copious collection of apocryphal epistles from the *Corpus hippocraticum*, we find the notorious story of Democritus' insanity. This article deals with one aspect of this story, namely the founder feature of these texts for the clinical hearing. This aspect is also considered in what concerns the interest risen by these texts in the origin of printing.

Key-words: *Corpus hippocraticum*, history of the ideas, epistolary literature.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LITTRÉ, Emile. *Oeuvre complète d'Hippocrate*. Paris: Académie Impériale de Médecine, 1861. Tome IX.

PIGEUAD, Jackie. *Sur la folie ordinaire*. Nantes: Michel Baverey, 1999.

———. *La folie et la cure de la folie*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

———. *La maladie de l'âme*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

HERSANT, Yves. *Hippocrate: le rire et la folie*. Paris: Rivages, 1989.

DO INFINITIVO DE NARRAÇÃO

Mára Rodrigues Vieira

RESUMO

O trabalho visa ao estudo do infinitivo de narração, termo nuclear, independente, sem sujeição a qualquer verbo. Assim como o infinitivo subordinado, o de narração serve também de substituto à forma verbal definida, aquele em oração dependente, este em oração autônoma. É justamente a autonomia própria ao infinitivo de narração que propicia seu emprego a escritores estilistas, em busca de maior vivacidade para a língua, de obtenção do efeito dramático.

Palavras-chave: infinitivo de narração; sintaxe latina; nome verbal latino; cartas de Plínio o Jovem.

O infinitivo, expressão pura e simples da noção verbal, contrapõe-se aos modos definidos, pois que não traz indicação de pessoa, número, tempo. Vale tanto por um nome, como antigo substantivo que é, quanto por um verbo.

Seu emprego nominal pode ser reconhecido neste passo de Plínio:

si colligere est non numquam decerpere uam, torculum inuisere, gustare de lacu mustum, obrepere urbanis (IX, 20, 2)

(se colher é apanhar, às vezes, a uva, ir ver a prensa, provar vinho doce da cuba, imiscuir-se entre os escravos)

O infinitivo *colligere* desempenha a função de sujeito e os demais – *decerpere, inuisere, gustare, obrepere* –, a de predicativo do sujeito.

Seu emprego verbal verifica-se quando vem acompanhado de sujeito em acusativo e constitui a oração infinitiva, capaz de substituir uma forma definida de verbo em que se identificam noções diversas de tempo, modo, pessoa, como nesta frase:

animaduerti enim seuerissima quaeque uel maxime satisfacere (III, 18, 8)

(percebi, com efeito, que as partes mais sóbrias do texto agradavam-lhes muito)

O infinitivo *satisfacere*, cujo sujeito, em acusativo, é *seuerissima quaeque*, comporta-se como verdadeiro verbo, em oração introduzida por *animaduerti*, seu subordinante.

A par dessa construção, há que se registrar o uso ainda verbal do infinitivo, mas em oração independente, não mais subordinado a um verbo principal, emprego a que se denomina infinitivo de narração.

Ambos, o infinitivo da chamada oração infinitiva e o infinitivo de narração, servem de substituto à forma verbal definida: aquele, em proposição dependente, este, em proposição autônoma. É justamente a autonomia que lhe confere aptidão para traduzir flexibilidade, leveza, rapidez, vivacidade.

Para o estudo do **infinitivo de narração**, selecionamos três das duzentas e quarenta e sete *Cartas* escritas por Plínio o Jovem, obra de inegável mérito literário.

A Carta de número 33, do nono livro, narra o incrível encontro entre um golfinho e um menino. É que, da disputa que consistia em nadar o mais rápido possível, para mais se afastar do litoral, foi ele, por sua audácia, o vencedor e dele aproximou-se o golfinho.

Para dar autenticidade ao fato, o escritor recorre a uma série de infinitivos, formas despojadas de qualquer outra indicação que não a de noção verbal:

Hoc certamine puer quidam audentior ceteris in ulteriora tendebat. Delphinus occurrit et nunc praecedere puerum, nunc sequi, nunc circumire, postremo subire, deponere, iterum subire trepidantemque perferre primum in altum, mox flectit ad litus redditque terrae et aequalibus. (IX, 33, 4)

(Nesta disputa, um menino mais audacioso que os outros se aventurava mais longe. Um golfinho vem ao seu encontro, ora o precede, ora o segue, ora o rodeia, enfim, aproxima-se sorrateiramente, deixa-o, vem, de novo, sorrateiramente, e leva-o, trêmulo, para o alto mar; depois, dirige-se para a beira-mar e devolve-o à terra e a seus companheiros.)

O impacto da cena, cujos protagonistas são o golfinho e o menino, está marcado pelo infinitivo, em posição privilegiada. Há uma gradação temporal nas formas verbais: primeiro, *tendebat*, no imperfeito, com o morfema *-ba* –, que indica a duração no passado, depois, *occurrit*, no presente a que se denomina histórico, sem morfema de tempo, o que torna a ação mais viva; a seguir, o infinitivo de narração que, por seu

valor imperfeito e atemporal, como observa Paul Perrochat, à página 18 do *L'infinitif de narration en latin*, “joga bruscamente (sem consideração de tempo), sob os olhos do leitor, os fatos não acabados, isto é, acontecendo”. Enfim, de novo, o presente histórico: *flectit, reddit*. O infinitivo, tanto por seu uso reiterado – ocorre sete vezes: *praecedere, sequi, circumire, subire, deponere, subire, perferre* –, quanto por sua posição destacada na frase – ocupa o topo da escala –, produz forte impressão.

A narração prossegue, no parágrafo seguinte, com mais uma série de infinitivos:

Serpit per coloniam fama; concurrere omnes, ipsum puerum tamquam miraculum adspicere, interrogare, audire, narrare. Postero die obsident litus, prospectant mare et si quid est mari simile. /.../ Nec non alii pueri dextra laeuaque simul eunt hortantes monentesque. Ibat una (id quoque mirum) delphinus alius, tantum spectator et comes. (IX, 33, 5-7)

(A história se espalha por toda a colônia; todos correm para lá, olham o próprio menino como um prodígio, interrogam-no, escutam-no, narram os fatos. No dia seguinte, estão instalados no litoral, observam o mar e se algo se assemelha ao mar/.../ E outras crianças, à direita e à esquerda, acompanham-no, exortando-o e aconselhando-o. Ia, ao mesmo tempo, (igualmente um prodígio) um outro golfinho tão somente como espectador e companheiro.)

Os infinitivos traduzem a agitação provocada pela notícia do prodígio. O escritor destaca, inicialmente, *concurrere*; a seguir, para maior efeito dramático, recorre à construção paratática, com os infinitivos colocados lado a lado, sem qualquer elemento intermediário – *adspicere, interrogare, audire, narrare* –, todos em relevo, por sua disposição entre formas verbais no presente histórico – *serpit e obsident, prospectant, eunt* –, quando faz voltar o imperfeito – *ibat* –, completando a seqüência.

A Carta de número 27, do sétimo livro, trata de um episódio surpreendente, dentre os vários nela narrados acerca de seres fantásticos. É que um cidadão, talvez levado pela curiosidade, resolve alugar uma casa mal afamada e maldita. Muda-se para lá e deixa-se ficar só, no silêncio da noite, a trabalhar.

A transição gradual de tempo, para expressar a aproximação e o afastamento dos fatos, verifica-se na transcrição que segue, uma descrição altamente expressiva.

Initio, quale ubique, silentium noctis, dein concuti ferrum, uincula moueri. Ille non tollere oculos, non remittere stilum, sed affirmare animum auribusque praetendere. Tum crebescere fragor, aduentare et iam ut in limine, iam ut intra limen audiri. Respicit, uidet agnoscitque narratam sibi effigiem. Stabat innuebatque digito similis uocanti. (VII, 27, 8)

(Primeiro, como por toda parte, o silêncio da noite, depois, bate-se o ferro, movem-se as correntes. Ele não ergue os olhos, não larga o estilete, mas persevera em sua atenção e procura adiantar-se para melhor ouvir. Então, o ruído cresce, aproxima-se, e já se o ouve sobre a soleira, e já se o ouve além da soleira. Ele olha para trás, vê e reconhece a imagem a si próprio descrita. Estava de pé e fazia sinal com o dedo, semelhante a quem chama.)

A sucessão das ações mostra o estado aflito da alma do indivíduo, seja na primeira frase, em que o autor se vale de procedimentos conexos – elipse e assíndeto –, em construção na qual o infinitivo de narração vem acompanhado de forma nominal para traduzir afetividade – *silentium noctis, concuti ferrum, uincula moueri* –, seja nas demais, em que se reconhece a expressão de sete infinitivos – *tollere, remittere, affirmare, praetendere, crebescere, aduentare, audiri*. As várias simplificações sintáticas possibilitam ao enunciado mínimo o máximo de efeito expressivo.

Enfim, a Carta de número 20, do sexto livro, escrita por Plínio, em atendimento a Tácito, pois que este dele reclama, por causa do final brusco dado à Carta de número 16, do mesmo livro, sobre a morte de seu tio Plínio o Velho, por julgar sem interesse para a história o que acontecera a ele próprio e à sua mãe: *Interim Miseni ego et mater... Sed nihil ad historiam, nec tu aliud quam de exitu eius scire uoluisti. Finem ergo faciam.*

Ao narrar os momentos de angústia vividos, durante a erupção do Vesúvio, em companhia de sua mãe, Plínio vale-se de artifício para aproximar os dois infinitivos substitutos da forma verbal definida:

Tum mater orare, hortari, iubere, quoquo modo fugerem; posse enim iuuenem, se et annis et corpore grauem bene morituram, si mihi causa mortis non fuisset. Ego contra, saluum me nisi una non futurum. Dein manum amplexus addere gradum cogo. (VI, 20, 12)

(Então, minha mãe se põe a suplicar-me, a exortar-me, a ordenar-me que, de qualquer modo, fugisse; de fato, eu, jovem, poderia fazê-lo; ela, pesada pela idade e pelo corpo, morreria bem, se não fosse também a minha

morte. Digo-lhe, em contrapartida, que não me salvaria senão com ela. Depois, agarro-lhe o braço e forço-a a dobrar o passo.)

A situação acima apresentada caracteriza-se pelo uso do infinitivo de valor ingressivo, que marca o início e o desenvolvimento da ação, nessa passagem que põe em confronto o infinitivo de narração – *orare, hortari, iubere*, com sujeito em nominativo *mater* –, um exemplo de sintaxe abreviada, e o infinitivo subordinado, como categoria verbal que supõe uma concepção lógica – *posse iuuenem, se morituram, saluum me non futurum*, com sujeito em acusativo *me, se e me*, respectivamente –, um exemplo de sintaxe complexa. A habilidade do escritor é tal que, sutilmente, passa do infinitivo de narração para o infinitivo subordinado e faz deste uma forma de língua afetiva, pela omissão do *uerbum dicendi*, inferido do contexto.

Os excertos das três Cartas escolhidas mostram que, com valor imperfectivo ou ainda ingressivo, combinado a formas verbais definidas (imperfecto, presente, nas Cartas IX,33 e VII,27) ou indefinidas (infinitivos subordinados, sintaticamente distintos do outro, mas a serviço de um mesmo fim, o efeito dramático, na Carta VI,20), o **infinitivo de narração** constitui recurso estilístico sabiamente empregado por Plínio o Jovem.

ABSTRACT



This paper deals with the study of the infinitive of narration, which is a nuclear and independent term, without subjection to any verb. Just as the subordinate infinitive, the infinitive of narration is also used as a substitute for the defined verbal form, being the former used in a dependent clause and the latter in an autonomous clause. Just because of this typical autonomy of the infinitive of narration, the stylists, in their search for a higher vivacity in the language, manage to get a dramatic effect in their writings.

Key-words: Infinitive of narration; Latin Syntaxis; Latin Verbal Noun; Letters from Plinius the Young

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ERNOUT, Alfred & THOMAS, François. *Syntaxe latine*. 2 ed. Paris, C. Klincksieck, 1959.

GUILLEMIN, Anne-Marie. *Pline et la vie littéraire de son temps*. Paris, Les Belles Lettres, 1929.



LEWIS, Charlton & SHORT, Charles. *A latin dictionary*. London, Oxford University Press, 1975.

MAROUZEAU, J. *Traité de stylistique latine*. 2 ed. Paris, Les Belles Lettres, 1942.

PLINE LE JEUNE. *Lettres*. Texte établi et traduit par Anne-Marie Guillemin. Paris, Les Belles Lettres, 1953.

SOBRE O ILIMITADO DO POSSÍVEL: ARQUÍLOCO, 122W

Nely Maria Pessanha

RESUMO

Na poesia grega arcaica, o possível é, freqüentes vezes, explicitado através da negação de um impossível, que privilegia como parâmetro impossibilidades naturais. Assim, segundo Dutoit, “considera-se como possível o que é oposto às leis naturais”; aquilo que o senso comum julga paradoxal converte-se, pela magia do fazer poético, em expressão do possível. Ilustra-o bem o fragmento 122W de Arquíloco de Paros.

Palavras-chave: iambo, Arquíloco, possível, *adýnaton*

Na poesia grega arcaica, o possível é, freqüentes vezes, explicitado através da negação de um impossível, que privilegia como parâmetro impossibilidades naturais. Assim, diz Ernest Dutoit, em *Le thème de l'adynaton dans la poésie grecque*, “considera-se como possível o que é oposto às leis naturais”; ou seja, aquilo que o senso comum julga paradoxal converte-se, pela magia do fazer poético, em expressão do possível. Ilustra-o bem o fragmento 122W de Arquíloco de Paros = 82 LB, = 114 Tarditi = 74 D = 206 Adrados:

χρημάτων ἄελπτον οὐδὲν ἔστιν οὐδ' ἀπίμωτον
οὐδ' θαυμάσιον, ἐπειδὴ Ζεὺς πατὴρ Ὀλυμπίων
ἐκ μεσαμβρίας ἔθηκε νύκτ', ἀποκρύψας φάος
ἡλίου λάμποντος, λυγρὸν δ' ἦλθ' ἐπ' ἀνθρώπους δέος.
5 ἐκ δ' τοῦ καὶ πιστὰ πάντα κἀπίελπτα γίγεται
ἀνδράσιν· μηδεὶς ἔθ' ἡμέων εἰσορέων θαυμαζέτω
μηδ' εἰς δελφῖσι θήρες ἀνταμείψονται νομῶν
ἐνάλιον, καὶ σφιν θαλάσσης ἠχέεντα κύματα
φίλτερ' ἠπείρου γένηται, τοῖσι δ' ὑλέειν ὄρος.
10 Ἄρχηνακτίδης
] ητου πά"ς [
] τυθη γάμωι [
] αινε [
] νεῖν·
15]
ἀνδράσιν·

Nada há de inesperado, nem de impossível,
nem de extraordinário, desde que Zeus, pai dos Olímpicos,
(prodigioso)
do meio-dia fez noite, ocultando a luz
do sol brilhante. E o pálido temor invadiu os homens.
(atingiu)

- 5 A partir daí, tudo se tornou crível e possível
para os homens. Nenhum de vós se espante
(para eles) (se maravilhe)
se vir as feras trocarem com os golfinhos as pastagens
marinhas e, para elas, as vagas marulhentas do mar
tornarem-se mais caras que a terra firme; para eles, a montanha
[arborizada]
- 10 Archenactídes
filho
para o (do) casamento
.....
.....
- 15
para os homens

Os versos 1-9 deste fragmento em tetrâmetros trocaicos cataléticos chegaram até nós graças a Johannes Stobaios 4.46.10¹, que os cita sob a epígrafe *περὶ ἐλπίδος* e os atribui ao poeta de Paros. Vale lembrar que Aristóteles, em **Retórica** 1418b28², cita o primeiro verso do fragmento, a título de exemplificar o procedimento retórico denominado *persona loquens*, e o introduz com a observação de que “neste iambo Arquíloco vitupera (*ψέγει*), ao pôr em cena o pai falando de sua filha”. Não há no texto aristotélico nenhum índice que permita identificar o personagem. O escoliasta deste passo comenta que o poema alude a um pai que, tendo gerado uma filha disforme, feia (*δυσειδής*), necessita casá-la e considera sua criação, ou o fato de inesperadamente ter aparecido um pretendente para ela, tão espantoso, assombroso, prodigioso, quanto o eclipse aludido no poema. Conjeturas várias foram feitas a partir da descoberta do Papiro Oxy. 2313 fragm.1a que contém os finais dos versos 5-16 e onde aparece, além de um nome próprio, Archenactídes, filho de Archenax, a palavra *γάμος*. Ora, alguns helenistas, como Treu (*apud* Campbell: 1990, 155), baseados na tradição e talvez nos epigramas 351 e 352 da Antologia Palatina (Dioscorides e Meleagro), julgam que o poeta faz alusão a Licambes e Neobula. Pode-se também pensar, conforme propõe Campbell, loc.cit., que Archenactídes seja “o pai a quem se refere Aristóteles”.

Convém ainda sublinhar que se evoca, muita vez, o fragm. 122W, sobretudo os vv. 2-4, como fundamento para datação do poeta, visto fazerem referência a um eclipse do sol. Pelo que se sabe houve dois eclipses visíveis em Tasos, um em 711 (14 de março), outro em 648 (6 de abril). Crê a maioria dos helenistas que Arquíloco esteja fazendo menção ao segundo eclipse, uma vez que o momento de sua ocorrência é mais compatível com outros dados, como, por exemplo, a destruição de Magnésia do Meandro pelos Teres, povo da raça Ciméria e com o reinado de Gyges – 687-651, personagem do fragm. 19 W.

Observa-se, no fragmento 122W, que os limites entre o possível e impossível são tênues; verifica-se que o paradoxal se despe dos tons do absurdo e ganha foros do comum, do corriqueiro. Vejamos.

Inicia-se o fragmento por um polissíndeto, em que três adjetivos, coordenados pela aditiva negativa οὐδέ, se inserem no campo semântico do *imprevisível*, do *impossível*: ἄελπτον, ἀπίμοστον e θαυμάσιον. O adjetivo ἄελπτον, *inesperado*, é cognato do verbo ἔλπομαι, *ter esperança de*, e do substantivo ἐλπίς, *esperança*. Ἀπίμοστον, adjetivo derivado de ἀπίμνυμι, *jurar que não, negar ou recusar sob juramento*, tem o sentido primeiro, etimológico de *o que se rejeita sob juramento, o que se pode jurar ser impossível*; donde a acepção de *impossível*. Adjetivo que não aparece em Homero³, ἀπίμοστον ocorre em Sófocles, *Antígona* 388 – Ἄναξ, βροτοῖσιν οὐδέν ἐστ' ἀπίμοστον [Senhor, aos mortais não é lícito garantir que seja impossível coisa alguma]⁴. Quanto a θαυμάσιον, *admirável, extraordinário, assombroso, prodigioso*, é derivado de θαῦμα, *maravilha, objeto de espanto e admiração, espanto, admiração*. À primeira vista, θαυμάσιον pode parecer distanciado daquilo que é imprevisível, daquilo que se julga impossível; no entanto, se o que se revela prodigioso é o que foge ao comum, ao habitual, θαυμάσιον se insere nos domínios da imprevisibilidade e é também índice de espetáculo, visto que está intimamente associado ao ato de ver, como se pode inferir dos versos 2-4, que fazem referência, conforme já mostramos, a um eclipse. Reitera esta nossa aproximação de θαυμάσιον com espetáculo o sintagma εἰσορέων θαυμαζέτω (v.6), uma vez que θαυμαζέτω, imperativo de θαυμάζω, *admirar, ficar admirado, maravilhado*, da mesma família de θαυμάσιον, aparece associado a verbo do campo semântico da visão, εἰσορέων, composto de ὁράω, *ver*.

É esse eclipse provocador do estranhamento experimentado pelos homens: λυγρόν δ' ἦλθ' ἐπ' ἀνθρώπους δέος [um pálido temor invadiu os

homens]. A hipálage *λυγρόν / δέος* enfatiza o estranhamento, põe em relevo o *ἀδύνατον*. O substantivo *δέος*, derivado do verbo *δείδω*, expressa o temor que se experimenta por longo tempo e tem aqui um sentido muito concreto e físico, como se depreende da hipálage. Convém ressaltar que eclipse constitui tema recorrente na lírica arcaica, como informa Plutarco em **De facie lunae** 19 (fragm. 20 de Mimnermo). Plutarco nomeia, além de Mimnermo, Arquíloco, Estesícoro, Píndaro (peã 9, 2-5).

A sentença inicial negativa (vv.1-2) converte-se numa *γνώμη*: ... *πιστά πάντα κἀπίελπτα γίγεται / ἀνδράσιν* (v. 5-6) [tudo se tornou crível e possível para os homens]. Os adjetivos *πιστά* e *ἐπίελπτα*, entrecruzam, à maneira de quiasmo, com os adjetivos *ἀπίομοτον* e *ἄελπτον* (v.1), e servem de expressão à idéia de possibilidade. *Πιστά*, cognato de *πείθομαι*, *estar persuadido, ter confiança em, obedecer*, tem o sentido etimológico de *aquilo em que se confia, donde crível*. *Ἐπίελπτα*, cognato de *ἐλπίζω*, tem o sentido primeiro de *esperável, donde possível*.

Os versos finais (6-9) explicitam o alcance da *γνώμη*, ao serem tomados como exemplo de conversão do impossível em possível, conversão que só pode acontecer através de uma única via, a da transgressão às leis que regem a natureza, expressa por pares antitéticos: *δελφῆσι X θῆρες, θαλάσσης κύματα X ἡπείρου, νομόν ἐνάλιον X ὄρος*.

Pode-se dizer que o fragm. 122W de Arquíloco apresenta a estrutura característica do tema do *ἀδύνατον*, a saber: a palavra *adynaton* não aparece, mas outras palavras indiciam-na, por se fundamentarem em princípio semelhante e servem de introdução ao tema; há uma sentença com foros de máxima e, a seguir, a expressão do interdito pelas leis da natureza, ou seja, o paradoxo convertido em probabilidade, em possibilidade.

No tocante ao tema do *ἀδύνατον*, o fragmento, objeto de nossa análise, dialoga com muitos outros versos de poetas líricos arcaicos. Citem-se, por exemplo, os versos 105-108 dos **Theognidea**:

δείλους δ' εὖ ἔρδοντι ματαιοτάτη χάρις ἐστίν·
ἴσον καὶ σπείρειν πόντον ἄλως πολιῆς·
οὔτε γὰρ ἂν πόντον σπείρων βαθὺ λήγιον ἄμωις,
οὔτε κακοῦς εὖ θρῶν εὖ πάλιν ἀντιλάβοις.

A quem faz o bem aos maus, nulo é o reconhecimento:
é como semear o alto mar de águas acinzentadas.

Se semeasses o alto mar, não colherias colheita abundante,
nem, se fizeres o bem aos maus, serás recompensado com o bem
[receberás o bem em troca]

Antes de ser enunciado o *ἀδύνατον* (v.106), tem-se uma sentença, uma constatação, que equivale a uma máxima, a uma *γνώμη* (v.105). O *ἀδύνατον* é explicitado através de uma expressão proverbial que, segundo Dutoit, é bastante conhecida dos gregos – semear o mar – *πόντον σπείρειν*. A relação entre a máxima do hexâmetro 105 e o provérbio, de tom paradoxal do pentâmetro 106 se estrutura, conforme observamos, sob a forma de um símile. O poeta insiste na comparação no dístico seguinte e, através dela, dá ênfase ao tema da ingratidão, da amizade não correspondida, tônica do poema a que pertencem esses dois dísticos.

Bom exemplo da conversão do impossível em possível, do inacreditável em crível, encontrámo-lo em Píndaro, **Pítica**, 10, 48-52:

48 (...) Ἐμοὶ δ' θαυμάσαι
θεῶν τελεσάντων οὐδέν ποτε φαίνεται
50 ἔμμεν ἄπιστον.
Κόπην σχάσον, ταχὺ δ' ἄγ-
κυραν ἔρεισιν χθονί
πρόϊραθε, χοιράδος ἄλκαρ πέτρας.

Para mim, quando os deuses agem,
[são os executantes]
nenhum prodígio parece
50 ser inesperado.
[inacreditável].
Para o remo, crava logo a âncora
no solo, após desprendê-la
da proa, e terás um abrigo contra o pérfido rochedo.

Ora, o fragm.122W de Arquíloco evoca a fábula esópica *O leão e o golfinho*, uma vez que podemos depreender um jogo intertextual entre os animais, personagens da narrativa de Esopo, e os que figuram no poema do iambógrafo: leão/feras e golfinho / golfinho. Vejamos a fábula:

Certo leão, perambulando por uma praia, viu um golfinho pôr a cabeça para fora da água. Propôs-lhe, então, uma aliança, dizendo-lhe que lhes convinha muitíssimo tornarem-se amigos e aliados, visto que o golfinho era o rei dos animais marinhos, enquanto que ele, leão, reinava sobre os animais terrestres. O golfinho aquiesceu prazerosamente. Ora, o leão, que há muito tempo estava em guerra com um touro selvagem, chamou o golfinho em seu socorro. Então este tentou sair da água, porém não o conseguiu. Por isso o leão acusou-o de traição, ao que o golfinho replicou: “Não é a mim que deves censurar, mas à natureza, que me fez marinho e não me permite caminhar sobre a terra.”

Assim também nós, quando contraímos amizades, devemos escolher aliados que, em casos de perigo, possam estar ao nosso lado.” (trad. Aveleza)

Na fábula, o pacto proposto pelo leão ao golfinho, tingido pelas tintas do paradoxal, não se concretiza: o golfinho não consegue sair do mar e caminhar pela terra, para socorrer o leão que travava luta com o touro selvagem. O impossível, aqui, não se transmuda em possível, visto que não há interferência de nenhum agente que possibilite o transgredir as leis da natureza.

À maneira de conclusão, pode-se afirmar que a antítese impossível X possível freqüentemente se anula. Através da transgressão às leis da natureza, o impossível torna-se possível. E essa transgressão, de um modo geral, só se realiza porque há a atuação de algum poder que transcende o homem – Zeus, no poema de Arquíloco; os deuses na ode pindárica. Assim, o fragm. 122W de Arquíloco constitui expressão incontestada do ilimitado do possível.

ABSTRACT

In Greek poetry, the possible is often explicit through the denial of an impossible that privilege natural impossibilities as a parameter. Following Dutoit, “it is considered as impossible everything that is opposite to the natural laws”; what the common sense assume as paradoxical converts itself, by means of the magic of poetic making, in expression of the possible. Archilocus’ 122W sublimely illustrates it.

Key-words: iambus; Archilocus; possible, *adýnaton*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARCHILOCHUS. Edidit Iohannes Tarditi. Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1968.
- ARCHILOQUE. *Fragments*. texte établi par François Lasserre et trad, et commenté par André Bonnard. Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- ARISTOTE. *Rhétorique*. Texte établi et trad. Médéric Dufour. 3ème. tirage. Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- CAMPBELL, David. 2nd edition. *Greek lyric poetry*. London, Harvard University Press, 1990.
- DUTOIT, Ernest. Archiloque. In: *Le theme de l’adynaton dans la poésie grecque*. Paris, Les Belles Lettres, 1936.

ÉSOPE. *Fables*. Texte établi et traduit par Émile Chambry. 3^{ème}. triage. Paris, Les Belles Lettres, 1967.

HOMERI. *Opera*. Recognuit brevique adnotatione critica instruxit Thomas W. Allen. Ed. altera. Oxford, Oxford University Press.

IAMBI ET ELEGI GRAECI ANTE ALEXANDRUM CANTATI. Edidit M. L. West. 2nd ed. London, Oxford University Press, 1989. v.1

LÍRICOS GRIEGOS ELEGÍACOS Y IAMBÒGRAFOS ARCAICOS (siglos VII-V a.C.). Texto y tradución por Francisco Rodríguez Adrados. Barcelona, Alma Mater, s/d.

PINDARI CARMINA CVM FRAGMENTIS. Edidit Bruno Snel. Lipsiae, B. G. Teubneri et Academie Literarum, 1968.

NOTAS

¹ cerca de 500 d.C.; autor de antologia de textos de escritores gregos em 4 livros, cujos assuntos eram filosofia e física, retórica e poesia, ética, política.

² Trata-se do passo da **Retórica** (livro III) referente a provas, especialmente à refutação (comentários sobre os 3 gêneros de discurso) em que se lê que falar mal de outrem é difamação ou grosseria; assim deve-se fazer falar um outro, como faz Isócrates, **Filipe** 4-7 e **Sobre a troca** 132-139/ 141-149.

³ Na **Odisséia** II, 377, ocorre o verbo *ἀπόμνημι*, no imperfeito *ἀπόμνην*.

⁴ Fala do guarda, ao trazer Antígona diante de Creonte, como responsável pelo sepultamento de Polínicês.

EM TORNO DA MESA DA ELITE NA ROMA ANTIGA

Regina M^a da C. Bustamante

RESUMO

Analisaremos a mudança nos hábitos alimentares da elite romana: de uma dieta em grande parte vegetariana para uma culinária sofisticada, como apresentada no livro *De re coquinaria* de Apício, relacionando-a ao desenvolvimento do governo imperial na Roma Antiga e às transformações políticas, sociais e culturais que caracterizaram este processo histórico.

Palavras-Chave: Roma Antiga; culinária; Apício.

1. "A COMIDA ESTÁ NA MESA": CULINÁRIA COMO OBJETO DE INVESTIGAÇÃO

Os antigos romanos tinham uma máxima: *"Dize-me o que comes e dir-te-ei quem és."* Desta forma, expressavam que o ato de comer, mais que uma mera necessidade de sobrevivência, possuía um significado sociocultural. Tal noção foi resgatada e posta em evidência pela Antropologia através dos estudos de Lévi-Strauss¹ que considerou a cozinha como uma linguagem que traduz a estrutura social, ou seja, o modo de cozinhar passou a indicar o perfil da sociedade. Assim, o sentido de alimentação se ampliou para além da satisfação das carências elementares do homem, levando a uma distinção operatória e conceitual entre alimentação e culinária, em que o ato de sobrevivência ascendeu a um ato cultural². Neste quadro, o cozido, para Lévi-Strauss, foi visto como elemento simbólico de definição da cultura/civilização em oposição à natureza/barbárie do cru. A Antropologia abriu portanto um espaço de reflexão para o tema³, privilegiando a análise das preferências alimentares, da significação simbólica dos alimentos, das proibições dietéticas e religiosas, dos hábitos culinários, do comportamento à mesa e, de uma maneira geral, as interações da alimentação de cada sociedade com seus mitos, sua cultura e suas estruturas sociais.

Até poucas décadas, a gastronomia⁴ não era considerada em si mesma um objeto de investigação histórica. Só passou a sê-lo quando a análise histórica interessou-se por comportamentos e hábitos cotidianos (mor-te, testamentos, casamentos, modas...), para melhor conhecer as sociedades. Assim, na trilogia organizada por Nora e Le Goff, que se consti-

tuiu em um marco da nova historiografia em meados da década de 1970, há três textos que abordam, direta e indiretamente, este tema no volume dedicado aos “Novos Objetos” da História⁵, significativamente abarcando 25% do mesmo. Dois deles referem-se à Antigüidade Grega e analisaram as relações existentes entre a alimentação e os mitos gregos, os sacrifícios religiosos e a vida política⁶, a partir de um diálogo com a Antropologia. Em uma outra perspectiva, pautou-se o texto sobre o século XIX, que se preocupou em ressaltar a profunda mutação metodológica para trabalhar o tema da culinária, pois demanda uma abordagem plural: biológica, médica, social, econômica, demográfica e administrativa⁷. Desta forma, preparar os alimentos e comê-los ganham um novo *status*, que exigiu a superação do

(...) tabu dos domínios impuros: o corpo, o sexo, os apetites e os desejos – a topologia do baixo e do alto, o ventre oposto à cabeça como a indignidade da nobreza, fantasma várias vezes milenar, articulado ao pensamento do Ocidente e ainda vivo nas representações acadêmicas.⁸

Especificamente sobre Roma Antiga, os estudos nesta área são bastante diversificados: descrições dos hábitos alimentares, procurando apresentar o cotidiano da sociedade romana⁹; preocupações com a questão do abastecimento e a política do “pão e circo”¹⁰; e interesse em definir e compreender a cultura alimentar através do valor da comensalidade, dos tipos de alimentos consumidos, da cozinha e da dietética¹¹. Foi, a partir deste último viés, que se desenvolveu o presente texto, privilegiando, em virtude do espaço, as informações sobre a dieta alimentar da elite romana e suas transformações, buscando inseri-las no contexto histórico específico da expansão romana e da passagem da República para o Império.

2. “COM A MÃO NA MASSA”: DOCUMENTAÇÃO ANTIGA SOBRE CULINÁRIA

Existe uma ampla e variada documentação latina sobre a culinária: literária, privilegiando os banquetes da elite e dos novos-ricos (*e.g.*, *Satyricon* de Petrônio); agrícola (de Catão, Varrão e Columela) e naturalista (*Historia naturalis* de Plínio, o Velho), de pretensões “didáticas” abordando questões práticas; satírica, mostrando a hierarquia dos gostos, os excessos, os contrastes e os preconceitos sociais; religiosa, tratando da “cozinha” ligada ao sacrifício cruento; médica e filosófica, analisando alimentação e modo de vida; e arqueológica, abarcando pinturas e mosaicos de *xenia*¹² e entrega de primícias, móveis (mesas, leitos,

clibanus = fogareiro...), panelas¹³ e baixelas (cerâmica, metal e vidro)¹⁴, espaços arquitetônicos públicos (*taberna* = albergue e *popina* = taberna) e privados (*atrium* = sala de entrada e *triclinium* = sala de jantar), relevos tumulares com representações das atividades profissionais relacionadas à alimentação (padeiro, açougueiro, vendedor de aves e legumes, comerciante de vinho...), vestígios dos produtos (carbonizados ou secos, ossos, cascas, lixo, recipientes...) e detritos fisiológicos (latrinas). Acrescente-se ainda a este conjunto heterogêneo, documentação escrita específica sobre o tema: os tratados culinários. Columela (*De re rustica* 12, 46, 1) atribui três livros a um amigo de Júlio César, Gaius Múcio: O Cozinheiro, O Peixeiro e O Conservador. Cita (12, 4, 3) também outros dois autores (Marco Ambívio e Menas Licínio, dos quais nada nos chegou) que discorreram sobre a padaria, a cozinha e a adega. O nome entretanto que ficou mais conhecido foi o de Apício, autor do livro *De re coquinaria*¹⁵.

Há discussões sobre a identidade de Apício. Aventa-se a hipótese de que seriam autores de diferentes períodos: um crítico da *lex Fannia* de 161 a.C.; Marco Gávio Apício (época de Augusto e Tibério); Cláudio ou Célio Apício (reinado de Adriano) que inventou o processo de manter a ostra fresca e ampliou o texto anterior, aventando-se inclusive que seriam duas pessoas em vista das diferentes origens dos nomes; Apício Juliano (governador da Síria) ou Api(ciu)s (procônsul da Ásia durante o governo de Adriano). Tende-se a situá-lo historicamente como Marco Gávio Apício, nascido aproximadamente em 25 a. C., pertencente à ordem dos eqüestres, portanto membro da elite romana. Fama e fortuna granjearam-lhe amizade entre os diversos membros da família imperial Júlio-Cláudia. Apesar das críticas do filósofo estóico Sêneca (*Ad Helvium* 10, 8), a este tipo de ócio considerado como prejudicial, jovens aristocratas foram orientados na arte de cozinhar por Apício. Este dedicou grande parte do tempo a inventar ou a ensaiar receitas, muitas das quais extravagantes, como por exemplo, línguas de flamingo (Plínio, o Velho. *Historia Naturalis* 10, 133), de rouxinol ou de pavão, cristas de aves vivas e calcanhares de camelos. Estas singularidades foram aproveitadas pelos seus detratores, que perpetuaram uma imagem pouco lisonjeira deste *gourmet*, que teria esbanjado a quase totalidade dos seus avultados bens em função destes prazeres. Assim, uma versão de natureza anedótica de sua morte, segundo Sêneca (*Ibid.* 10,9) e reproduzida por

Isidoro de Sevilha (*Originum Libri* 20, 1, 1), explica seu suicídio como resultante da consideração de que o restante de sua fortuna, dez milhões de sestércios (quantia considerável na época), seria insuficiente para cobrir os gastos com seu gosto culinário sofisticado, preferindo assim suicidar-se a abandonar seu estilo de vida. Outra versão de cunho político relaciona a morte de Apício à queda de um importante político que conspirou contra um membro da família imperial. Seja qual for o motivo de sua morte, o nome Apício ficou associado à culinária, tanto que *apicius* permaneceu como expressão corrente para designar cozinheiro (Tertuliano. *Apologia* 3,6) ou glutão.

Quanto à obra, observa-se que a maioria de suas receitas indica simplesmente o ingrediente principal ou alude à técnica alimentar utilizada, pode evocar modas (peixe à moda de Alexandria) e geografia (salsichas da Lucânia) ou ainda homenagear *gourmets* (papas de espelta à moda de Júlio) ou remeter a denominações sem tradução. Não há a preocupação com quantidades. Daí, a dificuldade, juntamente com a inexistência de determinados produtos antigos, de reproduzir fielmente as receitas de Apício, apesar dos esforços empreendidos pela Arqueologia Experimental¹⁶. O tratado culinário foi organizado da seguinte forma: O cozinheiro aplicado; Picados; O horticultor; Receitas diversas; Legumes de vagem; Aves; O cozinheiro perdulário; Quadrúpedes; Mar; e O pescador.

3. "EM ROMA ANTIGA, BELEZA PÕE MESA": AS TRANSFORMAÇÕES NA ANTIGA DIETA ROMANA

Nos seus primórdios, Roma era uma dentre as muitas aldeias de pastores e agricultores que existiam na região central da Itália denominada de Lácio. Localizada nas margens do Rio Tibre, sua economia era essencialmente agrária. Os latinos eram frugais (de *frux*, fruto) e sabiam aproveitar quase todos os produtos da terra. As papas (*puls*), antepassadas do pão, constituíam a base da alimentação ora como prato único, ora como acompanhamento, daí ter permanecido a designação *pulmentum* para indicar qualquer alimento que servisse de acompanhamento. Feitas com grãos torrados e umedecidos e depois com farinha candial (*far*), o único trigo conhecido durante 300 anos, de espelta (*alica*), de milho painço (*milium*) ou de cevada (*polenta*), as papas eram simplesmente cozidas em água e sal ou leite, por vezes melhoradas com favas, lentilhas ou hortaliças.

Cozinhadas de igual modo eram as hortaliças, quer as cultivadas, quer as selvagens. Considerada por Catão (*De re rustica* 156, 1), o vegetal mais saudável, a couve, nas suas diferentes variedades, teria sido uma das primeiras espécies selecionadas pelo homem. O alho, a cebola e raízes como o nabo, o rábano ou maro eram alguns dentre os legumes cultivados. Havia também a prática generalizada da coleta. Ainda rijos e certamente de sabor acre, estes vegetais, que numa posterior seleção viriam a se tornar mais tenros e saborosos, obrigavam tanto a cozeduras prolongadas como à utilização de molhos avinagrados, quando consumidos em saladas.

Este regime vegetariano requeria grande consumo de sal. O sal provinha das salinas da foz do Tibre e sua comercialização chegava através da Via Salária. Cientes da sua importância na alimentação, os romanos garantiam que o sal, mesmo sendo caro, chegasse a todos, pelo que, segundo Plínio, o Velho (*Historia naturalis* 31, 89), eram feitas distribuições gratuitas desde o domínio etrusco em Roma.

Embora seja atestado o cultivo de frutos, tais como as diversas qualidades de figos, pêras, ameixas e azeitonas, dependia-se parcialmente da coleta. Aproveitavam-se as bagas silvestres, bolotas, avelãs, castanhas e pinhões, que em breve viriam de sua cultura. A habilidade dos romanos para a enxertia, aliada à melhoria das técnicas agrícolas, favoreceu uma seleção gradual dos produtos espontâneos e encaminhou-os para o consumo de espécies cultivadas no Império Romano. Entretanto, Jacques¹⁷ ressalta que, mesmo na época imperial, o processo de domesticação de plantas estava longe de ter terminado.

O componente protéico advinha essencialmente de ovos e queijos, uma vez que o peixe era quase um exclusivo da zona costeira e a carne estava reservada para dias especiais, uns consagrados pelo calendário litúrgico, outros destinados a festividades (nascimentos, casamentos e funerais). Dentre as aves, as galinhas foram desde a origem selecionadas para a postura de ovos; além destes comiam-se ovos de gansa e apanhavam-se ovos de passarinho. No momento em que Roma passou a importar aves exóticas para a criação em reservas, também os ovos destas foram aproveitados para aumentar a ostentação nos banquetes de alguns *gourmets*. Os ovos podiam ser conservados friccionando-os com sal moído ou pondo-os em salmoura durante 3 ou 4 horas e, depois de lavados, colocado-os em farelo ou restolho (Varão, *De re rustica* 3, 9,

31). Os ovos eram utilizados em pratos salgados, apropriados para entradas (*gustus* ou *gustatio*), ou em doces para sobremesas (*mensae secundae*).

Quanto aos queijos, os romanos, por sua origem pastoril, mostraram-se hábeis no seu fabrico, que ocorria geralmente no verão enquanto os rebanhos percorriam as pastagens. Além do queijo fresco (*caseus molis* ou *recens*), havia o queijo seco de cabra, conservado no sal e depois em ervas aromáticas, em salmoura ou defumado (*caseus fumosus*). Comia-se nas pequenas refeições ou, mais raramente, como ingrediente de um prato mais elaborado.

De um modo geral, aproveitava-se a carne de todos os animais empregados nos sacrifícios, entretanto a carne mais utilizada era a de ovinos e caprinos, criados sobretudo para produzir leite, e a de porco. As vacas eram consideradas somente animais de trabalho e a venda de sua carne era recomendada por Catão apenas quando o animal estivesse velho ou doente. O porco, ou melhor, a porca e o leitão, eram a carne doméstica mais apreciada e vendida, quer fresca quer de salga, sendo originalmente um animal criado para a alimentação. Mesmo durante o Império, não obstante uma maior variedade de carne, o porco permaneceu o prato emblemático do banquete. As receitas com carne de porco representam quase 70% das receitas de carne de Apício. Eram apreciados sobretudo o leitão e os órgãos femininos da porca. Os romanos desenvolveram a conservação dos derivados de porco: presunto, salsichas, salpicões, chouriços e toucinho. As camadas menos favorecidas da população, que não tinham condições de obter carne fresca, recorriam aos enchidos e ao porco de salga. Outra fonte de carne era a caça¹⁸. Embora a Itália fosse fértil em zonas naturais de caça de javalis, veados, cabras montesas e carneiros selvagens, a elite imperial criou o gosto pelos parques de caça, onde também colocavam animais de caça importados, como antílopes, gazelas e avestruzes.

Desde os primeiros tempos da República e até meados do século II a. C., os romanos entraram em progressivo contato com outros povos da Península Itálica. Na alimentação, fizeram-se sentir as influências gregas. Após a conquista do Sul da Itália (270 a. C.) e da Sicília, intensificou-se uma relação direta com os gregos da Magna Grécia, já conhecidos graças à intermediação etrusca. Mais tarde, com a colonização da própria Grécia (146 a. C.), os hábitos e os requintes orientais acolhidos

pela civilização helenística foram sendo progressivamente assimilados por Roma. O contato com os cartagineses ao longo das Guerras Púnicas (meados do século III a.C. a meados do II a.C.) também contribuiu para o conhecimento do mundo asiático, pois aqueles já tinham relações comerciais com o Oriente. A expansão desenvolveu o comércio e conduziu à redistribuição das terras com a expansão das *villae* escravistas de produção mercantil do vinho e do azeite e de criação de gado em detrimento da pequena propriedade com a sua horta. Introduziram-se novas espécies e adquiriram-se novos gostos; houve a descoberta da sofisticação na alimentação. Importaram-se espécies animais e vegetais.

Dentre as aquisições de maior relevo no âmbito das transformações alimentares em Roma, salientaram-se o considerável incremento do consumo de peixe fresco e o aparecimento das primeiras padarias (168 a. C.), exploradas sobretudo por libertos gregos. Até meados do século II a.C., os romanos apenas conheciam um pão sem levedura, normalmente cozido em fornos domésticos, uma espécie de bolo de farinha mal peneirada, cozido ou assado, semelhante à antiga papa (*puls*), referida por Plínio o Velho, em *Historia naturalis* 18, 83, embora desidratada. Excepcionalmente o pão de Piceno, amassado com sumo de uvas, todas as variedades de pão comercializadas em Roma eram de origem helênica. De matriz grega eram igualmente as massas e os bolos mais difundidos, cozidos sobre cinzas ou então fritos. Os ingredientes, com base em mel, azeite, farinha, frutos secos e eventualmente vinho doce, gergelim e queijo fresco, mantiveram-se como essenciais ao paladar romano. Fabricava-se também a *tracta*, uma mistura de espelta de primeira qualidade e de água, à qual se acrescentava farinha, misturava-se e deixava-se repousar, depois esticava-se bem, podendo ser cortada de diversas formas.

Uma outra importante mudança foi o aumento do consumo de carne: Roma, helenizada, deixou de ser vegetariana. O enriquecimento e o acesso a novas e diversas fontes alimentares contribuíram nesta transformação. Mintz¹⁹ ainda acrescenta um outro fator correlacionado para o maior consumo de proteína animal: a urbanização. Para ele:

Em todos os lugares, a dieta rural tende a incluir mais comidas cruas, cereais e vegetais que a dieta urbana. Numa família, quando o padrão de vida aumenta, em geral o consumo de arroz cai e o de pão cresce. Se o padrão aumenta ainda mais, cai o de pão e cresce o de carne.

O tradicional Lácio rural, habituado a uma alimentação com base em papas de cereais, muitos legumes cozidos e saladas, frutos, queijo e,

pontualmente, carne ou algum peixe condimentados com simplicidade, nunca se rendeu incondicionalmente às novidades culinárias. A defesa de uma alimentação tradicional, neste caso frugal, prendeu-se à valorização simbólica de determinados alimentos, conotados com uma vida saudável e, por extensão, com uma sociedade menos viciosa. Havia uma euforização da agricultura, como símbolo da civilização, pois o homem fabricava seus próprios alimentos²⁰ graças ao processo de domesticação das plantas e de superação da “natureza”, que se confrontava com caça/pecuária, própria do espaço selvagem, natural. Assim, a carne – de animais domésticos e sobretudo a da caça – tinha, culturalmente, uma forte conotação “selvagem”, o que favorecia sua identificação como alimento dos povos “bárbaros”. Dupont²¹ elaborou uma gramática da alimentação romana baseada neste antagonismo, a partir do qual construiu três quadros de oposições – uma externa (Roma x “exterior”) e duas internas (produção-preparo-transformação no corpo e produção-consumo dos *fruges* x *pecudes*) –, reproduzidos a seguir:

ROMA	EXTERIOR
Soldados romanos	Bárbaros
Pão	Carnes e laticínios
Sedentários	Nômades
Agricultores	Pastores
Sacrificadores	Não-sacrificadores

	PRODUÇÃO	PREPARO	TRANSFORMAÇÃO NO CORPO
<i>Fruges</i>	cultura = cocção	cocção facultativa	digestão por cocção
produtos limites	favas = vegetal animalizado carne gorda do porco = animal vegetalizado	morte = corrupção cozinha = cocção	
<i>Pecudes</i>	vida = corrupção lenta	morte = corrupção rápida + cozinha = corrupção retardada	

PRODUÇÃO	
<i>Fruges</i> : produtos da cultura e do solo Terras cultivadas Não custam nada Lavrador = civilizado Duro Cozido Não animado Digestão = sangue, músculos, ossos de quem come	<i>Pecudes</i> : animais comestíveis Terras incultas Caro Pastor, caçador = selvagem Mole Podre Animado Corrupção = excrementos

CONSUMO	
<i>Prandium</i> : refeição leve [almoço ao meio-dia] Legumes Frio De pé Fora Guerra e política Esforço Restauração Estômago (<i>uenter</i>) Frugalidade Rusticidade Campo Solidão Cotidiano Avaro	<i>Cena</i> : banquete [jantar ao final da tarde] Carnes Quente Deitado Dentro Paz Descanso Prazer Gula Luxo Civildade Cidade Sociabilidade Festa Parasita

Na literatura latina imperial, percebe-se uma “nostalgia dos velhos bons tempos”, em que se considerava que os costumes ancestrais (*mos maiorum*) não eram corrompidos e em que o homem se contentava com uma alimentação frugal. Os tratados médicos reforçavam este tipo de discurso. A cozinha e a dietética faziam parte do mesmo universo semântico. Como a finalidade última da dietética era manter o equilíbrio humoral com alimentos “equilibrados”, apregoava-se um regime apropriado em que se combinavam os critérios de gosto e saúde. Para o romano, saúde era sinônimo de equilíbrio, que se manifestava na relação do homem com o mundo. Doença e saúde indicavam estados de alma, e

se era verdade que elementos exteriores podiam favorecer o aparecimento da doença, esta seria, na ótica de filósofos como Sêneca, um possível reflexo de uma falta moral propiciada por uma sociedade permissiva.

Se até o século II a.C. a alimentação das diferentes classes sociais pouco diferiu, após a expansão romana a mesa das classes dominantes distanciou-se gradualmente. Na época de Apício, o regime frugal circunscrevia-se aos camponeses e às camadas mais pobres da população. Anteriormente, os frutos e as saladas com ervas aromáticas faziam as delícias das mesas ricas, enquanto os substanciais pratos de leguminosas e as sopas de ervas, mesmo as bravas, apaziguavam a fome do povo. Entretanto, a situação mudou com o consumo de carne, de peixe fresco e de pães e o aumento da importação de artigos destinados a uma exibição ostensiva em banquetes. O comediógrafo romano Plauto expressou as transformações advindas da helenização da mesa através de um cozinheiro de aluguel recém convertido à mesa próspera e refinada, que criticava os seus colegas de profissão, adeptos da conservadora dieta vegetal:

que me apresentam nos tachos condimentos, que fazem dos convivas bois e lhes oferecem ervas e, além disso, temperam essas ervas com outras ervas. (*Pseudolus* 811 seq.).

A crescente importação de artigos alimentícios para os banquetes acabava por encarecer a alimentação da elite e nem sempre prenunciou uma transformação positiva. Produtos escolhidos pela raridade ou pelo exotismo, aliados a certas novidades nas práticas alimentares, assumiam, aos olhos dos defensores do *mos maiorum*, foros de corrupção do corpo e da mente. Assim, a defesa da frugalidade deveria ser fundamentada em função não apenas higiênica mas igualmente moral, social, econômica e política. Hostil à influência da cultura grega, Catão, o Censor, repreenderia assiduamente os compatriotas por se afastarem da tradição, ao importarem costumes gregos, como o luxo à mesa, e mais do que um tratado técnico, o *De re rustica*, era igualmente uma apologia da sobriedade da vida.

Uma outra característica das transformações culinárias romanas foi a crescente importância do *garum*, de molhos com especiarias e dos vinhos condimentados, constituindo-se em outro tipo de indício da sofisticação grega acolhida em Roma. A busca de requinte e de exotismo: eis a coordenada necessária à apreciação do paladar romano imperial.

Roma comia não só pelo sabor dos alimentos, mas também pelos efeitos destes nos sentidos. As pesquisas gastronômicas eram pois uma procura constante de novas sensações. Na tentativa de realizar um só sabor a partir de uma multiplicidade de ingredientes, a cozinha romana imperial privilegiou a sobreposição e a justaposição negligenciando, por gosto ou por ignorância, a técnica da combinação. Apreciava-se a síntese, em vez de se degustar cada alimento. Os molhos, para servir sobre os alimentos ou para neles se cozinhar, apresentavam sempre uma característica: a mistura do doce e do ácido com reduzida utilização de gordura. Desta forma, o mel, hidromel, vinhos doces e certas ervas ou frutos açucaravam o salgado e a gordura era por excelência o azeite de oliveira, cujas características adequavam-se a todos os sabores: doce, agridoce, ácido e salgado. O azeite era prensado duas vezes por ano, no verão e no inverno, de tonalidade mais escura que o atual, e salgado devido ao sal colocado na prensa. Ele poderia ser aromatizado com diversas ervas. A banha e a manteiga eram utilizadas somente nas regiões do Império onde não abundavam oliveiras. O *liquamen*, a salmoura de peixe fermentado nas suas diferentes variedades e graus de qualidade (*garum*, *alex* e *muria*), continha também gordura, sendo por isso utilizado para fritar alimentos.

O uso excessivo de ingredientes, nomeadamente de ervas aromáticas (orégano, arruda, aipo, cominhos, alcaravia, funcho, erva-doce), de especiarias e de condimentos preparados, como o *garum* e o vinho, mascarava o aroma natural dos alimentos e neutralizava os cheiros; assim, ao invés de impregnarem o peixe ou a carne, os temperos resultavam numa miscelânea. A preocupação com os molhos pode ser sentida nas muitas indicações de sua preparação para acompanhamento de carnes, em especial os peixes. Os molhos para peixes, que Apício recomendava, continham pimenta da Índia (especiaria que demorava onze meses até chegar a Roma), tâmaras de Jericó, coentros e cássia da China, cebolas galesas, açúcar persa, assafétida da Pártia, canela do Ceilão, noz-moscada indonésia e cravo malaio, dentre outras especiarias. A justificação mais divulgada para o uso excessivo de temperos foi atribuída à má conservação dos alimentos, cujo sabor alterado seria modificado pelas essências utilizadas nos molhos. Mas, se algumas vezes os modos de conservação eram ineficazes, não se pode fazer do fato uma generalização. Os romanos, em parte devido à extensão do seu Império, aperfeiçoaram bastante as variedades de conservação de víveres, quer desti-

nados à alimentação das tropas quer os comercializados entre as regiões colonizadas. Tanto no tratado de Apício como na obra de Catão ou na de Columela, encontram-se referências a quatro práticas correntes de manutenção de alimentos perecíveis: desidratação (secagem de frutos e vegetais); saturação do meio (cozedura de frutos em açúcares, salmouras de peixe e de carne); revestimento (cobertura de frutos e de carnes com mel e outros produtos); uso de anti-sépticos (fermentação alcoólica). A venda de peixe e de carne obedecia também a certos princípios higiênicos. Assim, os peixes vendidos nos mercados eram apresentados em tanques de água doce, podendo ser comprados ainda frescos ou vivos. Os mais pobres recorriam freqüentemente ao peixe de salga, as classes ricas possuíam viveiros de peixe fresco.

Havia uma preferência por alimentos tenros, moles e picados, fáceis de mastigar e digerir. Assim, a cozinha romana tendia a combinar o cozido e o assado. Diversas espécies vegetais e animais ainda não eram criadas expressamente para a alimentação e uma simples cozedura não garantia uma preparação tenra final. Salvo o porco e a galinha, mesmo as espécies domésticas estavam longe das atuais raças apuradas, cuja carne é fácil de digerir. Consumiam-se portanto animais jovens e usava-se o cozido a par do assado.

A elite romana estava mais aberta à novidade e, por extensão, ao exotismo culinário do que as outras camadas sociais, tendo tempo e recursos para isso. Os *gourmets* de maior reputação foram membros da aristocracia. A maior sensibilidade da elite às inovações neste campo decorre da conjugação de fatores: ostentação e poder aquisitivo da elite para escolher um produto importado com o tradicionalismo e o baixo poder aquisitivo das camadas populares. No século II a.C., com as *Legis Orchia*, *Fannia*, *Didia*, *Aemilia* e *Licina*, a legislação suntuária passa a incidir sobre os gastos da mesa, a limitar o número de convivas num jantar, estipular quantias máximas a despender, determinar as quantidades e os gêneros de alimentos permitidos. Todavia, ao longo do século I a. C. e à medida que as leis perdiam a rigidez, os excessos aumentavam, para voltarem a ser reprimidos na época imperial, sob Augusto (27 a. C. a 17), de Tibério (17 a 37) a Adriano (117 a 138). Algumas delas previam que as portas das casas onde ocorressem jantares estivessem abertas para facilitar a inspeção policial.

Para a elite romana, as refeições serviam como símbolo de ostentação. Cada anfitrião tentava suscitar a admiração dos seus convidados através da exposição de pratos exóticos ricamente adornados, apresentados por escravos bem vestidos em serviços de ouro, prata, cristal e vidros trabalhados num ambiente com móveis requintados e com pinturas e mosaicos decorando paredes e chão, que caracterizavam os *triclinia*²² das *domus* pertencentes à elite romana. Os convivas eram brindados com o caráter exótico dos alimentos sofisticados. Nos pratos utilizavam-se os ingredientes mais caros e os que vinham de mais longe. Para preparar uma ceia para seis pessoas apenas (o número de convivas nunca menos de três nem mais de nove, seguindo a máxima romana “mais que as Graças e menos que as Musas”), o anfitrião tinha de recorrer a todo o mundo conhecido, recebendo os ingredientes de terras longínquas, e gastar enormes quantidades de ouro e prata para pagar aos produtores destes dispendiosos exotismos. Valia a pena porque sabia que os convivas comentariam a generosidade das suas recepções. A literatura imperial privilegiou os testemunhos caricaturais dos jantares dos novos ricos (Petrônio. *Satyricon* 26,7-70,7; Horácio. *Satira* 2, 8, 80-95 e 2, 2; Juvenal. *Satira* 4, 140-142).

CONCLUSÃO

Em termos históricos, o ápice da culinária romana, representada por Apício, estava condizente com a confirmação do domínio romano na bacia mediterrânea e da prosperidade econômica no Alto Império favorecida pela *Pax Romana*, quando as relações comerciais e culturais interprovinciais eram intensas e tornaram o Mediterrâneo o “*mare nostrum*” ou “lago romano”. A variedade e o número de receitas não latinas, nomeadamente gregas, sublinha as interações culturais, o triunfo do cosmopolitismo romano e a unificação do Mediterrâneo sob a égide de Roma. A busca de um único sabor através da mistura de vários ingredientes era o equivalente culinário da unidade imperial romana que reunia uma diversidade de etnias e culturas. O livro de Apício é uma circunavegação pelo Mediterrâneo unificado sob Roma.

Além disso, o fausto, advindo da variedade e do exotismo à mesa, pretendia estabelecer uma espécie de hierarquia de poder no tecido das relações sociais. Na civilização romana imperial, o espetacular era onipresente. Compreende-se melhor a antiga Roma enquanto cultura de

dimensão acentuadamente teatral; era uma sociedade “escópica”, ou seja, estava sempre à mostra, em suma, uma sociedade do espetáculo. De fato, o espetacular impunha-se, quer na vida romana pública, quer na privada; assumia-se como categoria indispensável: desde as marchas dos triunfos às procissões fúnebres, dos discursos eloqüentes no fórum às diversões no circo, e estava também presente nas refeições das elites, demarcando fronteiras sociais. Frente à perda de poder político e militar da aristocracia romana republicana em detrimento da centralização imperial, este grupo tomou a culinária exótica e a requintada liturgia da mesa como um dos elementos da lógica de prestígio, que fundamentava a estrutura e a dinâmica da sociedade imperial romana. A culinária serviu então tanto como um fator de distinção social quanto de articulação de uma complexa e delicada dependência mútua entre a aristocracia e o imperador, em que a primeira foi sendo marginalizada das atividades militares e políticas e passou a gravitar em torno do imperador, centro de poder e distribuidor de riquezas, originando assim uma nobreza cortesã.

ABSTRACT

We will analyze the change in the Roman elite’s food habits: from a mostly vegetarian diet to a sophisticated culinary, as seen in the book *De re coquinaria* from *Apicius*, relating it to the imperial government’s development in Ancient Rome and the political, social and cultural changes that characterized this historical process.

Key-words: Ancient Rome; culinary; *Apicius*.

NOTAS

¹ LÉVI-STRAUSS, Cl. *Mitológicas*. v. 1: O cru e o cozido. 2a. ed. trad. B. Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense, 1991. [original francês de 1964]; *Id. Mitológicas*. v. 2: de la miel a las cenizas. trad. J. Almela. México: Fondo de Cultura Económica, 1987 [original francês de 1967]; *Id. Mitológicas*. v. 3: A el origen de las maneras de mesa. trad. J. Almela. México: Siglo XXI, 1971 [original francês de 1968].

² Ver preferencialmente os verbetes de VALERI, R. Alimentação e ARON, J.-P. Cozinha; complementados pelos verbetes de VALERI, R. Fome; FABIETTI, U. Vegetal, BARRAU, J. Animal e PERLÈS, C. Fogo. *In*: ROMANO, R. (dir.). *Enciclopédia Einaudi*. v. 16: *Homo-Domesticação-Cultura Material*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989. p. 191-209 e 281-304; 169-190; 210-224, 225-239 e 264-280.

³ Exemplificado, por exemplo, em CERTEAU, M. de. O pão e o vinho; “No fundo, a cozinha me inquieta...”. *In*: *A invenção do cotidiano*. v. 2: Morar, cozinhar. trad. E. F.

Alves e L. E. Orth. 2a. ed. Petrópolis: Vozes, 1998 [original francês de 1980]. p. 131-149; 298-332. Cunhou-se inclusive a expressão “Antropologia da Comida”, conforme referido em uma reportagem de jornal entrevistando Sidney Mintz (autor de Sweetness and power: the place of sugar in modern history. New York: Vikings, 1985, dentre outros livros), considerado um dos pioneiros neste setor nos EUA (JORNAL DO BRASIL. Caderno Idéias 04/11/2000. p. 3).

⁴ Literalmente, a lei do estômago; do grego *gaster* = estômago e *nomos* = lei; neologismo criado por François Rabelais no livro Pantagruel de 1533.

⁵ DETIENNE, M. O mito: Orfeu no mel; VERNANT, J.-P. Os jovens: o cru, a criança e o cozido; ARON, J.-P. A cozinha: um cardápio do século XIX. In: NORA, P., LE GOFF, J. História: novos objetos. 4a. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 52-67; 116-140; 160-185 [original francês de 1974].

⁶ Vernant e Detienne escreveram um livro específico sobre a cozinha grega: VERNANT, J.-P., DETIENNE, M. La cuisine du sacrifice en pays grec. 2. ed. Paris: Gallimard, 1990 [original francês de 1979].

⁷ Este direcionamento também se apresentou em outros estudos de caráter histórico, que privilegiam ora um aspecto, ora outro. A título de exemplo, privilegiando obras de caráter mais genérico: TOUSSAHNIT-SAMAT, M. Histoire naturelle et morale de la nourriture. Paris: Bordas, 1987; BRAUDEL, F. Civilisation et capitalisme. Paris: A. Colin, 1967. p. 78-133; HÉMARDINQUER, J.-J. Pour une histoire de l'alimentation. Paris: A. Colin, 1970 (Cahier des Annales, 28); HÉMARDINQUER, J.-J., BERTIN, J., KEUL, M., RANDLES, W. G. L. Atlas des cultures vivrières. Paris: Mouton, 1971; HÉMARDINQUER, J.-J. Histoire de la consommation. Annales ESC: 402-632, mar.-jun. 1975; BROTHWELL, D., BROTHWELL, P. A alimentação na Antiguidade. trad. M. I. Furtado. Lisboa: Verbo, 1981; BARRAU, J. Les hommes et leurs aliments. Paris: Temps Actuels, 1983; REVEL, J. Fr. La sensibilité gastronomique de l'Antiquité à nos jours. Évreux: Suger, 1985; MOULIN, L. Les liturgies de la table, une histoire culturelle du manger et du boire. Paris: Albin Michel, 1989; GOODY, J. Cuisines, cuisine et classes. Paris, 1984; HANEY, L. Investigating food in history. London: National Trust Enterprises, 1992; FLANDRIN, J.-L. Chronique de platine: pour une gastronomie historique. Paris: Odile Jacob, 1992 (Histoire, Ed. Odile Jacob); ACTES DU COLLOQUE EN ROUE (14-17 nov. 1992). La sociabilité à table. Commensalité e convivialité à travers les âges. Rouen, 1992; RITCHIE, C. I. A. Comida e civilização; de como a história foi influenciada pelos gostos humanos. trad. J. Labaredas. Lisboa: Assírio & Alvim, 1995 (Col. Coração, Cabeça e Estômago) [original inglês de 1981]; FLANDRIN, J.-L., MONTANARI, M. (dir.). História da alimentação. trad. L. V. Machado, G. J. de F. Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 1998 [original francês de 1996]; BOLAFFI, G. A saga da comida. São Paulo: Record, 2000. Em termos de culinária brasileira, destacam-se os clássicos de CASCUDO, L. da C. História da alimentação no Brasil. 2 v. 2. ed. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / EdUSP, 1983 [original de 1967] (Col. Reconquista do Brasil, nova série, 79-80) e FREYRE, G. Açúcar; uma sociologia do doce, com receitas e doces do Nordeste do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997 [original de 1939]. Mais recentemente, publicaram-se: LIMA, C. Tachos e panelas: historiografia da alimentação. 2. ed. Reci-

fe: Comunicante, 1999; ROMIO, E. Brasil 1500/2000: 500 anos de sabor. São Paulo: ER Comunicações, 2000.

⁸ ARON, J.-P. A cozinha: um cardápio do século XIX. In: NORA, P., LE GOFF, J. História: novos objetos. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 160-185.

⁹ CARCOPINO, J. A cena. In: A vida quotidiana em Roma no apogeu do Império Romano. trad. A. J. Saraiva. Lisboa: Edição "Livros do Brasil", s/d. p. 318-332; GRIMAL, P. Os prazeres da cidade. In: A civilização romana. trad. I. St. Aubyn. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 255-257; PAOLI, U. Urbs; la vida en la Roma antigua. 2a. ed. Barcelona: Editorial Iberica, 1956. p. 117-137; ROBERT, J.-N. Os prazeres da mesa. In: Os prazeres em Roma. trad. M. Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 121-152; VEYNE, P. Prazeres e excessos. In: ARIÈS, Ph., DUBY, G. (dir.). História da vida privada. v. 1: Do Império Romano ao ano mil (org. P. Veyne). trad. H. Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 178-199.

¹⁰ DAVIES, R. The roman military diet. In: Service in the Roman Army. Edinburgh, 1989. p. 187-206; GARNSEY, P. Famine and food supply in the Graeco-Roman World. Cambridge: Cambridge University Press, 1988; GARNSEY, P. As razões da política de aprovisionamento alimentar e consenso político na Antiguidade. In: FLANDRIN, J.-L., MONTANARI, M. (dir.). História da alimentação. trad. L. V. Machado, G. J. de F. Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 238-253; *Id.* Cities, peasants and food in Classical Antiquity; essays in social and economic history. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

¹¹ ANDRÉ, J. L'alimentation et la cuisine à Rome. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1981 [original de 1961]; DOSI, A., SCHNELL, F. Le abitudini alimentari dei romani. Roma: Quasar, 1986; BLANC, N., NERCESSIAN, A. La cuisine romaine antique. Grenoble, 1992; CORBIER, M. A fava e a moréia: hierarquias sociais dos alimentos em Roma; DUPONT, F. Gramática da alimentação e das refeições romanas; GROTTANELLI, C. A carne e seus ritos; LONGO, O. A alimentação dos outros; MAZZINI, I. A alimentação e a medicina no mundo antigo; SASSATELLI, G. A alimentação dos etruscos. In: FLANDRIN, J.-L., MONTANARI, M. (dir.). História da alimentação. trad. L. V. Machado, G. J. de F. Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 217-237; 199-216; 121-136; 266-276; 254-265; 186-198.

¹² Presente concedido a um hóspede. Este termo passou a ser aplicado a numerosas representações de naturezas-mortas contendo frutas, vegetais, animais e outras vitualhas encontradas nos mosaicos de chão das salas de jantar e de recepção. Um exemplo da importância desta temática em mosaicos, no caso norte-africano, encontra-se em: ENNAÏFER, M. Xenia and banquets. In: BLANCHARD-LEMÉE, M. Mosaics of Roman Africa; floor mosaics from Tunisia. London: British Museum Press, 1996. p. 65-85.

¹³ O Museu Nacional, localizado na Quinta da Boa Vista no Rio de Janeiro, tem uma coleção interessante de antigos apetrechos culinários romanos trazidos pela imperatriz Teresa Cristina, princesa napolitana que casou com D. Pedro II. Em Pompéia e Herculano, foram achadas crateras e caldeiras para esquentar água durante o banquete, agora pertencentes ao acervo do Museu Nacional de Nápoles.

¹⁴ O Museu Britânico possui um elaborado serviço em prata, datado de aproximadamente 360, que foi encontrado em Mildenhall (região de Suffolk na Inglaterra na década de 1940). No acervo do Museu do Louvre, destaca-se a baixela de Boscoreale.

¹⁵ *APICIUS. L'art culinaire*, trad. J. André. Paris: Les Belles Lettres, 1987; *APICIUS. The Roman cookery of Apicius*. London: Rider, 1988; *APICIUS. L'arte culinaria*, ed. G. Carazzali. Milano: Bompiani, 1990; *APICIUS. O livro de cozinha de Apício*; um breviário do gosto imperial. trad. I. de O. e Castro. Sintra: Colares Editora, 1997.

¹⁶ Alguns resultados deste esforço encontram-se em VEHLING, J. *Apicius: cookery and dining in Imperial Rome*. New York: Dover Publications, 1977; RENFREW, J. *Food and cooking in Roman Britain. History and recipes*. London: English 1985; DALBY, A., GRAINGER, S. *The classical cookbook*. Malibu: The J. Paul Getty Museum, 1996; GIACOSA, I. *A taste of Ancient Rome*. transl. A. HerChicago: University of Chicago Press, 1992.

¹⁷ ANDRÉ, J. *L'alimentation et la cuisine à Rome*. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

¹⁸ Para aprofundar esta temática, ver o livro clássico de AYMARD, J. *Les chasses romaines; des origines à la fin du siècle des Antonins*. Paris: E. de Boccard, 1961.

¹⁹ Entrevista publicada no JORNAL DO BRASIL. Caderno Idéias 04/11/2000. p. 3.

²⁰ O modelo dietético clássico fundamentava-se sobre três produtos agrícolas primordiais: o cereal, a vinha e a oliveira (a denominada tríade mediterrânea), dos quais derivava o pão, o vinho e o azeite.

²¹ DUPONT, F. Gramática da alimentação e das refeições romanas. In: FLANDRIN, J.-L., MONTANARI, M. (dir.). *História da alimentação*. Trad. L. V. Machado, G. J. de F. Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 209 e 215-216.

²² O *triclinium* era o refeitório com três leitos (*lectus*) de pedra, madeira ou bronze de três lugares (*triclinia*); na *cena*, eram cobertos com esteiras e, mais frequentemente, colchão de penas (*culcita*). Comiam deitados (*accumbere*) apoiados sobre o braço esquerdo e tendo almofadas (*pulvinar*) para ajudar. Ficavam em volta de uma mesa quadrada ou redonda e o 4º. lado livre de leito era para permitir o serviço. Poderiam existir várias salas de jantar (para cada estação, pequena ou grande, interna protegida e aquecida ou ar livre sob uma parreira, de acordo com o tipo do cardápio...).

MOTIVAÇÕES MÍTICO-HISTÓRICAS DA BUCÓLICA IV DE VIRGÍLIO

Roberto Arruda de Oliveira

RESUMO

Realizou-se uma investigação do mito do Eterno Retorno nos tempos primordiais e a repercussão do mesmo na época de Virgílio. Ressaltaram-se aqui aspectos míticos, históricos e filosóficos atestados na elaboração poética da Quarta Bucólica virgiliana.

Palavras-Chave: Bucólica IV; Virgílio; Mito do Eterno Retorno; Paz de Brindes, palingenesia; Idade de Ouro.

O assassinato de César, ocorrido em março de 44 a.C., terminou por desestruturar a pouca tranquilidade política romana que até então se sustentava. Com o rompimento desse equilíbrio, Roma começa a abrir as portas às lutas sangrentas, às pretensões dos aventureiros e à nostálgica supremacia do Senado. Roma se vê então dividida em duas facções: de um lado, Bruto e Cássio, mentores da conspiração, tentando ainda devolver ao Senado suas antigas prerrogativas; de outro, Marco Antônio, braço direito de César, ansiando, com o apoio do exército, por tomar posse do que restara da obra do ditador. Surge nesse cenário outro personagem dizendo-se merecedor da herança de César, Otávio, um jovem de dezenove anos, sobrinho e filho adotivo do ditador defunto, o qual, apresentando-se como vingador de seu pai adotivo, reivindicava seus direitos familiares e civis.

A disputa pelo poder entre Antônio e Otávio, em vez de dividi-los, terminaria por uni-los temporariamente. Otávio sentia em Antônio um inimigo poderoso e o convida, como também a Lépido, para com ele constituir um segundo triunvirato. Abandona Otávio o apoio do Senado e estabelece um governo de cinco anos sob essa nova coligação. Logo, com a expulsão dos assassinos de César, caberia a Otávio e Marco Antônio decidir o destino do triunvirato.

No começo de outubro do ano 40 a.C., Antônio e Otávio, que há alguns anos estavam na iminência de um confronto, tiveram em Brindes

um memorável encontro. Concordaram ambos em dividir o mundo romano: Otávio ficou com o Ocidente e Antônio com o Oriente; a Itália permaneceu neutra. O casamento entre Antônio e Otávia, irmã de Otávio, garantiria o sucesso desse acordo. Essa paz contudo, sabemos hoje, foi apenas uma trégua temporária. Cada um tinha no espírito a vontade de se rebelar contra o outro numa primeira oportunidade. Apesar disso, os contemporâneos, no meio dos quais se incluía Virgílio, receberam a Paz de Brindes como um imenso alívio. De certa forma, a certeza de uma reconciliação entre os dois surgia – devido ao terror vivido durante a Guerra de Perúsia – como uma garantia de felicidade futura. A Itália de então tinha no mês de outubro do ano 40 a.C. um momento de esperança e confiança numa prosperidade iminente: punha-se de lado qualquer possibilidade de rivalidade futura. Polião, protetor de Virgílio e a quem ele dedica a Bucólica IV, era uma das principais figuras de intermediação entre os dois adversários:

Sicelides Musae, paulo maiora canamus;
non omnis arbusta iuuant humilesque myricae:
si canimus siluae, siluae sint consule dignae.
(Buc. IV, 1-3)

Ó Musas¹ da Sicília, cantemos coisas um pouco mais elevadas²:
os arbustos e os humildes tamarindos³ não agradam a todos.
Se cantamos os bosques, que os bosques sejam dignos de um côsul⁴.

Uma leitura atenta da Bucólica IV nos leva a crer que todo o poema converge de fato a uma só idéia: a celebração da paz. Virgílio encontrou na força propulsora do mito o elemento indispensável do seu fazer poético. Portanto, ao se abordar o poema em questão, é possível depreender-se que o mito da Idade de Ouro constitui o modelo idealizado no qual o poeta se inspirou para compor o que se poderia chamar de *pax virgiliana*. Virgílio retoma a descrição do mito hesiódico, mas a sua perspectiva é nova, na medida em que a Idade de Ouro vincula-se no poema a um tempo futuro, o que, a nosso ver, constitui uma retomada do mito, se bem que com uma função inovadora. Seguindo as pegadas de Hesíodo, os autores latinos, na maioria das situações, servem-se do mito da Idade de Ouro, ressaltando o paraíso existente *in illo tempore*, contrapondo-o, com frequência, com a realidade dura e cruel da Idade de Ferro. Virgílio, como poeta-vate evoca o mito da Idade de Ouro que parece se coadunar com o momento histórico: a assinatura do tratado de paz em Brindes. A

paz, anseio de todos, seria, pois, o *leitmotiv* para a composição do poema, encontrando eco nos versos do poeta. Não se trata de uma simples descrição nostálgica, mas preconiza os ideais de um povo sacrificado pelas constantes guerras.

Além dessas questões históricas, as doutrinas etruscas, adotadas pelos romanos “et dont s’inspiraient les livres Sibyllins”⁵, a vida do universo, tanto a física como a moral, estava dividida em grandes ciclos; cada ciclo (*ordo*, v.5) compunha-se de idades, épocas (*aetas*, v.4) ou Séculos (*saecula*, v.5) de duração variável, simbolizados por um metal e presididos por um deus. Depois da última época (*ultima aetas*, v.4) de cada ciclo, os astros, perfeitas suas revoluções, voltariam a seus pontos de partida para recomeçar seus cursos dando início assim a uma nova série de Séculos. O retorno da idade áurea nos vem anunciado na Quarta Bucólica pela Sibila⁶, cuja presença dá voz profética a todo poema. A Sibila, que já existia ao tempo da Guerra de Tróia, cuja queda um dia previu, torna-se no poema sabedora dos destinos da nova Tróia, i.e., de Roma. A Idade de Ouro que Hesíodo punha no alvorecer da humanidade, Virgílio retoma-a e transpõe-na⁷ à boca da Sibila⁸ de Cumas (v.4). A própria Bucólica IV nos certifica no v. 5 desse recomeço inevitável do Grande Ano:

Vltima Cumaevi uenit iam carminis aetas;
magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;
iam noua progenies caelo demittitur alto.
(Buc.,IV,3-6)

Já chegou a última época da predição de Cumas⁹;
nasce de novo a grande ordem dos séculos.
Já volta também a Virgem¹⁰, já os reinos de Saturno¹¹;
Já uma nova geração¹² é enviada do alto céu.

Essa origem ligada à idade áurea, ligada sobretudo à idéia da beatitude, não poderia se encontrar somente num passado mítico, mas também num futuro fabuloso: conclusão a que chegaram os estóicos e os neopitagóricos, criando a idéia do Eterno Retorno.

De um modo geral, as antigas sociedades nos falam de uma destruição total do mundo seguida de uma regeneração: o que vemos com relação ao mito do Dilúvio, os mais numerosos. O fim de um período de tempo e o começo de um novo período, conhecido como Novo Ano na

maioria das sociedades primitivas, corresponde ao tempo da nova colheita, é uma espécie de regeneração; essa regeneração periódica da vida é, como o nome nos sugere, um novo nascimento tal qual ocorre em outras sociedades com relação à expulsão dos demônios, jejuns, confissões do pecado e purificações. Seria no fundo, diz-nos Eliade (ELIADE, 1969, p.69), “une tentative de restauration, même momentanée, du temps mythique et primordial, du temps “pur”, celui de “l’instant” de la création”¹³. Esta retomada do tempo, do Novo Ano, é, portanto, uma espécie de reatualização, a cada ano, da criação do mundo.

Ao que parece, tanto a “morte” do homem como a “morte” periódica da humanidade são indispensáveis a suas regenerações: para retomar seu vigor é necessário se reintegrar na unidade primordial donde provém; em outras palavras, faz-se mister ao mundo reentrar no “Caos” do mesmo modo que pelo batismo cristão o homem reentra na água. Essa tentativa de purificação pode ser na verdade uma tentativa de restauração momentânea do “paraíso perdido” da humanidade: tido como lugar ideal, como lugar de felicidade e plenitude espiritual, época em que, segundo se acreditava, os homens não conheciam nem a morte, nem o trabalho, nem o sofrimento, nem a fome. Naqueles tempos, criam, podiam os deuses descer do céu à terra e se misturar aos homens, como os homens, por sua vez, podiam subir ao céu.

Crê-se que a doutrina da destruição do mundo já era conhecida nos tempos védicos e a crença numa conflagração universal, seguida de uma nova criação faz também parte da mitologia germânica: esses elementos nos fazem crer que os indo-europeus não ignoravam o mito do fim do mundo. Esses mitos relativos à perfeição do princípio eram verdades aos mesopotâmios, judeus e gregos, e daí podermos dizer que a doutrina da eterna criação e destruição é uma idéia pan-indiana.

Segundo Eliade (ELIADE, 1969), o estoicismo, os oráculos sibilinos e a literatura judaico-cristã construíram suas idéias apocalípticas e escatológicas baseadas neste mito. Soa-lhes reconfortante a idéia de que – depois que o mundo for renovado pelo fogo – estarão os homens livres da velhice, da morte, da decomposição; os mortos ressuscitarão e a imortalidade será dada aos vivos. Trata-se de uma *ἀποκατάστασις* na qual os bons nada têm a temer: essa catástrofe poria fim à História e reintegraria o homem numa eterna beatitude.

A síndrome apocalíptica era comum a muitas culturas, principalmente na Índia, de onde foram trazidas pelas doutrinas astrológicas ao mundo greco-oriental para aí serem popularizadas. Na Índia, dizia-se que depois do fogo purificador, que dizimaria os maus, os homens conheceriam uma Idade de Ouro, um mundo justo, eterno e feliz. Já aos hebreus certas calamidades (fome, seca, guerras, etc.) anunciariam o fim do mundo; depois viria o Messias; os mortos ressuscitariam; Deus venceria a morte e a renovação do mundo aconteceria. Tanto entre os iranianos como entre os judeus e os cristãos o fim do mundo coincidiria com o aniquilamento dos pecadores, com a ressurreição dos mortos.

Essa concepção cíclica de desaparecimento e reaparecimento da humanidade se conservou nas culturas históricas. Segundo Eliade (ELIADE, 1991, p.51), o Novo Ano “foi consideravelmente dilatado, dando nascimento a um ‘Grande Ano’ ou a ciclos cósmicos de uma duração incalculável”, e se expandiu no século III a.C. por todo o mundo greco-romano. Segundo essa doutrina, o universo, visto como eterno, seria aniquilado e reconstituído periodicamente a cada Grande Ano; doutrina que, como toda cosmologia, era bem conhecida por Zenão, criador do estoicismo.

Segundo o estoicismo, o universo seria destruído – era o que Zenão entendia por *ἐκπύρωσις* – pelo seu núcleo plasmador e ordenador: o fogo; o Grande Ano fecharia seu ciclo para se reiniciar em eterno *continuum*; a própria revolução do mundo garantiria, segundo eles, sua eternidade: o mundo queimaria e renasceria, feito Fênix, das próprias cinzas. Esse mito teve uma grande repercussão, entre o séc. I a.C. e o séc. III d.C., em todo o mundo greco-irano-judaico. Idéias similares havia entre os indianos e os iranianos (sem dúvida influenciados pelos babilônios); idéias que também encontramos entre os maias de Yucatã e entre os astecas no México.

Já falamos da existência na Grécia Antiga da teoria das idades do mundo. O poeta Hesíodo em seu *Os Trabalhos e os Dias* (vv.109-201) nos descreve a teoria da degeneração progressiva da humanidade no decurso das cinco idades das quais a primeira, a paradisíaca Idade de Ouro, a Bucólica IV evocará. Inspirando-se na teoria cíclica de Heráclito, os estóicos vulgarizaram suas idéias com relação ao Grande Ano e ao fogo cósmico (*ἐκπύρωσις*). Com o passar do tempo, essas idéias do Eterno Retorno e do Fim do Mundo terminam dominando toda a cultura greco-romana.

Além do estoicismo, Virgílio conhecia a filosofia pitagórica¹⁴ e neopitagórica dos ciclos dos astros, que passam e voltam sempre ao ponto inicial (*ἀποκατάστασις*), impelidos pelo mesmo movimento. Esse ciclo, dizem os pitagóricos, pode se operar também com certos períodos: os acontecimentos ressurgiriam; nada de absolutamente novo haveria no mundo; e como os acontecimentos, as pessoas também ressurgiriam. Haveria novamente um Sócrates, um outro Platão e cada um dos homens com os mesmos amigos e cidadãos; acreditar-se-iam nas mesmas coisas e discutir-se-iam os mesmos argumentos; cada cidade e povoado ressurgiria da mesma forma; nada de estranho aconteceria além de tudo que aconteceu antes; cada fato acontecido no ciclo precedente aconteceria novamente sem nenhuma diferença, até nas menores coisas. “Esse retorno universal realizar-se-ia não uma, mas muitas vezes” (MONDOLFO, 1973, vol. II, p.105). Tal marcha contínua se estabeleceria devido a um perpétuo movimento da esfera celeste: tudo retomaria com a volta dos astros celestes a sua posição primitiva. E a eles cabia, matemáticos que eram, o entendimento de tal marcha cíclica. a História recomençaria e os acontecimentos se repetiriam, como nos explica Carcopino (CARCOPINO, 1930, pp.41-43), pela mesma ordem:

Alter erit tum Tiphys, et altera quae uehat Argo
delectos heroas; erunt etiam altera bella,
atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.
(*Buc.*, IV,34-36):

Haverá então um outro Tífis e uma outra Argo que transporte
heróis escolhidos; haverá também outras guerras,
e um grande Aquiles será mandado novamente a Tróia.

Bem antes de Virgílio escrever a Quarta Bucólica, o neopitagorismo já havia se propagado em Roma: acadêmicos, estóicos, ecléticos, peripatéticos, filólogos, oradores, todos contemplavam essa filosofia; era o seu apogeu.

E quando recomençaria esse ciclo? Somente os cálculos teóricos, que eram os mais diversos, a respeito da duração desse ciclo poderiam nos dizer. Teoricamente, o Grande Ano “est l’intervalle de temps qui est nécessaire pour que les cinq planètes ainsi que le soleil et la lune se retrouvent respectivement et simultanément ramenés aux positions en longitude et latitude célestes qu’ils occupaient à un instant initial” (JEANMAIRE, 1930, p.95). O tempo, no entanto, necessário a esse ciclo

é uma grande questão insolúvel desde Platão (*Timeu*). Assim como alguns estabeleceram 2.484 anos, outros fixaram o ciclo em 10.884 anos (*apud* JEANMAIRE,1930,p.95). Na época em que Macróbio comentava *O Sonho de Cipião* (II,11), admitia-se uma duração de 15.000 anos a essa grande revolução (*apud* JEANMAIRE,1930, pp.95-96); e Cícero, em seu tratado perdido intitulado *Hortênsio* (*apud* TÁCITO, *Diálogo dos oradores*, XVI), afirmava ser de 12.954 anos:

Nam si, ut Cicero in Hortensio scribit, is est magnus et uerus annus, quo eadem positio caeli siderumque, quae cum maxime est, rursus existet, isque annus horum quos nos uocamus annorum duodecim milia nongentos quinquaginta quattuor complectitur [...]

Se é verdade, como Cícero escreve no *Hortênsio*, que o grande e verdadeiro ano se completa, no momento em que uma certa posição dos astros e do céu se faz absolutamente a mesma, e, se tal ano compreende doze mil novecentos e cinquenta e quatro divisões que chamamos de anos [...]

Polêmico também é o tempo que se dá à duração dos *saecula*. Pouco importa discutir isso, o que vale ao entendimento do poema é que, segundo o oráculo, o primeiro *saeculum* corresponde à Idade de Ouro, presidida por Saturno – *redeunt Saturnia regna* (v.6) [já volta o reino de Saturno] –, e o último à Idade de Ferro, presidida por Apolo. Assim, segundo uma ordem inalterável, renasceria o primeiro *saeculum* com o fim do último, e, com a consumação de todos os *saecula*, o ciclo se reiniciaria, tomando seu curso novamente: a essa extensão de tempo denominavam **Grande Ano**.

Essas especulações filosóficas e astronômicas, segundo Jeanmaire (JEANMAIRE,1930, p.96), misturaram-se ao longo do tempo em Roma com especulações órficas, pitagóricas e ainda outras vindas da Etrúria. A concepção do ciclo cósmico nos surgiu sob duas formas: de um lado, sob a noção astronômica de um Grande Ano, de um Ano do Mundo que seria à revolução de sete planetas o que o ano sideral é à revolução do Sol; de um outro, sob a teoria milenarista segundo a qual a vida de uma nação, de um império, está limitada a certos números de Séculos, como a vida do indivíduo tem por limite um certo número de anos. A contaminação dessas duas teorias bem distintas pela origem deve ter levado à especulação que afirmava ser cada Século um mês do Grande Ano, um cálculo não astronômico, mas teórico, e daí o verso 12: *et incipient*

magni procedere menses [os meses do Grande (Ano) começarão a se suceder]; possivelmente, à época em que Virgílio escrevia a Quarta Bucólica essa contaminação já teria se efetuado.

Quanto à Paz de Brindes supracitada, todos ansiavam que fosse definitiva, e, por isso, deixaram-se dominar por uma efusão de alegria: “on entrevoyait une ère nouvelle de délivrance et de bonheur” (LAMARRE, 1907, p. 297). Tanto os sábios como o povo criam no cumprimento das predições; tudo parecia conspirar em favor de uma renovação e o poeta assim se faz intérprete dos anseios populares. Era o momento de Virgílio cantar a felicidade que surgia, “de dire émerveillement du coeur humain devant l’accomplissement de ce que l’on croyait impossible”¹⁵ (BRISSON, 1966, p. 111), de decantar a glória conquistada por Polião por ser o principal mentor dessa reconciliação: a Itália podia agora respirar. Esses elementos históricos, a antiga tradição mitológica, a teoria mítica do Grande Ano, a da palingenesia, o novo culto sibilino e as idéias neopitagóricas combinaram-se¹⁶ possibilitando a Virgílio a elaboração de um poema único: a Bucólica IV, dedicada a Polião.

Virgílio, ao cantar o mito da Idade de Ouro, não tinha em mente apenas decantar uma verdade mítica há muito esperada. O recomeço da “grande ordem dos séculos” (*magnus saeculorum ordo*, v.7), o aparecimento de uma “nova geração” (*noua progenies*), que verá renascer o reino de Saturno, não podem ser separados, pensa ele, das circunstâncias históricas concretas¹⁷. Longe de fazer devaneios, o poeta busca sua inspiração nos acontecimentos contemporâneos dos quais teve o cuidado de advertir o leitor:

Teque adeo decus hoc aeui, te consule, inibit,
Pollio, et incipient magni procedere menses
te duce.

(vv. 11-13)

E justamente por ti, ó Polião¹⁸, sendo tu cônsul, a honra deste tempo¹⁹ terá início, e, sob o teu comando militar²⁰, os meses do Grande (Ano)²¹ começarão a se suceder²².

Creemos que a Quarta Bucólica surge também, além da expectativa mítica, como um grito de esperança; surge como uma nova proposta diante das guerras civis, da penúria, das fadigas, de toda sorte de calamidades. Fez o poeta menção, sem dúvida, nos versos 13 e 14 – *Si qua*

manent sceleris uestigia nostri, / inrita perpetua soluent formidine terras
[Se alguns vestígios do nosso crime / subsistirem, inócuos, libertarão a terra de um medo perpétuo]²³ – ao horror das guerras civis²⁴, à discórdia estabelecida entre os chefes do Estado romano que ainda persistia: a Paz de Brindes não podia acabar de vez com todo o cortejo de devastações e morticínios, e Sexto Pompeu, excluído do Tratado de Brindes, impedia com sua armada a chegada do trigo africano à Itália. Carcopino (CARCOPINO, 1930, pp.189-190) nos confirma essa afirmação quando diz:

Lorsque Virgile declare: “Si quelques traces de notre scélérateuse persistent, elles n’auront plus d’effet, et les terres seront délivrées de leur terreur perpétuelle” (...) il est clair que le feu des guerres civiles, flétries comme un crime par les justes paroles du poète, n’est pas encore éteint partout²⁵.

Sempre que os acontecimentos históricos intensificavam seus efeitos catastróficos, esclarece-nos Eliade (ELIADE, 1969, p.158), os romanos criam estar iminente o fim do Grande Ano e estar Roma à beira de uma ruína. Logo que César atravessou o Rubicão, Nigídio Fígulo²⁶ – segundo nos informa Carcopino (CARCOPINO, 1930, p.147) – presenciou o começo de um drama cósmico-histórico que poderia por fim a Roma e à espécie humana. Nigídio acreditava que essa *ἐκπύρωσις* não seria fatal e que a renovação pitagórica (*μετακόσμησις*) poderia ser possível sem catástrofe cósmica: “idée que Virgile allait reprendre et amplifier” (ELIADE, 1969, p.158) na Bucólica IV. O reino de Augusto, no entanto, viria a instaurar a tão esperada *Pax Aeterna*. Tendo como base os dois mitos – o mito das idades e a teoria do Grande Ano –, a passagem da Idade de Ferro à de Ouro, acreditava-se, efetuar-se-ia sem *ἐκπύρωσις*. Tomando Virgílio assim essa idéia, propondo que as guerras civis marcado a passagem da Idade de Ferro à de Ouro, anuncia na Quarta Bucólica a nova era. Bem depois, quando Augusto parecia já ter consolidado a Idade de Ouro, “Virgile s’efforce de rassurer les romains quant à la durée de la Cité”²⁷ (ELIADE, 1969, p.159): Júpiter, dirigindo-se a Vênus (*Eneida*, I, 278-279), certifica-lhe de que ele não estabelecerá aos romanos nenhum limite espacial ou temporal: *His ego nec metas rerum nec tempora pono: Imperium sine fine dedi*²⁸. E, por isso, somente após a publicação da *Eneida*, Roma foi consagrada *Vrbs Aeterna* e Augusto proclamado seu segundo fundador: Roma agora poderá se

expandir, diz Virgílio (*Eneida*, VI, 795-796), “além das constelações (do Zodíaco²⁹) [...] e dos caminhos do ano e do sol”³⁰ (*extra sidera [...]/ extra anni solisque uias*).

Virgílio, assim, compõe um poema “digno de um cônsul” no qual enaltece a figura de Asínio Polião então cônsul, cuja participação foi notável no acordo de paz em Brindes. Assinale-se, ainda, o nascimento de seu filho caçula, Asínio Salonino, segundo Carcopino, a criança a que se refere o poema. O nascimento dessa criança prefigura, pois, o alvorecer de uma nova era para a humanidade, que gradativamente se consolidará conforme o seu desenvolvimento natural, atingindo a sua maturidade na fase áurea.

Assim, o poeta-vate, valendo-se do oráculo da Sibila, prenuncia a chegada de novos tempos, faz-se mensageiro de tempos gloriosos que ele recria à luz do mito da Idade de Ouro, que ele manifesta como tempo de perfeita harmonia em confronto com os tempos vigentes, identificados com a Idade de Ferro.

Acreditamos, por fim, que a Quarta Bucólica de Virgílio, cuja temática é uma celebração à paz, possui uma mensagem atemporal e sem fronteiras, uma mensagem de otimismo evocadora dos eternos anseios humanos de concórdia, já presentes de certa forma *in illo tempore*, ou, como nos assegura Carcopino (CARCOPINO, 1930, p.194), “un message immortel de l’humaine espérance”³¹.

ABSTRACT

An investigation of the Eternal Return myth in the primitive time and its repercussion in Vergil’s epoch was still arranged, in addition, the mythical, historical and philosophical aspects which gave Vergil rise to work the Fourth Eclogue out was here expounded.

Key-Words: Fourth Eclogue, Virgile, Eternal Return myth, Pact of Brundisium, Palingenesis, Golden Age.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOULANGER, A. L’orphisme à Rome. *Revue des Études Latines*. Paris, Les Belles Lettres, tome XV, p. 121-135, 1937.

BOWDER, Diana. *Quem foi quem na Roma antiga*. Tradução de Maristela Ribeiro de Almeida Marcondes. São Paulo: Art Editora, Círculo do Livro, 1980.

- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. 5. ed. Vol. I e II. Petrópolis: Vozes, 1989.
- BRISSON, Jean-Paul. *Virgile: son temps et le nôtre*. Paris: François Maspero, 1966.
- BUSHNELL, Clark Curtis. "An interpretation of Vergil's Fourth Eclogue". In: *Transact And Proceed. of the Americ. Philol. Assoc.*, p. 1, 1932.
- CARCOPINO, Jérôme. *Virgile et le mystère de la IV^e Éclogue*. Paris: L'Artisan du Livre, 1930.
- CUNHA, Alice da Silva. "A Idade de Ouro: o retorno do tempo mítico". In: *Calíope*, n.8, jul-dez, 1989. p. 93-103.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- _____. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1969.
- GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire illustré latin-français*. Paris: Hachette, 1953.
- GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. 2^a. éd. Tradução de Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993.
- HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de literatura clássica (grega e latina)*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- HÉSIODE. *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*. 15^e. éd. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: les Belles Lettres, 1996.
- JEANMAIRE, H. *Le messianisme de Virgile*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1930.
- LAMARRE, Clovis. *Histoire de la littérature latine: au temps d'Auguste*. Tome I. Paris: Librairie Jules Lamarre, 1907.
- Maronis, VIRGILII P. *Opera*. Tomus primus. Interpretatione et notis illustravit Carolus Ruaeus. Jussu christianissimi regis ad usum serenissimi delphini. Editio novissima accurate recognita cui accesserunt in notis nomina lusitana rei rusticae animalium atque plantarum necnon ad Georgica appendix, lusitano sermone quamplurimis adnotationibus locupletata studio et opera J.-I. Roquete. Paris: Aillaud, Rio de Janeiro: Francisco Alves, /1846/.

- MENDES, João Pedro. *Construção e arte das Bucólicas de Virgílio*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.
- MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo: história da filosofia greco-romana*. Vols. I e II. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1973.
- _____. *Les métamorphoses*. Tome I. 7^e. éd. Texte établi et traduit par G. Lafaye. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- PARATORE, Ettore. *História da literatura latina*. 13^a. ed. Tradução de Manuel Losa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- TACITE. *Dialogue des orateurs*. 6^e. éd. Texte établi et traduit par H. Goelzer et H. Bornecque. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- VIRGILE. *Bucoliques*. Texte établi et traduit par Henri Goelzer. Paris: Les belles Lettres, 1925.
- _____. *Bucoliques*. 2^e. éd. Texte établi et traduit par E. Saint-Denis. Revue et corrigée. Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- _____. *Les bucoliques et les Géorgiques*. Nouvelle édition revue et augmentée avec introduction, notes, appendices et index par Maurice Rat. Paris, Garnier, /s.d./.
- _____. *Bucoliques-Géorgiques-Énéide*. Texte latin publié d'après leurs meilleurs éditions critiques. Accompagné d'un commentaire philologique et littéraire par Henri Goelzer. Paris: Librairie Garnier, /1920/.
- _____. *Énéide*. Tome I. 2^e. éd. revue et corrigée. Texte établi et traduit par J. Perret. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- _____. *Énéide*. Tome III. 2^e. éd.. Texte établi et traduit par J. Perret. Paris: Les Belles Lettres, 1987.
- _____. *Géorgiques*. 7^e. ed. Texte établi et traduit par E. de Saint-Denis. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- _____. *Oeuvres*. Texte latin publiée avec une introduction biographique et littéraire des notes critiques et explicatives, des gravures, des cartes et un index par F. Plessis et P. Lejay. Paris: Librairie Hachette, 1920.

VIRGILIO. *Églogas y Geórgicas*. Traducción directa y literal del latín, prólogo y notas, de Jose Velasco y Garcia. Buenos Aires: Editorial Glem, 1943.

NOTAS

¹ Essas musas são as mesmas musas de Teócrito: a Sicília foi a pátria do poeta grego Teócrito, pai da poesia pastoril, autor alexandrino, e fonte de inspiração ao poeta latino; daí Virgílio nos lembrar novamente o poeta grego no início da Sexta Bucólica quando diz *syracosio uersu* – cf.: VI,1-2: *Prima Syracosio dignata est ludere uersu / Nostra [...] Thalia* [Tália, como primeira, dignou-se a cantar no verso de Siracusa] –, e ainda invocar, na Décima, Aretusa, fonte e ninfa da Sicília – cf.: X,1: *Extremum hunc, Aretusa, mihi concede laborem* [Aretusa, inspira-me (ainda) este último canto.]

² Acredita Mendes (1985, p.222) que aqui “o poeta dá a entender que o gênero bucólico não se coaduna perfeitamente com o assunto que agora se propõe cantar”; na mesma página nos diz ainda o crítico: “Aflora em toda bucólica um tom próximo ao da epopéia”.

³ O tamarindo era uma planta consagrada a Apolo; era o emblema dos poetas, os quais muitas vezes eram representados com um ramo na mão. O ramo de tamarindo (como o de erva e o de arbusto) era tido como mais humilde que o de loureiro.

⁴ Seria como se aí dissesse: “façamo-lo de um modo ou num tom que não desdiga de um cônsul”; e daí ter sido desde a antigüidade intitulada “Polião”.

⁵ “e nas quais se inspiraram os Livros Sibílicos” (VIRGILE. *Les Bucoliques et les Géorgiques*. Traduction, introduction, notes et appendices par Maurice Rat, s.d., p.215).

⁶ Era uma profetisa, uma espécie de médium, encarregada de revelar os oráculos de Apolo; o oráculo, por sua vez, era uma espécie de diálogo, ou senão monólogo, entre a sacerdotisa e o deus invocado: entravam elas em contato com o deus autoprovocando uma espécie de transe, ou queimando certas plantas que provocavam vapores embriagantes, ou ainda respirando vapores sulfurosos, vindos das profundezas da terra.

⁷ Bushnell (1932, p.1) nos diz que “the Sibyl is quoted merely as authority for a ‘last age’. The prophecy is Vergil’s [a Sibila é citada simplesmente como uma autoridade numa ‘última idade’. A profecia é de Virgílio]”.

⁸ Carcopino (1930, p.39) nos esclarece que “Virgile avait interprété le *carmen* de la Sibylle à la lumière des enseignements qu’il tenait des philosophes, et, à coup sûr, des philosophes néopythagoriciens [Virgílio tinha interpretado a predição da Sibila à luz dos ensinamentos que ele abstraía dos filósofos, e, sem dúvida, dos filósofos neopitagóricos]”.

⁹ Cumas ficava na Campânia, perto de Nápoles. Das diversas sibilas, a dessa cidade, a sacerdotisa de Apolo, tornou-se um oráculo nacional e foi a mais famosa.

¹⁰ Trata-se de Astréia ou Δίκη.

¹¹ Saturno reinou primeiramente no céu e, destronado por seu filho Júpiter, refugiou-se na terra, dando início à Idade de Prata presidida por Júpiter, a qual sucederam

depois de sua partida, a de Bronze, a dos Heróis e a de Ferro, a qual, por sua vez, foi marcada pelo extravasamento de todas as paixões.

¹² Essa nova geração é chamada no verso 9 de *gens aurea*. Serão os próprios deuses, segundo o poeta, que mandarão esta nova raça.

¹³ “uma tentativa de restauração, ainda que momentânea, do tempo mítico e primordial, do tempo ‘puro’, aquele do ‘instante’ da criação”.

¹⁴ Boulanger (1937, p.129) nos diz a respeito da chegada do pitagorismo a Roma: “Sur ce point, on peut tenir pour définitive la démonstration qu’a donnée M. Carcopino dans son beau livre sur la Basilique de la porte Majeure. Il a montré que le pythagorisme s’était propagé, dès la fin du IV^e siècle av. J.-C., ‘à travers la Messapie, la Lucanie, le Picenum et jusqu’à Rome même’ [A respeito desse tema, podemos ter como questão fechada a demonstração que nos deu o Sr. Carcopino em seu excelente livro sobre a Basílica da porta Maior. Demonstrou que o pitagorismo se expandiu, desde o final do século IV a.C., ‘através da Messápia, da Lucânia, do Piceno e até da própria Roma’]”.

¹⁵ “de falar maravilhas do coração humano diante do feito daquilo que se considerava impossível”.

¹⁶ Paratore (1983, p.380) acrescenta a todas essas os cultos orientais, uma certa propensão na Casa Júlia e o profetismo hebraico, segundo ele, já presente em Roma: “Todas as correntes místicas que agitavam, naquela época, a consciência das multidões, deixaram marcas de si na singularíssima composição: as tradicionais correntes órfico-pitagóricas, o culto sibilino renascente, as doutrinas filosóficas sobre a palingenesia moral da humanidade, a tradição romana do *saeculum*, cultos orientais conexos com figuras de monarcas e de heróis, a propensão que vigorava na Casa Júlia para a apoteose das próprias figuras eminentes (segundo o espírito já adotado por Virgílio no fragmento do *Iulium sidus*) e, não em último lugar, o profetismo hebraico, a espera do Messias, da qual Virgílio devia ter tido notícia frequentando a casa de Polião, na qual encontravam hospitalidade os hebreus doutos, de passagem pela Itália.”

¹⁷ Cunha (1989, p.98) nos lembra que, ao contrário do que ocorre com a narração do mito em Ovídio, o poema virgiliano “vincula-se ao momento histórico vivenciado pelo povo romano, que, após um período de crises turbulentas, vê ressurgir, com o sucesso das negociações em prol da paz, que culminou com a assinatura do Tratado de Bríndisi, a esperança de dias melhores num futuro próximo”.

¹⁸ Caio Asínio Polião (76 a.C.- 5 d.C.) foi, como Mecenas, protetor de Virgílio e de Horácio; autor trágico, gramático, historiador, orador, atribui-se-lhe o fato de ter sido ele o mentor das *Bucólicas*. Não é de modo algum de se surpreender que o poeta se lembre dele na Bucólica VIII (na qual confessa ter sido por ele incentivado a compor poemas bucólicos) – cf.: VIII,11-12: *Accipe iussis / carmina coepta tuis* [Aceita os versos começados por tuas ordens] –, celebre seu talento literário na III – cf.: v.84: *Pollio amat nostram, quamuis est rustica, Musam* [Polião ama a nossa Musa, apesar de ser rústica] –, e, por fim, dedique-lhe a IV.

¹⁹ Goelzer, em sua obra crítica sobre as *Bucólicas* (VIRGILE. *Bucoliques-Géorgiques-Énéide*. Accompagnée d’un commentaire philologique littéraire par Henri Goelzer, 1920, p.23), diz-nos que *decus hoc aevi* (lit.: esta honra do tempo) está por *decus*

huius aevi (lit.: honra deste tempo), i.e., aquele novo Século de Ouro, e, daí, nossa tradução.

²⁰ Ao ablativo *te duce* do v. 13, Carcopino (1930, pp.182-185) nos sugere a tradução acima utilizada, pois que, segundo ele, haveria aí uma referência ao comando de Polião e a sua campanha militar na Dalmácia (40 a.C.).

²¹ Jérôme Carcopino (1930, pp.42-43) e João Pedro Mendes (1985, p.225) aceitam como mais apropriada para *et incipient magni procedere menses* a tradução de Henri Goelzer (VIRGILE. *Bucoliques*. Texte établi et traduit par Henri Goelzer, 1925, p.42): “Les mois de la Grande Année inaugureront leurs cours [Os meses do Grande Ano empreenderão seus cursos]”.

²² Velasco y Garcia (VIRGILIO. *Éclogas y Geórgicas*. Traducción y notas de Jose Velasco y Garcia, 1943, p.39), no entanto, nas notas de sua tradução das *Bucólicas* nos diz que “este pasaje se interpreta de distintas maneras. Parece lo más probable que los meses magnos de que aquí se habla sean los de la recolección, porque al llegar la edad de oro se habría de estar en una continua cosecha [Esta passagem se interpreta de diversas maneiras; o mais provável, ao que parece, é que os grandes meses de que aqui se falam sejam da colheita, porque, quando chegasse a Idade de Ouro, haveria de se estar numa colheita constante]”.

²³ Carolus Ruaeus (Maronis, P. VIRGILII. *Opera*. Interpretatione et notis illustravit Carolus Ruaeus, 1846, p.91) nas notas de seu estudo crítico sobre as *Bucólicas* nos afirma que tal passagem pode ser uma referência à perjúria dos troianos, às guerras civis entre César e Pompeu ou ao assassinato de César: *Scelus illud: vel sunt perjuria trojanorum, quibus omnes posterorum Romanorum calamitates tribuuntur* (cf.: Virgílio, *Geórgicas*, I, 501: *Satis iam pridem sanguine nostro Laomedontae luimus periuria Troiae* [De há muito, bastante temos expiado com o nosso sangue os perjúrios da Tróia laomedôntea]). *Vel bella civilia Caesaris et Pompeii. Vel caedes ipsa Caesaris, spectante senatu patrata* [Aquele crime, ou se refere à perjúria dos troianos, aos quais são atribuídas todas as calamidades por (seus) descendentes romanos, ou às guerras civis de César e de Pompeu, ou ao próprio assassinato de César, executado pelo Senado que (o) esperava]. Plessis e Lejay (VIRGILE. *Oeuvres*. Introduction et notes par Plessis e Lejay, 1920, p.30) admitem haver aí uma referência ao embargo de trigo por Sexto Pompeu: “Il se peut que Virgile songe à Sextus Pompée qui n’avait pas été compris dans le traité de Brindes et dont la flotte, croisant le long des côtes de l’Italie méridionale, empêchait l’arrivage des blés d’Afrique [Pode ser que Virgílio esteja se referindo aí a Sexto Pompeu que não foi incluído no Tratado de Brindes e cuja armada, passando ao longo do litoral da Itália meridional, impedia a chegada do trigo da África]”.

²⁴ Mendes (1985, p.226) cita Sérvio para com ele concordar de que aí de fato é feita referência às guerras civis: *uestigia autem scelerum dicit bella civilia* [chama contudo as guerras civis de vestígios do crime].

²⁵ Logo que Virgílio declara: “Se alguns traços do nosso crime ainda persistem, eles não mais terão efeitos, e as terras estarão livres de seus medos perpétuos” (...) está claro que o fervor das guerras civis, condenadas como um crime pelas justas palavras do poeta, ainda não se extinguíram.

²⁶ Nigidius Figulus (aprox. 100-45 a.C.), polímata, um possível descendente de uma família de origem etrusca, foi pretor em 58 a.C. Partidário ativo de Pompeu e provável seguidor de Pitágoras, foi exilado no tempo de César. Escreveu sobre gramática, astronomia, astrologia, ciências ocultas, zoologia e, sobretudo, religião. Temos uma parte de seu trabalho, repleto de influência etrusca, sobre augúrios e portentos.

²⁷ “Virgílio se propõe a tranquilizar os romanos quanto à duração da Cidade (de Roma)”.

²⁸ “Eu, de minha parte, não fixo àqueles nem limites (de domínio), nem tempo de duração: dei-lhes um império sem fim”.

²⁹ A palavra *sidera* designa as doze constelações do Zodíaco; e o Zodíaco é a extensão da zona do céu na qual se localizam os movimentos dos planetas visíveis. Virgílio nos diz então que Augusto poderá expandir os limites do Império Romano para além das regiões até então conhecidas.

³⁰ O Sol em seu movimento aparente percorre sucessivamente os doze signos do Zodíaco. O Império Romano poderá se expandir então, diz o vate, além dos caminhos seguidos pelo Sol em sua revolução anual, ou seja, além dos trópicos.

³¹ *uma mensagem imortal da esperança humana.*

MESTRES VIOLENTOS NA GRÉCIA CLÁSSICA: A PESTE, A GUERRA E A STÁSIS NA OBRA DE TUCÍDIDES

Tatiana Oliveira Ribeiro

RESUMO

O presente artigo tem por finalidade observar o grau de relação existente entre *nósos*, *stásis* e *anomía*, a partir de dois acontecimentos descritos por Tucídides em sua *História da Guerra do Peloponeso*: a peste de Atenas e a *stásis* em Cócira. Ao entender o fenômeno da *anomía* como a desordem moral decorrente do processo de desintegração doentio da cidade – parta ele do corpo do indivíduo para o corpo da cidade como no caso da peste, ou do corpo da cidade para o do indivíduo como no caso da *stásis* – procurar-se-á estabelecer ligações entre os sintomas decorrentes da peste e os do contexto social da *stásis*.

Palavras-chave: Historiografia; Tucídides.

Na obra de Tucídides, os males acarretados pela peste mostram-se muito próximos aos da *stásis*. Entre a enfermidade do corpo e o desmantelamento da ordem da cidade é patente a afinidade de sintomas, a partir do que seria possível classificá-las – peste e *stásis* – como “elementos arquetípicos de desregramentos e crises”, conforme pontua Mariella Cagnetta no artigo “La peste e la stasis”, no volume 52 dos *Quaderni di storia* (2001).

No fragmento 4DK, nos legado por Écio, o médico Alcméon de Crotona afirma que a saúde se mantém pela isonomia de poderes e também pela justa medida da mistura das qualidades, enquanto que a *monarchía*¹ de uma delas é destrutiva. A partir de tais pressupostos, pode-se estabelecer então a analogia entre o estado doentio do corpo e o estado patológico em que se encontram as cidades tomadas por conflitos internos, ou seja, pela *stásis*. A doença e a *stásis* são equivalentes em suas condições de situações *contra naturam*². Na tradição grega, a peste, em geral, designa o mal coletivo em sua forma mais devastadora, estreitamente ligado ao desmoronamento da norma, dos costumes e da ordem. Assim, no canto I da *Ilíada*, a *hýbris* de Agamêmnon para com o

sacerdote de Apolo tem como resposta a peste, enviada pela divindade, como sanção divina. A peste que vem a dizimar o exército grego. A cólera de Aquiles, fruto da dissensão entre o herói e o chefe dos aqueus, é igualmente causa de inúmeras mortes no exército. Evidencia-se, então, a equivalência entre expressão em dual *diastéten erísante* (“*tendo entrado em discórdia*”), assente no verso 6 da *Ilíada*, e o significado de *stásis* enquanto fenômeno que implica dissensão e desunião.

Também em Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, percebe-se a relação entre *loimós* e a desordem na cidade, gerada por um único homem que faz com que, por inteiro, a cidade sofra terríveis males como punição do Cronida. Nos versos 239-47, Hesíodo mostra que tanto a peste quanto a fome podem ter por *aitía* uma *hýbris* ou atos cruéis cometidos mesmo por um único homem considerado socialmente maléfico.

A tragédia ática constantemente alude à situação doentia da cidade, à laceração e destruição processadas por conflitos internos e pela doença, associando-se intimamente *loimós* e *stásis*. Na tragédia esquiliana *As Suplicantes*, o coro das Danaides profere preces para que a cidade de Argos esteja livre de todos os flagelos da *stásis* e da peste – *μήποτε λοιμός ἀνδρῶν, τάνδε πόλιν κενώσει, μηδ' ἐπιχωρίος στάσις πτόμασιν αἱματίσων πέδον γᾶς* (vv.659-62) [que jamais a peste esvazie esta cidade de seus homens nem a *stásis* ensangüente o solo da terra com cadáveres desta terra]. Nos *Persas*, o fantasma de Dario interroga Atossa acerca da derrota do império persa, em consequência da *hýbris* da expedição de Xerxes: *λοιμοῦ τις ἦλθε σκηπτός, ἢ στάσις πόλει;* (vv.715) [Algum flagelo de peste, ou a *stásis* veio para cidade?]

Conforme aponta Cagnetta (2001:19), os termos *nósos*, *noséo*, *nósema* são frequentemente empregados em contextos de desequilíbrio na ordem da cidade. No *Prometeu Acorrentado* de Ésquilo, o protagonista assim se refere à ingratidão própria do tirano: *ἔνεστι γὰρ πως τοῦτο τῆ τυραννίδι νόσημα, τοῖς φίλοισι μὴ πεποιθέναι* (vv.224-225) [Pois esta doença/mal é de algum modo inerente à tirania, não confiar nos amigos]. Alusivos à situação doentia da cidade são ainda os versos 867-70 das *Fenícias*, de Eurípidés, onde Tirésias diz que a cidade de Tebas adoece – *noseí* – quando Laio, ao contrariar a vontade divina, decide engendrar Édipo. O texto mais representativo acerca da situação doentia da cidade talvez seja, dado a proximidade cronológica com a obra de Tucídides, Édipo Rei, de Sófocles, onde a projeção do mal advindo da desordem

moral na cidade – em poder de um rei parricida incestuoso, nódoa na cidade tebana submergida em desgraças – alcança seu ápice com a disseminação da peste e as calamidades por ela ocasionadas. A problemática da doença, exposta no prólogo da peça, pode mesmo ter sido inspirada pela situação histórica descrita na obra do historiador.

Seriam então as circunstâncias presentes da guerra, onde a natureza humana mostra sua face mais cruel no aflorar da dualidade entre as faculdades da razão e os impulsos irracionais, onde valores e costumes se deformam e se desfazem, responsáveis pelo processo mórbido que atinge as cidades? A disseminação da peste seria provocada pela guerra? Tais indagações nortearão as minhas reflexões nesse artigo. Conforme afirma Loraux (1994: 303), antes da descrição da peste, que assola a cidade de Atenas logo após o primeiro ano da guerra, a Oração fúnebre de Péricles dá “inteligibilidade ao engajamento do princípio ateniense na guerra e exalta o presente, abrindo-o sobre a eternidade”. Ao episódio da peste, com toda a conturbação dos valores por ela acarretada, contrapõe-se assim a confiança radiosa expressa nas palavras de Péricles. A reivindicação de uma singularidade originária do povo ateniense é então contraditada pelos efeitos morais e psicológicos ocasionados pela peste. Na Oração fúnebre, Péricles assevera:

Em resumo, digo que a cidade inteira é o elemento formador da Hélade e que, segundo cada um, parece-me que um mesmo homem entre nós poderia mostrar-se auto-suficiente para adaptar-se com maior graça à maioria das situações. (II, 41.1)

Frente à peste, no entanto, a idéia de um *sôma aútarkes* se anula, conforme se constata na obra do historiador (II.51.4): “O aspecto mais terrível de todo o mal era o desencorajamento (*athymía*), quando alguém se sentia por ele atacado – pois imediatamente voltando-se para o desespero por parte do espírito, abandonavam-se a si próprios e não resistiam”.

Não somente os atenienses são vencidos pela doença, que se mostra mais forte do que o *lógos* (II.50.1), mas também as práticas funerárias são destituídas de todo o senso ético em detrimento de um senso prático, tendo em vista a mortandade em massa do povo (II.51.4). Segundo as palavras de Loraux a partir do texto de Tucídides (1994 : 299), no instante em que excelência e vergonha de nada mais valem (II.51.5), onde os *pátrioi nómoi* dos funerais se anulam (II.52.4), todo o ideal de superioridade ateniense cai por terra.

Assim, o “modelo de helenismo” presente no discurso fúnebre de-
fronta-se com a sedição dos valores e costumes, acarretada pela de-
sordem que a doença traz consigo. As qualidades cardeais atenienses
apresentadas na Oração fúnebre – a coragem, a temperança, a justiça e a
sabedoria – se desfazem diante do quadro da peste. Lembra ainda Châtelet
(1996: 273) que esses valores fundamentais passam a ser instrumentos
utilizados segundo as circunstâncias em conformidade com as ambições
individuais ou coletivas.

A peste é então o ponto de partida para a desordem moral crescente
que se espalha na cidade. Diante da descrença total na erradicação da
doença, os homens passam a agir motivados exclusivamente por seus
desejos, não mais impedidos pelo temor dos deuses e pela lei dos ho-
mens. Tais são os distúrbios descritos por Tucídides em II.53:

Primeiramente a doença originou na cidade, de modo generalizado, tam-
bém uma desordem moral crescente. Pois ousava-se³ mais facilmente
fazer aquilo que antes se fazia ocultamente, conforme o prazer, vendo-se
a repentina mudança dos prósperos, subitamente mortos, e dos que
nada possuíam anteriormente, desde então tendo os bens daqueles. De
sorte que julgavam digno fazer gozo rápido e para o prazer, pensando
serem efêmeros as pessoas e igualmente os bens. Ninguém estava dis-
posto a continuar a sofrer pelo que antes julgara ser bom, pensando ser
incerto se, antes que tivesse vindo contra si, seria destruído. Aquilo que
desde então era agradável e de todo modo vantajoso para o mesmo,
colocou-se diante do belo e do útil. Então o temor dos deuses e a lei dos
homens ninguém impedia, julgando-se doravante semelhante ser piedo-
so e não; por ver todos perecendo igualmente, ninguém esperava, até o
julgamento acontecer, que fosse viver para sofrer o castigo, pois muito
mais pesava sobre eles a ameaça imediata, a qual antes de sobrevir seria
melhor tirar algum proveito da vida.

A cidade de Atenas é acometida, na verdade, por um duplo mal. No
interior de suas muralhas grassa a peste, ao passo que no exterior a
guerra avança não menos cruel. É o que se pode entrever em II.54.1:
“Os Atenienses caíam massacrados por tal mal, enquanto os homens
morriam dentro e a terra era sitiada por fora”.

Enquanto a peste atinge, primeiramente, o corpo dos indivíduos, a
guerra atinge o corpo social, que sofre com os movimentos “despropor-
cionais” por ela provocados. Assim, o corpo social torna-se doente e,
por consequência, apolítico. Conforme afirma Tucídides (III.82), os
males da guerra são conseqüentes da ambição e da cupidez dos homens

e é justamente o desregramento na cidade acarretado pela peste que permite a profusão da epidemia. É na cidade de Atenas, onde o corpo social vê-se em total desequilíbrio, que a peste se propaga de modo mais intenso (II.47.3). Guerra e peste prosseguem então juntas, fomentando uma a outra. Entretanto, os tempos de peste têm algum intervalo. Mas seus efeitos morais seguramente perduram, visto que o mal não se foi inteiramente, conforme se lê em III.86:

No inverno seguinte, a doença se abateu sobre os atenienses pela segunda vez, não tendo cessado jamais em absoluto, mas houve, entretanto, algum intervalo. Durou esta última não menos que um ano, enquanto a anterior durou dois anos, de modo que massacrou e prejudicou a força, e não foi mais intensa do que aquela.

As palavras de Richard Sennett (1997: 79) são conclusivas acerca da problemática exposta por Tucídides:

O legado de Atenas consiste, em parte, de lições obscuras, reveladas pelas dores desse corpo cívico. Da arte corporal ateniense nasceu a divisão entre compreensão mental e liberdade do corpo, que tem obcecado a civilização ocidental, e o reconhecimento de que os rituais não bastam para unir e cicatrizar uma sociedade em crise.

No episódio da *stásis* em Córcira, os ideais dispostos na Oração fúnebre são novamente submetidos à dura prova, à medida que a *stásis*, ao conturbar as cidades, acarreta a violação das leis normais da guerra e as da vida política. Entre a epidemia no segundo ano da guerra e a *stásis*, observa-se a crise da norma em todos os seus aspectos, da difusa *anomía* introduzida pela peste ao fato de que o princípio determinante do pensar e do agir não mais é o código dos valores vigentes, mas sua adaptação às circunstâncias conforme a conveniência, ou ainda sua violação. Em III.82.1, lê-se:

Deste modo a cruel *stásis* foi adiante, e pareceu ainda mais, pois ocorreu em primeiro lugar, depois seguidamente, por assim dizer, todo o mundo grego foi posto em movimento, havendo dissensões de cada um por parte dos chefes dos povos levando os atenienses, e os oligarcas os espartanos. Em tempos de paz não teriam pretexto nem ousariam chamá-los para junto de si, mas em estando em guerra os aliados ao mesmo tempo, contra cada um dos dois facilmente os apelos ao maltrato dos adversários e para sua própria ganância abriam caminho para os que queriam tentar fazer uma revolução.

O historiador segue apontando as transformações acarretadas pela *stásis*. A instabilidade, a desconfiança e a ação irrefletida têm livre curso na guerra. Na obra de Tucídides, lê-se:

Assim a depravação assumiu todas as formas devido às *stáseis* no mundo grego e a simplicidade, da qual a natureza nobre tem muito, objeto de escárnio, desapareceu, enquanto a oposição ao pensamento entre uns e outros com desconfiança predominou em geral; pois o elemento de reconciliação não era nem as palavras solidamente estabelecidas nem o juramento terrível; todos os que eram mais forte, por cálculo, em vista da desesperança na estabilidade, tinham o cuidado de não sofrer mais do que eram capazes de confiar. E os mais simples quanto à inteligência, na maioria das vezes, sobreviviam, pois por temerem, em relação a sua insuficiência e a inteligência do adversário, que fossem inferiores quanto às palavras e, por causa da versatilidade do pensamento deles, que fossem os primeiros a serem tomados por armadilhas, ousadamente partiam para a ação. Então os que presunçosamente pensavam que poderiam prever os fatos e que com a ação nada eles próprios necessitariam tomar que fosse permitida a sua inteligência, inermes, eram destruídos ainda mais. (III.82.2)

Conforme assinala Loraux (1993: 76), os discursos cívicos e os pensadores da cidade evitam ver o conflito, em sua diversidade de manifestações, como inerente à vida da cidade. Contrariamente, a dissensão, a catástrofe, a epidemia são tidos como exceção. Assim, pensar a *stásis* como conatural à vida da cidade implicaria na aceitação, anterior à ordem da cidade, de uma natureza humana em conflito, cuja *pleonexia* provocaria inevitavelmente o distúrbio da estrutura social. As palavras de Tucídides referendam essa questão:

Assim numerosos e difíceis (males) tombaram sobre a cidade em consonância com a *stásis*, que ocorre e sempre ocorrerá enquanto for a mesma a natureza dos homens, também mais tranqüila e diferente em suas formas, conforme cada uma das mudanças das conjunturas sobrevier. Pois na paz e prosperidade, as cidades e os indivíduos têm pensamentos melhores por não caírem em necessidades inevitáveis; a guerra, que suprime as facilidades da cada dia, é um mestre violento e adapta as paixões da maioria de acordo com o momento.(III.82.2)

Ao ser mencionado *pólemos* (guerra), qualificado como *bíaios didáskalos* (mestre violento), a exposição do episódio da *stásis* passa do nível particular para o âmbito geral da guerra. Tucídides refere-se não mais ao caso isolado de Cócira, mas a todos os movimentos da guerra.

Como sugere Ana Lia Prado (1989: 13), o pressuposto fundamental para esta generalização repousa na noção de que a natureza humana é sempre a mesma e de que os homens estão sujeitos à alternância fortuita das conjunturas (III.82).

Os distúrbios e a violência suscitados pela guerra, exterior ou interna, faz com que a natureza humana revele suas pulsões incontroladas. Com o eclodir da guerra, a natureza humana encontra-se então no estado de desordem. A partir das palavras de Loraux (1993: 77), percebe-se então a semelhança entre o díplico da cidade – una, equilibrada e aquela movimentada pelo confronto civil que ocasiona um processo de desintegração – e o díplico da natureza humana – com a dualidade entre as faculdades racionais, a *gnóme* e os desejos e impulsos irracionais, a *orgé*. No livro III.81.5, Tucídides afirma que com a *stásis* “a morte assume todas as formas” até então não ocorridas. Os capítulos 82-83 encerram-se com *diephtheíronto*. A destruição é a palavra final na descrição da *stásis*. Deste modo, o modelo do “elemento formador da Grécia”, de uma cidade harmônica e de uma morte gloriosa em defesa da terra pátria, é soterrado pelo *pónos* que marca a narração da *stásis*.

A guerra é também caracterizada pela inversão do sentido habitual das palavras, indício evidente dos transtornos por ela causados. As vicissitudes humanas traduzem-se assim nas vicissitudes do *lógos*, onde não somente a *axíosis* dos *onómata* é subvertida, mas fundamentalmente as noções morais neles implicadas. A nova significação dos *onómata* reflete a realidade do novo homem que surge com a guerra. A estrutura antitética do texto aclara as transformações da linguagem processadas pelo “mestre violento”. Assim diz Tucídides:

Mudou-se a significação habitual dos nomes em relação às ações por justificação própria: ousadia irracional foi considerada coragem cara aos amigos, enquanto espera prudente, covardia dissimulada; a moderação, pretexto do homem não corajoso, e a inteligência completa, inércia total; a precipitação impulsiva foi posta como qualidade do viril, enquanto o deliberar com previsão foi tido como pretexto razoável de omissão. (III.82.4)

Embora se distanciem no tempo e no espaço, a peste em Atenas e a *stásis* em Córceira aproximam-se no que concerne a seus efeitos morais, à sedição dos costumes e à mudança dos julgamentos por elas ocasionados. Ao confrontar os dois episódios, nota-se a similitude guardada en-

tre eles. Do que se pode concluir que tanto a peste quanto a guerra são processos mórbidos que atingem as cidades e que sempre as transtornam, visto a constância da natureza humana, que, face à revolução das conjunturas, mostra sua face mais conturbada no despertar das paixões.

A partir da semelhança potencial entre os efeitos dos episódios apresentados, reafirma-se a idéia de que, em virtude da permanência da natureza humana, pode-se ter nos acontecimentos do passado uma chave interpretativa para a compreensão do que ocorre e ocorrerá. Ao constituir um elo entre presente, passado e futuro, a natureza humana estabelece assim a noção de um *continuum* temporal.

Face às conturbações morais da peste que se repetem na *stásis*, a obra do historiador ático, de acordo com suas próprias palavras, revela-se como um dispositivo de interpretação dos acontecimentos. Contemporâneo da medicina hipocrática, fundadora de uma consciência do corpo, Tucídides manifesta ambições paralelas a esta, no que concerne às condutas humanas. Através de analogias e similitudes do caráter humano, afirma-se que os homens obedecem a determinadas tendências fundamentais, a certos arrebatamentos que, sempre constantes, podem ocorrer em outros contextos, passíveis então de prognóstico.

A partir da aproximação entre os sintomas da peste e os da *stásis*, confluentes no que tange às manifestações da natureza humana, e da apresentação de ambas como elementos de desregramento e crise que atingem o corpo social, a obra de Tucídides nos fornece grandes lições. Não se deve, entretanto, pensar em um repetitivo da história, mas, a partir de fenômenos distantes, muitas vezes semelhantes em suas manifestações, pode-se pensar no que Marc Bloch, em *Apologia da História*, chama de fundo permanente.

ABSTRACT

This article aims to observe the type and intensity of the existing relation among *nóso*, *stásis* and *anomía*, in two events described by Thucydides in *The Peloponnesian War*: the athenian plague and the *stásis* in Corcyra. Considering the *anomía* phenomenon as the moral disorder coursed from the sick disintegration process of the town – coming from the individual to the town as in the plague, or from the town to the individual as in the *stásis* – this article will aim to establish the links between the symptoms coursed from the plague and the ones from the social context of the *stásis*.

Key-words: historiography; Thucydides.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício do historiador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2001
- CAGNETTA, Mariella. La peste e la stasis. In: CANFORA, L. (dir.). *Quaderni di storia*. Bari, Edizioni Dedalo, 2001. vol.52. p5-37.
- CAIRUS, Henrique F. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. Rio de Janeiro, UFRJ, Faculdade de Letras, 1999. Tese de Doutorado em Língua e Literatura Grega.
- CHÂTELET, François. *La naissance de l'histoire*. France, Éditions de Minuit, 1996.
- DARBO-PESCHANSKI, C. Humanidade e justiça na historiografia grega (V-I a.C). In: NOVAES, A. (org) *Ética*. São Paulo, Cia das Letras, 1993.
- HOMÈRE. *Iliade*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução, introdução e comentários de Mary de Camargo Lafer. São Paulo, Iluminuras, 1996.
- KIRK, G.S et alii. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- LORAUX, Nicole. A cidade grega pensa o um e o dois. In: CASSIN, B. et alii. *Gregos, bárbaros e estrangeiros. A cidade e seus outros*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1993. p75-97.
- _____. *Invenção de Atenas*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1994.
- _____. O elogio do anacronismo. In: NOVAES, A (org). *Tempo e história*. São Paulo, Cia das Letras, 1996. p57-70.
- _____. Thucydide et la sédition dans les mots. In: CANFORA, L (dir.). *Quaderni di storia*. Bari, Edizioni Dedalo, 1986. vol 23. p95-134.
- MOLLO, Helena M. Corpo e narrativa na Grécia Clássica. In: *Classica*. Araraquara, SBEC, 1993. supl.2. p. 245-49.
- PLATÃO. *Diálogos IV. Sofista, Político, Filebo, Timeu e Crítias*. Tradução, comentários e notas de Emile Chambry. Lisboa, Publicações Europa-América, s/d.

PRADO, Anna Lia de A. O lógos de Tucídides sobre a guerra. In: *Classica*. Belo Horizonte, SBEC, 1989. vol II.

ROMILLY, J. *Histoire et raison chez Thucydide*. Paris, Les Belles Lettres, 1967.

SENNETT, R. *Carne e pedra. O corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro, Record, 1997.

THUCYDIDE. *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*. Texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly. Paris, Les Belles Lettres, 1967.

NOTAS

¹ Cairus (1999:31) lembra que a utilização do termo *μοναρχία*, próprio do vocabulário político, translada, neste fragmento, o universo políade para o âmbito da filosofia médica. Um fenômeno semelhante ao que se nota na relação entre a poesia e alguns textos médicos, notadamente de sub-temática fisiológica.

² Esta tese é desenvolvida por Platão no Timeu 82 a-b, onde se lê: “Penso que qualquer um pode compreender de onde provêm as doenças. Como há quatro elementos dos quais o corpo é constituído, a terra, o fogo, a água e o ar, quando contrariamente à natureza eles estão em excesso ou em insuficiência (*ή παρὰ φύσιν πλεονεξία και ένδεια*), ou quando passam de seu próprio lugar para um estranho, ou ainda, porque o fogo e os outros elementos têm mais que uma variedade, ou quando um deles recebe variedade não apropriada, ou acontece qualquer outro acidente desta espécie, produzem-se as desordens e as doenças (*σπάσεις και νόσους παρέχει*)”. Igualmente, o processo da *stásis* em Córcira, descrito por Tucídides, é também caracterizado pelo excesso (*ύπερβολή*, em III.82.3) e dominado pela cupidez (*πλεονεξία*, em III.82.6).

³ Convém assinalar que a ousadia é apresentada como característica primeira desta desordem moral. Esta ousadia irrefletida contrapõe-se às idéias expostas por Péricles acerca da excelência ateniense. Em II,40.3 lê-se: “Nosso mérito reside também no fato de que somos capazes de combinar nas mesmas pessoas ousadia máxima e cálculo sobre os empreendimentos e, no caso dos outros, a ignorância leva à resolução e o cálculo à hesitação”. No episódio da *stásis* em Córcira (III.82.1), onde assiste-se à subversão do significado habitual das palavras, igualmente, a questão da ousadia aparece em primeiro plano. Tucídides aponta que a ousadia irracional (*τόλμα αλόγιστος*) passa a ser considerada como coragem cara aos amigos (*άνδρεία φιλέταιρος*) e afirma ainda, em 82.6, que os homens chegam a ousar sem disfarces (*άπροφασίστως τολμάν*). Confirma-se assim a semelhança entre os efeitos morais da peste e os da *stásis*.

TESES E DISSERTAÇÕES APRESENTADAS AO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
CLÁSSICAS/ UFRJ DE 2000 A 2003

2000

MESTRADO

BARROS, Marco Antonio Abrantes. *O infinitivo subordinado na Germânia de Tácito*. Orientador: Mára Rodrigues Vieira

FREITAS, Rosângela da Silva. *Aspecto Verbal no Satiricon de Petrônio*. Orientador: Mára Rodrigues Vieira

SILVA, Marcia Regina de Faria da. *A tragicidade de Dido na Eneida e nas Heroides*. Orientador: Alice da Silva Cunha.

DOUTORADO

PEÇANHA, Shirley Fátima Gomes de Almeida. *A Louvação aos Tiranos da Sicília nas Odes Olímpicas de Píndaro*. Orientador: Nely Maria Pessanha.

2001

MESTRADO

FLORÊNCIO, Francisco de Assis. *Os seis primeiros hinos do Cathemerinón Liber, de Aurélio Prudêncio*. Orientador: Carlos Antonio Kalil Tannus.

OLIVEIRA, Roberto Arruda de. *A Bucólica IV de Virgílio e o mítico eterno retorno*. Orientador: Alice da Silva Cunha.

DOUTORADO

BRAUNER, Paula Branco de Araújo. *O rapto de Prosérpina, de Claudiando*. Orientador: Alice da Silva Cunha.

TEIXEIRA, Auto Lyra. *O Hípias Maior de Platão: uma abordagem conversacional*. Orientador: Nely Maria Pessanha.

2002

MESTRADO

DRUMOND, Greice Ferreira. *A realidade ficcional em A Paz, de Aristófanes*. Orientador: Nely Maria Pessanha.

NOGUEIRA, Ricardo de Souza. *Etéocles, o chefe ideal*. Orientador: Nely Maria Pessanha.

SÁ, Michele Eduarda Brasil de. *As orações relativas no Pro archia, de Cícero*. Orientador: Edison Lourenço Molinari.

SOUZA, Laerte Ribeiro de. *A formação do jovem romano em Os adelphoi, de Terêncio*. Orientador: Carlos Antonio Kalil Tannus.

SOUZA, Mariza Mencialha. *Perfil do Euclião na Aululária de Plauto*. Orientador: Édison Lourenço Molinari.

DOUTORADO

DAVID, Syllas Mendes. *As ciências das causas nos jogos da Eneida: Virgílio e a moderna conceituação de jogo*. Orientador: Carlos Antonio Kalil Tannus.

FALSETH, Vanda dos Santos. *O discurso em louvor das núpcias do príncipe João, de Diogo de Teive*. Orientador: Carlos Antonio Kalil Tannus.

2003

MESTRADO

LEITE, Leni Ribeiro. *O patronato em Marcial*. Orientador: Carlos Antonio Kalil Tannus.

SANTOS, Edir Clarindo dos. *Técnicas retóricas no discurso De signis, de Cícero*. Orientador: Edison Lourenço Molinari.

SILVEIRA, Laura Ribeiro da. *O retrato de Catilina em Salústio*. Orientador: Carlos Antonio Kalil Tannus.

SILVEIRA, Maria da Conceição. *A comparação como estratégia discursiva motivada na Ars amatoria, de Ovídio*. Orientador: Carlos Antonio Kalil Tannus.



DOUTORADO

ARAÚJO, Cecília Lopes de Albuquerque. *Poetas novilatinos na Epistola ad Ignatium de Moraes, de Pedro Sanches*. Orientador: Carlos Antonio Kalil Tannus.



AUTORES

AGATHA PITOMBO BACELAR

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas/ UFRJ

ALICE DA SILVA CUNHA

Doutora em Letras Clássicas (UFRJ)

Professora Adjunta de Língua e Literatura Latina/ UFRJ

ANA THEREZA BASÍLIO VIEIRA

Doutora em Letras Clássicas (UFRJ)

Professora Adjunta de Língua e Literatura Latina/ UFRJ

CARLINDA FRAGALE PATE NUÑEZ

Doutora em Letras (UFRJ)

Professora Adjunta de Teoria da Literatura/ UERJ

Professora Titular de Grego e Literatura Grega/ Universidade Santa Úrsula

HENRIQUE FORTUNA CAIRUS

Doutor em Letras Clássicas (UFRJ)

Professor Adjunto de Língua e Literatura Grega/ UFRJ

MÁRA RODRIGUES VIEIRA

Doutora em Letras Clássicas (UFRJ)

Professora Adjunta de Língua e Literatura Latina/ UFRJ

NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES



Doutora em Letras Clássicas (Universidade de Coimbra)

Professora Catedrática do Instituto de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra.

NELY MARIA PESSANHA

Doutora em Letras Clássicas (UFRJ)

Professora Titular de Língua e Literatura Grega/ UFRJ



REGINA MA. DA C. BUSTAMANTE
Doutora em História Social (UFRJ)
Professora Adjunta de História Antiga/ UFRJ

ROBERTO ARRUDA DE OLIVEIRA
Mestre em Letras Clássicas (UFRJ)
Professor Assistente de Língua e Literatura Latina/ UFC
Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas/ UFRJ

TATIANA OLIVEIRA RIBEIRO
Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas/ UFRJ

NORMAS EDITORIAIS PARA ENVIO DE TRABALHOS:

Calíope: Presença clássica recebe três tipos de trabalhos:

- a) artigos inéditos de dez a vinte páginas;
- b) tradução de textos antigos, mormente de textos gregos e latinos acompanhados do texto original digitado (o texto grego deve ser digitado em fonte SPIonic),
- c) resenhas de publicações recentes — dos últimos dez anos —, que tenham alguma relação com a área de estudos clássicos.

Os trabalhos devem vir acompanhados de:

- a) resumos de até 150 palavras em português e em inglês.
- b) três a cinco palavras-chave
- c) título em português e em inglês

O Conselho Editorial, depois de ouvir o Conselho Consultivo, selecionará os trabalhos que serão publicados.

Os trabalhos devem ser enviados em arquivos em disquete ou por email, em processadores de texto compatíveis com a plataforma Windows®, com margens laterais de 3cm, corpo 12, em fonte Times New Roman e espaço 1,5, sem indicação de autoria. Dados da identificação do autor, tais como nome, titulação, cargo, endereço institucional e residencial e email devem constar de um arquivo à parte, no mesmo disquete ou email em que estiver o trabalho.

As referências bibliográficas devem seguir as normas da ABNT.

A revista não se compromete a devolver os trabalhos recebidos, ainda que não tenham sido aceitos pelo Conselho Editorial. O autor de artigo publicado receberá dois exemplares da revista pelo correio ou no ato do lançamento.

O envio do trabalho implica na cessão sem ônus dos direitos de publicação para a revista. O autor continua a deter todos os direitos autorais para publicações posteriores do artigo, devendo, se possível, fazer constar a referência à primeira publicação na revista.

Prazo para a remessa de trabalho para o próximo número: 30 de maio de 2004.

Para remessa de trabalho, favor entrar em contato através do endereço abaixo:

Calíope: Presença clássica
Departamento de Letras Clássicas
Faculdade de Letras — UFRJ
Av. Brigadeiro Trompowsky, s/no. — Ilha do Fundão
21941-590 — Rio de Janeiro — RJ
<http://letrasclassicas.vila.bol.com.br>
pgclassicas@letras.ufrj.br