

Revista Eletrônica
ANTIGUIDADE
CLÁSSICA

ISSN 1983-7615

5ª Edição



ANTIGUIDADE
CLÁSSICA

EXPEDIENTE

Direção e Edição

Katia Teonia

Leandro Hecko

Conselho Editorial

Alexandre dos Santos Rosa

Álvaro Alfredo Bragança Júnior

Ana Lúcia Silveira Cerqueira

Anderson de Araújo Martins Esteves

Breno Battistin Sebastiani

Fábio Frohwein

Lívia Lindóia Paes Barreto

Márcio dos Santos Gomes

Renata Cerqueira Barbosa

Revisão Técnica

Leandro Hecko

Webmaster

Marcos Hecko

Capa

Busto de Homero. Mármore. Cópia romana de uma original helenística do século II a.C.

Museus Capitolinos, Roma, Itália. Retirada de <http://epokhegoliarda.wordpress.com>

SUMÁRIO

- Apresentação** por Kátia Teonia e Leandro Hecko – p.5

- A história de Israel, seus oradores e seus auditórios: uma análise da saída do Egito sob a perspectiva de distintos especialistas** por Josué Berlesi – pp.6-17

- O Rito e o Riso: O Discurso de Aristófanes na Comédia Lisístrata** por Ana Teresa Marques Gonçalves e Giselle Moreira da Mata – pp.18-37

- O contexto geográfico-cultural apresentado na Apologia de Apuleio: a África Romana no II século d.C.** por Semíramis Corsi Silva – pp.38-58

- Antifonte, Aspásia e Sócrates no Menéxeno de Platão** por Anna Christina da Silva – pp.59-68

- As Institutiones grammaticae de Prisciano de Cesareia no pensamento metalinguístico greco-romano** por Fábio da Silva Fortes – pp.69-84

- Prisciano e a história da gramática: considerações acerca da sintaxe e da morfologia** por Rodrigo Tadeu Gonçalves e Luana de Conto – pp.85-99

- A Quarta Mania Divina: Mito e Alma no Fedro de Platão** por Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes – pp. 100-117

- Textos homéricos e dados arqueológicos: Relações entre o mundo egeu e o Oriente durante o Bronze Recente** por Rivan Menezes dos Santos – pp.118-137

- Complementaridade entre dois testemunhos acerca do grammaticus e da ars grammatica do Início do Império: o De grammaticis de Suetônio e a Institutio oratoria de Quintiliano** por Alessandro J. Beccari – pp.138-154

- Questões sobre a versão feminina da Regra de Santo Agostinho** por Matheus Coutinho Figuinha – pp.155-173

-A Lyssa, o 'Furor Guerreiro' do Herói Homérico X A Sophrosýne, a Temperança do Hoplita por Luciene de Lima Oliveira – pp.174-183

APRESENTAÇÃO

As publicações eletrônicas crescem a cada dia pelo Brasil e mundo! A internet configura-se como um importante espaço de divulgação do conhecimento científico e a sua incorporação como referência em artigos, dissertações, teses e livros mostra seu importante papel para a produção do conhecimento.

A Revista Eletrônica Antiguidade Clássica (REAC), no contexto das publicações eletrônicas, tem contado com acessos em todo o país e em diversos outros pelo mundo, principalmente aqueles que possuem a Língua Portuguesa como idioma oficial. Constitui-se, neste ínterim, uma ferramenta que viabiliza as publicações e leva a contribuição dos seus colaboradores a qualquer pesquisador no mundo.

Para a sua Quinta Edição, contando atualmente com o *Qualis* B3 da CAPES, a REAC continua sua missão, trazendo colaborações das diversas áreas que compõem os Estudos Clássicos, englobando contribuições da História, Arqueologia, Letras, Geografia e Filosofia, com temas relacionados, nesta edição, a Israel e o Oriente Antigo, Historiografia na e sobre a Antiguidade África Romana, Filosofia Grega (Platão), Linguística e Gramática Greco-Romana, História da Gramática Latina, Arqueologia Histórica, Homero e a Cultura Material, Literatura Grega e o Latim em Santo Agostinho. Uma pluralidade temática que reflete a inter/transdisciplinaridade dos Estudos Clássicos e outras áreas que estudam a Antiguidade.

Por fim, agradecemos aos nossos colaboradores dessa edição e nos colocamos à disposição para futuras edições!

Katia Teonia e Leandro Hecko

Diretores da REAC

A história de Israel, seus oradores e seus auditórios: uma análise da 'saída do Egito' sob a perspectiva de distintos especialistas

Josué Berlesi

Doutorando em História Antiga pela Universidad de Buenos Aires. Docente de História Antiga na Universidade Federal do Pará, Campus Cametá.

josueberlesi@yahoo.com.br

Resumo: De acordo com Perelman o trato de determinado tema requer um acordo entre orador e auditório. Com base nisso tentar-se-á no presente artigo abordar os distintos oradores e auditórios envolvidos com a história antiga de Israel. Para o desenvolvimento de tal tarefa o êxodo bíblico será usado como microcosmo de análise sendo que investigar-se-á o referido objeto pela ótica de três especialistas de áreas distintas, a saber: um arqueólogo, um historiador e um teólogo.
Palavras-chave: história antiga de Israel, orador, auditório, êxodo.

Por muito tempo os cientistas sociais, dentre eles os historiadores, acreditaram que a escrita configurava uma ferramenta neutra para a transmissão do conhecimento. Não havia preocupação com a linguagem narrativa, pois se atribuía a esta um caráter neutral. Contudo, posteriores mudanças nessa matriz de pensamento passaram a questionar o papel da narrativa, desse modo, compreende-se atualmente que, em alguns casos, a utilização de uma linguagem narrativa embelezada pode atuar no sentido de omitir os pressupostos do autor.

Não obstante, a preocupação com a maneira de escrever e de expor argumentos atinge, contemporaneamente, um significativo número de pesquisadores. Evidentemente, a elaboração de um discurso persuasivo guarda relação com a escolha do auditório, tendo em vista que o trato de um determinado tema requer um acordo entre o orador e seus ouvintes. Nesse sentido, Perelman destaca:

“[...] tanto o desenvolvimento como o ponto de partida da argumentação pressupõem acordo do auditório. Esse acordo tem por objeto ora o conteúdo das premissas explícitas, ora as ligações particulares utilizadas, ora a forma de servir-se dessas ligações; do princípio ao fim, a análise da argumentação versa sobre o que é presumidamente admitido pelos ouvintes.” (PERELMAN 2005: 73).

Com base nas palavras de Perelman tentar-se-á desenvolver certas considerações sobre a historiografia do antigo Israel enfocando, principalmente, o (suposto) evento bíblico do êxodo.

Entretanto, cabe primeiramente esclarecer que a história antiga de Israel atrai, no mínimo, dois públicos: pesquisadores acadêmicos de diferentes áreas como a Teologia, História e Arqueologia e o público leigo interessado nas questões referentes à Bíblia. Este último público, é verdade, constitui-se em boa parte de religiosos(as) os quais, em muitas vezes, confundem o relato bíblico, no qual crêem, com a história antiga de Israel.

De fato, essa confusão acima citada permaneceu em voga por muitos anos até mesmo na academia. Acreditava-se numa equivalência entre o relato veterotestamentário e a história do antigo Israel. Exemplo disso percebe-se na obra de John Bright que ainda é usada em centros acadêmicos menos informados (1).

Não obstante, é preciso considerar que uma história de Israel em harmonia com o texto bíblico ainda dispõe de grande força, em contextos sociais mais amplos, justamente por estar ligada com a fé de muitas pessoas, o que proporciona, conseqüentemente, múltiplas variantes de corte comercial, as quais abordam os temas bíblicos reproduzindo percepções completamente descartadas nos círculos acadêmicos mais informados/atualizados (2). Poucas décadas atrás um bom exemplo dessa situação poderia ser encontrado na obra do jornalista alemão Werner Keller a qual vendeu mais de 10 milhões de exemplares (3).

Keller, apesar de ser um jornalista, desenvolveu a sua obra com grande ênfase nas evidências epigráficas e arqueológicas. De fato, esse é um recurso argumentativo extremamente convincente sobretudo para o público leigo; afinal, contestar a evidência arqueológica significa contestar aquilo que é material, palpável, visível, certamente, poucos se lançariam em tal empreendimento.

Nesse sentido, Robin Lane Fox comenta de forma muito adequada:

“Os fundamentalistas também tentam explorar conhecimentos do tipo histórico. O ponto de contato mais fácil é a arqueologia, a disciplina em que a história parece fazer o uso máximo da ciência e que para todos os efeitos trabalha com indícios diretos, e portanto nada ambíguos. A arqueologia pode ser apreciada por seu público sem a interposição de qualquer barreira lingüística, e à medida que este público vai crescendo os fundamentalistas encontram cada vez mais razões para invocar seus achados como provas de que a narrativa bíblica é verdadeira. Exemplos particulares são usados como base para a ampla difusão de uma convicção geral de que todo o conteúdo das escrituras poderia ser confirmado caso fosse possível escavar suas relíquias. Os indícios escritos, porém, são mais refratários. Também nesse caso, os fundamentalistas enfatizam os textos exteriores à Bíblia que confirmam nomes, lugares e fatos mencionados em certas

passagens de sua narrativa. Em seguida, dão a entender que o que ocorre com esses exemplos poderia aplicar-se a tudo que ela nos conta. Quando os textos não confirmam a Bíblia, questionam o valor desses indícios discordantes: a convicção popular de que os historiadores podem encontrar a verdade final é menor do que a fé nos cientistas. Naturalmente, esta dúvida nunca é voltada contra os próprios autores da Bíblia” (FOX 1993: 41).

Essas palavras de Fox servem para ilustrar a blindagem que cerca o pensamento dos fiéis. Conforme visto, a evidência científica é usada apenas de forma favorável ao pensamento religioso. Nesse caso as seguintes palavras de Perelman podem não ter efeito:

“[...] as argumentações entre não especializados são formuladas de modo que, ou escapem ao parecer de um especialista, ou fiquem na dependência de sua decisão: de toda forma, a possível intervenção do especialista influenciará um grande número de controvérsias entre leigos.” (PERELMAN 2005: 118).

Desse modo, se o referido conjunto de leigos for formado por fiéis a intervenção de um especialista pode resultar ineficaz, principalmente se a argumentação deste contrastar com os pressupostos de fé.

Entretanto, conforme dito, a história de Israel também interessa a um público especializado constituído, majoritariamente, por teólogos, arqueólogos e, em escala extremamente reduzida, por historiadores.

Contudo, até mesmo um especialista ao escrever história de Israel pode estar interessado em atingir ambos os públicos: o leigo e o acadêmico. Um bom exemplo disso encontra-se na obra de Finkelstein e Silberman (4), arqueólogos de reconhecida atuação. O referido trabalho foi motivo de importantes debates na academia, porém, a estrutura e a forma de apresentação do texto possibilitaram ampla difusão da obra entre o público leigo (5). Note-se, por exemplo, que o texto não apresenta notas de rodapé algo característico da maneira acadêmica de escrever. Com isso torna-se possível deduzir certa pretensão comercial dos autores tendo em vista que a mesma estrutura de apresentação do texto foi reutilizada em outra obra importante da dupla (6).

Há, entretanto, outros elementos que podem revelar a vontade do(s) autor(es) em atingir um público mais amplo, como, por exemplo, a escolha da editora. Ao analisar-se

a maioria dos livros sobre história de Israel escrito por especialistas rapidamente percebe-se a opção por editoras universitárias (7). Desse modo, supõe-se que uma obra nesses moldes seja lida por um público especializado.

Perelman destaca, de maneira muito acertada, que certos argumentos só possuem valor para determinado auditório:

“[...] argumentos válidos para certas pessoas não o são em absoluto para outras, às quais podem parecer extremamente estranhos. [Um profano, diz Jouhandeau, que assiste a uma discussão de teólogos não está longe de pensar que descobre um mundo onde as pessoas se empenham em disparatar juntas com a mesma lógica imperturbável que os internos de uma casa de loucos]” (PERELMAN 2005: 117).

Certamente essas palavras de Perelman são aplicáveis a distintos ambientes. Entretanto, analisar-se-á, especificamente, como isso ocorre entre os técnicos que investigam o Israel antigo, para tanto, o êxodo bíblico será usado como objeto de análise.

Verdadeiramente, em muitos casos, a interdisciplinaridade revela-se fundamental para o bom entendimento de determinado fato. Não obstante, em outras situações, a argumentação de um técnico da área X pode resultar completamente sem sentido para um técnico da área Y.

Na investigação acadêmica sobre o êxodo bíblico não é diferente. Teólogos, arqueólogos e historiadores compactuam e divergem no estudo deste tema. Para exemplificar melhor essa situação analisar-se-á a seguir os argumentos de três especialistas de áreas distintas, a saber: Herbert Donner (teólogo), Israel Finkelstein (arqueólogo) e Mario Liverani (historiador).

Mario Liverani

Um dos principais recursos argumentativos utilizados por Liverani consiste em traçar paralelos entre a Bíblia e textos extra-bíblicos. O referido autor sustenta que o êxodo, assim como as narrativas patriarcais e a conquista militar da Palestina

representam unicamente um esforço literário para justificar o cumprimento da promessa divina, qual seja: a posse da terra de Canaã (8). Desse modo, nenhum dos referidos eventos bíblicos teria de fato acontecido.

Liverani afirma que o mito do êxodo tornou-se uma metáfora-motor e que o sentido máximo de tal metáfora pode ser encontrado no período das deportações assírias situação em que Israel desejava efetivamente uma libertação da “opressão”. Ao analisar o texto de Oséias o citado pesquisador argumenta:

“Em Oséias [...] o vir do Egito e o voltar são usados como metáfora (que se tornou evidente pelo repetido paralelismo) para a Assíria, com o sentido de submeter-se ou livrar-se do poder imperial. Por sua conduta política e também pelas imperfeições culturais, Efraim (=Israel, o reino do norte em que profetiza Oséias) corre o risco de voltar para um “Egito” agora personificado pela Assíria: [...] *À guisa de sacrifício, imolam carne e comem-na, mas o Senhor não se compraz nisto. Agora ele recorda as suas faltas e pede contas de seus pecados. Terão de voltar ao Egito.* (Os 8,13;cf 11,5)” (LIVERANI 2008: 339-340).

Nesse sentido o relato do êxodo configuraria, unicamente, uma metáfora de libertação do domínio estrangeiro. Tal situação torna-se perceptível com a difusão da política assíria de deportações quando grupos de refugiados do norte se deslocam para o reino de Judá (Os 11,11) de maneira que os referidos refugiados teriam absorvido uma das idéias centrais do relato do êxodo: a “libertação da opressão” (9).

Como dito, Liverani utiliza-se de paralelismos entre a Bíblia e textos extra-bíblicos para legitimar sua posição, ou seja, a de que o êxodo não foi um acontecimento real. Exemplo dessa estratégia argumentativa pode-se averiguar quando o pesquisador em questão trata do suposto itinerário da saída do Egito:

“A imagem do deserto, no conjunto Êxodo-Números, não é de tipo pastoril, em que as tribos vivem à vontade; é, porém, do tipo “zona de refúgio” ou “terra de exílio”, numa perspectiva cidadina de profundo mal-estar. O caminho é difícil e perigoso pela presença de insídias e de falta d’água. A passagem *deserto grande e terrível, povoado de serpentes abrasadoras e de escorpiões, terra de sede, onde não se encontra água* (Dt 8,15) é semelhante às preocupações logísticas para a travessia do deserto por parte dos exércitos assírios, como na expedição de Esarhaddon em Bazza: *um distrito remoto, uma extensão desértica e de terra salina, uma região de sede...(com) serpentes e escorpiões que cobrem a terra como formigas.* (IAKA, p.56-57). Também os exércitos da monarquia de Judá tinham atravessado o deserto, por exemplo na expedição contra Mo’ab; e a procura da água por parte de Moisés, que a faz brotar da rocha (Ex 17,1-6), corresponde à procura da água por parte dos “profetas”

juntados ao exército naquela ocasião: *Cavai um grande número de fossos neste vale! Assim fala o Senhor: Não vereis vento nem chuva, todavia este vale se encherá de água e bebereis vós, vossos rebanhos e vossos animais de carga!* (2Rs 3,16-17).” (LIVERANI 2008: 343-344).

Ao traçar esses paralelos o autor sugere que o responsável pela elaboração do relato do êxodo deveria ser contemporâneo ao período das deportações assírias mostrando assim que o citado evento bíblico guarda mais relação com a literatura do que com a história. Desse modo, o relato do êxodo teria sido elaborado várias centenas de anos após o século XIII a.C. período em que teria ocorrido a saída do Egito.

Israel Finkelstein (10)

Finkelstein, por seu turno, tem uma opinião similar a de Liverani, porém, centra sua análise nas evidências arqueológicas ou, como no caso do êxodo, na ausência destas. Antes mesmo de tratar da saída do Egito o autor em questão destaca um anacronismo presente na história de José demonstrando assim a sua provável impertinência histórica (11).

Em certa medida o esforço de Finklestein reside em verificar qual a correspondência entre o texto bíblico e o registro arqueológico. Nessa linha de atuação o referido pesquisador aponta para a impossibilidade de fuga de um contingente de trabalhadores do Egito tal como descreve a Bíblia (12).

Entretanto, segundo o autor em questão, um dos principais elementos que desqualifica o êxodo como acontecimento histórico reside na ausência de registros arqueológicos. Finkelstein argumenta que na época de Ramsés II não há nenhum sinal de ocupação do Sinai, assim como não há nenhuma evidência arqueológica do referido evento nos locais de acampamento citados na Bíblia como, por exemplo, Kadesh-barnea:

“A conclusão de que o Êxodo não aconteceu na época e da forma descrita na Bíblia – parece irrefutável quando examinamos a evidência de sítios específicos, onde os filhos de Israel supostamente acamparam por longos períodos, durante sua caminhada pelo deserto (Números 33), e onde alguma indicação arqueológica – se existente -, é quase certo, seria encontrada. [...] Da longa lista de acampamentos no deserto, Kadesh-barnea e Ezion-geber são os únicos que podem ser

identificados com segurança, mas não indicaram nenhum traço dos nômades israelitas”. (FINKELSTEIN e SILBERMAN 2003: 94-95).

Em suma, Finkelstein sustenta que o êxodo é produto de um esforço literário do século VII a.C. de modo que o relato bíblico de tal evento reflete o contexto da época em que foi escrito, embora, é verdade, reconheça-se que a saga da libertação do Egito tem origens anteriores ao citado século (13). Para Finkelstein a elaboração do relato do êxodo deu-se na época do rei Josias sendo que a narrativa bíblica deste evento teria sido estruturada para funcionar como um apelo à unidade nacional uma vez que o Israel de Josias encontrava-se em guerra com o Egito do faraó Necau (14).

Herbert Donner

Diferentemente dos outros autores já analisados, Herbert Donner, desenvolve sua análise com forte ênfase na exegese do Antigo Testamento, para tanto, utiliza-se, fundamentalmente, do método histórico-crítico (15). Segundo a linha de raciocínio de Donner é possível comprovar a pertinência histórica do êxodo, unicamente, com elementos extraídos do próprio texto bíblico.

O autor em questão sustenta que a saída do Egito constitui uma tradição fortíssima na narrativa veterotestamentária o que, possivelmente, reflete um cerne histórico. Para Donner, a presença tão marcante do êxodo em vários livros do Antigo Testamento não seria possível caso o referido evento não tivesse ocorrido. Nenhum evento bíblico tem tamanha incidência quanto o êxodo e isso, para Donner, indica a preservação de uma memória histórica autêntica.

Outros argumentos bíblicos que apontam para a historicidade do êxodo podem ser encontrados na lista do censo das tribos de Efraim e Manassés onde constam nomes egípcios, atestando, assim, uma possível convivência entre israelitas e egípcios no mesmo território (16). O nome “Moisés” também é utilizado como argumento favorável a historicidade do êxodo. Moisés possui a raiz egípcia *msy*, a qual significa “gerar, dar à luz”. Sendo assim, é possível estabelecer uma analogia com Ra-msés (“gerado por Ra”) e Tut-mósis (“gerado por Tut”), Moisés, no caso, seria a forma abreviada “filho de...” (17).

Com base na depuração do texto bíblico, algo característico do método histórico-crítico, Donner sustenta a tese de que o Êxodo e o Sinai representam tradições distintas, ou seja, aqueles que saíram do Egito não passaram pelo monte Sinai. Isso implica dizer que é inútil buscar por evidências arqueológicas na região sinaítica, como é o caso do sítio de Kadesh-barnea (18).

Algumas passagens do Antigo Testamento permitem supor que a tradição do monte Sinai, originalmente, tenha sido independente e apenas posteriormente foi combinada com a tradição do êxodo e da tomada da terra:

“A isso conduzem sobretudo numerosos textos cúllico-religiosos que recapitulam os acontecimentos da época salvífica clássica de Israel, desde o êxodo até a tomada da terra, e nos quais falta o monte de Deus no deserto: p.ex. Dt 6.20-24; 26.5-9; Js 24.2-13; Êx 15; Sl 78; 105; 135; 136 e outros mais. Com isso, naturalmente, nada se decide com respeito à antiguidade da tradição do monte de Deus. Trata-se tão-somente da independência histórico-traditiva dessa tradição, que possibilitou falar sobre a história da salvação de Israel sem sequer mencionar o monte de Deus” (DONNER 1997: 113).

Certamente, um dos elementos que também diferencia Donner dos demais pesquisadores analisados é a defesa da existência histórica de Moisés. A grande maioria dos historiadores e arqueólogos considera Moisés uma figura mítica. Donner, por seu turno, afirma que não haveria sentido em os israelitas criarem um mito de libertação do Egito e colocarem no seu principal herói um nome proveniente do opressor.

Considerações finais

A análise realizada acima dos argumentos de três especialistas de áreas distintas certamente reflete o pensamento de Perelman (19). De fato, o argumento utilizado por um pesquisador pode resultar completamente sem sentido para outro, veja-se um exemplo abordado ao longo deste texto: Para Herbert Donner (e um grande conjunto de teólogos) a forte presença do êxodo ao longo de todo Antigo Testamento constitui-se em uma evidência de que o referido evento reflete um acontecimento real (20). Entretanto, um historiador pode considerar a “evidência” de Donner como uma mera sugestão, ou seja, ela sugere que o êxodo possa ter ocorrido, mas não configura

uma prova de que ele de fato ocorreu. No caso de Donner essa evidência tem o peso de prova (21).

Contudo cabe reafirmar aqui uma diferença, parcialmente abordada, entre os pesquisadores analisados. Como visto, Finkelstein, por meio de sua obra, demonstra o interesse em atingir um amplo público leitor, seja pela editora escolhida para a publicação do livro ou pelo estilo de escrita utilizado na elaboração de seu texto. Tendo em vista a grande repercussão que sua obra logrou, dentro e fora da academia, é possível considerar que o referido pesquisador atingiu os dois auditórios interessados na história antiga de Israel (22).

Por sua vez, Mario Liverani, com pretensões mais modestas, elaborou sua obra para um público especializado o que se torna perceptível pela presença de alguns elementos em seu texto, tais como citações de outras obras especializadas e notas de rodapé. Porém, o público especializado de Liverani atinge diversas áreas relacionadas ao estudo do mundo antigo como, por exemplo, a história, a arqueologia e a antropologia.

Por fim, Herbert Donner, apesar de escrever uma “História de Israel” não tem a pretensão de atingir o público de historiadores. Sua obra é nitidamente direcionada a teólogos o que se constata pela extrema ênfase na crítica bíblica (método histórico-crítico) algo que é legível, principalmente, para especialistas da área de teologia.

Não é possível se ter certeza se os pesquisadores aqui analisados desenvolveram seus textos pensando conscientemente no público que queriam atingir. Entretanto, aquele que com sua obra deseja convencer o leitor deve, necessariamente, pensar em seu auditório, ou seja, no conjunto daqueles a quem o orador quer influenciar com sua argumentação (23).

1 No Brasil a “História de Israel” de John Bright foi reeditada pela Paulus em 2004, o que demonstra o interesse que ainda existe pela referida obra.

2 Veja-se o caso do documentário “The Exodus Decoded” do cineasta Simcha Jacobovici divulgado no History Channel em 04/2006.

3 Trata-se do livro “E a Bíblia tinha razão”, publicado no Brasil pela Melhoramentos. A edição usada neste trabalho data de 1979.

4 FINKELSTEIN, I. and SILBERMAN, N.A. 2001. *The Bible Unearthed, Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origins of Its Sacred Texts*. New York: Free Press.

5 No caso do Brasil a tradução equivocada (propositiva ?) do título serviu para atrair maior interesse entre os não especialistas. Versão brasileira: “A Bíblia não tinha razão”.

6 FINKELSTEIN, I. and SILBERMAN, N.A. 2006. *David and Solomon, In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition*. New York: Free Press.

7 A obra de Finkelstein e Silberman foi originalmente publicada pela Free Press, uma editora não acadêmica que abrange vários temas, dentre eles: romances, negócios e auto-ajuda. Veja-se em: www.simonandschuster.biz acessado em 25/11/2009.

8 LIVERANI, 2008, p. 339.

9 Ibidem, p. 341.

10 Falar-se-á aqui especificamente de Finkelstein, contudo, o texto usado nesse estudo resulta de uma parceria entre Finkelstein e Neil Silberman (A Bíblia não tinha razão).

11 O citado anacronismo se refere a presença de camelos no relato bíblico sobre José: “As histórias dos patriarcas são repletas de camelos, geralmente tropas de camelos; mas, como na história da venda de José como escravo por seus irmãos (Gênesis 37,25), os camelos são descritos também como bestas de carga usadas no comércio das caravanas. Sabe-se agora, por meio da pesquisa arqueológica, que os camelos não foram domesticados como bestas de carga senão no final do segundo milênio, e que não eram usados para esse fim de forma ampla no antigo Oriente Próximo a não ser bem depois de 1000 a.C. E um detalhe ainda mais notável – a caravana de camelos carregando “resina, unguento e mirra” da história de José – revela familiaridade óbvia com os principais produtos do lucrativo comércio árabe, que floresceu sob a supervisão do império assírio nos séculos VIII e VII a.C.” FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 58-59.

12 “Pondo de lado a possibilidade de milagres inspirados divinamente, não é razoável aceitar a idéia de fuga de um grande grupo de escravos do Egito, através de fronteiras fortemente vigiadas por guarnições militares, para o deserto e depois para Canaã, numa época com colossal presença egípcia na região. Qualquer grupo escapando do Egito contra a vontade do faraó teria sido rapidamente capturado, não apenas por um exército egípcio que o perseguiria desde o delta, mas também por soldados egípcios dos fortes no norte do Sinai e em Canaã. De fato, a narrativa bíblica sugere o perigo da experiência de fugir pela estrada da costa. Assim, a única alternativa seria através das terras desérticas e desoladas da península do Sinai; mas a possibilidade também é contestada pela arqueologia”. Ibidem, p. 91-92.

13 “É impossível dizer se a narrativa bíblica foi ou não uma ampliação e uma elaboração de memórias imprecisas da imigração do povo de Canaã para o Egito e de sua expulsão do delta no segundo milênio a.C. Mesmo assim, parece claro que a história bíblica do Êxodo auferiu seu poder não apenas das tradições antigas e dos detalhes geográficos e demográficos contemporâneos, mas ainda e mais diretamente das realidades políticas contemporâneas”. Ibidem, p. 103.

14 Sendo assim, a confrontação entre Moisés e o faraó espelhava o confronto entre Josias e Necaú. Veja-se em FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 105.

15 O referido método constitui-se de vários métodos de análise de um determinado texto. Os passos essenciais do referido método residem na tradução, crítica textual, crítica literária, história traditiva, história redacional, história da forma, história temática, análise de detalhes, conteúdo teológico e escopo. Para maiores informações veja-se: MUELLER, 1984, p.256-260.

16 Os textos de Js 24:33 e 1 Sm 2:34 trazem os nomes Hofni e Finéias, ambos de raiz egípcia.

17 Para mais informações sobre o nome Moisés ver: DONNER, 1997, p. 127.

18 Lembre-se que Finkelstein incorpora tal sítio em sua análise.

19 Veja-se a nota 12.

20 Veja-se o segundo parágrafo da página 08.

21 Perelman ao tratar da teologia afirma que: “Certas noções, tais como a de evidência ou a de fato, adquirem um sentido particular em disciplinas ligadas por textos. [...] dizer que um texto sacro é evidente é, uma vez que não se trata de rejeitá-lo, pretender que há uma única maneira de interpretá-lo. Os acordos de auditórios especializados podem comportar definições particulares de certos tipos de objetos de acordo, por exemplo, do que é um fato. Referem-se também à maneira pela qual estes podem ser invocados ou criticados”. . PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p.114-115. É possível que essa citação de Perelman, sobretudo em sua primeira parte, contribua para o entendimento da controvérsia entre Donner e os historiadores no tocante a “evidência”.

22 Veja-se o primeiro parágrafo da página 02.

23 PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p.22.

BIBLIOGRAFIA

BRIGHT, John. *História de Israel*; tradução de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1978.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. São Leopoldo: Sinodal-IEPG/Petrópolis: Vozes, 1997, vol. 1.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Traduzido por Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa Editora, 2003.

FOX, Robin Lane. *Bíblia verdade e ficção*. Tradução de Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

KELLER, Werner. *E a Bíblia tinha razão*; tradução de João Távora. São Paulo: Melhoramentos, 1979.

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: história antiga de Israel*. São Paulo: Paulinas, 2008.

MUELLER, Enio R. *O método histórico-crítico: uma avaliação*, in: FEE, Gordon/STUART, Douglas, Entendes o que Lês? São Paulo: Vida Nova, 1984.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. São Paulo : Martins Fontes, 2005.

O Rito e o Riso: O Discurso de Aristófanes na Comédia *Lisístrata*

Profa. Dra: Ana Teresa Marques Gonçalves¹.

anteresa@terra.com.br

Profa. Ms: Giselle Moreira da Mata².

giselle_da_mata@hotmail.com

Resumo: Os registros teatrais atenienses expressos, sobretudo, por intermédio dos textos cômicos e trágicos nos trouxeram a luz acontecimentos e sensibilidades do homem heleno clássico. Eles nos fornecem, especialmente os cômicos aristofânicos, uma dinâmica da participação feminina na Pólis, particularmente a do segmento conhecido como esposa legítima do cidadão ou *Mélissa*. A situação das mesmas pôde ser definida pelo trânsito entre dois mundos, o da cidadania democrática e o da exclusão. No teatro de Aristófanes, elas foram expostas de forma cômica, mas não ilegítima. Por meio do drama conhecido como *Lisístrata*, o teatrólogo evidencia os mecanismos de poder entre os sexos e os níveis de interferência feminina na cidadania democrática do século V a.C., uma cidadania de homens.

Palavras Chave: Feminino; Comédia; Democracia.

O conjunto de práticas sobre o qual se organizou o sistema democrático ateniense, junto ao teatro, enquanto ritual dedicado ao deus Dioniso³, para nós tornou-se muito útil, possibilitando-nos um fio condutor que nos direcionou para as obras de grandes teatrólogos, como as do comediógrafo Aristófanes⁴. Neste sentido, o objeto deste artigo se direciona para a análise das personagens femininas da obra aristofânica, conhecida como *Lisístrata*, datada de 411 a.C. e apresentada pela primeira vez no festival dionisíaco das *Lenéias*. Ela está repleta

¹ Professora Adjunta de História Antiga e Medieval da Universidade Federal de Goiás. Doutora em História Econômica pela USP. Bolsista Produtividade do CNPQ.

² Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás, orientada pela Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves.

³ Dioniso era filho de Zeus e Semele, filha de Cadmo e Harmonia, fruto do amor adúltero do senhor do Olimpo. Devido ao ódio sentido por Hera, esposa de Zeus, este foi obrigado a levar Dioniso para longe da Grécia que, quando adulto, regressou novamente. Por isso, foi considerado um deus estrangeiro, peregrino. O deus da uva, do vinho e da inspiração, era festejado com procissões nas quais figuravam os gênios da terra e da fecundidade. Tais cortejos deram origem ao teatro, particularmente à comédia e à tragédia (GRIMAL, 1951: 122).

⁴ Aristófanes foi um importante autor de comédias antigas em Atenas no século V. a.C.. Destacou-se como apologista do passado ateniense, contrário a reforma instaurada pela Sofística, a Guerra do Peloponeso e todos os demais fatores que considerava interferir na perda da hegemonia de sua cidade durante o período clássico. Nasceu por volta de 457 a.C. em Atenas. Janete Teresinha Weigel e Maraysa Luciana Vicentini no artigo, *Fios que Tecem a Crítica Aristofânica*, informam que o comediógrafo foi vencedor de vários concursos dramáticos. Escreveu cerca de quarenta e quatro comédias, das quais apenas onze foram preservadas. São elas: *Os Acarnenses*, *Os Cavaleiros*, *As Vespas*, *A Paz*, *Lisístrata*, *As Nuvens*, *As Mulheres que Celebram as Tesmophorias*, *As Rãs*, *As Aves*, *Mulheres na Assembléia* e *Pluto* (WEIGEL; VICENTINI, 2003: 42).

de questões pertinentes para as discussões relativas ao feminino na Atenas clássica. Sabendo disto, nos voltamos especialmente para a representação da esposa ideal do cidadão ateniense, a *Mélissa*.⁵

A Cidade-Estado ateniense clássica se caracterizou por não permitir a participação direta das mulheres nas questões que envolviam, em especial, ao âmbito político. Entretanto, com o surgimento do regime democrático alguns vestígios de suas existências e atuações nos quadros da Pólis foram observados. Entre as diferentes categorias femininas que a habitavam a cidade, entre elas as *Pallákinas*, *Hetairas*, *Pornái* e escravas.⁶ nosso interesse neste trabalho é orientado para as esposas legítimas. Cônjuges e mães dos cidadãos atenienses, modelo feminino confinado ao Gineceu, excluído de qualquer gestão política.

Existem muitas controvérsias relativas à atuação feminina na sociedade ateniense clássica. Sua exclusão é tratada na historiografia contemporânea, de forma a acreditarmos que o fato de não participarem diretamente na política, não significava que eram totalmente excluídas da vida pública, portadoras, portanto, de uma cidadania não institucionalizada.

⁵ *Mélissa* - A esposa, conhecida como *Mélissa*, reproduzia entre os atenienses o modelo ideal de cônjuge do cidadão, um dos tipos sociais existentes na cidade. *Mélissa* ou “mulher-abelha” era um termo sinônimo para designar a esposa legítima. A construção da mulher-abelha no imaginário grego foi registrada nos escritos arcaicos de Semônides de Amorgos no poema *lambos*. Nele, o poeta faz uma comparação da mulher com alguns animais, dentre eles a cachorra, a porca, a mula, a raposa, a macaca, a égua e a abelha. O autor fragmenta a imagem de Pandora, relacionando o espírito da mulher a estes seres. A abelha foi uma das espécies apresentadas por Semônides, quando comparada aos demais foi o paradigma visto com maior positividade face aos demais apresentados. O termo *Mélissa* deriva de *méli*, o mel, uma analogia às abelhas (SEMÔNIDES. *Lambos*, 8A). Ela mostrava o oposto às demais categorias femininas atenienses, um exemplo de como todas as mulheres deveriam ser. Sua reclusão e distinção eram claras. Sua principal função era ligar-se a um cidadão ateniense via o matrimônio, oferecendo ao *Oikos* e à Pólis herdeiros legítimos.

⁶ As *Pallákinas*, *Hetairas*, *Pornái* e as escravas destacam-se como tipos femininos que habitam a Cidade-Estado de Atenas. Concubinas ou *Pallakinas* eram geralmente mulheres livres. Segundo Nikos Vrissimtzis, em *Amor, Sexo e Casamento na Grécia Antiga*, seu papel tinha como principal finalidade relações sexuais estáveis e a procriação, o que era natural e apoiado pelo Estado, particularmente se a esposa legítima fosse estéril ou gerasse apenas meninas. Em geral, eram ainda mulheres que substituíam a esposa legítima no leito do marido, quando esta estivesse doente, indisposta, grávida ou acabado de dar a luz (VRISSIMTIZIS, 2002: 63). As *Hetairas*, por sua vez, eram cortesãs educadas, cultas e belas, treinadas para o ofício desde pequenas. A *Hedones Heneka* ou *Hetaira* era uma categoria muito bem paga pelos serviços desempenhados e em virtude disto, estas mulheres adotaram um estilo de vida luxuoso, vivendo em grandes casas ricamente mobiliadas e decoradas, com escravos à disposição (VRISSIMTIZIS, 2002: 98-99). As *Pornái* ou *Porne* eram prostitutas que se situavam numa escala hierárquica abaixo das *Hetairas* não devendo, portanto, serem confundidas. Poderiam também ser filhas de prostitutas ou ex-prostitutas com quem aprendiam os segredos da profissão. As escravas constituíam a base hierárquica destas categorias. Sara Pomeroy em, *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas: Mujeres em la antigüedad Clásica* Em alguns casos não podiam usar seus próprios nomes, que poderiam ser alterados pelos indivíduos que as possuíam. Comumente, se tornavam escravas às prisioneiras de guerras, filhas de escravos que adquiriam essa condição por hereditariedade, crianças abandonadas, entre outras (POMEROY, 1987: 109).

Diante destas evidências, podemos salientar a possibilidade da influência feminina sobre os homens, excepcionalmente a *Mélissa*, cuja opinião no âmbito privado poderia ter refletido em suas decisões nas Assembléias.

As idéias organizadoras da estrutura política do mundo antigo trazem em si posições diversas em relação às competências femininas atuantes como sujeitos sociais. O fato das mulheres poderem ter ocupado lugares significativos no interior da Pólis é um dos principais debates que se impõe quanto aos preceitos que as excluíram totalmente da vida pública. Ainda nas vias da investigação do feminino, notamos sua atuação nas festividades religiosas, nas quais ocuparam importante espaço, entre elas o culto a deusa Atena.

Efetivamente elas aparecem sobre novos horizontes, negando os determinismos que as enquadraram apenas como esposas e procriadoras, reclusas no ambiente doméstico, sem avaliar sua importância e participação para identidade e coesão para os atenienses do século V a.C..

Diante deste contexto, *Lisistrata* nos abre espaço para uma discussão concernente às fronteiras da cidadania democrática ateniense. Analisamos a participação e a integração do segmento conhecido como *Mélissa*, por intermédio da lei Pericliana⁷ de 451-450 a.C., que restringiu a cidadania a filhos de pais e mães atenienses, ou seja, aos Eupátridai⁸, bem como nos ritos oficiais citadinos, espaço público em que observamos a presença das *Melissai*, tendo em vista o importante papel que desempenhavam nestes festivais.

Por meio da documentação textual selecionada, desenvolvemos um estudo resgatando, a partir das personagens femininas aristofânicas, elementos que nos conduziram a reflexões destinadas à compreensão do feminino e de sua participação no interior da Pólis ateniense durante a época mencionada.

Em seu discurso exposto no drama, elas tornaram-se sujeitos de conhecimento, diferentemente da concepção grega de diferenciação dos sexos, que enquadrou o feminino sempre numa posição de receptividade ao masculino, principalmente quanto à questão relativa à sua capacidade de aquisição conquistadora e de sua competência. Em *Lisistrata*, o feminino aristofânico vive situações que não conseguiríamos imaginar segundo os padrões

⁷ Relativo ao estadista Péricles, líder democrático ateniense cujo governo alcançou uma das maiores projeções políticas, econômicas, militares e artísticas de toda a História de Atenas (MOSSÉ, 1985: 38-39).

⁸ Plural de Eupátrida. Grupo de indivíduos que pertenciam à aristocracia ateniense, parte minoritária da população formada por proprietários de terras, de escravos e de direitos políticos. Categoria do cidadão, o *Polítês*, aquele que fazia parte da cidade, *koinonia tôn politôn*, cujo título lhe permitia fazer parte das Assembléias do *demos*, no que poderíamos designar de participação política, isto é, a tomada das decisões ligadas a sua comunidade (MOSSÉ, 1993: 33).

Falocêntricos gregos, pois nelas encontramos mulheres apresentadas enquanto seres dotados de inteligência e detentoras de um controle sobre sua própria sexualidade, sem imposições masculinas ou censuras.

Lisístrata que, segundo a pesquisadora Eva Cantarella, em *La Calamidade ambigua. Condicion e Imagen de la Mujer en la Antigüedad Griega e Romana*, significa, “a que dissolve os exércitos” (CANTARELLA, 1996: 120-121), foi apresentada nos últimos anos da Guerra do Peloponeso⁹, nos quais Atenas vivia uma situação crítica. Nela, atenienses e espartanos estão envolvidos na guerra. As mulheres já estavam cansadas de sofrer pela perda de seus maridos nos campos de batalha. Para acabar definitivamente com esta situação, a ateniense Lisístrata sugere duas ações sobre as quais se desenvolve toda a peça: a tomada da Acrópole e a realização de uma greve de sexo, unindo as mulheres de Atenas e de outras cidades gregas, para alcançar o propósito de terem os homens de volta, mesmo que para isso tivessem que lutar contra seus próprios desejos sexuais. Apesar da defesa dos guerreiros, a peça permeia entre jogos de sedução e disputas pelas quais acaba vencendo a sabedoria feminina.

Nesta peça, notamos que o elemento sexual apresenta-se como um forte instrumento para a conquista de seus interesses. Num jogo permanente de sedução, de avanços e de recuos, a trama é finalizada com a vitória das mulheres, materializada num acordo de paz entre Atenas e Esparta. *Lisístrata* de Aristófanes é a primeira grande obra pacifista da história da qual se tem notícia, na qual encontramos a discussão de temas sérios como a paz, as mulheres, a Democracia, o amor à pátria e os problemas da guerra. Para Pierre Grimal, em *O teatro Grego*:

“A comédia de Aristófanes, em certos aspectos, tem a função de uma imprensa de oposição. Ao serviço de um ideal político (o conservadorismo, o respeito pelos valores, que, ao tempo das guerras Medo-Persas, tinham feito furor em Atenas, mas

⁹ Guerra do Peloponeso – A vitória ateniense nas guerras Greco-Pérsicas acarretou rivalidades atenienses, com cidades como Esparta, Corinto, Egina e Tebas. Este confronto entre os próprios gregos culminou em uma nova guerra, a do Peloponeso, que por sua vez, foi uma batalha motivada pela disputa de interesses econômicos e políticos, em especial de duas grandes cidades: Atenas, centro político e democrático, e Esparta, cidade de tradição militarista e oligárquica. Havia de um lado a Confederação de Delos, aliança entre cidades gregas lideradas por Atenas, que enfrentou a Liga do Peloponeso⁹, organização nascida da reunião de Poléis dirigidas por Esparta. Com o término da Guerra do Peloponeso, chegou ao fim a hegemonia de Atenas e teve início a de Esparta que se aproveitou disso para impor seu domínio no mundo grego. Posteriormente a cidade de Tebas, aliada a Atenas, colocou fim à dominação dos peloponésios. Contudo, o poderio tebano não durou muito. As cidades gregas, enfraquecidas pelas guerras, foram subjugadas pelo poder do exército de Filipe II, rei da Macedônia, que acabou por conquistá-las (XENOFONTE. *Helênicas*, 2.3.5).

também o respeito pela vida humana, o horror a guerra, o sentimento muito forte dos prazeres da vida) o autor denuncia tudo o que contrário ao interesse da cidade e ao espírito humanista” (GRIMAL, 1958: 61).

As críticas do poeta atingiam a todos: os chefes políticos, as Assembléias dos cidadãos, os Tribunais, os militares, os tragediógrafos, os filósofos, os velhos, os jovens e as mulheres. As intenções morais por trás das críticas eram muito sérias. O poeta defendia sempre os valores antigos, a vida rural e, especialmente, a paz tão desejável durante a Guerra do Peloponeso. Dividindo o protagonismo com a personagem Lisístrata, em algumas situações, encontramos a espartana Lampito. Como Lisístrata, Lampito possui uma intervenção mais decidida, em virtude de dirigir Esparta sob o mesmo plano executado em Atenas por sua amiga, convocando as mulheres espartanas a um jejum sexual que obrigasse aos homens a concessão da paz. Entre Lampito e Lisístrata havia um paralelismo. Ela representa a própria Lisístrata em Esparta. Nesta fala, Lampito declara estar disposta a qualquer sacrifício para o bem estar das cidades envolvidas no conflito, como verificamos na fala de Lampito a seguir:

LAMPITO

E eu subiria uma montanha de joelhos se soubesse que lá no cume encontraria a paz (ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 20).

Lisístrata aborda um grupo de personagens femininas, mulheres que personificam conceitos defendidos pelo autor Aristófanes. Construções que o coroaram mais do que qualquer outro em comédias. É por meio das identidades de Lisístrata e Lampito que nós compreendemos a natureza da obra deste comediógrafo. Preferiu não sujeitar a personagem espartana a qualquer comparação depreciativa, tendo em vista uma intencionalidade pacifista subjacente. Nas demais, é importante citarmos ainda a atuação do coro de mulheres, que forneceram um apoio decisivo à causa pacifista. Conferem um suporte decisivo a Lisístrata e Lampito em oposição aos seus inimigos, como visualizamos nesta fala:

CORO

Está bem!... Se não há outro jeito, acabemos com a guerra.
(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 64).

Deste modo, através da *Parábase*¹⁰, Aristófanes chamava seus espectadores à realidade das questões propostas em seu trabalho. Suas personagens femininas assumiam a função de alter-egos dos cidadãos e porta-vozes das mensagens que o dramaturgo procurava expor ao público. Isso ocorria à medida que estes percebiam as mulheres aristofânicas como representações dos homens, pois encarnavam os cidadãos atenienses cujas características, para o teatrólogo, eram negativas no que se referia a sua atuação na Cidade-Estado.

Adriana Duarte, no livro *Dono da Voz e a Voz do dono – A Parábase na Comédia de Aristófanes*, assegura *Lisístrata* traz a primeira protagonista feminina da comédia antiga. Anterior a ela eram destinados às mulheres papéis menores e quase sempre mudos ou alegóricos. o drama aludido é um trabalho que expõe o universo ateniense ao contrário, no qual o sexo frágil e inferior é o masculino, e a casa, espaço privado e de administração feminina, torna-se o modelo para a organização da esfera pública (DUARTE, 2000: 54). Nesta obra, Aristófanes denuncia a crise nas estruturas da Cidade-Estado, revelando que até mesmo uma organização política e social baseada na educação feminina para o lar, poderia ser mais eficiente do que uma Democracia transformada pela sofística que havia contaminado a Paidéia grega, levando os cidadãos a transformarem a cidade, tendo em vista interesses particulares. O bem estar da coletividade era ameaçado em virtude do proveito individual, fruto da corrupção, da má administração do tesouro público e das guerras, que ao contrário da hegemonia conquistada nas guerras Greco-Pérsicas¹¹ levava a Pólis ateniense à crise.

Fica claro que as esposas não almejavam o exercício da política, uma atividade dos homens, o que demonstra que a divisão de papéis masculinos e femininos atenienses era obedecido pelas Melissá Aristofânicas, mas até mesmo elas reconheciam a necessidade de criar estratégias pelas quais assumiram o controle da Pólis, devido aos problemas oriundos da administração de seus cônjuges em Atenas. Diante disto, a fabricação do feminino Aristofânico tinha como matriz o homem, isto é, a perfeição de seus planos se tornava mais próxima à medida que copiavam o masculino. Tal afirmação torna-se evidente quando são descritas como estrategistas, assim como os homens eram para a guerra, quando se reuniam

¹⁰ *Parábase*. Junito Brandão em, *O Teatro Grego. Tragédia e Comédia*, afirma que o gênero cômico em sua versão antiga implicava a existência de algumas partes obrigatórias entre elas a *Parábase*, momento reflexivo sobre a temática abordada geralmente deslocada para o final da peça, afirmando e esclarecendo a importância da ação desenvolvida no *Ágon* (BRANDÃO, 2007: 72).

¹¹ Segundo Heródoto em *Histórias*, as Guerras Greco-Pérsicas traduziram os embates entre os gregos e o Império Persa, visando à expansão de territórios. Este conflito ficou conhecido na obra de Heródoto, denominada *Histórias*. Compreendemos que a cidade de Atenas desempenhou um papel fundamental na derrota contra os inimigos, que lhe conferiu significativo prestígio e poder sobre as outras Poléis gregas (HERÓDOTO. *Histórias VI*, V- XX).

imitando as Assembléias dos cidadãos e quando discursavam e tomavam decisões em prol de benefícios ligados à estabilidade e à perpetuação da cidade.

As esposas aristofânicas acreditavam na importância que cada papel, fosse masculino ou feminino, desempenhava no interior da cidade. O que nos leva a entender que dentro do complexo da cultura falocrata ateniense, elas não se consideravam menos importantes para a Pólis do que os homens. Sendo assim, em *Lisístrata* as mulheres possuíam poderes de interferir no regime democrático, criando uma administração feminina e tomando o controle, apenas momentaneamente, quando julgaram necessário, tendo como finalidade o restabelecimento da ordem centrada na figura masculina, o que demonstra que elas não almejaram retirar o controle das decisões das mãos dos maridos, e sim garantir a manutenção da organização política já estabelecida. Desta forma, as esposas aristofânicas apropriaram-se do regime segundo os preceitos do único tipo de administração que conheciam, a atividade doméstica, como extraímos nesta passagem:

LISÍSTRATA

Primeiro, só usaríamos a linha dura. Depois, é tanta gente querendo ocupar cargos públicos que é como se se quisesse enfiar uma porção de linhas ao mesmo tempo no buraco de uma agulha só. Isso não vai mais acontecer! Só entra na agulha mais fina. Linha que pretenda engrossar não entra! Mas para os esforços maiores de cada um terá de cooperar com sua linha até formarmos uma corda bem forte, obra da boa vontade de todos. Mais ainda: com muita linha poderemos fazer tecidos para vestir o povo todo.

COMISSIONÁRIO

Não é mesmo um desafio misturar assuntos tão sérios com linhas e agulhas? Bem se vê que elas nunca tomaram parte numa guerra!

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 270-271).

Compreendemos que as personagens Aristofânicas eram aptas ao exercício das atividades políticas, como imitação do cidadão, o que era demonstrado de forma risível, mas não ilegítima. A essência do cômico em Aristófanes se direcionava, sobretudo, para a efeminação do cidadão ateniense. A cidadania como uma atividade masculina estava associada à simbologia do Falo. De acordo com Daniel Barbo em, *O Triunfo do Falo: Homoerotismo, Dominação, Ética e Política na Atenas Clássica*, a idéia de ativo (homem) e passivo (mulher) transitava simbolicamente entre os planos políticos e sexuais de seus titulares (BARBO: 2008: 81). Aristófanes satiriza os cidadãos quando situa o feminino numa escala semelhante aos homens. A Méliッサ, enquanto cópia do cidadão, também aproximam o homem de

concepções ligadas à natureza feminina, como fraqueza, passividade, falsidade, entre outras. O ofício do cidadão, desta forma, passava a ser comparado ao papel feminino no lar:

CALONICE

Tome também estas agulhas de bordar e este pano. Depois puxe delicadamente o vestido, sente-se e fique bordando quietinho, ruminando qualquer coisa. E ouça bem: “A guerra passou a ser assunto para mulher!”

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 255).

Para o comediógrafo, até mesmo as mulheres eram capazes de perceber os efeitos destrutivos da Guerra do Peloponeso, da ineficiência dos cidadãos para assuntos ligados à administração dos bens coletivos, o que as levaram a confiscar o tesouro público durante a guerra. Isto demonstra que o feminino Aristofânico, em alguns aspectos, parecia estar mais próximo aos princípios da Paidéia grega do que os próprios homens. Como ideal grego, a Paidéia baseava-se em uma educação que construía o homem como homem e como cidadão. Era um processo, que na peça, parecia estar muito mais internalizado e praticado pelas Melissai como aludimos nos trechos que se seguem:

LISÍSTRATA

(...) Então fomos ficando impressionadas e resolvemos, numa assembléia de mulheres, trabalhar unidas pela salvação da Grécia. Não podíamos esperar. Se vocês quisessem escutar quando dermos bons conselhos e souberem calar, como nós sabíamos, seremos a salvação de vocês!

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 248-249).

O drama nos apresenta outros pontos relevantes. Nela, os homens preferem as relações heterossexuais com as esposas legítimas, isso ocorre devido à importância da procriação dos futuros cidadãos para a continuidade do regime democrático. Sabemos que os homens poderiam desfrutar de outras alternativas sexuais durante a greve, com outros homens ou com prostitutas e escravas. O que diferenciava as personagens femininas é que elas se encontravam totalmente privadas da possibilidade de relações sexuais, pois desconsideravam as relações entre mulheres ou procurar jovens escravos para suas satisfações.

A recusa ao sexo por parte das Melissai apresentava limites à concepção, tornando-se uma ameaça direta à continuidade dos cidadãos atenienses. Não foi por acaso que o autor escolheu trabalhar com um tipo feminino específico, as esposas, as aptas a gerar os futuros cidadãos atenienses. Isto nos demonstra que elas reconheciam o seu papel em Atenas com valorização, o que lhe garantia poderes para interferir, cuidando da cidade, da mesma

maneira que cuidavam de suas casas, filhos e maridos. Suas atitudes eram reflexos da visualização dos problemas oriundos da guerra.

A greve de sexo representava o controle feminino, não apenas quanto às questões reprodutivas, mas quanto à limitação dos desejos sexuais masculinos pelas esposas. Seus corpos evocavam a idéia de prazer sexual por intermédio de jogos de sedução realizados pelas *Melissai*. Com isso, eram capazes de atrair a atenção dos maridos de maneira que, mesmo aberto a outras opções sexuais, eles se tornavam limitados as suas cônjuges. O que demonstrava que além de finalidades reprodutoras, elas eram capazes de seduzir através de seus corpos, direcionando o desejo masculino para elas. Diferente ao seu ideal de conduta, quando mencionamos assuntos ligados ao prazer sexual, em Aristófanes, a moralidade imposta à categoria das esposas era inversa à demonstração de seu apetite sexual e aos mecanismos utilizados por elas para atrair o sexo masculino. Esta idéia torna-se clara a partir da explicitação dos jogos de sedução realizados pela personagem Mirrina com seu cônjuge chamado Cinésias:

CINÉSIAS

Ah! Minha doce Mirrinazinha... por que você faz isso comigo? Desça até aqui!

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 361).

CINÉSIAS

E o amor que nós fazíamos todas as noites? Você também não está nem ligando?

MIRRINA

Olhe! Já estou tirando o meu cinto! Mas lembre-se! Não vá me enganar a respeito da paz! Não vá me decepcionar.

CINÉSIAS

Não, eu garanto! Senão eu morro!

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 405-406).

A greve e a tomada da Acrópole são as principais atitudes femininas na peça e denotam algumas simbologias. A primeira, como já expomos, salienta sua notoriedade para dar filhos à Pólis, quanto à segunda, se volta no sentido de legitimar a ocupação na Acrópole por meio da enumeração dos serviços femininos prestados à cidade e aos deuses, através de sua participação cívico-religiosa. Lisístrata justifica seu poder de intervenção face aos anos

servidos à cidade, dando a ela filhos e participando da religião, contribuindo, desta forma, com a sua pátria.

O culto a deusa Atena era um dos mais importante. Durante as *Panatheneias*¹² ficava claro a importância que acreditavam possuir para o manutenção do equilíbrio da cidade, na qual uma boa relação com as divindades, especialmente com a deusa patrona de Atenas, se fazia necessária. Virgindade e boa origem eram requisitos para a escolha das jovens filhas dos cidadãos, que representariam todas as demais como *Arrefóras*, *Aletrides*, *Osas* e *Canéforas*. A maioria estava voltada para a celebração de Palas Atena, a deusa que dominava a colina sagrada e a cidade (ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 643). O sexo feminino se caracterizava por dominar a cidade alta, o que legalizava às mulheres o direito de estarem na Acrópole:

LISÍSTRATA

Mas nos pensamos nisso também. Vamos assaltar a Acrópole hoje, Minha filha. As mulheres mais velhas tem ordem para isso; enquanto estivermos nos concentrando aqui, a pretexto de rezar juntas, elas ocuparão a Acrópole.

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 89).

As *Arrefóras*, segundo Cantarella, eram quatro virgens eleitas entre as mais nobres da cidade para tecer um manto para Atena. As *Aletrides* serviam para moer os grãos do alimento sagrado para a deusa. As *Osas* eram sacerdotisas. As *Canéforas* eram moças que durante as *Panatheneias* levavam cestas com adornos e oferendas sagradas à deusa (CANTARELLA, 1996: 32). As *Arrefóras*, a princípio, ficavam na Acrópole. A segunda etapa desta iniciação comportava um pequeno retiro, cujo intuito se direcionava para aprendizagem das funções femininas para que também participassem da preparação do alimento sagrado. Tais ritos ainda comportavam simbolismos de morte e ressurreição, resquícios de iniciações primitivas, até que estivessem preparadas para integrarem-se junto às mulheres adultas cumprindo os rituais prescritos e levando consigo os ensinamentos recebidos (CANTARELLA, 1996: 33). Depois de cumpridas estas etapas, estariam prontas para a vida familiar nas suas funções de mães e esposas.

¹² *Panatheneias* - Se notabilizaram como uma festividade celebrando a cidade na figura da deusa Atena. Iniciavam-se no mês do *hecatombeon*, fins de julho e princípios de agosto, durando entre quatro e nove dias a partir do vigésimo oitavo dia do mês *hecatombeon* (julho). Era o principal festival cívico antigo em homenagem à deusa patrona de Atenas. Um dos principais objetivos das *Panatheneias*, no período que Atenas era governada por Péricles, era festejar, promovendo a interação com as cidades que compunham a Confederação de Delos (MOSSÉ, 2008: 160).

A simbologia sexual deste ritual remete à greve que as esposas, reclusas na Acrópole, mantiveram. Elas defendiam o fato que possuíam funções religiosas importantes para o equilíbrio da Pólis. Possuíam participação na vida social de sua cidade, o que lhes garantia o poder de intervir quando julgassem oportuno. O casamento simbolizava para a filha do cidadão uma perda de poder no âmbito religioso, uma vez que, o culto à deusa Palas que requeria jovens e virgens. A tomada da Acrópole simbolizava ainda a tentativa das esposas de reafirmar seu valor para a deusa Atena e a cidade de Atenas, alegando os serviços prestados para o culto da deusa e a geração de herdeiros para a Cidade-Estado.

Nos versos que compõem a obra, as mulheres mostram a questão da maternidade como definidora de seu poder sobre a cidade, já que para ser cidadão em Atenas era necessário ser gerado por uma esposa ateniense. Dizer que as mães deixariam de conceber filhos equivalia à ameaça com a perda da cidadania. Elas cumpriam a sua parte, contribuindo com a cidade e com homens. Tais afirmações legalizavam, para elas, a participação feminina no debate público quanto à proposição de soluções que colocariam fim à guerra.

Elas procuravam acentuar ainda que os cidadãos que elas geravam estavam sendo destruídos pela guerra. O que nos remete a uma nova observação acerca da greve. Se as relações sexuais entre o cidadão e a esposa tinham como principal finalidade a procriação, e se a guerra os destruía, qual seria então o propósito do sexo? Assim surge uma nova simbologia para a greve. Representava, ainda, a possibilidade da falência de um regime baseado na figura do cidadão, e ainda, culminava na ineficiência de uma estratégia que conferia às Melissai *status* enquanto elemento de identidade e manutenção das estruturas democráticas atenienses.

A obra é por sua vez, uma crítica às instituições atenienses, um exemplo dos perigos que a educação sofista gerava para a Democracia. As mulheres se assemelhavam aos sofistas¹³ quando utilizavam argumentações semelhantes aos educadores para justificar suas ações.

¹³ Sofistas eram educadores que afluíram, sobretudo, em Atenas para ensinar segundo os pressupostos da Sofística, ou seja, tratava-se de pensadores vindos de todo o mundo grego e que vieram para Atenas no Século V a.C. como educadores. Adeptos de um movimento, a sofística, responsável pela introdução de um novo pensamento, trazendo à tona uma série de debates cuja influência foi perceptível entre os atenienses. Apesar de introduzirem reflexões nos mais variados setores, foram mais conhecidos por um aprendizado que, na civilização clássica levaria ao sucesso político. Os sofistas se preocupavam com as tentativas de explicar a natureza, abstendo-se da tradição religiosa. Procuravam determinar um princípio para todas as coisas. Não procuravam uma verdade objetiva. Ao contrário, seguiam direções muito variadas e até mesmo opostas. Não obstante, como afirma H. Kitto, em *Os Gregos*, possuíam algumas afinidades entre si se tornando um grupo, porém, com características próprias e notadamente distintas (KITTO, 1960: 177).

Para Aristófanes, Lisístrata representava a cidade de Atenas. Da mesma maneira que a protagonista era superior às esposas de outras cidades, Atenas se mostrava à frente de outras Póleis gregas. Trata-se de uma forma encontrada pelo autor para salientar seu patriotismo e hegemonia ateniense diante de outras cidades gregas, garantida por sua vitória nas guerras Greco-Pérsicas, liderando outras cidades integradas à Liga Délica. As peças eram apresentadas nos festivais dionisíacos, nos quais procurava-se ressaltar o poderio de Atenas frente a outras cidades. Na peça, são mencionadas, por exemplo, mulheres de Esparta, Beócia e Corinto como podemos observar nas falas a seguir destacadas:

LISÍSTRATA

É querida, mas você vai ver como boas atenienses elas chegarão tarde demais. Ninguém apareceu! Nem da costa, nem das ilhas...

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 30).

CALONICE

Ainda não. Vamos esperar as mulheres de outras cidades. Elas não devem demorar...

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 36).

LISÍSTRATA

Alías, Lampito está chegando! Muito bem, minha querida espartana! Salve! Você está tão linda, minha doçura! Que carnação bonita! Que corpo vigoroso! Você seria capaz de estrangular um touro!

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 38).

LISÍSTRATA

E essa moça aí, de onde ela é?

MIRRINA

Uma moça de qualidades, como você está vendo. Ela é da Beócia.

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 42- 43).

LISÍSTRATA

E essa mocinha, quem é?

LAMPITO

De uma família muito proeminente lá de Corinto.

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 46- 47).

Pedro Calvo-Sotelo, em *A Lisístrata de Aristófanes*, demonstra que alguns autores caracterizaram Lisístrata como um herói cômico ou heroína cômica. Definiu-se como herói cômico aquele personagem rude que a crítica quis petrificar a um tipo dramático definido. Um

herói cômico se caracteriza por um tipo grosseiro, ridículo e transgressor de todas as normas. Era um charlatão irreverente, blasfemo, sem escrúpulos (SOTELO, 1986: 163).

Ao contrário, Lisístrata era uma protagonista cativadora, digna e elegante. Há uma estima com relação à personagem. Ela possui uma inteligência aguda, habilidade dialética, retórica, audácia, elegância espiritual e encanto físico, humor, patriotismo; sendo, deste modo, uma protagonista absoluta. Um herói cômico desfruta de um mundo sensual em que a comida, a bebida e o sexo possuem lugares privilegiados. Lisístrata, ao contrário, lidera um sacrifício pessoal em prol da castidade e da moderação. Em resumo, ela se revela como uma personagem superior em todos os sentidos: vida intelectual, moral, ressaltando sua voluntariedade para com o bem estar da pátria. Desta maneira, se concentrava muito acima dos heróis cômicos. Os elementos atribuídos ao herói cômico foram, por sua vez, incorporadas a personagens secundárias, como Calonice e Mirrina (SOTELO, 1986: 164-166).

Calonice é a segunda a aparecer no cenário de personagens femininas, cuja personalidade nos remete a imaginar uma mulher de conceitos muito pobres. Representa consumadamente a personagem que busca acima de tudo fazer o público rir. Seu comportamento verbal é perfeitamente coerente com sua referência para o cômico. Ela resume a natureza despreocupada de um culto liderado pelo vinho e pelos prazeres da carne. Calonice é para Aristófanes um pretexto que o possibilitava recorrer, em qualquer ocasião, ao recurso do contraste, que realçava o papel exercido pela protagonista (SOTELO, 1986: 165).

Já Mirrina se destacava como outra personagem secundária, coadjuvante. Limitava-se a um papel parecido com Calonice, entretanto, em um tom ainda mais rebaixado. Ela foi apresentada como uma mestra na arte do fingimento. Dissimulava e participava das humilhações aos homens. Era uma personagem dramaticamente descontínua, com um protagonismo reduzido, pouco situado, no entanto, importante em intervenções breves e temperadas com o sabor do humorismo:

LISÍSTRATA

Muito bem: Vocês terão de se privar... de fazer amor! Ei! Por que vocês estão indo embora? Aonde vocês vão? Por que estão com essa cara amuada e coçando a cabeça? E essas lágrimas? Vocês vão ou não fazer o que eu disse? Qual é a dificuldade?

CALONICE

Isso eu não posso fazer. Antes a guerra!

MIRRINA

Nem eu. Prefiro a guerra!

CALONICE

Faça qualquer outra coisa que você queira. Se for preciso andar descalça em cima de uma fogueira, conte comigo. Ante isso que passar sem fazer amor. Isso é insubstituível, minha querida!

LISÍSTRATA

Mas minha querida espartana, você parece ser a única que está comigo. Unamo-mos! Ainda poderemos salvar a situação.

LAMPITO

É doloroso para uma mulher dormir sozinha, sem uma certa coisa... em todo caso, estou resolvida, pois precisamos de paz!

LISÍSTRATA

Querida! Você é a única mulher de verdade entre todas essas aí!
(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 61-66).

Lampito como já aludimos, possui uma intervenção mais decidida, em virtude de dirigir Esparta sob o mesmo plano executado em Atenas por Lisístrata. Ela se caracterizou por uma beleza estética notável e extrema energia física. Opõe-se ao resto das personagens, pois possui características semelhantes à Lisístrata. Como uma espartana, possuía um belo corpo cultivado pelos exercícios e desconfiava do sistema democrático ateniense.

Nas demais personagens é apropriado citarmos ainda, a atuação do coro de mulheres, que forneceram um apoio decisivo à causa pacifista. Conferem um suporte decisivo a Lisístrata e Lampito em oposição aos seus inimigos. Nesta fala, o coro feminino se manifesta em apoio à causa defendida pela protagonista e pela personagem espartana.

CORO

Está bem!... Se não há outro jeito, acabemos com a guerra!
(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 94).

O coro foi dividido em duas partes. A primeira era composta por mulheres encarregadas por Lisístrata de tomar a Acrópole e impedir o acesso das autoridades ao tesouro público; a outra parte era formada por homens velhos para a guerra, mas prontos a combater essa ameaça à ordem estabelecida. A intenção de aconselhar a cidade se manifestava, em especial, na fala das mulheres:

LISÍSTRATA

“Nós, ó cidadãos, um discurso útil à cidade estamos iniciando. Será que devo dar um bom conselho à cidade? Se eu sou mulher, não me queiram mal por isso, quando proponho medidas melhores que as atuais”

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 638-642).

O coro feminino afirmava que os velhos não seriam obstáculo para que dissessem algo bom ou útil para a cidade. Foram muitas as censuras quanto à maneira como os velhos conduziram a administração pública. O conselho era que a cidade escutasse o que as mulheres tinham a dizer. Naturalmente, os homens defenderam exatamente o contrário. Lisístrata estava determinada a provar a capacidade das mulheres para solucionar uma situação que também as afetava. Afirmavam o seu valor alegando que possuíam a capacidade de oferecer à Pólis, além dos cidadãos, muitas outras contribuições que os homens velhos já não se demonstravam capazes de oferecer.

Visualizamos uma abordagem associada, à velhice masculina e feminina, no que se direcionava para a geração dos cidadãos na perpetuação da Pólis. Os velhos do coro declaravam que a guerra não dizia respeito às mulheres, considerando intolerável que elas aconselhassem os cidadãos, pois também tinham em mente outro perigo, o ato que a inversão feminina podia gerar. Os velhos atenienses interpretaram o ato como um fato político da maior gravidade, capaz de ameaçar a liberdade dos homens. O controle feminino foi notado como uma alusão à tirania de Hípias e não como uma tentativa de restabelecimento da ordem. Vejamos na passagem:

2º VELHO

- Há um cheiro de tirania de Hípias.
Se há alguma espartana nisso, na certa ela está
Conspirando com outras inimigas dos
deuses para pegar nosso dinheiro

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 619).

Como referência à tirania de Hípias, comparava-se a administração feminina aos últimos anos do governo do tirano, que cercado por seguranças e isolado do povo, promoveu um regime de terror em que prisões e assassinatos de supostos conspiradores sucediam-se com frequência. O princípio e o fim desse período da história de Atenas estavam intimamente associados à Acrópole. O assassinato de Hiparco¹⁴, seu irmão, durante a celebração das *Panatheneias*, determinou o endurecimento do governo e foi da colina sagrada, onde buscara

¹⁴ De acordo com Duarte, o assassinato de Hiparco, filho de Psístrato, foi resultado de uma vingança arquitetada pelo cidadão Harmódio cuja irmã era cobiçada por Hiparco, que o rejeitando foi impedida de levar a cesta de oferendas a deusa Atena durante as Panatheneias. O evento foi encarado como humilhação a conduta da jovem e Hiparco foi assassinado. Para a autora, a morte do tirano tinha mais como propósito a vingança do que a libertação da sociedade da tirania (DUARTE, 2000: 180).

refúgio, que o tirano acabou expulso pelos *Alcmeônidas*.¹⁵ após cinco dias de resistência (DUARTE, 2000: 180).

Era natural que o ato de ocupação das mulheres fosse visto como uma tentativa de se restabelecer a tirania e não como um recurso para impedir que o tesouro público fosse usado para financiar a guerra. Aristófanes descreve Lisístrata como uma tirana na medida em que impõe seus interesses para as demais esposas, e para os homens atenienses e de outras cidades. Embora esses eventos remontassem cerca de cem anos, o temor pela volta da tirania era uma constante na Atenas democrática. Em 411 a.C, o cenário político justificava toda a apreensão. *Lisístrata* representava todas estas tensões. A rebelião das mulheres simbolizava uma ameaça à ordem democrática estabelecida.

A participação dos espartanos no episódio também é lembrada e representada por Lampito. Diante destes fatos, a associação das mulheres de Atenas com as de Esparta soava aos ouvidos dos velhos como uma estratégia dos peloponésios para se apoderarem da cidade. Na ausência dos maridos, havia um vazio de poder que lhes dava a oportunidade de agir, já que ao afastamento dos jovens em campanha somava-se a incapacidade dos velhos na gestão dos bens públicos. De fato, em resposta à indignação com que os velhos assistiam ao bloqueio dos recursos financeiros, as senhoras do coro lembravam que eles dilapidaram o tesouro deixado pelos antepassados e que, além de fazer a cidade falir, a colocavam em risco ao persistir na política belicista.

A obra destaca também a dinâmica que solidificava a Democracia ateniense, a reunião de indivíduos em um grupo como medida estrategista. Era comum na cultura da cidade, era um mecanismo utilizado como tática, pois gerava apoio e poder dos iguais sobre os demais, a manutenção e a afirmação da Identidade do cidadão. Na guerra, funcionava como

¹⁵ *Alcmeônidas* No século V a.C., para designar os *Alcmeônidas*, empregava-se o termo *genos*. Segundo Mossé, isso ocorreu em virtude destas famílias aristocráticas estarem ligadas pelo culto do herói fundador do *genos* ou de um herói local onde se reuniam seus membros, neste caso, chamado Alcmeôn, ancestral distante de quem a família adquiriu seu nome (MOSSÉ, 2008: 15-16). Pierre Grimal, em o *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, afirma que *Alcmeôn* era o filho mais velho do adivinho Anfiarau. Caracterizou-se como importante líder belicista. Foi encarregado pelo pai de assassinar sua mãe chamada Erífile, acusada de obrigar o marido a se lançar em expedições militares contra Tebas. Diante disto, sabendo através de sua arte que morreria, confiou aos filhos a tarefa de vingá-lo quando atingissem a maioridade. Para isso teriam de matar a mãe e empreender uma expedição contra Tebas. *Alcmeôn* interrogou ao oráculo de Delfos sobre a morte de sua mãe. O oráculo respondeu-lhe que ele não devia fugir disso, pois não só Erífile aceitara deixar-se romper para levar seu marido a ruína, mas fizera o mesmo com os filhos. Por fim, de acordo com os termos do oráculo, ele encontrou na embocadura do Aqueloo uma terra criada a partir do assassinato de sua mãe. O deus do rio o purificou e deu-lhe em casamento a filha Calíroe (GRIMAL, p. 20). A estória de *Alcmeôn* nos remete à observância de alguns dos mecanismos de legitimação do discurso masculino, sobre os quais percebemos o olhar dirigido ao feminino neste período.

elemento de coesão entre os atenienses. Isto fica claro na obra, quando elas se envolvem na tomada da Acrópole e com a greve, agindo de forma semelhante aos homens no exercício de atividades cotidianas, como agir em grupo, discursar, usar armas na ocupação da Acrópole, entre outros.

Distinguimos uma relação entre as mulheres e os exageros, expressados por meio do sexo e do vinho, embora detentoras de um autocontrole quando necessário. Através do vinho, visualizamos uma aproximação do feminino aristofânico com Dioniso. Ao homem o vinho servia como elemento de desprendimento, libertação, uma desordem que levava à ordem. Ao contrário, no caso feminino, o vinho simbolizava o caos equiparando o feminino à desordem, as várias faces que ela poderia apresentar, assim como o ator, representando vários personagens para enganar seus cônjuges, escondendo sua verdadeira natureza. A todo o momento o autor coloca em relevo a dificuldade feminina de se articular politicamente, salientando sua inferioridade neste âmbito:

LISÍSTRATA

“Se eu guardar meu juramento permitiram os deuses
que eu possa beber sempre vinho”
(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 231-232).

Após uma série de jogos de poder entre os gêneros, chega-se a um final feliz, que culmina na celebração de paz entre Atenas e Esparta. Aristófanes dá a sua lição, ficando registrados seus conselhos aos cidadãos. No encerramento da peça, Aristófanes satiriza que os anseios das mulheres pela paz caracterizava apenas o retorno de uma vida repleta de festas, comida e sexo, coisa que só a paz poderia devolver (DUARTE, 2000:115).

O final de *Lisístrata* descreve a volta da ordem que havia sido modificada pelo controle exercido pelo feminino. Ocorre o regresso ao estado natural das coisas, o que não caracterizou por parte dos cidadãos uma reflexão mais profunda acerca das atitudes que levaram Atenas à guerra e de sua conduta, que segundo o comediógrafo, ameaçava a hegemonia da Cidade-Estado. A preocupação com o estabelecimento da paz era mais fruto do jejum sexual a que foram submetidos, do que os interesses coletivos da Pólis, isto é, havia uma preocupação maior com a satisfação dos prazeres sexuais. O que demonstrava que para Aristófanes, os problemas inerentes à conduta do cidadão estavam longe de se resolverem, como são expressos nos seguintes trechos:

EMBAIXADOR

Não. Foi Lampito que começou. Depois de todas as mulheres, como se fossem uma só, aderiram a essa greve de sexo.

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 448).

1º VELHO

Não há fera mais indomável do que a mulher, nem fogo mais destruidor. Nem animal mais traiçoeiro!

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 453).

MINISTRO

Mas vamos ao que interessa. Para que vocês vieram aqui?

EMBAIXADOR

Pela paz, como enviados plenipotenciários de Esparta.

MINISTRO

Ótimo! Nós, atenienses, estamos aqui para o mesmo fim. Acho melhor chamarmos logo Lisístrata. Só ela pode resolver nosso problema.

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 479-481).

EMBAIXADOR

Se soubéssemos que a conciliação era assim, já estaríamos nos braços dela a muito tempo!

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 497).

LISÍSTRATA

Então aprontem-se, enquanto nós, as mulheres, vamos fazer os preparativos lá na cidade para receber-los da melhor maneira possível e oferecer a vocês o que temos de mais gostoso. Durante a recepção, acertaremos as coisas e trocaremos juramentos de paz. Depois, cada um sairá com sua mulher.

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 501).

MINISTRO

Espartanos, agarrem suas mulheres! Atenienses segurem as suas! Isso! Os maridos perto das mulheres, as mulheres perto dos maridos. Depois de festejar esse final feliz com danças em honra dos deuses, tratemos de evitar no futuro os mesmos erros que nos deixaram por tanto tempo sem... PAZ!

(ARISTÓFANES. *Lisístrata*, 511).

Assim, vimos como a própria paz é representada em seu aspecto feminino. A mulher-paz traz o retorno a comédia, à estabilidade, à ordem, capazes de garantir a continuidade política, de gerar, como o feminino, a perpetuidade dos cidadãos. Enfim, nossa proposta neste artigo se direciona no sentido de apresentarmos o texto teatral na medida em que nos fornece elementos concernentes a reprodução do real. O teatro ateniense, especialmente a comédia aristofânica, mostra-se, como já aludimos, uma das principais

ferramentas neste sentido, registrando os acontecimentos que envolveram a Atenas clássica, retratando sob diversas perspectivas o universo ateniense, dentre eles as fronteiras dos papéis masculinos e femininos na cidade. Deste modo, as questões ligadas ao gênero se impõem por meio das representações cômicas atenienses, nos lançando ao desafio de compreendê-las enquanto objetos da História.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Documentação Textual

ARISTHOFANES. *Lysistrata*. Trad. F. W. Hall e W. M. Geldart. Oxford: Clarendon Press, 1907.

ARISTÓFANES. *Lisístrata*. Trad. Adriane Duarte. São Paulo: Martins Editora, 1998.

HERÓDOTO. *Histórias*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 1998.

HERÓDOTO. *Histories*. Trad. S. T. Bennett. Oxford: Clarendon Press, 1922.

PLATÃO. *O Sofista*. Trad. Sebastião Paz. São Paulo: DPL, 2005.

TUCÍDIDES. *La Guerre du Péloponnèse*. Trad. J. de Romilly. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

XENOPHON. *Helléniques*. Trad. M. Ozanam. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

SEMÔNIDES DE AMORGOS. *Iambos*. Trad. Jacinto Lins Brandão. In: *Ensaio de Literatura e Filologia*. Belo Horizonte: UFMG, 1983. p. 211-227.

b) Obras de Referência

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1951.

c) Obras Gerais

BARBO, Daniel. *O Triunfo do Falo: Homoerotismo, Dominação, Ética e Política na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: E-papers, 2008.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro Grego. Tragédia e Comédia*. São Paulo: Vozes, 2006.

CANTARELLA, Eva. *La Calamidade ambigua. Condicion e Imagen de la Mujer en la Antigüedad Griega e Romana*. Clásicas, 1996.

DUARTE, Adriane da. *Dono da Voz e a Voz do dono – A Parábase na Comédia de Aristófanes*. São Paulo: Humanitas, 2000.

GRIMAL, Pierre. *O Teatro Antigo*. São Paulo: Martins fontes, 1978.

JAEGER, Werner. *Paidéia – A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KAGAN, Donald. *A Guerra do Peloponeso: Novas Perspectivas Sobre o Mais Trágico Confronto da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

KITTO, H. D.. *Os Gregos*. Coimbra: Armênio Amado, 1960.

MOSSÉ, Claude. *O Cidadão na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. *Politique et société en Grèce Ancienne. Le “modèle” athénien*. Paris: Aubier, 1995.

_____. *Instituições Gregas*. Lisboa: Edições 70, 1985.

POMEROY, Sarah B. *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas: Mujeres em la antigüedad Clásica*. Madrid: Akal, 1987.

SOTELO, Pedro C. A Lisístrata de Aristófanes. In: *La mujer en el mundo antiguo*. Madrid: Ed. da Universidade de Madrid, 1986. p.161-166.

VICENTINI, Maraysa Luciana; WEIGEL, Janete Teresinha. Fios que Tecem a Crítica Aristofânica. *Revista Risco*, Vol. 03, p. 42-46, 2003.

**O contexto geográfico-cultural apresentado na *Apologia* de Apuleio:
a África Romana no II século d.C.¹**

Semíramis Corsi Silva
(Doutoranda, Mestre e Graduada em História pela UNESP/Franca)
semiramiscorsi@yahoo.com.br

Resumo: Nosso objetivo neste artigo é apresentar alguns aspectos sobre o contexto geográfico-cultural da África Romana em que viveu Apuleio, mostrados por meio da obra *Apologia*, tais como: aspectos da organização das cidades, principais características da economia e da formação político-cultural dos membros das elites municipais e a opulência dos membros da aristocracia.

Palavras-chave: Império Romano, Apuleio, *Apologia*, África Romana, século II.

Introdução

Apuleio nasceu por volta de 114 e 125 d.C. na África sob dominação de Roma e viveu entre os governos dos Imperadores Adriano (117-138 d.C.) e Marco Aurélio (161-180 d.C.). Foi um filósofo sofista, referente à Nova ou Segunda Sofística, movimento substancialmente aristocrático (GRIMAL, 1994, p. 108), que se caracterizou pelo revigoramento da arte de discursar.

Como um típico sofista, Apuleio empreendeu várias viagens pelas cidades do Império Romano, especialmente, na província da África Proconsular, principal província da África Romana, onde provavelmente ele nasceu e estabeleceu moradia. Nosso objetivo neste artigo é apresentar, além da trajetória de Apuleio nas cidades da África Romana, algumas características dessa região por meio de referências contidas em seu discurso *Apologia*.

A trajetória de Apuleio pelas cidades da África Romana

Há indicações de que a cidade natal de Apuleio é Madaura, colônia agrária romana na África (atual Mdaurush, na Argélia). Ao referir-se a sua pátria, ele se declara seminumida e semigetulo, denominação proveniente de Numídia e Getúlia (APULEIO, *Apologia*, XXIV, 1, 2), regiões que entremeavam a cidade de Madaura.

A afirmação de ser Madaura a pátria do filósofo é corroborada por manuscritos da época que acrescentam ao seu nome o epíteto “madaurense”. Segundo Philip Ward (1969, p. 05), uma estranha lenda coloca as origens de Apuleio não na região da Numídia, mas na Tripolitania - região formada pelas cidades de Leptis Magna, Sabrata e Oea, cidades fundadas pela colonização fenícia (LEVEU, 1992, p. 1099). Para nós, tal fato pode ter ocorrido por ele ter vivido nesta região durante algum tempo e também por citá-la em suas obras.

No ano de 1918, descobriu-se uma estátua com um fragmento de dedicatória dos cidadãos de Madaura a um filósofo platônico que constituía honra à cidade. Tudo indica que esta era uma homenagem para Apuleio (GARCÍA, 1988, p. 20).

A família de Apuleio ocupou cargos importantes na administração de uma cidade do norte da África, provavelmente Madaura, um importante centro de influência romana (BOISSIER, 1909, p. 237). Seu pai, vindo da Península Itálica foi para o norte da África formar a elite dirigente local, ocupando cargos municipais, chegando a tornar-se *dúunviro*, a mais alta magistratura municipal (*Apologia*, XXIV, 9).

Como a ordem social era hereditária (ALFÖLDY, 1989, p. 126), Apuleio fez parte da ordem dos decuriões (*ordo decorionum* – uma ordem senatorial em nível local) e, como ele nos informa, ocupou também o cargo do pai no Senado de sua cidade natal (APULEIO, *Apologia*, XXIV, 9).

Segundo inscrições encontradas na antiga cidade africana de Leptis Magna, o nome de um nobre cidadão chamado *Cassius Langinus*, *dúunviro* designado e membro da cúria de Leptis, é mencionado na inscrição como parente de um cidadão chamado Apuleio. Se tal cidadão realmente for parente do filósofo Apuleio, temos mais uma demonstração da influência política da família do autor na região da África. Contudo, o Apuleio da inscrição também pode ser um homônimo do filósofo.

Como todo jovem das ordens da elite romana, durante sua formação, dedicou-se aos estudos, falando as duas línguas principais do Império: grego e latim. Ainda em sua cidade natal, estudou as matérias do ensino elementar dos jovens romanos: aritmética, leitura e escrita. Reportando-se para Cartago, dedicou-se aos estudos de gramática e retórica (APULEIO, *Flórida*, XVIII, 15), elementos fundamentais para seu futuro como homem público.

Na Grécia, mais especificamente em Atenas, Apuleio estudou a filosofia de Aristóteles e, principalmente, de Platão (MUNGUÍA, 1980, p. 10), complementando sua formação político-cultural.

Segundo Apuleio (*Apologia*, XXIII, 2), ávido por saberes diversos, ele empreendeu várias viagens de estudos, passeios e configurou-se como um sofista, uma espécie de filósofo e orador que não tinha moradia fixa e viajava pelas cidades do Império pronunciando conferências.

No Oriente, iniciou-se em vários cultos místéricos, próprios da nova forma que a filosofia platônica se configurava.

Fiz parte, na Grécia, das iniciações místicas da maior parte dos cultos místéricos. Conservei, ainda, com grande carinho, certos símbolos e recordações de tais cultos, que me foram entregues por seus sacerdotes. (APULEIO, *Apologia*, LV, 8)

No caminho de uma de suas viagens para Alexandria, Apuleio passa pela cidade de Oea (atual Trípoli, na Líbia) para pronunciar suas habituais conferências, porém adoece nesta cidade e estabelece pouso na casa de amigos. Nesta cidade, reencontra Ponciano, um antigo amigo dos tempos em que estudou em Atenas. Ponciano apresenta Apuleio a sua mãe, a viúva Emilia Pudentila, com quem o filósofo se casa pouco tempo depois com o consentimento do próprio amigo.

Há tempos a viúva negava-se a contrair novo matrimônio, já tendo, inclusive, estabelecido um contrato de futuro casamento com o irmão de seu falecido marido Sicínio Amico, portanto seu cunhado, Sicínio Claro.ⁱⁱ Mas, segundo as indicações de Apuleio, esta promessa foi rompida antes mesmo de ele chegar em Oea (APULEIO, *Apologia*, LXVIII, 5; LXIX).

Era muito comum que os sofistas, homens de grande reconhecimento dentro do Império, fossem convidados pelos cidadãos e até pelo próprio Imperador para assumirem cargos nas cidades por onde passavam, mas muitos tendiam a fugir destas obrigações, não aceitando tais cargos (GAGÉ, 1971, p. 235). Esse não foi o caso de Apuleio, que aceitou permanecer na cidade de Oea após ser convidado pelos cidadãos do local e se casar com

Pudentila, o que nos leva a inferir que o matrimônio foi algo de extrema importância para que o fizesse mudar a forma como exercia sua profissão de filósofo e orador sofista.

Apesar de Apuleio ter sido muito bem recebido em Oea, pouco tempo depois de seu casamento com Pudentila, a família de seu marido falecido, formada por membros da elite local desta cidade (GUEY, 1954), acusa Apuleio de ter praticado magia amorosa para casar-se com a rica viúva.ⁱⁱⁱ

Quem moveu a ação contra Apuleio (*Apologia*, I, II, LXXVIII) foi Emiliano, irmão do marido falecido de Pudentila. Porém a acusação é feita em nome do filho mais novo da viúva, Pudente, que não tinha ainda maioridade jurídica e foi assessorado pelo tio.

Segundo Guey (1954), três das trinta e uma inscrições epigráficas atualmente encontradas pela arqueologia na antiga cidade de Oea, realmente, concernem a membros da família dos pais de Pudentila, os *Aemilii*, que pertenciam à alta nobreza da cidade da qual recrutavam os membros da nobreza do Império.

Um importante membro dos *Aemilii* foi, segundo Guey (1954, p. 118), *Lucius Aemilius*, senador, cônsul e procônsul da Ásia. Esse personagem era um parente de Pudentila nascido um pouco mais tarde da época em que viveu Apuleio. Ele foi localizado por Guey (1954, p. 118) através de inscrições em um templo elevado pelo mesmo em honra ao Imperador Cômodo (180-192 d.C.).

Também a família *Sicinii* - família do marido falecido de Pudentila e acusadores de Apuleio - foi localizada nessas inscrições. Segundo tais inscrições, esta produziu de seu meio um senador - *Sicinius Clarus Pontianus* - mais tarde, em 202 d.C. pretor de Roma.^{iv}

Por meio das citações da *Apologia* (LXVIII, 2), percebemos que o nome deste senador e pretor, Sicínio Claro, é o mesmo nome do irmão do falecido marido de Pudentila, ao qual ela esteve prometida em novo casamento. Portanto, as pessoas envolvidas na acusação contra Apuleio eram, realmente, membros das ordens superiores desta cidade e Sicínio Claro chegou a ocupar o cargo mais importante de toda província da África Proconsular, o de pretor.^v

Apuleio advoga em defesa própria. O tribunal se estabelece em Sabrata, cidade perto de Oea e como ele nos indica, parece ter sido assistido por muitas pessoas (*Apologia*, XVIII, 3).

Devido às indicações sobre viver em Cartago, uma das principais cidades africanas da época, capital da África Proconsular, que o próprio Apuleio faz na obra *Flórida* (XVIII, XX), acreditamos que por ocasião do final do processo de magia ele partiu com sua esposa para essa cidade, desenvolvendo atividades como a de médico, conferencista e advogado.

Em Cartago, Apuleio certamente foi sacerdote. Na passagem da obra *Flórida*, abaixo citada, ele agradece Emiliano Estrabão, um cônsul, homem da aristocracia da cidade que Apuleio serviu de alguma forma. Emiliano ergue uma estátua em homenagem a ele, que explica as razões do erguimento da mesma, vangloriando seus feitos, sua própria erudição e o fato de ocupar o cargo de sacerdote na cidade, onde tal discurso foi pronunciado.

O que posso acrescentar a tamanho elogio, tributado publicamente por um varão consular. E ainda mais: aludindo que eu assumi um cargo sacerdotal, demonstrou que eu ostentava a mais alta dignidade de Cartago [...]. E, para tanto, prometeu-me que disporia e ergueria a suas expensas uma estátua em Cartago (APULEIO, *Flórida*, XVI, 38-39).

Apuleio morreu por volta de 170-180 d.C., durante o governo de Marco Aurélio, havendo controvérsias também sobre a data de sua morte.

O contexto geográfico-cultural de Apuleio

A partir do final do século I d.C., a África conheceu uma prosperidade excepcional que se prolongará durante o Principado. A organização política destas cidades proporcionava meios para a aristocracia se enriquecer e condições de refinamento e acesso às manifestações culturais. As cidades se multiplicaram e ornaram-se de grandes monumentos. O desenvolvimento foi propiciado pela ordem dos decuriões, sobretudo de africanos descendentes de colonos estabelecidos nesta região no início de nossa era. Charles-Picard (1954, p. 165) denomina os decuriões de “aristocracia romanizada” porque eles buscavam adaptar-se a referências culturais romanas.

O polêmico conceito de romanização deve ser compreendido, como nos sugere Norma Musco Mendes (2001, p. 26-27), “como a própria cultura do Imperialismo, cujos mecanismos divulgam o projeto de identidade romana num contexto de mundialização do

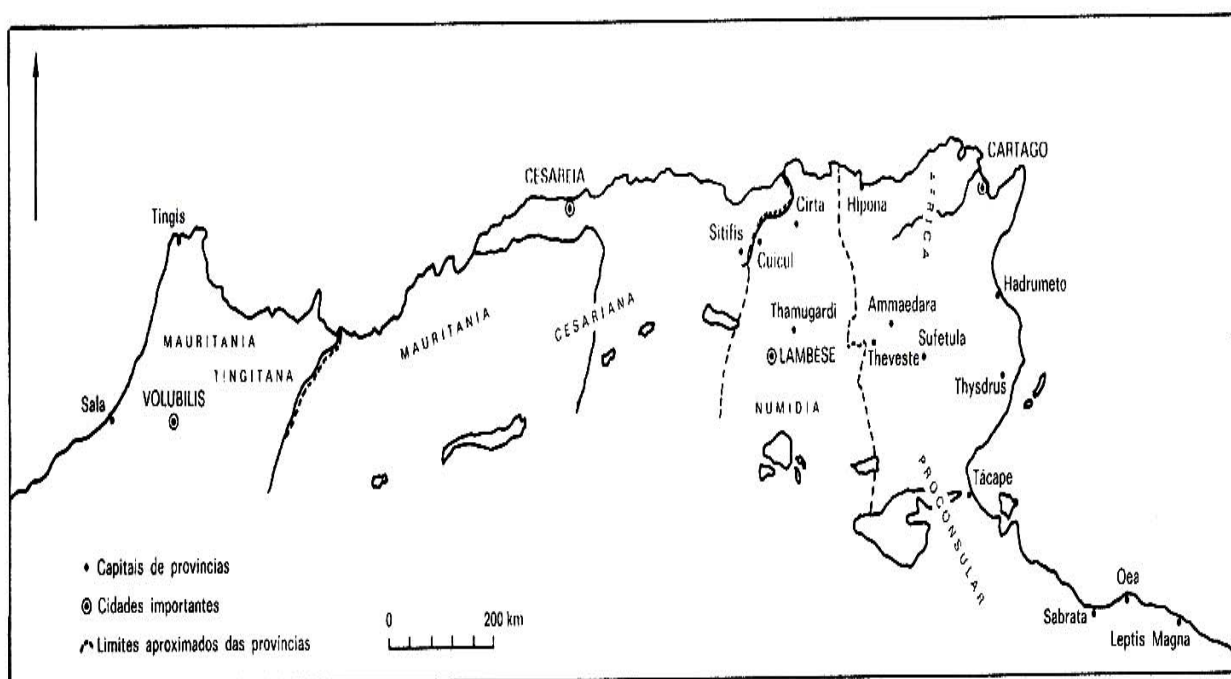
mundo antigo”. Ou seja, como a dinâmica relacional entre as identidades culturais provinciais e a cultura romana. Contudo, a autora alerta-nos para não homogeneizar o que era “romano” e o que era “nativo”.

A cultura greco-romana prevaleceu durante o Império Romano também nas províncias, porém, havia grandes diferenças entre as regiões do Oriente e do Ocidente ou até mesmo dentro das próprias comunidades. A dinâmica da sociedade imperial redundou em uma mistura de aspectos gregos, romanos e autóctones que podem ou não ter preservado suas tradições (HUSKINSON, 2000, p. 107).

Consideramos que houve a criação de uma identidade entre a aristocracia Imperial e a aristocracia das províncias romanas. Segundo Janeth Huskinson (2000, p.107-111), desde o início do Principado, as elites locais auxiliavam a própria política imperial através da difusão de elementos da cultura romana - tais como exército, instituições civis, edifícios, cerimônias, estátuas, sistema econômico, planejamento urbano, arquitetura, etc. (MENDES, 2001, p. 27). Diferentes regiões tinham suas próprias trajetórias culturais, mas a elite das províncias buscava se aproximar da simbologia e dos costumes da elite imperial.

Nessa perspectiva, as cidades africanas, governadas pela aristocracia, tendiam a se assemelhar cada vez mais às italianas, havendo assembleias populares, um senado municipal e magistrados nomeados por um ano e sujeitos a um colegiado: *duoviri, quattuoviri, aediles, quaestores* (MOKTAR, 1983, p. 487).

Segundo Carlos Norena (1997), durante os dois primeiros séculos d.C., as cidades da região de Tripolitania incorporaram-se, de forma cada vez maior, ao sistema romano de governo provincial. Em Leptis Magna foi concedido o estatuto de município romano (colônia) durante o período da dinastia flaviana (69-96 d.C.). Oea e Sabrata transformaram-se em município durante o governo de Antonino Pio (138-161 d.C.), passando a usar totalmente do direito latino - *ius latii* - o que permitia aos cidadãos locais de participarem de contratos válidos com cidadãos romanos e contraírem uniões legais com romanos. No final do século II d.C. a região da Tripolitania emitia um número considerável de senadores para Roma, esse processo teve seu auge no governo do Imperador Septímio Severo (193-211 d.C.), nascido em Leptis Magna.



Mapa das províncias romanas da África do Norte no final do século II d.C.

Fonte: MOKHTAR, G. (coord.) *História geral da África* v.2: A África Antiga. Tradução de Carlos Henrique Davidoff. São Paulo: Ática/UNESCO, 1983, p. 474.

Nicole Fick (1987, p. 286) ressalta que Madaura, Oea e Cartago, as três cidades africanas onde Apuleio viveu, se situam em regiões muito afastadas umas das outras para que a paisagem intelectual seja identificada, não havendo elementos para apreciar a originalidade e as relações entre as mesmas.

As cidades da Tripolitania tinham uma economia baseada, principalmente, no comércio marítimo. Apuleio pronunciou sua defesa em uma época de prosperidade econômica local, sendo que a presença de uma corte de justiça e do procônsul, pela ocasião da acusação, contribuiu para propiciar uma atmosfera ainda mais romana à região (NORENA, 1997).

Mas a região da Tripolitania não é Roma e nem a Grécia. Assim, percebemos que havia uma cultura púnica sobrevivente nesta região.^{vi} A própria *Apologia* nos fornece indicações desta cultura quando Apuleio cita que seu enteado Pudente se expressava somente em língua púnica. (APULEIO, *Apologia*, XCVIII, 9).

Os elementos romanos que se constituíam na região – código de direito, arquitetura, língua, práticas culturais, títulos oficiais - representavam um revestimento dos elementos locais. Há certamente uma multiplicidade de elementos e as referências culturais do discurso de Apuleio se inserem também nesse aspecto.

Segundo Charles-Picard (1954, p. 165-167), a camada dirigente, formada em maior parte por colonos itálicos e autóctones romanizados, estava habituada aos costumes helenísticos, possuindo uma *Paidéia* helenística acomodada à latina.

Por meio da análise da formação de Apuleio, percebemos que ele representava a ordem social a que se refere Charles-Picard, constituindo a base de sua formação como filósofo na mais importante cidade grega do momento, Atenas, onde, segundo Huskinson (2000, p. 99), grande parte dos jovens da aristocracia imperial buscava aprimorar seus conhecimentos. Apuleio também cita suas viagens pelo Oriente e sua atração por ritos variados.

Consoante Boissier (1909, p. 272) muitos homens de formação filosófica, pertencentes à aristocracia africana, não permaneciam restritos às cidades africanas. Alguns deles viajavam por todo Império e foram considerados importantes personagens em Roma. Destes homens, podemos citar o Imperador Septímio Severo (193-211 d.C).

Apuleio comenta que tinha habilidade nas duas línguas mais importantes do Império: latim e grego (*Apologia*, XXXVI, 5; *Flórida*, IX, 29). Segundo Hiljmans (1987: 399), esta habilidade era comumente compartilhada pelos contemporâneos eruditos de Apuleio e os aristocratas romanos de todo o Império no século II eram adoradores da língua grega (CARCOPINO, 1990, p. 137). O púnico foi a língua conhecida durante todo Império Romano na África Proconsular, sendo o grego e o latim línguas conhecidas de algumas pessoas da aristocracia local (MUNGUÍA, 1980, p. 216).

Apuleio nasceu em uma colônia africana, como retratado nas fontes utilizadas, mas sua educação como aristocrata é romana e ele se utiliza disso em sua defesa da acusação de magia, ao contrapor-se aos seus adversários.

Entretanto, devemos atentar para o fato de que, mesmo como um cidadão romano com educação tipicamente aos moldes romanos, na frente de uma corte de lei com um procônsul romano, Apuleio não se identifica sempre como tal.

Segundo as informações de Apuleio, sua pátria, possivelmente a cidade de Madaura, estava entre a Getúlia, região formada por tribos consideradas bárbaras pelos romanos (*Apologia*, XXIV). Assim, Apuleio se interroga por qual motivo seus acusadores não criticam que ele seja simultaneamente de nascimento bárbaro e eloquente como um grego, se justificando, logo em seguida, que o local de origem não serve como marca verdadeira de seu valor moral, estando esse na educação de um homem.

Não vejo porque razão devo avergonhar-me mais disso que Ciro, o antigo, por ter nascido de raça mestiça, semimedo e semipersa, pois, não se deve ter em consideração onde nasceu uma pessoa, e sim que formação moral ela tem (APULEIO, *Apologia*, XXIV, 2-3).

Apuleio intenta opor-se a seus acusadores no que se refere à sua educação, mas compreende, talvez para uma melhor aceitação do público, que não é interessante desqualificar seu local de origem, que também é o de seus acusadores e dos ouvintes e leitores do discurso *Apologia*, esclarecendo que nasceu entre eles, em território africano.

Assim, Apuleio não nega que nasceu em um lugar que parece bárbaro, porém exalta sua formação aos moldes da *Paidéia* greco-romana.

Uma parte importante de sua identificação como romano pode ser observada no apelo que faz à justiça romana por meio da exaltação à presença da estátua do Imperador Antonino Pio. Apuleio indigna-se de como o próprio filho de Pudentila ousa expor a carta pessoal de amor de sua mãe frente à estátua de Antonino, já que fazer algo escuso na frente de uma estátua imperial significava fazer frente ao próprio imperador (NORENA, 1997), sendo considerado um enorme desrespeito. Desta maneira Apuleio procurou fortalecer seus vínculos com a justiça romana.

Mas para que deplorar o passado, quando não é menos amargo que presente? Este pobre menino foi pervertido por vocês até o ponto que é capaz de ler em voz alta a carta, que é considerada de amor, de sua própria mãe, ante o tribunal do procônsul, ante um homem honrado como Cláudio Máximo, ante estas estátuas do Imperador Pio. (APULEIO, *Apologia*, LXXXV, 1-2).

Já na obra *Flórida*, Apuleio exalta-se como um legítimo africano. Devemos destacar que ambas as obras, *Flórida* e *Apologia*, foram discursos orais transcritos. Portanto

Apuleio lisonjeava sua educação e eloquência aos moldes do centro do Império (Grécia e Roma), mas não desqualificava o local de seu nascimento.

Minha pátria, portanto, forma parte da assembléia provincial da África, ou seja, da vossa; minha infância transcorreu entre vós; vós mesmos formais meus mestres, minha doutrina filosófica, ainda que amadurecida em Atenas, na Ática, nasceu, no entanto, aqui, minha voz, em ambas as línguas, converteu em algo muito familiar para vossos ouvidos nos últimos seis anos. (APULEIO, *Flórida*, XVIII, 15).

Norena (1997) afirma que em relação à região africana, as referências à formação romana não tinham grande valor. Mas lembremos que a maioria de homens aristocratas da África, que possivelmente seriam os ouvintes e leitores de Apuleio, também receberam uma educação romana, segundo a tradição das altas ordens do Império. Nesse sentido, Apuleio faz questão de se igualar à educação e ao nascimento de seu público.

Destarte, Apuleio é um africano, filho de pais romanos. Como membro de uma elite africana que possuía elementos culturais aos moldes gregos e romanos, logo, sua formação seguiu modelos romanos.

A opulência das personagens da *Apologia*

Outra característica interessante que podemos perceber no discurso *Apologia* são as referências à riqueza dos envolvidos no processo contra Apuleio. As inscrições trazem escassas informações sobre as fortunas privadas da África Proconsular, sendo o discurso *Apologia*, o material que melhor fornece dados a esse respeito (BOURGAREL-MUSSO, 1934, p. 354).

Sabemos que a não ser em casos em que o Imperador Romano conferia o grau de senador ou cavaleiro como favor especial, o título e camada social eram adquiridos unicamente como direito hereditário (MOKTAR, 1983, p. 500). Desta maneira, como já ressaltado, assim como seu pai Apuleio pertencia à camada dos decuriões.

Os decuriões tinham a função de controlar as finanças da cidade, decidiam sobre as novas despesas e administravam a propriedade municipal. Todos deveriam ter uma

fortuna superior a uma espécie de censo, que era modesto nas pequenas cidades e alto nas grandes, principalmente em Cartago.^{vii} (MOKTAR, 1983, p. 487-488).

O exercício de cargos públicos supunha a posse de amplos recursos e tempo disponível: os magistrados não recebiam salários e, ao assumir uma função administrativa deviam pagar ao tesouro municipal uma quantia variável conforme o cargo desempenhado. Além disso, era bastante comum que os decuriões financiassem a construção de templos públicos, doassem víveres e dinheiro para os pobres e para os espetáculos como jogos e banquetes.

Sobre a riqueza de Apuleio, sabemos que com a morte do pai, ele e o irmão receberam uma herança de dois milhões de sestércios. Apuleio gastou sua parte com viagens, estudos e causas que considerava essenciais a um bom cidadão. Tais causas públicas que os cidadãos romanos considerados bons se dedicavam se chamavam liberalidades.

[...] declaro que meu pai deixou, a mim e a meu irmão, uma herança de dois milhões de sestércios, pouco mais ou menos. Claro que esse patrimônio foi diminuído por mim devido minhas viagens prolongadas, meus estudos e as freqüentes liberalidades. Porque eu gratifiquei muitos de meus mestres e ajudei muitos de meus amigos, alguns dos quais proporcionei os dotes de suas filhas. (APULEIO, *Apologia*, XXIII, 1-4).

Em passagens da *Apologia*, Apuleio mostra os gastos com as liberalidades que a elite urbana tinha que ter para se manter enquanto tal. Assim, ele justifica o motivo de ter se casado no campo com Pudentila para que eles não tivessem que gastar com mais um grande banquete, já que há pouco tempo atrás tinham gastado com as festas do casamento de Ponciano, filho de Pudentila.

[...] a única razão pela qual o contrato matrimonial entre Pudentila e eu não foi realizado na cidade, e sim em uma fazenda: assim fizemos para não ter que desenrolar de novo outros cinco mil sestércios [...] (APULEIO, *Apologia*, LXXXVIII, 1).^{viii}

Como membro da cúria de sua cidade natal e sacerdote de Cartago, Apuleio também tinha tais gastos onerosos. Segundo Gagé (1971, p. 165), “o novo decurião, de praxe, ao entrar na cúria, tem de fazer uma certa doação de muitos milhões de sestércios. A nomeação para sacerdote comprometia o título a um donativo análogo”.

Apuleio não sugere em nenhum momento de seus textos de onde provinha a renda de seu sustento, indica apenas que herdou um milhão de sestércios, já que o outro um milhão indicado era a parte da herança de seu irmão.

Conforme Andrée Bougarel-Musso (1934, p. 374), as heranças de africanos geralmente eram terras para o cultivo. Se a herança de Apuleio constituiu-se em forma de terras, mesmo que não tenha cultivado pessoalmente suas terras, pode ter mantido sua fortuna de rendas provindas da terra durante os anos que ele passou fora da África, estudando.

Também de acordo com Moktar (1983, p. 501), as rendas dos decuriões provinham, em geral, de suas propriedades rurais e eles viviam na cidade com as rendas de suas terras.

Os ricos africanos que aparecem na obra *Apologia* provinham sua riqueza do campo. Apuleio cita que Pudentila fez uma grande doação de terras, produtos agrícolas, rebanhos e escravos a seus filhos (APULEIO, *Apologia* XCIII, 4-5), além de citar os seus adversários, em várias partes do discurso, como homens do campo.

Conforme Munguía (1980, p. 208), mesmo que estas ricas personagens da *Apologia* retirassem o sustento de suas rendas no campo, era nas cidades que eles viviam e onde colocavam em prática sua influência ou sua capacidade de se envolver em intrigas, defendendo seus interesses de agricultores e integrando-se na vida política local.

Apuleio informa (*Apologia*, CI, 5) que Pudentila tinha uma fortuna de cerca de quatro milhões de sestércios e que ele mesmo cuidou de administrar a compra de uma fazenda para ela. A propriedade, que segundo ele era de tamanho modesto, custou cerca de sessenta mil sestércios. Esse valor, segundo Bourgarel-Musso (1934: 371), pode ter sido diminuído para não mostrar uma grande ostentação da riqueza de Pudentila. Outra citação de que Pudentila possuía terras está na passagem em que Apuleio nos indica que o dinheiro gasto com o casamento do filho Ponciano proveio de suas rendas com a terra (APULEIO, *Apologia*, LXXXVII, 10-11).

Como uma típica mulher da aristocracia romana, Pudentila faz doações para a comunidade de Oea quando seu filho Ponciano casa e quando seu filho Pudente recebe a toga viril, chegando a gastar nestas ocasiões, que parecem ter sido na mesma época, cerca de cinquenta mil sestércios (APULEIO, *Apologia*, LXXXVIII, 10).

Uma indicação de que Pudentila era uma mulher rica, além dos valores expostos por Apuleio que podem ter sido diminuídos ou aumentados conforme seus propósitos, está na própria formação de seus filhos, típica dos filhos da aristocracia: Ponciano estudara filosofia em Atenas (*Apologia*, LXXII, 4) e Pudente começara o estudo jurídico (*Apologia*, XXVIII, 9), além do fato de Apuleio nos indicar (*Apologia*, I, 5) que quatro ou cinco dias antes de comparecer perante o juiz para responder sobre o crime de magia, defendera sua esposa em um processo sobre bens patrimoniais empreendido contra ela pelos Granios, família de origem plebéia (MUNGUÍA, 1980, p. 54).

É interessante notar que Apuleio cita a riqueza de Rufino, ex-sogro de Ponciano e, segundo ele, um dos envolvidos na acusação. Rufino também é um homem muito rico, recebeu de herança de seu pai, cerca de três milhões de sestércios (BOUGAREL-MUSSO, 1934: 407). O dote que Rufino providenciou para sua filha casar-se com Ponciano era relativo a quatrocentos mil sestércios, que Apuleio cita como um valor muito alto, maior do que o de Pudentila, que era uma mulher rica, e que só foi possível através de um empréstimo que Rufino fez (*APULEIO, Apologia*, XCII, 3).

As relações entre Rufino e demais membros da aristocracia de Oea são mostradas na citação de Apuleio de que sua filha, Herennia, esteve prometida em casamento a um “certo jovem de muito boa família” antes de se casar com Ponciano (*Apologia*, LXXVI, 3).

Rufino também possuía uma fazenda e Apuleio chega a confessar que esse adversário era um homem abastado financeiramente, mas justifica sua riqueza graças a fraudes que seu pai cometeu no passado (*Apologia*, LXXV, 5).

Portanto, Rufino era um homem de posses, mas mesmo assim, Apuleio aponta-nos, contradizendo a si próprio, que ele tinha um patrimônio limitado e uma enorme ambição, envolvendo-se no processo contra ele justamente por ter interesses em usufruir de alguma forma da fortuna de Pudentila. O dote da filha de Rufino já demonstra sua riqueza e por mais que fosse fruto de um empréstimo, esse foi possível somente pela credibilidade de Rufino, sendo, como já exposto, comum que homens ricos fornecessem dotes e demais liberalidades para outros homens de posses em casos de necessidades.

A riqueza de Emiliano, o irmão do falecido marido de Pudentila, também pode ser observada através de uma passagem da *Apologia* (LIX, 7), em que Apuleio cita a compra de um falso testemunho por Emiliano pela quantia de três mil sestércios.^{ix} Se realmente

esta quantia for possível de ser despendida por Emiliano na compra de um testemunho, ele era um homem de elevada fortuna. Entretanto, devemos observar que era muito interessante demonstrar que Emiliano era demasiado desonesto a ponto de gastar uma grande quantia de dinheiro na compra de testemunhos, assim, esse ponto também pode ter um efeito retórico.

Podemos perceber a opulência de Apuleio ao sabermos que um procônsul africano ganha um total de um milhão de sestércios por ano. Se Apuleio possui em média de um milhão de sestércios, um pouco diminuído com as viagens e liberalidades, mas também aumentado se ele investiu em terras ou ganhou por seus discursos, temos a idéia de que Apuleio era sim um homem de posses. Porém, possuía uma riqueza mediana se comparada a de Pudentila que era quatro vezes maior.

Segundo Bourgarel-Musso (1934, p. 408) estas fortunas rendiam no máximo uma taxa de um por cento ao mês. Assim, mesmo as fortunas mais altas não parecem ter grandes rendimentos. Além disso, havia as liberalidades que desequilibravam consideravelmente as fortunas dos decuriões e Apuleio não esteve nem um pouco isento das mesmas.

Devemos considerar ainda o dote de Pudentila era de valor muito alto, relativo a trezentos mil sestércios, como é mencionado por Apuleio (*Apologia*, XCII, 1). Esse enriqueceu mais o filósofo, que talvez tenha investido esse dote na compra de terras, lhe proporcionando meios de rendimentos que lhe garantiram melhores formas de chegar ao cargo de sacerdote em Cartago.

Notamos o alto valor do dote de Pudentila ao sabermos que o dote de Túlia, uma rica aristocrata da época republicana, foi de quatrocentos mil sestércios, soma correspondente ao censo mais elevado da época - o censo equestre - no século I a.C. E que o orador Cícero teve de pagar o valor do dote de sua filha Terência, relativo a cento e oitenta mil sestércios, dividindo-o em três prestações anuais (THOMAS, 1990, p. 146). Apesar desses valores referirem-se ao período republicano, não acreditamos que tenham mudado de forma drástica até o século II d.C. Sendo assim, o dote de Pudentila era realmente alto e ela se caracterizava como uma mulher muito rica. Outro valor que podemos usar para basearmos a dimensão do dote de Pudentila é a indicação de Lucien Jerphagnon (1981, p. 170), esse autor mostra que na época dos Imperadores Antoninos um funcionário da ordem equestre recebia cerca de dez mil sestércios por ano. Dessa maneira,

se comparado à renda anual de um funcionário eqüestre, uma das altas ordens do Império, o dote de Pudentila era realmente muito alto.

Apuleio se posiciona de maneira ambígua em relação ao dote de Pudentila, ora afirma que esse era modesto e estava constituído apenas a título de empréstimo para ele, ora afirma que tinha um valor alto que se justificava por ser Pudentila uma viúva e querer oferecer um bom dote a seu marido por não lhe poder dar o maior bem que uma mulher podia oferecer: a virgindade. Mas ressalta que não se interessa pelo valor do dote, até mesmo porque não pode demonstrar a imagem de seus interesses no dinheiro da viúva na frente do juiz.

Em primeiro lugar, notarás que o dote de minha esposa, apesar dela ser muito rica, é modesto. E que não foi constituído de forma fixa, e sim a título de empréstimo (APULEIO, *Apologia*, XCI, 7).

Por estas razões e outras mais, as viúvas tratam de atrair pretendentes com o anúncio de um dote mais valoroso. É o que havia feito também Pudentila, para conseguir outro marido, se não houvesse encontrado a um filósofo, para quem o dote não significa nada (APULEIO, *Apologia*, XCII, 11).

Além de um decurião que provavelmente possuía terras, Apuleio era um filósofo e deveria receber pagamentos por suas conferências. Assim nos informa Jean Gagé (1971: 230-236) ao colocar que estes homens recebiam por seus discursos e eram isentos de pagamentos tributários pelos próprios Imperadores, isentando-se de algumas despesas locais.

De acordo com Elizabeth Rawson (1985, p. 80), era possível que os filósofos romanos vivessem de suas heranças e ainda recebessem salários por serviços prestados para certos patronos, mas era comum que estes homens fossem desinteressados em dinheiro propriamente e muito mais interessados em privilégios e honras, embora eles nunca ensinassem ou se pronunciassem gratuitamente.

A única indicação realmente precisa sobre a fortuna de Apuleio é a de que recebeu um milhão de sestércios de herança e sobre o valor do dote de Pudentila, porém não temos referências sobre o valor de sua fortuna no momento da acusação. Talvez Apuleio tente diminuir o valor de sua herança, despendida com suas viagens e liberalidades, e se isenta de comentar o que fez com o dote de Pudentila para não dar um aspecto de soberba e garantir

uma imagem de homem modesto financeiramente, o que vários indícios mostram que ele não era, isentando-se também de suspeitas de um casamento de interesses financeiros.

Por esse mesmo motivo observamos um longo discurso sobre o valor da pobreza na *Apologia* (XVIII, 1-3). Para nós, isto é um efeito retórico de Apuleio para mostrar-se um homem muito mais preocupado com as questões morais e espirituais do que com o enriquecimento e a ambição. Nesse sentido, ele exalta a riqueza da alma e a necessidade de bens interiores e não exteriores (APULEIO, *Apologia*, XX, 9).

Desta maneira, compreendemos que a fortuna de Apuleio e de sua esposa Pudentila eram altas, assim como a da maioria dos homens públicos do norte da África que despendiam altos valores com as necessárias liberalidades.

Consideramos ainda, por meio da análise da formação político-cultural, dos cargos ocupados pelos envolvidos no processo contra Apuleio e o valor que os mesmos tinham nesta sociedade, além das quantias em dinheiro e das terras citadas como parte de suas posses, que o próprio Apuleio, Pudentila e seus filhos, Emiliano, Rufino e o advogado Tannonio eram membros da aristocracia e financeiramente bem sucedidos, por mais que o texto da *Apologia* tenha intenção retórica de demonstrar o valor da pobreza e as quantias ali fixadas serem passíveis de modificações.

Considerações Finais

Como pudemos perceber as obras de Apuleio se caracterizam como de extrema valia para o estudo da história da África do Norte, mas especificamente sobre a região da África Proconsular, durante o Império Romano.

Notamos também que Apuleio recebeu uma educação aos moldes do que era conferido aos membros da elite romana do contexto do II século d.C., independente de ser um membro da elite provincial ou da elite da própria Roma, estudou retórica e filosofia, a base da formação de um homem que deveria, como aristocrata, tratar dos assuntos políticos do Império e ocupar cargos públicos.

Neste sentido, conferimos que ao referir-se a Apuleio, o estudioso deve considerar sim seu nascimento e formação na África romana, mas não deve deixar de caracterizá-lo

como um intelectual que possuía uma *Paidéia* dentro dos modelos de um típico aristocrata romano.

Bibliografia

Fontes documentais:

APULÉE. *Apologie*. Texto estabelecido e traduzido por Paul Valette. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

APULÉE. *Opuscules Philosophiques et fragments* (Du dieu de Socrates, Platon et sa doctrine, Du monde). Texto estabelecido, traduzido e comentado por Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

APULEYO. *Apologia*. Tradução, introdução e notas de Santiago Segura Munguía. Madrid: Editorial Gredos, 1980.

_____. *Flórida*. Tradução, introdução e notas de Santiago Segura Munguía. Madrid: Editorial Gredos, 1980.

_____. *El asno de ouro*. Introdução de Carlos Gual García. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Fontes bibliográficas:

ALFÖLDY, Géza. *A História Social de Roma*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

BOISSIER, Gaston. *L'Afrique Romaine*. Paris: Hachette, 1909.

BOURGAREL-MUSSO, Andrée. Recherches économiques sur l'Afrique Romaine. *Revue Africaine*, LXXV, 1934, p. 354-414.

BRADLEY, K. R. Remarriage and the Structure of the Upper-Class Roman Family. In: RAWSON, Beryl. (edit.) *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*. New York: Oxford University Press, 1991, p. 79-97.

CARCOPINO, Jérôme. *Roma no apogeu do Império*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

CARROZO, João. *Elementos de Direito Romano*. Piracicaba: Editora Ampliada, 1991.

CARVALHO, Margarida Maria de. *Paidéia e Retórica no século IV d.C.* A Construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório de Nazianzeno. São Paulo: Tese de Doutorado apresentada na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2002.

CROOK, John. Family and Succession. In: _____. *Law and Life of Rome*. New York : Cornell University Press, 1967, p. 98-112.

FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino-Português*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Departamento Nacional de Educação, 1956.

FICK, Nicole. Le milieu culturel africain à l'époque antonine et le témoignage d'Apulée, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3, 1987, p. 285-296.

GAGÉ, Jean. *Les classes sociales dans l' Empire romain*. Paris: Payot, 1971.

GASCOU, Jackes. La politique municipale de Rome en Afrique du Nord. De la mort d' Auguste ao début du IIe. siècle. *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt*, II. 10.2, 1982, p. 136-320.

GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70 (Lugar da História), 1984.

GRIMAL, Pierre. *O amor em Roma*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GUEY, Julien. Au théâtre de Leptis Magna: Le Procursulat de Lollinianus Avitus et le date de l' Apologie d' Apulée, *Revue des Études Latines*, 29, 1951, p. 307-317.

_____. L' Apologie d' Apulée et les inscriptions de Tripolitaine, *Revue des Études Latines*, 32, 1954, p. 115-119.

HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica*. Grega e latina. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

HUSKINSON, Janet. Élite Culture and the Identity of Empire. In: _____. *Culture, Identity and Power in the Roman Empire*. New York: Routledge, 2000, p. 95-123.

JERPHAGNON, Lucien. Le philosophe et son image dans l'Empire d'Auguste à la Tétrarchie. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, 1981, p. 167-182.

LEVEU, Philippe. Resenha de Véronique Brouquier-Reddé. Temples et cultes de Tripolitaine, *Annales*, n. 05, 1996, p. 1099-1101.

MENDES, Norma Musco. Romanização e as questões de Identidade e Alteridade. *Boletim do CPA*, Campinas, n.11, jan./jun. 2001, p. 25-42.

MOKHTAR, G. (coord.) *História geral da África* v.2: A África antiga. Tradução de Carlos Henrique Davidoff. São Paulo: Ática/UNESCO, 1983.

MUNGUÍA, Santiago Segura. *Introducción*. In: APULEYO. *Apologia*. Madrid: Editorial Gredos, 1980.

NORENA, Carlos. The Historical and Geographical Context. *School of Arts and Sciences*. Disponível em: <<http://ccat.sas.upenn.edu/jod/apuleius/>>. Acesso em: 03/01/2006.

PICARD, Gilbert Charles. *Les religions de l'Afrique Antique*. Paris: Librairie Plon, 1954.

_____. *La civilizacion de l'Afrique Romaine*. 2 ed. Paris: Études Augustiniennes, 1990.

PLACES, Édouard des. Études récentes (1953-1973) sur le platonisme moyen du IIe. siècle après J.C. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n. 03, 1974, p. 347-358.

RAWSON, Elizabeth. *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. London: Duckworth, 1985.

SYME, Ronald. Proconsuls d'Afrique sous Antonin le pieux. *Revue des Études Anciennes*, LXI, 3-4, 1959, p. 310-319.

THOMAS, Yan. A divisão dos sexos no direito romano. In: Duby, Georges. PERROT, Michelle. (orgs.) *História das Mulheres no Ocidente – A Antiguidade*, vol. 01. Tradução de Alberto Couto (et al.) Porto: Afrontamento, 1990, p. 127-199.

WARD, Philip. *Apuleius on trial at Sabratha*. London: The Oleander Press, 1969.

WINTER, Nelson Thomas. *Apology as Prosecution: The Trial of Apuleius*. A Dissertation submitted to the Graduate School Northwestern University in Partial Fulfillment of the requirements for the degree Doctor of Philosophy, 1968. Disponível em: <<http://digitalcommons.unl.edu/classicsfacpub/4>>. Acesso em: 24/03/2006.

_____. The publication of Apuleius' *Apologia*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 100, 1969, p. 607-612.

ⁱ Este artigo é parte das reflexões da Dissertação de Mestrado da autora, defendida em 2006 na UNESP/Franca sob orientação da Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho. Aproveitamos o presente espaço para agradecer nossa orientadora pelo estímulo constante.

ⁱⁱ Destacamos que casos de promessa de casamento entre o irmão de um homem e sua viúva não eram excepcionais na antiga Roma. Bradley (1991: 93) expõe o caso, citado por Plutarco, de dois irmãos da aristocrática família *Crassi*, que por volta de 70 d.C., após o falecimento de um dos irmãos, o outro se casa com sua viúva e tem filhos com ela.

ⁱⁱⁱ Segundo as indicações de Apuleio (*Apologia*, LXXIII, 8), ele casou-se com Pudentila depois de permanecer um ano em Oea. A acusação aconteceu depois de dois anos do casamento ter-se realizado (APULEIO, *Apologia*, LV, 10), ou seja, depois de três anos que ele vivia na cidade.

^{iv} O estudioso destas inscrições, Jean Guey, não nos fornece se Sicínio Claro era um senador de Roma ou da própria cúria de Oea. Segundo Jean Gagé (1971: 170), esses decuriões locais podiam ser recrutados para o senado de Roma, sendo possível, portanto, que Sicínio Claro fosse um senador a nível imperial.

^v Em Roma, o título de pretor era usado para designar magistrados incumbidos de administrarem a justiça entre os cidadãos romanos (*praetor urbanus*) e estrangeiros (*praetor peregrinus*). Mais tarde foram nomeados também pretores para a administração das províncias, também chamados de procônsules. Eram estas autoridades que estavam incumbidas de presidir os tribunais de justiça. A datação do proconsulado de Sicínio Claro em 202 d.C. torna-se um pouco confusa, já que Apuleio o chama de velho durante seu pronunciamento (APULEIO, *Apologia*, LXX, 3), que tudo indica ter ocorrido por volta de 157/158 d.C. Porém, não temos mais informações para contrapor tais datas. O Sicínio Claro mencionado na inscrição pode ser outro, possivelmente filho do cunhado de Pudentila, mas isso não modificaria muito nossa idéia sobre a riqueza e ocupação de cargos públicos importantes da família dos *Sicinii*.

^{vi} Referente a cultura cartaginesa. Como sabemos, a cidade de Cartago dominou toda esta região durante o período de 600 a 200 a.C. (NORENA, 1997). “Após a destruição de Cartago em 146 a.C. e a redução de seu território à condição de província romana, o destino da África do Norte ficou nas mãos de Roma” (MOKTAR, 1983: 473).

^{vii} Em Cartago, o mínimo exigido de fortuna dos decuriões era de cerca de cem mil sestércios (ALFÖLDY, 1989: 143).

^{viii} Tais liberalidades eram meios de conquistar o prestígio e angariar votos nas próximas eleições para os cargos públicos, não sendo sempre espontâneas, mas impostas pelo uso, o costume e a vontade popular. (BOURGAREL-MUSSO, 1934: 409).

^{ix} O testemunho é de Junio Craso, cidadão de Oea que morava na casa de um amigo de Apuleio, na qual, segundo os acusadores, Apuleio e o amigo teriam realizado sacrifícios noturnos (APULEIO, *Apologia*, LVII).

Antifonte, Aspásia e Sócrates no *Menéxeno* de Platão.

Anna Christina da Silva

Doutoranda em História da Filosofia Antiga pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros

salomonsilva@yahoo.com.br

Resumo: Este artigo enfoca a discussão acerca da retórica que envolve Antifonte e Sócrates no diálogo *Menéxeno* de Platão, concluindo que tal discussão não deve ser entendida simplesmente como "sátira", pois abrange outras formas de exposição conduzidas por Antifonte em seus discursos. Assim, após esboçar a relação crítica de Platão e Antifonte, responsável, talvez, pelo surgimento de tantos embaraços, o artigo procura esclarecer o modo como Antifonte entende e concebe as funções retóricas do discurso político. **Palavras-chave:** Antifonte; Platão; Retórica; Gêneros de Discurso.

Numa passagem do diálogo *Menéxeno*, que recebe como subtítulo *Oração Fúnebre, gênero moral*, Sócrates faz referência à escola de Antifonte, onde ele ensinava eloquência política e de aparato. Antes de tratarmos dessa referência tão irônica endereçada a Antifonte, vejamos algumas passagens que nos ajudam a esclarecer o contexto em que o nosso autor é mencionado.

Sócrates encontra o jovem Menéxeno que, tendo participado de uma reunião do conselho na *ágora*, onde os cidadãos preparavam as celebrações para homenagear os que foram mortos no campo de batalha, se mostra entusiasmado com a escolha do orador que deverá pronunciar a oração fúnebre (234a-b)¹. Sócrates critica as orações

¹

tradicionais porque os oradores se ocupam em iludir seu auditório, “elogiando até quem carece de todo merecimento”, discursando “sobre as qualidades reais e imaginárias dos que morreram” e utilizando “termos tão variados” que são capazes de deixar os ouvintes “enfeitiçados” (234c-235a-c). Ele enfatiza que em tal situação o orador não terá dificuldade em obter êxito perante o seu auditório, pois ele deverá elogiar os atenienses diante dos próprios atenienses (235d).

Em seguida, Menéxeno se mostra surpreso quando Sócrates declara estar disposto a pronunciar uma oração fúnebre. Ao tomar a iniciativa de improvisar uma oração fúnebre, Sócrates prova ao jovem Menéxeno que esta tarefa não requer preparação e muito menos um grandioso conhecimento. Sócrates afirma que tanto para ele, que estudou retórica com Aspásia, “professora de retórica que preparou excelentes oradores, como Péricles”, quanto para aqueles que “receberam uma instrução menos aprimorada por terem estudado retórica com o Ramnúcio Antifonte” é fácil obter êxito nesse gênero de discurso (235e-236 a).

A referência ao demo de Ramnous, ao qual pertencia Antifonte, não é um indício seguro o bastante para estabelecer a distinção comumente aceita entre “Antifonte, o orador” e “Antifonte, o sofista”. Contudo, tendo em vista o contexto em que essa referência aparece no *Menéxeno*, para nós, é certo que nela não está incluído o terceiro homônimo, “Antifonte o poeta trágico”. O mais significativo é que esse dado oferecido por Platão não foi utilizado pelos contemporâneos de Antifonte, para distinguir dois escritores homônimos, que viveram em Atenas na mesma época e alcançaram muito prestígio. Entre os doxógrafos antigos, apenas Plutarco, no livro *Vida dos dez oradores*, faz referência ao demo de Ramnous ao qual pertencia Antifonte. Na notícia biográfica, estabelecida pela crítica moderna, a passagem do *Menéxeno* platônico figura entre os dados do “Antifonte orador”, mas, na biografia de “Antifonte sofista”, não dispomos de dados sobre o *demós* ao qual ele pertencia.

Para nós, o que é valioso nessa passagem do *Menéxeno* é o fato de Antifonte figurar ao lado de Aspásia como um personagem muito bem construído por Platão e que foi escolhido para desempenhar um papel muito instigante. A primeira impressão que temos, quando nos encontramos com essa passagem, é reforçada pelo comentário

elaborado por Guthrie a respeito da mesma. Para esse pesquisador, nessa passagem, a ironia inconfundível de Sócrates mescla-se com um humor cômico que consiste em retratar com desdém Antifonte, concedendo-lhe, como mestre de retórica, uma posição inferior à de Aspásia, sendo que, perante os atenienses, ele foi considerado o melhor orador de seu tempo (Guthrie, 1988, p. 305).

No entanto, acreditamos que a interpretação desse texto exige mais do que uma apropriada identificação da ironia socrática. A nosso ver, essa passagem do *Menéxeno* pode ser entendida como um desdobramento das idéias expressas por Platão sobre a retórica, em diálogos como o *Fedro* e o *Górgias*.¹ De início, podemos dirigir nossa atenção para a reordenação das concepções gerais da arte de falar apresentadas por Platão, nesses diálogos, tendo em vista a questão relativa à composição dos discursos. Em seguida, voltaremos nossa atenção para o *Menéxeno* buscando identificar o que teria atraído a atenção de Platão sobre Antifonte e os motivos que o levaram a aproximar, no mesmo exemplo, Aspásia e Antifonte.

Começamos nossa incursão pelo diálogo *Górgias*, onde encontramos, na passagem 454b uma das definições da retórica apresentada por Górgias como resposta à pergunta de Sócrates: “Que espécie de persuasão é a retórica e sobre o que se manifesta?”

Em sua resposta, Górgias afirma que a retórica trata dos assuntos humanos que são discutidos nas assembléias e tribunais. E, numa tentativa de explicitar sua definição, Górgias acrescenta: “nestas discussões que têm lugar nas assembléias e tribunais a retórica se ocupa em deliberar sobre o que é justo e sobre o que é injusto” (454a).

Mais adiante, Sócrates sugere que existem dois tipos de persuasão: uma que atua pela crença e outra que tem como fonte o conhecimento. Górgias ao concordar com esta proposição é levado a responder a seguinte pergunta: “De qual dessas persuasões se vale a retórica nos tribunais e nas demais assembléias, relativamente ao justo e ao injusto! Da que é fonte de crença sem conhecimento, ou da que é fonte só de conhecimento?”(454e)

A esta pergunta, Górgias responde apresentando-nos a última definição da retórica: “Evidentemente, Sócrates, da que dá origem à crença”.

A resposta de Górgias permite que Sócrates apresente uma conclusão favorável a sua tese: “Então, ao que parece a retórica é artesã da persuasão que promove a crença, não o conhecimento relativo ao justo e ao injusto” (455a).

Dito isto, Sócrates continua o diálogo com Górgias buscando confirmar, através de exemplos ilustrativos, que a retórica não abarca conhecimento algum, sendo por isso uma mera habilidade. Tal habilidade, segundo Sócrates, é utilizada para “adular”, “agradar” e pode ser adquirida por experiência (*empeiria*). Para Sócrates, a retórica diz aos homens o que eles desejam ouvir e o que é agradável de ouvir, ao invés de informar o que é o melhor para eles (463b-c).

Nestas passagens do *Górgias*, Sócrates dirige nossa atenção sobre os esforços empreendidos pelo sofista Górgias para definir a virtude de sua eloquência. No entanto, a astuciosa inquirição de Sócrates leva Górgias a revelar as insuficiências da eloquência política praticada por ele, num quadro que nos faz lembrar as críticas às orações fúnebres tradicionais apresentadas no início do *Menéxeno*, onde Sócrates mostra os mecanismos utilizados pelos oradores na composição dos discursos, bem como os efeitos nocivos dos elogios sobre o auditório.

Tendo em vista essas formulações de Sócrates, podemos propor além da aproximação entre o *Menéxeno* e o *Górgias*, outra ponte entre o *Menéxeno* e o *Fedro*. Na passagem 260d-e do *Fedro*, Sócrates, tendo examinado o procedimento dos oradores que, falando para um público “tão ignorante quanto eles”, procuram persuadi-lo “com o elogio do mal apresentado como bem” a “praticar o mal em lugar do bem”, conclui que é por cultivar a mentira ao invés da verdade que a retórica é vista por muitas pessoas como “uma simples rotina”. Na passagem seguinte, Fedro diz estar de acordo com as conclusões alcançadas por Sócrates e solicita ao amigo que analise a retórica enquanto esta representa “a autêntica arte da palavra” (261a).

Atendendo ao pedido de Fedro, Sócrates apresenta a retórica como “a arte de conduzir as almas por meio da palavra”, tendo em vista “não apenas os discursos

proferidos nos tribunais e em outras reuniões públicas, como também os discursos proferidos em reuniões particulares” (261b).

Mais adiante, Sócrates passa a considerar os discursos dos tribunais dizendo que cada orador, ao contestar “as afirmações de seus opositores a respeito do justo e do injusto”, faz parecer “ora justas ora injustas as mesmas coisas às mesmíssimas pessoas” (261d). Tendo obtido o consentimento de Fedro, Sócrates afirma que é através da “arte da controvérsia”, cuja aplicação é “genérica para tudo o que se fala”, que os oradores provocam a “ilusão” através dos discursos (261e).

Ao utilizarmos essas passagens, onde Platão condena o procedimento dos oradores do seu tempo, para ilustrar a proximidade da crítica à retórica feita no *Fedro* e no *Górgias* com a que encontramos no prólogo do *Menéxeno*, pretendemos indicar que, em ambos os diálogos, o que Platão condena é a mentira e a adulação, empregadas pelos oradores como instrumentos de persuasão. Assim, nos posicionamos ao lado daqueles helenistasⁱⁱ que buscam reconciliar, no *Menéxeno*, o prólogo, apresentado em forma de diálogo, com a oração fúnebre improvisada por Sócrates, defendendo que o diálogo não é uma peça satírica, pois foi escrito para mostrar as diferenças entre os valores e as práticas dos sofistas e os de Sócrates e Platão.

Nesse ponto, recorremos ao estudo de Clavaud onde ele enfatiza que, no *Menéxeno*, Platão, ao abolir os limites que separam a eloquência política e a eloquência de aparato, apresentando todos os discursos públicos sob a classificação de *lógoi politikoí* (249e), nos autoriza a aproximar os três diálogos e também nos auxilia a compreender o papel desempenhado por Antifonte e sua relação com Aspásia (Clavaud, 1980, p. 90). Com muita cautela, Clavaud busca desfazer os abusos cometidos pela maioria dos helenistas que acreditam que o leitor do *Menéxeno* deve dispor de uma “arte singular” para discernir por detrás da menção a Antifonte uma menção a Tucídides, tendo em vista uma relação entre mestre e discípulo justificada pelo testemunho de Plutarco.ⁱⁱⁱ Segundo Clavaud, esta tendência a extrair do *Menéxeno* menções indiretas a personagens históricos que não figuram nele pressupõe, erroneamente, que Platão pretendeu enfatizar nesse diálogo “uma querela entre pessoas e não uma querela de idéias.^{iv}” (1980, p.91-92).

A nosso ver, convém seguirmos as observações de Clavaud, que afirma que o argumento mais convincente é aquele que mostra a figuração de Antifonte no texto de Platão como exemplo de uma genuína “querela de idéias”, visto que o orador representa, ao lado de Aspásia, a eloquência judiciária em consonância com a eloquência epidítica ou de aparato.^v

No *Menéxeno*, encontramos um indício que nos mostra como eram escritos os discursos políticos que foram criados na oficina de oradores como Aspásia e Antifonte. Na passagem 236b, Sócrates, antes de improvisar sua oração fúnebre, diz ao jovem Menéxeno que tinha se encontrado com Aspásia. Nesse encontro, Aspásia declamou para Sócrates uma oração fúnebre, cuja composição incluía “uma parte feita de improviso”, outra parte feita de “passagens previamente meditadas”. Ela também utilizou passagens da “oração fúnebre que Péricles pronunciou” para compor o seu discurso. Aos olhos de Sócrates, todas essas sobreposições de trechos de discursos resultam numa “colagem” (*sygkollôsa* ou *kollêma*). Essa “colagem” de discursos constitui a peculiaridade da técnica que Antifonte e Aspásia compartilharam e utilizaram para a composição dos seus discursos. Como exemplo, podemos pensar, como nos sugere Clavaud, que Platão, ao escolher Antifonte como personagem, estaria se endereçando à escola dos lugares comuns, onde estudaram oradores como Lísias, Iseo e Andócides, em oposição à escola do estilo que foi dirigida por Górgias.^{vi} (1980, p. 264). O que equivale a dizer que estamos no domínio da logografia, onde a predominância dos lugares comuns (*topóí*) revela as fórmulas e as coletâneas de passagens que cada orador dispunha para adaptar seus discursos a diferentes contextos.

A adaptação dos lugares comuns pode ser reconhecida, na obra de Antifonte, tanto pela divisão bem marcada do discurso em partes, como o proêmio, a narrativa, a argumentação e o epílogo, como pela transferência de frases e argumentos de um discurso para o outro. De um discurso a outro, essa transferência literal de trechos e argumentos é realizada através de “fórmulas de transição” que permitem ao orador fazer uma “colagem” da sua coletânea de lugares comuns (Gernet, 1954, p. 106).

Para os pesquisadores Louis Gernet e Robert Clavaud, o exemplo mais notável dessa utilização mecânica dos lugares comuns aparece no final do último discurso da

terceira *Tetralogia*. Essa *Tetralogia* trata de um assassinato em legítima defesa e corresponde à réplica do acusado^{vii}. A réplica é pronunciada pelos amigos do acusado que recorrem a um argumento de ordem religiosa para despertar o temor nos juízes, dizendo que o culpado precisa ser punido para não haver nenhuma mácula que possa atrair o fantasma da vítima:

“Com esse temor, pensai que vosso papel é absolver aquele que é puro [quanto àquele que está maculado pelo assassinato, remetei-vos ao tempo para descobrir e aos pais da vítima para castigá-lo]. É assim que vós respeitareis mais a justiça e a religião” (Antifonte, *Tetralogia G*, D).

O trecho acima citado foi retirado da edição bilíngüe editada por Louis Gernet^{viii}, que, no aparato crítico, nos explica que a frase que está colocada entre colchetes é um lugar comum que está deslocado do seu contexto, pois o culpado é conhecido e tenta se livrar da culpa com argumentos que o tornam inocente, puro aos olhos dos juízes. Por essa razão, a frase que está entre colchetes é desprovida de sentido porque os juízes não precisam procurar um outro culpado para o assassinato (1954. p. 100, n.01).

Em contrapartida, Clavaud observa que Gernet emitiu uma opinião apressada sobre esse trecho da última *Tetralogia*. Para ele, a frase que Gernet colocou entre colchetes pertence ao estoque de “lugares comuns” do orador e foi transferida quase que literalmente do discurso *Sobre o assassinato de Herodes* (Antifonte, V). Segundo Clavaud, essa “colagem” realizada por Antifonte justifica o paradoxo do acusado/inocente, que levou Gernet a julgar este “lugar comum” externo ao texto e, ao mesmo tempo, mostra, do ponto de vista da composição, como eram feitas as transposições de trechos que muitas vezes não possuíam a “harmonia do detalhe” (1980, p. 270-271).

Essa reversibilidade dos argumentos que são transportados de acordo com as circunstâncias (*kairós*), para esquematizar casos complexos, é a pedra de toque para entendermos porque Platão cita Antifonte. Esses procedimentos, adotados por Antifonte ao praticar a logografia, são condenados por Platão no *Menéxeno*. Isso explica porque o filósofo é tão severo com Antifonte situando-o abaixo de Aspásia como um orador de segunda ordem.

Notas

i A data de composição do *Menéxeno* coincide, segundo Guthrie, com um acontecimento histórico (Guthrie, 1988, p. 303-305). A celebração fúnebre mencionada por Menéxeno, no início do diálogo e por Sócrates, quando este improvisa sua oração fúnebre, deve ser associada ao elogio público destinado aos mortos da Guerra de Corinto que foi pronunciado depois da promulgação do tratado de Paz de Antálcidas, em 387.

ii A interpretação dessa passagem do *Menéxeno*, assim como a interpretação do restante do diálogo, envolve muitas dificuldades, visto que muitos especialistas duvidam da autenticidade desse diálogo. Coletar o veredicto dos principais helenistas que estudaram esse diálogo é uma tarefa que foi realizada exaustivamente por Robert Clavaud em seu livro, *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*. A peculiaridade da pesquisa empreendida por Clavaud consiste em analisar, desde Aristóteles até chegar em seus contemporâneos, todas as alusões ao *Menéxeno*, apresentando uma extensa bibliografia crítica desse diálogo. Na segunda parte desse livro, “La Rhétorique du Ménexène”, no capítulo *L’Atelier des Orateurs*, encontramos uma importante análise da passagem em que Antifonte é citado. Como pretendemos buscar uma mensagem positiva e não apenas uma brincadeira irônica nessa passagem em que figura Antifonte, decidimos seguir os passos de Robert Clavaud (Clavaud, 1980, p.263-301).

iii Seguimos a pesquisa de Clavaud que menciona os veredictos que foram apresentados por Schleiermacher, Wilamowitz e Wichmann, onde prevalece uma valorização das figuras de retórica atenuando o tom da ironia socrática (1980 p. 45-46).

iv Em sua *Vida dos dez Oradores*, Plutarco cita Cecílio, dizendo que esse autor consagrou uma biografia a Antifonte e nela “deduziu” que Tucídides foi seu discípulo. Este testemunho de Plutarco pertence à coletânea de fragmentos do “Antifonte orador” que foi editada por Louis Gernet (1954 p.26-30).

v Este equívoco aparece em Dionísio de Halicarnasso que, entre os diversos escritores que compõem a crítica antiga do *Menéxeno*, apresenta, pela primeira vez, uma filiação entre Platão e Tucídides. Com essa filiação, Dionísio de Halicarnasso pretende inferir uma segunda alusão a Tucídides. Para Dionísio, através do personagem de Péricles, apresentado como um dos excelentes oradores que foi aluno de Aspásia, Platão estaria mencionando Tucídides, que reproduziu, em sua obra, a famosa *Oração fúnebre de Péricles*. Tendo em vista essa identificação entre o filósofo e o historiador, Dionísio interpreta a oração fúnebre improvisada por Sócrates no *Menéxeno* como sendo uma “imitação” da oração fúnebre de Péricles presente em Tucídides (Clavaud, p.26-27, 1980).

vi Como vimos, para Platão, não há oposição entre as várias modalidades de eloquência pública porque todas elas podem ser definidas pela rubrica dos *lógoi politikói*. É importante retomarmos essa observação porque essa classificação única dos discursos públicos apresentada por Platão já não aparece em Aristóteles que, no livro II de sua *Retórica*, classifica os discursos públicos em três gêneros: deliberativo, jurídico e epidítico. Em contrapartida, no gênero epidítico, Aristóteles não faz nenhuma distinção entre *epitáphios* e *enkomíon* (Aristóteles, livro I, 1358 b).

vii Essa observação de Clavaud nos leva a pensar que, no *Menéxeno*, Platão dirige sua crítica tanto aos oradores do passado como aos oradores do presente. Nicole Loraux, em seu livro *A invenção de Atenas*, confirma o que acabamos de dizer: “No *Menéxeno*, Platão não critica apenas o *epitáphios* de Péricles – que louva a democracia *hic et nunc* – mas, igualmente, e de maneira mais generalizada, a oração fúnebre de sua época e, com ela, todos os panegíricos de Atenas, onde o Estado nunca extrai sua glória de seus próprios feitos mas, muito aristocraticamente, da exaltação dos ancestrais” (Loraux, 1994, p.206).

viii No *proêmio*, Antifonte apresenta o tema a ser discutido pelas partes dizendo que dois indivíduos, um jovem e o outro um homem de mais idade, começam a lutar depois de uma discussão. O indivíduo mais jovem é muito mais forte e mata a golpes com o próprio punho o seu adversário. Para se defender da acusação ele busca provar que o seu adversário foi o primeiro a agredir com golpes obrigando-o a lutar para se defender. Segundo Antifonte, nos discursos de defesa e de acusação “a argumentação consiste em uma incriminação recíproca” (Antifonte, p. 88, 1954).

ix GERNET, Louis. *Antiphon Discours*. Paris: Belles Lettres, 1954.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias:

ANTIPHO. Ed. F. Decleva Caizzi. In: *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*. Accademia Toscana di Scienze e Lettere, La Colombarina. Parte I: Autori Noti. Vol. 1. Firenze: Olschki, 1989.

ANTIPHON & ANDOCIDES. Trad. M. Gagarin; D. MacDowell. Austin: Univ. of Texas Press, 1998.

ANTIPHON. Speeches. Ed. e Trad: Maidment, K. J. In: *Perseus Classical Texts*: <http://www.perseus.tufts.edu>

ANTIPHON. Discours. Trad. Louis Gernet. Paris: Belles Letres, 1954.

Antiphon. THE OLDER SOPHISTS. Transl. John S. Morrison. Edited by: Rosamond Kent Sprague. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001.

ANTIPHONTIS TETRALOGIAE. Ed. e trad. F. Decleva Caizzi. Milano: Instituto Ed. Cisalpino, 1969.

PLATÃO. *Górgias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém do Pará: Ed. U.F.PA., 1980.

PLATÃO. *Menéxeno*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém do Pará: Ed. U.F.PA., 1980.

PLATON, *Obras Completas*. Trad. Maria Araujo, Francisco Garcia, Luiz Gil, Maria Rico. Buenos Aires: Ed. Aguilar, 1972.

PLATON. *Górgias*. Trad. Alfred Croiset e Louis Bodin. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

PLATON. *Phèdre*. Trad. Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1989.

Fontes Secundárias:

CASSIN, Barbara. *L'Effet Sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.

CLAVAUD, Robert. *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

GERNET, Louis. *Antropologie de la Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982.

GERNET, Louis. *Droit et Institutions en Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofia Griega*. Trad. Joaquim Rodrigues Feo, Madrid: Gredos, 1988.

GUTHRIE, W.K.C. *Os Sofistas*. Trad: João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

KERFERD, G.B.. *The Sophistic Movement*. London: Cambridge University Press, 1981.

LORAUX, Nicole. *A invenção de Atenas*. Trad: Mario da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

***As Institutiones grammaticae* de Prisciano de Cesareia no pensamento metalinguístico greco-romano**

Fábio da Silva Fortes

Doutorando em Linguística (Letras Clássicas) pela UNICAMP

Professor Assistente de Língua Latina da UFRPE

fabiosfortes@yahoo.com.br

Resumo: O pensamento metalinguístico ocidental reconhece suas origens e vinculações em um número de disciplinas, especialmente nos estudos linguísticos do século XX. Contudo, é preciso reconhecer a pré-existência da metalinguagem a tais estudos, que se abrigaram, *lato sensu*, sob a rubrica de “Linguística moderna”. Nesse sentido, nosso artigo tem como meta reconhecer na gramática greco-romana também um *locus* profícuo para se entender as incursões sobre a linguagem humana em suas origens. No vasto espectro das produções gregas e romanas que se intitularam “gramaticais”, avulta a obra de Prisciano de Cesareia, cuja obra mais importante, *as Institutiones grammaticae*, é o nosso objeto neste trabalho: apresentamos suas relações com outras disciplinas antigas sobre a linguagem, seu programa de estudo da língua latina e sua repercussão posterior.

Palavras-chave: gramática, metalinguagem antiga, Prisciano

0 Introdução

A linguística, como qualquer outra ciência, constrói sobre o passado, e assim o faz não somente desafiando e reformulando doutrinas tradicionais, mas também desenvolvendo-as.

(Lyons, 1979, p. 3)

As palavras de um linguista de reconhecimento como o Lyons, na epígrafe acima, ecoam e reforçam uma certa tradição que se perpetua nos manuais que abordam a história da linguística: o consenso, mais ou menos homogêneo, de que, após sucessivos “progressos”, o relato “científico” dos fenômenos ligados à linguagem – atualmente sob a rubrica dos “estudos linguísticos” – seria a forma mais bem acabada do saber produzido pelos homens acerca de suas línguas e linguagens. Ainda, segundo

essa tradição, o estudo dos fenômenos ligados à linguagem somente teria obtido um tratamento verdadeiramente abrangente e sistemático após o advento da chamada Linguística moderna, cujo início ter-se-ia dado, sobretudo, com a publicação das obras de Saussure e o novo paradigma investigativo que seu pensamento implicou ao longo do século XX.

Entretanto, assumindo com Finley (1987, p. 4) que toda escrita da história é, em suma, também histórica, é nosso objetivo repensar a história das ideias linguísticas a partir da apresentação de um dos textos metalinguísticos fundadores da tradição gramatical no ocidente – As *Institutiones grammaticae*. O reconhecimento dessa historicidade implica, por um lado, compreender também a inserção desses estudos em seu contexto histórico, e, por outro, adotar, com Auroux (1992, p. 14), uma neutralidade epistemológica⁽ⁱ⁾ ao revisitar esses textos.

É nosso objetivo, assim, apresentar uma contextualização histórica e linguística desse monumental tratado gramatical da Antiguidade Tardia, considerando (i) as apreciações sobre linguagem feitas pelos autores antigos, em especial, Prisciano de Cesareia, gramático de Constantinopla a quem se reconhece a autoria das *Institutiones grammaticae*; (ii) as informações sobre o texto, a partir dos autores da filologia clássica e; (iii) as avaliações contemporâneas dos historiadores da Linguística.

1 A disciplina gramatical na Antiguidade Latina: um brevíssimo comentário

Embora seja compreensível que o interesse pela linguagem não seja privilégio do pensamento grego, em geral é no seio dessa civilização que se reconhecem as origens das formulações metalinguísticas de que os teóricos modernos da linguagem se consideram os herdeiros nos dias de hoje (cf. Robins, 1951, 1967; Mounin, 1970; Mattoso Camara, 1979; Weedwood, 2002). Essa crença de que os gregos teriam, em seu período de maior fecundidade intelectual, pensado sobre todas as coisas e demonstrado inequívoca superioridade nos saberes que tenham produzido, representa uma constante no pensamento ocidental desde a Antiguidade Latina, quando teria Horácio, no século I a.C., afirmado que “a cativa Grécia fez cativo o feroz vencedor e introduziu as artes no agreste Lácio”⁽ⁱⁱ⁾ (Hor. *Ep.* 2, 156-157) e também quando, no século VI, embora escrevesse em latim sobre essa língua, Prisciano prefacia sua gramática, mostrando sua admiração não pelos gramáticos latinos predecessores, mas pelos gregos, como Apolônio Díscolo (séc. II a.C.): “com efeito, o que de mais seguro que a arte de

Herodiano, o que de mais esclarecido que as buscas minuciosas de Apolônio, pode ser encontrado?⁽ⁱⁱⁱ⁾

Concordamos com Law (1993, p. 12) com o fato de que “a história do estudo da gramática entre os romanos exemplifica a força e continuidade da influência grega”^(iv), fato que se sustenta, por exemplo, com a atribuição que os próprios latinos faziam das origens dessa disciplina em seu território, após certo incidente envolvendo um filósofo grego: Crates de Malos, no século II a.C.. Segundo narrou Suetônio (64-140 a.C.), em *De grammaticis et rhetoribus*, o filósofo estóico teria quebrado a perna em uma missão diplomática, fato que o obrigou a permanecer na *urbs* dando palestras sobre Homero e os poetas gregos. Com isso, situava-se, também, desde a sua gênese, a ascendência do pensamento filosófico helenista sobre as reflexões gramaticais.

Por outro lado, convém esclarecer que, desde as primeiras formulações gregas acerca da linguagem, ainda no âmbito da filosofia, em obras como *Crátilo*, de Platão, *Da Interpretação*, de Aristóteles, e em muitos tratados de origem estóica, passando pelos gramáticos alexandrinos, como Dionísio Trácio (séc. II a.C.) e mesmo Apolônio Díscolo (séc. II a.C.), até chegar às obras de caráter metalingüístico produzidas no seio da latinidade, como o *De lingua Latina*, de Varrão (séc. I a.C.), ou mesmo a *Institutio oratoria*, de Quintiliano (séc. I), ou a *Ars minor* e *Ars maior*, de Donato (séc. IV), o pensamento metalingüístico sofreu importantes modificações que os autores lhe imprimiram à luz das necessidades de seu momento histórico e das demandas culturais e intelectuais em que essas obras foram escritas. O próprio termo *grammatiké* (γραμματική) revela profundas mudanças ao longo do tempo: inicialmente se referia à capacidade de decodificação da escrita, ou à leitura, passando a significar, posteriormente, o ensino das letras (γράμματα). Os estudos propriamente metalingüísticos eram realizados sob o prisma de outra disciplina, a *filosofia* (φιλοσοφία), que, na Grécia Antiga, englobava praticamente todas as esferas do conhecimento. Portanto, as observações mais antigas sobre a linguagem de que se tem notícia foram produzidas sob a insígnia das investigações filosóficas (pré-socráticas, retóricas, sofistas, platônicas etc.), até que fenômeno lingüístico atingisse um *status* de autonomia epistemológica, fato ocorrido não antes do século III a.C., com os filósofos estóicos e, em II a.C., com os filólogos alexandrinos. (cf. Robins, 1967; Law, 1993; Baratin, 1994; Cantó, 1997).

Conforme destaca Robins (1951, p. 4), nas origens, as fronteiras entre gramática, filosofia, retórica, lógica, física, e mesmo metafísica não eram tão definidas, o que indica que um trabalho de seleção e organização precisa ser feito por quem hoje se

aproxima dos textos fundadores, no intuito de recortar-lhes os aspectos propriamente “lingüísticos”. Em outras palavras, os fatos da linguagem foram precedidos por um tratamento filosófico anterior: “aquele exame da linguagem nascido do esforço criativo do pensamento helênico se concretiza num exame metódico e específico da língua grega” (Neves, 2004, p. 117). A obra que hoje se considera exemplar na aplicação dos princípios filosóficos gregos ao exame de sua língua é a *Tékhne grammatiké*^(v) (*Τέχνη γραμματική*), de Dionísio Trácio, escrita no século II a.C., cuja concepção de gramática (“o conhecimento empírico do uso geral dos poetas e prosadores”^(vi)) estaria presente nos trabalhos latinos posteriores^(vii): em um primeiro momento, em Roma, a *ars grammatica* representou, por isso, um programa escolar voltado para a apresentação e comentário dos textos clássicos à juventude; e obteve uma especialização enquanto “teoria” ou “descrição linguística” somente muitos séculos depois, com o aparecimento de outras finalidades para seu estudo, como o aprendizado do latim como língua estrangeira ou a possibilidade de acesso a uma variante latina que havia muito não era falada pelo povo comum cotidianamente.

Nesse quadro, como estabelece Cantó (1997), em um estágio inicial, o estudo das obras antigas do cânon clássico (Homero, os filósofos e poetas gregos) fundamentou-se nos conceitos e métodos helenísticos^(viii), aplicados, em seguida, ao estudo das obras em latim. No período helenístico, o trabalho dos filólogos tinha como uma de suas preocupações centrais o estabelecimento dos manuscritos, para chegar a conclusões sobre a autenticidade de dada obra. Em um segundo período, em Roma, a abordagem dos textos antigos é parte de um programa mais abrangente de educação linguística, que se dividia entre a escola do *magister ludi* (aprendizado de leitura e escrita e cálculos fundamentais); *grammaticus* (estudo dos gêneros da poética) e *rhetor* (estudo e produção dos gêneros em prosa, etapa à qual ascendiam apenas uns poucos, após a tomada da toga viril, e que era imprescindível para a carreira forense). É em consequência do exercício da função de *grammaticus* que, a partir de notas de aula e anotações de curso, começaram a surgir manuais didáticos, as *artes grammaticae*, que estariam na gênese daquilo que mais tarde se chamaria “gramática” e que abarcariam, inicialmente, matérias de caráter descritivo da língua latina (os seus sons, as “partes do discurso” [*partes orationis*], os seus vícios e figuras), orientadas para obter a correção na leitura e escrita; e o estudo dos poetas, normalmente em formas de comentários de textos poéticos, escritos em verso, selecionados previamente de acordo com o cânon vigente. Portanto, na sua origem, o estudo da *grammatica* envolvia alguma reflexão

sobre a língua, mas somente com vistas ao domínio de determinado uso, e que não prescindia de uma prática paralela de leitura e crítica literária.

A especialização da gramática como estudo das línguas em si mesmas é fruto das profundas transformações sociais e culturais ocorridas no final da Antiguidade, sobretudo a partir do século IV. Conforme assinala Guerreira (1997), o Cristianismo promove rupturas essenciais que marcam o final do mundo antigo, e inaugura um conflito entre *paganismo* (conservador) e *cristianismo* (inovador) que culmina no século IV. Com Juliano (Flavius Claudius Iulianus 361-363), deu-se início a um processo de renascimento dos valores pagãos, seguida por uma fragmentação crescente do império, após Teodósio (Flavius Theodosius 379-395). Esse conservadorismo, por um lado, e a sensação de fragmentação não somente geográfica, mas também cultural, inspiraram uma revalorização das obras clássicas e propiciaram o cultivo de obras que delas se ocupassem, ou que tivessem como tema o aspecto educativo e a preservação das bases culturais da civilização romana, que se modificava com rapidez e que, aos olhos dos pagãos, estava desmoronando. Assim, a *grammatica* (e também a historiografia) seria um dos poucos gêneros herdados da Antiguidade que teria grande força nesse período, e seria a porta-voz da cultura antiga, ainda que pagã.

Law (1993) acrescenta que, já no final do século IV, os dois gêneros que compunham as *artes* (a descrição sumária da língua e o comentário) eram, em geral, produzidos pelos gramáticos, embora em obras independentes^(ix). No entanto, a partir desse período, os próprios gramáticos passaram a ser temas de comentários. Mudando o foco de um texto poético para um texto gramatical, os gramáticos produziram uma delimitação no escopo da disciplina, e, dessa forma, garantiram a sua sobrevivência: os estudos gramaticais de Donato, por exemplo, diferente do de um poeta clássico, não estavam ‘contaminados’ com o paganismo greco-romano, diante da nova visão cristã que começava a ser hegemônica na Europa.

Além desse, outro fator responsável pelo privilégio concedido à imanenência da análise linguística, a partir desse período, é o fato de que o crescente influxo de falantes não-nativos e as constantes mudanças linguísticas que isso implicava^(x) tornou necessária a existência de obras de maior fôlego e mais minuciosas, pois não poderiam, como a *Ars* de Donato, pressupor que o estudante da escola do *grammaticus* fosse sequer falante proficiente do latim clássico. Portanto, em vez de se manter como um estudo propedêutico à leitura e apreciação da poesia clássica, o estudo da gramática tornou-se um fim em si mesmo, pois era a língua – não mais a literatura – o que se

precisava dar a conhecer. É já neste momento que as *Institutiones grammaticae* encontram seus leitores e seu papel na cultura romana.

2 Uma gramática latina para falantes de grego e sua recepção no Ocidente

O historiador iluminista Edward Gibbon (1737-1794), em uma das mais vastas obras que se debruçam sobre a Antiguidade Latina, recupera o argumento tradicional de que, entre outros fatores, a chamada “decadência” de Roma tenha se devido à divisão do poder entre Roma e Constantinopla, cidade fundada por Constantino, em 330: “a corte bizantina assistiu com indiferença, talvez com prazer, à desonra de Roma, aos infortúnios da Itália, e à perda do Ocidente [...] o cisma nacional entre gregos e latinos alargou-se pela permanente diferença de língua e costumes, de interesses e até mesmo de religião” (Gibbon, 1997 [1788]: 443).

Se as diferenças linguísticas, culturais, sociais e religiosas, que sempre existiram entre as regiões romanizadas (do Ocidente) e as regiões de fala grega (do Oriente), eram até então amainadas por uma forte política de centralização em Roma, elas recrudesceriam após a fundação de Constantinopla e as instabilidades político-religiosas do século IV. Em outras palavras: as regiões ao ocidente de Roma tinham sido amplamente romanizadas, e o latim (ainda que diferente em vários aspectos da variedade clássica dos textos), dentro de algumas gerações, se tornara o principal veículo de comunicação administrativa e cultural, advindo disso a tradição de seu ensino nessas regiões. No oriente, entretanto, o grego ático tinha representado uma língua de administração e cultura desde o período helenístico, *status* nunca perdido totalmente, e tendia a se acentuar após a divisão do Império em duas regiões politicamente reconhecidas, o Império Romano do Ocidente, com sede em Roma, e o Império Romano do Oriente, com sede em Constantinopla (Bizâncio).

No entanto, ao contrário do que geralmente se pensa, a relação dos bizantinos com Roma é muito mais de continuidade do que de ruptura. Conforme destaca Robins (1993, p. 3-9), os bizantinos se reconheciam entre si como herdeiros dos valores de Roma, e assim se identificavam: *româioi* (“romanos”). Embora a maioria da população falasse o grego, em sua língua o adjetivo “helênico” se referia não ao seu momento presente, mas ao seu passado, à Grécia Antiga e à sua cultura, que, embora constantemente associados ao paganismo, eram ainda estudados e preservados com admiração e nostalgia. Dessa nostalgia e valorização da tradição greco-romana, surgia a necessidade de serem os guardiões da língua e literatura latina e grega, e de produzirem,

portanto, comentários, explicações, dicionários, gramáticas, livros didáticos. A escrita de tais gêneros (bem diferentes daqueles cultivados nos períodos áureos da cultura greco-romana) se justificava a partir da crença comum de que a tradição clássica, Roma, e, sobretudo, Atenas, representaram, no passado, civilizações únicas que atingiram o apogeu do pensamento humano – com os filósofos e poetas, como Platão, Aristóteles e, principalmente, Homero; que nunca poderiam ser igualados ou superados. Aos estudiosos bizantinos restavam, segundo essa crença, o estudo e a preservação de suas obras.

De acordo com Robins (1993: 3), com o enfraquecimento e conseqüente colapso do Império Romano Ocidental, Constantinopla viu-se encarregada de três responsabilidades principais: a continuação do antigo império que eles representavam, a defesa e propagação do Cristianismo^(xi), e a preservação da civilização, artes e pensamento grego, dos quais eram os herdeiros diretos. Por ter herdado e preservado a cultura greco-romana por quase mil anos^(xii), Constantinopla, no papel histórico de centro irradiador dessa cultura, produziu grandes obras em várias esferas do conhecimento, sobretudo em teologia, filologia, gramática e poética. Grande parte desses trabalhos foi escrita em língua grega, que já adquiria características que seriam as do grego moderno, tais como a mudança que substituiu o sistema tonal e quantitativo do grego clássico pelo sistema de acentuação de intensidade do grego contemporâneo: essas diferenças se constatam, por exemplo, pela coexistência de textos escritos em grego clássico (em gêneros mais formais) e textos, de caráter popular, escritos na chamada *koiné diálektos* (κοινή διάλεκτος), o dialeto padrão, falado cotidianamente, semelhante ao grego do Novo Testamento.

No entanto, sobretudo até o século VIII, tampouco pode ser desprezada a presença do latim em Constantinopla, fato que se constata com a escrita das *Institutiones grammaticae*, obra que, voltada para os aprendizes de latim nessa cidade, onde Prisciano teria exercido o ofício de *grammaticus*, representa uma das mais exaustivas do gênero jamais escritas sobre essa língua. De fato, no primeiro período da era bizantina, os trabalhos de maior importância social eram escritos em latim – após a inauguração por Constantino I, Constantinopla era a “Nova Roma”, cujos valores culturais buscavam se espelhar naqueles da *urbs*.

A gramática de Prisciano funcionava, portanto, como a obra de maior autoridade daquilo que se aceitava, nesse contexto, como gramatical para essa segunda língua e se manteve, por alguns séculos, como a obra de ensino mais aceita e estudada por aqueles que necessitavam conhecer o latim para fins profissionais, já que esse era o idioma

oficial da Igreja e da administração. Assim, essa obra tinha, inicialmente, os falantes de grego como público-alvo – fato que se comprova com os copiosos exemplos e contrastes entre as duas línguas presentes no corpo da gramática.

Como já deve ter ficado claro, embora em Constantinopla a língua de uso comum fosse uma variedade do grego derivada da *koiné*, nos primeiros séculos, o latim tinha sido declarado a língua oficial, por ocasião da fundação da cidade por imperadores que, no início, eram falantes de latim como língua materna. Disso auferimos que, por ocasião da escrita das *Institutiones*, nos séculos posteriores à fundação de Constantinopla, um grande número de falantes de grego deveria ter vivenciado, de uma forma ou de outra, a necessidade de se tornarem falantes igualmente proficientes em latim.

Como afirma Weedwood (2002, p.42), o início dos estudos do latim no contexto bizantino é algo incerto, pois, embora existam registros de exercícios de latim, as gramáticas latinas destinadas a falantes não-nativos pressupunham, em geral, um conhecimento já avançado da língua – o que não nos permite reiteirar o argumento comum de que o latim falado nunca tivesse se concretizado em ambientes de fala grega, até à época de Prisciano, no início do século VI. Ao contrário, concordamos com Weedwood (2002) que, por ser um grande centro difusor da cultura romana, pelo menos para determinadas camadas sociais, existia uma situação de *bilinguismo*, dada a importância política que o latim ainda teria até, pelo menos, o século VIII. Ou seja, enquanto Constantinopla realizou a função de capital do Império Romano – a “Nova Roma” – o latim permaneceu como língua falada e escrita pelos menos nos círculos mais elevados da administração romana. Justiniano (527-565), o imperador que moveu seus esforços, ainda que de forma vã, para reconquistar a parte ocidental do império, era um falante nativo de latim, um dos últimos imperadores nessa posição. A situação do latim no Império Bizantino somente declinaria após o século VIII, com a intensificação das diferenças religiosas entre a parte ocidental e oriental do Império e, em consequência delas, também políticas.

Dessa maneira, como afirma Robins (1993, p. 15): “essa era uma causa perdida; no século oitavo, aproximadamente, o latim, como língua falada, já estava extinto no Bizâncio.” Todavia, mesmo após a diminuição das demandas de seu ensino em Constantinopla, é interessante observar como a obra de Prisciano mudou suas finalidades e não perdeu sua relevância. Embora o intuito inicial parece ter sido mesmo o de servir como material de estudo de latim por falantes de grego do então Império Bizantino; após esse período, e sobretudo depois da chamada “Renascença Carolíngia”,

no século IX, a obra se tornou o manual mais autorizado e reputado para estudo do latim em boa parte da Europa Ocidental, à qual as gramáticas posteriores haveriam de fazer referência.

No Ocidente, a situação do ensino de latim era diversa. Como afirma Law (1986), até a Renascença Carolíngia (séc. IX), se observa a primazia da *Ars* de Donato e de seus comentários, como recursos essenciais para o ensino do latim, que já ocupava o papel de língua estrangeira, ainda que muito relevante, pois era a língua de intercâmbio entre diferentes povos e o idioma escrito oficial. Como os textos de Donato eram sintéticos (não oferecendo, por exemplo, todos os paradigmas verbais e nominais, necessários para que um falante não-nativo pudesse adquirir o sistema lingüístico em toda a sua complexidade), os gramáticos encarregados desse ensino produziram aqui e ali expansões didáticas da *Ars*, ou mesmo textos mais específicos sobre determinados temas. A *Ars*, os seus comentários e os textos mais específicos do tipo *regulae*^{xiii} destinavam-se, portanto, a suprir as demandas de ensino básico do latim.

Resultado de séculos de seu ensino escolar, por volta do século IX, a necessidade de elaboração de material de ensino básico de latim era bem menor. Law (1986) sustenta que gerações de alunos e professores, ao longo dos séculos VI e VII, já haviam consolidado o ensino e transmissão da língua latina medieval. Com a chamada “Renascença Carolíngia”, assistia-se a um reavivamento dos valores da cultura clássica greco-romana e, em consequência disso, à necessidade de se sofisticar o estudo do latim e sua literatura.

É nesse contexto que as *Institutiones grammaticae* se tornam, então, o grande modelo a ser estudado: tratava-se de um texto bastante abrangente, mas sem as adulterações medievais, presentes, por exemplo, nos difundidos comentários da *ars donatiana*. Tratava-se, portanto, de um verdadeiro canal de comunicação dos estudiosos medievais com as fontes clássicas: “O trabalho de Prisciano é mais que o final de uma era; ele é também a ponte entre a Antigüidade e a Idade Média nos estudos lingüísticos. [...] A gramática de Prisciano foi o fruto de um longo período de unidade greco-romana” (Robins, 1967: 62). Assim, como demonstra Law (1986), até o século IX, as *Institutiones* eram pouco conhecidas, mas a partir do ano 800, passaram a chamar atenção dos estudiosos e um número grande de cópias passou a ser feito. Alcuíno de York, abade de Tours entre 796 e 804, foi o primeiro gramático de que se tem registro a explorar as *Institutiones* em larga escala, tendo utilizado seu material para produzir os seus compêndios didáticos. É da região de Tours que datam as cópias medievais mais antigas das *Institutiones*.

A fortuna da obra de Prisciano no Ocidente – sobretudo da maior de todas elas, as *Institutiones* – pode ser verificado considerando-se, por exemplo, o número de manuscritos individuais existentes após esse período. Acredita-se terem existido centenas deles após o século IX. A edição *princeps* moderna é de 1470 e a edição disponível de maior acesso nos dias de hoje é a de Martin Hertz, que ocupa os volumes II e III da compilação do século XIX de Heinrich Keil, publicada em Leipzig, entre 1855-1859 (cf. Baratin, 1998).

Concordamos com Robins (1993), quando afirma que essa obra não apenas se tornou o principal livro de consulta dos estudiosos interessados na variante clássica do latim, ali descrita em profundidade, mas também representou o *corpus* descritivo, a partir do qual seria erguida a gramática especulativa escolástica, pelos estudiosos que, mais tarde, seriam conhecidos como *modistae*, em virtude do contributo teórico que desenvolveram dos *modi significandi* (“modos de significação”), que, por sua vez, representaram a primeira formulação explícita de uma teoria de gramática universal (cf. Gaquin, 1983; Covington, 1984; Robins, 1993).

3 O programa “linguístico” das *Institutiones grammaticae*

Examinando alguns autores do Oriente grego, Geiger (1999) retoma a controversa discussão acerca da pátria de Prisciano. De acordo com o epíteto presente em alguns dos códices dos manuscritos das *Institutiones*, o gramático seria originário de certa cidade chamada Cesaréia e exercido ofício de gramático em Constantinopla: *Priscianus Caesarensis doctor urbis Romae Constantinopolitanae* [Prisciano de Cesaréia, mestre na cidade romana de Constantinopla] e *Priscianus Caesarensis grammaticus*^(xiv). [Prisciano de Cesaréia, gramático].

No prefácio à edição de Keil (GLK, II), Martin Hertz destaca que o gramático é citado por apenas um de seus coetâneos conhecidos, Cassiodoro, na introdução de um capítulo de sua obra *De orthographia*: “do Prisciano gramático, que em nossa época foi mestre em Constantinopla”^(xv). Segundo o editor, seu nome completo seria *Priscianus Caesarensis Mauri*, o terceiro nome indicando a localização da sua presumida cidade de nascimento, na Mauritânia, norte da África.

Em estudo mais recente, no entanto, Geiger (1999) problematiza a cidade natal do gramático. Conforme destaca, havia pelo menos três cidades conhecidas como Cesaréia à época de Prisciano: na Capadócia, na Mauritânia e na Palestina. Entre elas, a Cesaréia da Capadócia parece ser o local menos provável, pois era um centro urbano de

pequena importância e com pouquíssimas conexões com a cultura latina. A Cesaréia da Mauritânia não parece ter sido um grande centro literário, embora não se possam questionar suas credenciais latinas. Na Cesaréia da Palestina, à época de Justiniano – no período, portanto, de atividade profissional do gramático – existiu uma renomada escola de direito romano e, como afirma Geiger (1999, p. 609), em Constantinopla, “podia-se fazer referência a essa cidade sem qualquer epíteto distintivo”.

Assim, conforme pretende mostrar Geiger (1999), embora sejam necessários mais detalhes para precisar a cidade em que o gramático teria nascido, existem indícios de que Prisciano fosse, realmente, dessa última cidade, e não da Mauritânia, como se acreditava tradicionalmente. Uma evidência a esse favor seria a questão lingüística: ao passo que haja mostras de que o gramático fosse familiar com as línguas orientais como o hebraico, o aramaico e o sírio; não existem, ao longo da obra, demonstrações de que o autor conhecesse de fato o púnico.

De qualquer forma, acredita-se que Prisciano tenha nascido pouco antes do início do século VI, pois, por volta de 512 a.C., teria escrito um panegírico ao imperador Anastácio: *De laude Anastasii imperatoris* (cf. Hertz, GLK, II, VIII). Suas obras conhecidas atualmente são, em primeiro lugar, três tratados sobre temas específicos: *De figuris numerorum* [sobre as representações figuradas dos números], *De metris fabularum Terentii* [Sobre a métrica das peças de Terêncio], *Praeexercitamina* [Exercícios preliminares], depois, entre 526 e 527, os dezoito livros das *Institutiones grammaticae*, e, então, dois outros tratados de caráter pedagógico: *Institutio de nomine et pronomine et uerbo* [Princípios sobre o nome, o pronome e o verbo] e as *Partitiones duodecim uersuum Aeneidos principalium* [Análise métrica dos primeiros versos de cada canto da Eneida].

De acordo com Weedwood (2002), as *Institutiones grammaticae* é a grande obra sobre a qual repousa a reputação de Prisciano, em que o gramático combinou informações do tipo *Schulgrammatik* (inspiradas em larga medida pela obra de Donato) e do tipo *regulae*, “construindo, desse modo, uma descrição praticamente completa (e ainda útil), reforçada com um amplo número de citações ilustrativas de autores literários” (Weedwood, 2002, p. 42). Conforme elenca Baratin (1998, p. 51), ao longo das *Institutiones*, vários autores gregos e latinos são tomados como *corpus* ilustrativo das análises apresentadas: entre os gregos, os mais citados são Homero e Demóstenes e, entre os latinos, Virgílio (sobretudo a *Eneida*), Terêncio, Plauto, Lucano, Juvenal, Horácio, Estácio, Cícero e Salústio.

Como vimos acima, as *Institutiones grammaticae* já não encontravam o mesmo público que teria lido a obra de Donato, no século IV, tampouco os aspirantes a oradores que teriam lido a *Institutio oratoria* de Quintiliano, no século I, menos ainda aqueles que teriam lido, no século II a.C., o tratado de Apolônio sobre a sintaxe. Por ser uma obra destinada, inicialmente, a leitores bilíngües, para quem o latim era uma segunda língua de grande prestígio político, as *Institutiones* se tornaram a obra de referência mais importante para o ensino e o aprendizado desse idioma.

Apesar de os dados filológicos disponíveis indicarem o curto espaço de um ano para sua escrita (entre 526-527), a obra compreende um conjunto vastíssimo, que recobre nas edições modernas cerca de mil páginas, que se dividem em dezoito livros que organizam a matéria lingüística mais ou menos de acordo com os níveis de análise hoje conhecidos como “fonética/fonologia”, “morfologia” e “sintaxe” – ainda que, como lembra Gaquin (1983, p. 7), “a sensação de desorganização em Prisciano é quase legendária”. De fato, essa crença provém dos filólogos do século XIX, que, estudando a obra de Apolônio Díscolo, *Peri Syntáxeōs* (Περὶ Συντάξεως)), identificaram também em seu seguidor mais preclaro a mesma “ausência de divisão metodológica clara dos fatos lingüísticos” (cf. Egger, 1854, p. 240 *apud* Gaquin, 1983, p. 7), como se fosse equívoco do gramático antigo, ao escrever sua obra, não ter tomado ciência dos procedimentos metodológicos adequados às disciplinas da linguagem no século XIX. Quanto a pré-julgamentos como esse, hoje considerados “quase legendários”, vale lembrar que, no que concerne aos autores antigos, muitas vezes, por mais que tenham almejado (ou não), a alguma notoriedade que lhes concederia a “imortalidade”, “não quiseram pronunciar a respeito de fatos situados num futuro tão remoto, tão distante deles quanto é a nossa contemporaneidade” (Pereira, 2004, p. 2).

Assim, diremos tão somente que o primeiro livro das *Institutiones* se debruça sobre a descrição dos sons da língua (*uox*), as letras que os representam (*litterae*) e, como o próprio gramático especifica em seu prefácio, papel desempenhado por eles nas declinações e na composição das palavras. O segundo livro se ocupa de alguns conceitos preliminares: o de sílaba (*syllaba*), suas propriedades e suas relações possíveis na língua latina, tendo em vista a sua expressão (*i.e.* quais podem coexistir com que letras e em qual ordem); o de palavra (*dictio*) e sua diferença da sílaba; o de oração (*oratio*), suas partes e propriedades; e, ainda, o de nome (*nomen*), suas propriedades, tipos, formação e elementos constitutivos. Em suma, o livro II introduz preocupações que hoje entendemos como estar no âmbito da “morfologia”, e que serão desenvolvidas na maior parte do texto de Prisciano.

O terceiro livro aborda o adjetivo, ou mais especificamente, os comparativos (*comparatiuum*) e superlativos (*superlatiuum*); os diminutivos (*diminutiuum*) e os seus paradigmas de declinação, formados a partir dos nomes (*ex quibus declinationibus nominum, quomodo formantur* [GLK, II, 3]). Entre outras categorias da morfologia da língua latina, o livro IV e V abordam os nomes que Prisciano categoriza como “denominativos” (*denominatiuum nomen*), as formais nominais, como o particípio (*participium*), assim como as categorias flexionais de gênero (*genus*), número (*numerus*) e caso (*casus*). O sexto livro apresenta particularidades do caso nominativo (*nominatiuus casus*) e o sétimo, dos demais casos.

A categoria dos verbos (*uerbum*) é trabalhada em quatro livros: no oitavo são discutidas as suas propriedades gerais; no nono, os princípios que regem as conjugações (*regulae omnium coniugationum*); no décimo se discute especificamente as particularidades do pretérito perfeito (*praeteritum perfectum*) e, finalmente, no décimo primeiro se aprofunda a discussão sobre as formas de particípio em latim.

Os pronomes (*pronomen*) são apresentados nos livros XII e XIII. As preposições (*praepositio*) são apresentadas no livro XIV. Na seqüência, o livro XV aborda os advérbios (*aduerbium*) e interjeições (*interiectio*); e o livro XVI, as conjunções (*coniunctio*).

Concluindo a obra, os livros XVII e XVIII – também conhecidos como *Priscianus minor* [Prisciano menor] –, abordam pela primeira vez na tradição latina de estudos metalingüísticos, temas que hoje seriam vistos como “sintáticos”: trata-se do que Prisciano chamou de “construção ou ordem das partes do discurso entre si” (*constructione siue ordinatione partium orationis inter se* [GLK, II, 4]). O termo latino *constructio*, que serve de título para o livro XVII, é uma tradução de *σύνταξις* (*σύνταξις*), que aparece pela primeira vez em Apolônio Díscolo (séc. II a.C.), cuja obra Prisciano cita como a sua fonte principal. De fato, como afirma Robins (1993, p. 100), em várias passagens, Prisciano parece estar traduzindo palavra por palavra do texto grego de Apolônio, substituindo por exemplos do latim.

No entanto, a mera presença desses livros na obra de Prisciano já revela em si uma importante diferenciação quanto ao modelo da *ars* latina, que, de modo diverso, teria, após a exposição das “partes do discurso” [*partes orationis*], elencado e exemplificado as figuras e vícios comuns da linguagem. Baratin (1994: 156) destaca que, em contraste com o modelo donatiano de *ars grammatica*, “Prisciano renuncia ao próprio título de *Ars* e prefere aquele de *Institutiones grammaticae*, e adota um plano

radicalmente novo, que é a origem da tripartição que conhecemos, novamente, como fonética, morfologia, sintaxe.”

4 Considerações finais

Não tivéssemos em mente a repercussão que as *Institutiones grammaticae* tiveram para o ensino e transmissão dos estudos clássicos ao longo da Idade Média e posterior a ela, ainda assim a obra teria o grande mérito do pioneirismo em se tratando de estudo metalinguístico. Nas palavras de Robins (1993, p. 88): “as *Institutiones* é a primeira gramática realmente abrangente de uma língua clássica européia”, o que ecoa a afirmação feita em outra obra, a de que Prisciano “representa o auge de todas as intenções expressas da maioria dos estudiosos romanos e gregos no campo da linguagem” (*idem*, 1967, p. 61). Somente essas palavras seriam suficientes para justificar o exame das condições históricas e culturais em que essa obra foi escrita e dos subsídios teórico-analíticos que ela forneceu aos estudiosos subsequentes e que ainda estão por ser descobertos.

i Notas

i () Conforme Auroux (1992: 14): “A neutralidade epistemológica decorre imediatamente de nossa forma de abordar o objeto: não faz parte de nosso papel dizer se isto é mais ciência do que aquilo, mesmo se nos acontecer de sustentar que isto ou aquilo é concebido como ciência, por esta ou aquela razão, segundo este ou aquele critério. (...) Que todo saber seja um produto histórico significa que ele resulta a cada instante de uma interação das tradições e do contexto”.

ii () *Graecia capta ferum uictorem cepit et artes/Intulit agresti Latio.* (Hor. *Ep.* 2, 156-157)

iii () *quid enim Herodiani artibus certius, quid Apollonii scrupulosis quaestionibus enucleatius possit inueniri?* (GLK, II, 1)

iv () Salvas indicações bibliográficas, todas as citações de autores estrangeiros recebem, em nosso texto, tradução nossa. Traduções de textos latinos apresentam original em notas para confronto.

v () Da *Tékhne* (*Τέχνη γραμματική*) é consensual entre os filólogos serem de Dionísio apenas os cinco capítulos iniciais, admitindo-se hoje que, possivelmente, o restante da obra se trate de uma formulação posterior, do século IV, que não pode ser visto como o ponto de partida dos desdobramentos gramaticais que se creditam ao trabalho de Dionísio. Embora tenha sido amplamente estudada, comentada e traduzida no Oriente grego, ela permaneceu praticamente desconhecida no Ocidente até sua primeira edição impressa, em 1727. (Para maiores desdobramentos dessa questão, cf. Robins [1993] e Weedwood [2002]).

vi () Γραμματική ἐστὶν ἐμπειρία τῶν ποιητῶν τε καὶ συγγραφεῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λεγομένων.

vii () O filósofo Crates de Malos (da escola dos anomalistas de Pérgamo) é quem atribui, pela primeira vez, o significado de *grammaticus*/γραμματικός como *poetarum interpres*. A denominação *philologus*/φιλόλογος parece ser pela primeira vez empregada por Suetônio (*Gramm.* 10, 5). (Cf. Cantó, 1997). O conceito de Dionísio comparece em Varrão (séc. I. a.C.) e Quintiliano (séc. I). (cf. Robins, 1993).

viii () A abordagem da obra literária, segundo Dionísio Trácio (que ensinou em Rodes, entre 140a.C. e 90a.C), consistia em um comentário em seis partes: 1) leitura em voz alta; 2) explicação de figuras retóricas; 3) explicação de arcaísmos (*glossae*) e de dificuldades menores do texto; 4) etimologias;

5) analogias; 6) juízo de valor. Segundo Varrão (frag. 236 Fun), em quatro partes: *lectio*, *enarratio*, *emendatio*, e *iudicio*. (Para explicações mais completas, cf. Cantó, 1997).

^{ix} () A esse respeito, citamos, por exemplo, a conhecida *Ars* de Donato, escrita em duas versões, para atender a objetivos pedagógicos: a *Ars maior*, mais longa, e a *Ars minor*, um sumário telegráfico do conteúdo da primeira. Ao lado delas, Donato escreveu comentário a Virgílio e a Terêncio, dos quais chegou à modernidade integralmente apenas o segundo.

^x () Como afirma Robins (1967: 56): “Quão diferente o latim escrito aceitável estava se tornando pode ser visto através da comparação entre a gramática e o estilo de São Jerônimo, na tradução do século IV da Bíblia (A ‘vulgata’), na qual vários traços gramaticais das línguas românicas são antecipadas, com o latim preservado e descrito pelo gramáticos, dos quais, Donato, depois apenas de Prisciano, em reputação, tinha sido, de fato, o professor de São Jerônimo.”

^{xi} () Durante o período de Constantino, o Cristianismo foi inicialmente tolerado e depois aceito como religião oficial. Com Juliano, o apóstata, houve uma breve tentativa de restauração dos valores pagãos tradicionais, o que, no entanto, serviu para reforçar o domínio do Cristianismo no império. Vale lembrar que o Império Bizantino seria palco de várias controvérsias religiosas, muitas das quais em contraposição à Roma, que lhes renderam, no ano de 1054, o grande cisma que dividiria a Igreja Católica do Ocidente e a Igreja do Oriente. (Informações mais detalhadas em Lemerle [1991] e Robins [1993]).

^{xii} () O Império Bizantino (ou Império Romano do Oriente) terminaria, de fato, em 1453, com Constantino XI, mais de um milênio depois da fundação de Constantinopla e quase mil anos após o século de Justiniano (518-610), que são tomados, de forma não-consensual, como os marcos iniciais do Império Bizantino. (cf. Lemerle, 1991). Como comenta Robins (1993: 8): “após a queda de Constantinopla e o final absoluto do Império Romano, o Novo Mundo seria descoberto em menos de cinquenta anos depois, em 1492, e, por consenso geral, ali nasceria a Europa e a história moderna”.

^{xiii} () Conforme Law (1986), os textos do tipo *regulae* (em oposição à *Schulgrammatik*), eram mais livros de consulta que método de estudo sistemático. Suas características principais são: continham numerosos paradigmas e exemplos (*regulae*), porque foram originalmente desenvolvidas para mostrar as analogias; as *partes orationis* são, geralmente, apresentadas de forma menos sistemática e completa.

^{xiv} () De acordo com o aparato crítico da edição de Keil (GLK, II), são esses os títulos introdutórios, respectivamente, do *codex Caroliruhensis* e do *Sangallensis*, respectivamente. Como sabemos, são conhecidos cerca de 700 manuscritos da obra. (Cf. Geiger, 1999).

^{xv} () *ex Prisciano grammatico, qui nostro tempore Constantinopoli Romae doctor fuit.* (GLK, II, VIII)

Referências bibliográficas

ALMEIDA, J. Da Gramática de Prisciano à Gramática de João de Barros: As Partes da Oração nas *Institutiones Grammaticae* e na *Gramática da Língua Portuguesa*. *Revista Portuguesa de Humanidades*, vol. 5, 2001, pp. 135-162.

BARATIN, M. Sur la structure des grammaires antiques. In: DE CLERQ, J. & DESMET, P. [edit.] *Florilegium historiographiae linguisticae – Études d’historiographie de la linguistique et de grammaire comparée à la mémoire de Maurice Leroy*. Peeters: Louvain-la-Neuve, 1994.

BARATIN, M. *et al.* Corpus representatif des grammaires e des traditions linguistiques. In: *Histoire, Epistemologie, Langage*, vol. 2, 1998, pp. 35-51.

BUTTENWIESER, H. Popular authors of the Middle Ages: the testimony of the manuscripts. *Speculum*, vol. 17, n. 1, 1942, pp. 50-55.

COVINGTON, Michael A. *Syntactic Theory in High Middle Ages*. Cambridge, 1984.

DONOVAN, M. J. Priscian and the Obscurity of the Ancients. *Speculum*, vol. 36, n. 1, 1961, pp.75-80.

GAQUIN, A. P. *Elements of theoretical Linguistics in Priscian's Institutiones*. Tese de Doutorado. Yale University, 1983.

GEIGER, Joseph. Some Latin authors from the Greek East. *The Classical Quaterly*, New Series, vol. 49, n. 2, 1999, pp. 606-617.

GIBBON, E. *Declínio e queda do Império Romano*. Edição abreviada. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LAW, V. *History of linguistic thought in the early Middle Ages*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins., 1993.

_____. Late Latin grammars in the Early Middle Ages: a typological history. *Historiographia linguistica XIII: 2/3*. Amsterdam: John Benjamins, 1986, pp. 365-380.

LEMERLE, P. *História do Bizâncio*. Tradução de Marilene P. Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LIMA, A. D. *Uma estranha língua? Questões de linguagem e de método*. São Paulo: Editora UNESP, 1995.

NEVES, M. H. M. *A vertente grega da Gramática Tradicional*. São Paulo: HUCITEC, 1987.

PEREIRA, M. A. *Quintiliano Gramático: o papel do mestre de gramática na Institutio oratoria*. São Paulo: Humanitas, 2006.

PRISCIANO. *Institutionum grammaticarum libri XIV, XV & XVI*. In: KEIL, Heinrich [ed.]. *Grammatici Latini*. Leipzig: Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim., 1961 [1865].

ROBINS, R. H. *Ancient & mediaeval grammatical theory in Europe*. Londres: G. Bell & Sons, 1951.

_____. *A short history of Linguistics*. Londres: Longmans, 1967.

_____. *The Byzantine Grammarians – their place in History*. Nova York: Mouton de Gruyter, 1993.

WEEDWOOD, B. *História concisa da lingüística*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Parábola, 2002.

Prisciano e a história da gramática: considerações acerca da sintaxe e da morfologia

Rodrigo Tadeu Gonçalves

Professor Doutor de Língua e Literatura Latina do DLLCV/UFPR

goncalves@gmail.com

Luana de Conto

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras/UFPR

luana.conto@gmail.com

RESUMO: Considerando que as reflexões linguísticas na antiguidade tiveram reflexos inúmeros nos estudos atuais, este artigo trata da gramática antiga, feita nos moldes da tradição grega do precursor Dionísio Trácio. Em especial, o escopo deste trabalho é baseado em duas obras do gramático Prisciano (Bizâncio, séc. VI). Com o objetivo de mostrar a concepção linguística do pensamento gramatical de Prisciano, abordamos a sintaxe na obra *Institutiones grammaticae* e a morfologia na *Institutio de nomine et pronomine et verbo*. Para esboçar a característica de veículo transmissor da tradição grega e para explicitar os conceitos de sintaxe e morfologia, este trabalho lança mão de traduções de excertos das duas obras, algumas inclusive inéditas. Ao fim, fica evidente uma sintaxe atomista baseada na idéia de *oratio perfecta* e uma morfologia que faz uso de operações de manipulação de letras e de modelos paradigmáticos.

PALAVRAS-CHAVE: Gramática antiga; Prisciano; Sintaxe; Morfologia.

Introdução

A história do pensamento sobre a linguagem carece de estudos e de pesquisadores no Brasil, e a proposta deste artigo é tratar da sintaxe e da morfologia na obra do gramático antigo Prisciano (séc. VI da era cristã), tendo como fonte de estudo duas de suas obras: as *Institutiones Grammaticae* (utilizaremos a tradução de trabalho “Instituições Gramaticais”, doravante abreviadas pela sigla IG), um dos textos mais importantes da história do pensamento ocidental sobre a linguagem; e a *Institutio de nomine et pronomine et verbo* (“Instituição acerca do nome, do pronome e do verbo”, doravante *Institutio*, por abreviação), um texto de grande disseminação na Idade Média mas menor que as IG em tamanho, centrado em questões de morfologia. Prisciano foi o gramático da Antiguidade tardia que escreveu uma das gramáticas do latim de maior alcance na Idade Média, tendo alcançado uma popularidade muito grande, como se pode deduzir do fato de que sobreviveram aos tempos centenas de manuscritos das suas IG (ROBINS, 1993: 87) e também da sua *Institutio* (*ibidem*). No entanto, embora muito se fale de seu trabalho de codificação da tradição da gramática latina, da transposição para os moldes da língua latina do pensamento alexandrino sobre a gramática

(especialmente de Apolônio Díscolo e de seu filho, Herodiano), inclusive como uma espécie de “apogeu” da gramática latina antiga, não existe tradução para o português das IG, sua obra monumental (com cerca de 950 páginas de texto latino, que ocupam dois volumes da edição dos *Grammatici Latini* de H. Keil).

O trabalho com história da linguística ainda é incipiente no Brasil. Embora haja pesquisadores atuando com estudos importantes (NEVES, 2002 e 2005), Pereira (2000) e os grupos reunidos ao redor de pesquisadores como Maria Cristina Altman, na USP, José Borges Neto, na UFPR, e Marco Aurélio Pereira, na Unicamp, a maior parte dos textos fundamentais que devem servir de fonte para pesquisas na área permanece não editada ou praticamente sem traduções para línguas modernas. Dionísio da Trácia (170-90 a.C.), Aulo Gélcio e Tomás de Erfurt foram recentemente traduzidos em dissertações de mestrado defendidas pelo programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Paraná (CHAPANSKI, 2003, CECATTO, 2005 e BECCARI, 2007) e há uma tradução recente dos trechos relacionados à gramática em Quintiliano (PEREIRA, 2000), mas ainda não dispomos de uma tradução de gramáticos antigos de grande importância, como Apolônio Díscolo (sec. II d.C.), Marco Terêncio Varrão (sec. I a.C.)¹, Élio Donato (sec. III d.C.) e, obviamente, de Prisciano.

A obra mais curta de Prisciano de que trataremos já é objeto de nosso estudo há algum tempo e já desenvolvemos uma proposta de tradução para ela, ainda não publicada (cf. CONTO, 2009). Contudo, propor uma tradução das IG de Prisciano, de quase mil páginas, está além do escopo imediato deste artigo, mas uma leitura do original e a tradução e comentário de alguns trechos pode ajudar no provável desenvolvimento de uma proposta de tradução adiante.

Partindo então dessas duas obras como fonte de estudo da gramática de Prisciano, dividimos este artigo em três seções. Na seção 1, trataremos da sintaxe nas IG e, na seção 2, da morfologia na *Institutio*. Por fim, na seção 3, reservada às considerações finais, o leitor encontrará um apanhado que sintetiza o que foi dito nas seções anteriores.

1. Sintaxe nas *Institutiones Grammaticae*

Certamente, a análise da concepção de sintaxe para Prisciano não deve ser vista aqui de maneira a abarcar toda a obra de Prisciano, mas sim como um trabalho relevante para compreender o que a Antiguidade produziu com relação ao pensamento sobre a linguagem. Apolônio Díscolo foi o primeiro gramático do ocidente a escrever uma sintaxe. Os trabalhos posteriores sobre sintaxe (inclusive as seções do *De Lingua Latina* de Varrão que versaram

sobre o tema) se perderam, e a fonte mais confiável e abrangente para o estudo da sintaxe na Antiguidade é o texto de Prisciano. Isso porque o texto dos últimos dois livros (XVII e XVIII) das IG é dedicado ao assunto e se baseia principalmente nas doutrinas alexandrinas de Apolônio e seu filho Herodiano. Assim, uma vez que o próprio trabalho de Apolônio encontra-se incompleto, a fonte mais apropriada para o estudo do pensamento antigo sobre a sintaxe é o *corpus* que servirá de base para esse artigo.

Ainda é importante ressaltar o fato de que, contrariamente ao que se tem afirmado sobre a tradição do pensamento antigo e medieval sobre a linguagem escrita em latim, esses trabalhos apresentaram, sim, grande relevância para o desenvolvimento de uma tradição gramatical ocidental, e não apenas serviram-se dos textos fundamentais gregos sobre os mesmos assuntos, repetindo-os, copiando-os ou meramente traduzindo-os. Nas palavras de Pereira (2000: 18):

No caso especificamente romano, ademais, até hoje se encontram afirmações de que só se teriam ocupado com a “correção da linguagem” ou, o que é pior, de que até mesmo nisso teriam sido servís imitadores dos gregos. Tais opiniões, a nosso ver equivocadas, põem de parte as especificidades da reflexão sobre a linguagem realizada pelos romanos, sem cujo concurso o pensamento lingüístico grego, que o precedeu historicamente e nos sentimos à vontade para considerar como base da tradição gramatical do Ocidente, simplesmente não teria chegado até nós da maneira como chegou. Em outras palavras, sem os romanos, a Gramática não teria sido tal qual a conhecemos.

Um breve resumo da história do desenvolvimento da disciplina gramatical no ocidente pode ser feito observando-se que, das especulações filosóficas dos gregos da Antiguidade Clássica (Platão, Aristóteles e os estoicos), os chamados gramáticos alexandrinos (como Dionísio da Trácia e Apolônio Díscolo) – talvez já conscientes da mudança cultural causada pela percepção de que no período helenístico (pós-clássico helênico, em torno de III e II a.C.) não se produziram mais as obras clássicas dos tragediógrafos, dos filósofos, ou até mesmo de Homero – assumiram a função que melhor poderiam desempenhar: a de guardiões do patrimônio cultural dos mais antigos. Assim, a *tékhne grammatiké* alexandrina surge como uma arte/técnica voltada para a capacitação de novas gerações a ler, apreciar, entender e criticar os poetas (NEVES, 2002; CHAPANSKI, 2003). Já na definição de gramática de Dionísio, encontramos “a crítica dos poemas” como o objetivo mais nobre da arte da gramática, com o qual contribuem outros, tais como “leitura praticada segundo as regras da prosódia, investigação etimológica, explicação dos poetas segundo os tropos que neles aparecem”, entre outros (NEVES, 2002: 52). Vale ressaltar que essa crítica trata da análise filológica, conhecida também como crítica textual, que busca julgar corretamente a estrutura dos textos para o estabelecimento dos textos clássicos, já que a tradição de transmissão

manuscrita acabava por gerar diversas versões de um mesmo texto (CHAPANSKI, 2003, p. 99-100).

Varrão, único autor que nos deixou textos a respeito de gramática do período clássico da literatura latina, teve as obras mutiladas pela passagem do tempo. Restam seis dos vinte e cinco capítulos do seu tratado *De Lingua Latina*, nos quais o autor expõe a antiga controvérsia anomalia *versus* analogia, deixando-nos, portanto, pouco ou quase nada sobre o assunto de que tratamos aqui: a sintaxe.

Após o período clássico romano, algo parecido com o que ocorreu com o pensamento e a civilização grega ocorre em Roma: há o nascimento de uma chamada “idade de prata” nas letras latinas, de modo que os autores do século I da nossa era em diante reconheciam no passado uma espécie de apogeu, a que, por definição, não se poderia mais chegar. O advento de uma espécie de “helenismo” em Roma faz com que os gramáticos e filólogos preocupem-se com a língua literária do período clássico, estabelecendo os padrões de excelência e correteza nos autores do passado (cf. exposto no capítulo *Quintiliano e a Educação Lingüística*, in HARRIS & TAYLOR, 1989).

Robins (1983: 43) explica o período pós-clássico em Roma da seguinte maneira:

Do ponto de vista cultural, observamos no decorrer dos anos a partir da chamada “Idade de Prata” (fins do século I d.C.) um declínio nas atitudes liberais, o esgotamento de velhos temas e a falta de vigor para desenvolver outros novos. Exceto nas recém-nascidas comunidades cristãs, os estudos tinham caráter retrospectivo, limitando-se a reconhecer os moldes e padrões do passado. Foi uma época de comentários, epítomes e dicionários. Os gramáticos latinos, cujos pontos de vista eram semelhantes aos dos estudiosos gregos de Alexandria, voltaram, como estes, a atenção para a linguagem da literatura clássica, pois a gramática servia como introdução e fundamentação dos estudos literários.

É nesse pano de fundo que se inscreve Prisciano, representante máximo da tradição gramatical latina (ROBINS, 1983: *ibidem*). Professor de latim em Constantinopla na segunda metade do século V até o início do século VI, Prisciano proporcionou ao ocidente uma visão bastante ampla do que teria sido a gramática escrita por suas “autoridades máximas” Apolônio e Herodiano, já que as obras desses nos chegaram bastante incompletas e fragmentadas.

Assim, ao invés de considerar Prisciano mais um “copiador” da gramática original alexandrina, olharemos para sua obra como uma tentativa de transmitir aquela tradição, o que conseguiu com tanto êxito que é através de suas numerosas páginas e exemplos de comparações entre o grego e o latim que podemos ter uma ideia bastante abrangente do panorama gramatical grego.

Além disso, Prisciano encontra-se em posição cronológica favorável a nos trazer a tradição grega quase que inalterada, uma compilação de dados sobre a língua latina de grandes proporções e, principalmente, a servir de base para os materiais de ensino de latim posteriores, o que causou uma influência peculiar nos filósofos e gramáticos que desenvolveram teorias mais originais na Idade Média (BURSILL-HALL, 1971: 21). Esses gramáticos ficaram conhecidos como gramáticos especulativos, dentre os quais os mais famosos escreveram tratados sobre o modo da significação (Roger Bacon, Thomas de Erfurt, Guilherme de Conches, Pedro Hélias, Martinho da Dácia, entre outros). Esses autores desenvolveram teorias da linguagem muito diferentes do que havia sido trazido pela tradição alexandrina através dos gramáticos latinos: estava de volta a especulação filosófica sobre a linguagem, como inaugurada por Platão, Aristóteles e os estoicos, que se repetiria depois em algumas ocasiões, como por exemplo na abadia de Port-Royal no século XVII, nas obras do alemão Wilhelm von Humboldt, entre vários outros.

Prisciano encontra-se no meio do caminho entre uma tradição gramatical prática criada pelos alexandrinos e a retomada da especulação filosófica. A disciplina gramatical, transmitida ao longo do período romano e pela Idade Média, é a base na qual se sustentam as gramáticas especulativas medievais – textos que são de reconhecida importância para o desenvolvimento da linguística contemporânea e da filosofia da linguagem – e continua até os dias de hoje arraigada na gramática contemporânea.

Como veremos a seguir, por ter se preocupado com a sintaxe como Apolônio a desenvolvera, Prisciano também lançou mão de discussões a respeito de elementos da lógica. Segundo Kristeva (1974, 177ss.), Prisciano teria tido como intenção inicial apenas traduzir as obras gramaticais dos gregos, mas foi mais longe. Foi o primeiro europeu a escrever uma sintaxe. Ainda, como vimos, o que é de interesse ainda maior é o fato de se tratar de uma sintaxe de forte base lógica. Para Prisciano, a sintaxe visa estudar “a obtenção de uma oração perfeita (*oratio perfecta*)”. Para a autora, a lógica subjaz a exposição gramatical de Prisciano de modo a recuperar as primeiras especulações filosóficas gregas sobre a linguagem, que a entendiam como a expressão do pensamento. Haveria, então, para compreender Prisciano, a necessidade de se compreender os seguintes conceitos lógicos fundamentais para o estabelecimento de uma sintaxe: o conceito de *oração perfeita* (discurso com um sentido pleno e que se basta a si mesmo); o de *oração imperfeita* (conjunto de palavras que tem necessidade de ser completado para ter um sentido pleno); o de *transitividade*, em que o sentido da ação passa para outra pessoa; e o de *intransitividade*, em que o sentido do verbo diz respeito à pessoa que fala. Sobre a incompletude lógica da oração imperfeita, um verbo

em latim como *videt* (vê, terceira pessoa do singular do presente do indicativo) necessita de um argumento para a posição de complemento (para completá-lo, torná-lo uma oração perfeita – ressaltando o fato de que a posição do sujeito já está preenchida pela morfologia verbal) para formar uma oração perfeita. Essa percepção de que certas palavras precisam de outras em posição sintaticamente coesa para formar expressões linguísticas interpretáveis está na base das concepções lógicas de linguagem. Assim, é possível reconhecer a pertinência desse modelo desde uma linguagem como a do cálculo de predicados da lógica moderna, em que um funtor F qualquer só se completa em uma expressão bem formada se receber a quantidade pré-determinada de argumentos² que lhe satisfaçam, até as versões mais sofisticadas das gramáticas categoriais³ e da gramática gerativa, que se baseia em uma distinção entre sentenças gramaticais e agramaticais muito parecida com essa de oração perfeita e imperfeita. Além disso, a ideia de conexidade sintática como base de uma linguagem (seja ela a linguagem da lógica ou a linguagem natural) pode ter sua história recuperada no desenvolvimento do *autotelés lógos* dos gregos, retomado por Prisciano na noção de *oratio perfecta*.

Vejamos, agora, nossa tradução do trecho inicial do livro XVII das IG, que exemplifica essa concepção inicial de sintaxe em Prisciano.

1. Uma vez que seguimos a autoridade de Apolônio na maior parte do que expusemos antes sobre as partes do discurso, se nós mesmos, mais novos também pudermos adicionar da mesma forma coisas importantes e não lacunares ou dos nossos, ou dos gregos, ou ainda de outros, não nos recusemos a acrescentar, seguindo os vestígios, se encontrarmos algo apropriado/coerente tanto de nós quanto de outros, agora, do mesmo, sobre a ordenação ou construção das palavras, que os gregos chamam *syntaxin*.

2. Nas coisas que dissemos anteriormente tratamos sobre as vozes [*voces*, expressões] das palavras individuais, como solicitava a abordagem (*ratio*) delas. Agora, porém, falaremos sobre a sua ordenação, que costuma acontecer em vistas à construção da oração perfeita, que devemos inquirir de forma extremamente diligente por ser deveras necessária para a explicação de todos os autores. Assim, da mesma forma que as letras co-ocorrentes de maneira apropriada formam as sílabas e as sílabas formam palavras, assim o fazem as palavras para formar orações. Além disso, pois, a abordagem relacionada sobre as letras mostrou que foi bem dito por Apolônio que a matéria prima da voz humana são os átomos [*individua* ‘coisas indivisíveis, átomos’]. Ele mostrou que não acontecem associações de

letras de qualquer maneira, mas sim através de ordenação da mais apropriada, de onde poder-se-ia chamar de maneira verossímil “*litteras*” como se fossem “*legiteras*” [de *lego* ‘escolher, ler’ e *iter* ‘caminho, via’], de modo que, posicionadas em ordem coerente, elas mostrem o caminho para ler. E não somente as sílabas maiores da mesma forma são criadas pelas letras, como a partir delas as associações 3 co-ocorrentes perfazem palavras de modo apropriado. Assim, fica claro, de forma conseqüente, que da mesma forma as palavras, uma vez que sejam partes para a construção da oração perfeita, isto é, *tou katá súntaxin autotelôus*, constroem a estrutura apropriada, isto é, a ordenação. Pois o que é sensível (isto é, inteligível) se prepara a partir de palavras individuais, e de algum modo é elemento da oração perfeita, e como os elementos criam as sílabas com as suas associações, assim a ordenação das coisas inteligíveis perfaz através da adjunção das palavras uma imagem de sílaba. Assim, a oração é a ordenação das palavras da maneira mais apropriada, assim como a sílaba é a ordenação das letras conjugadas da maneira mais apropriada. E, assim como a palavra se baseia na junção das sílabas, da mesma forma a oração perfeita se baseia na junção das palavras.

Podemos, portanto, contemplar isso também pela semelhança dos acidentes.

Um elemento ocorre duas vezes, como em “*reliquias, reddo*”, mas também a sílaba, como em “*leleges, tutudi, peperi*”. Da mesma forma, a palavra, como em “*me, me – adsum qui feci*” ou em “*fuit, fuit ista quondam in hac re publica virtus*” (Cic. in Catilinam I, IV). Isso também chega às orações completas, quando de uma vez as palavras se repetem novamente ou pela necessidade ou por causa da demora, como se dissermos: “*magnus poeta Virgilius fuit, magnus poeta Virgilius fuit*”. Juvenal, na segunda sátira: “*Tune duos una saevissima vipera cena? Tune duos?*”

Como se pode ver por esse breve excerto, a concepção de sintaxe de Prisciano é atomística, partindo do elemento mínimo, a *littera*, até a instância da *oratio perfecta*. Esse modelo de formulação gramatical será desenvolvido por Prisciano ao longo dos dois livros finais da IG, mas sempre com uma abordagem de combinação de termos visando estruturas que ele entende como apropriadas. As combinações buscam a perfeição do *lógos* completo, assim como Aristóteles e Platão defendiam com relação à formação do pensamento completo (*lógos*) a partir da combinação adequada entre *ónoma* e *rhêma* (cf. NEVES, 2002, 2005, entre outros, para formulações mais explícitas). Observemos agora o modo de discussão de questões morfológicas proposto por Prisciano.

2. Morfologia na *Institutio de nomine et pronomine et verbo*

A *Institutio* de Prisciano é uma obra bem mais curta, que traz apenas uma descrição das formas que nomes, pronomes ou verbos podem assumir. Não encontramos nela qualquer definição do que sejam essas partes do discurso e nem que emprego elas podem ter na sentença. Por isso, não há como se analisar a sintaxe na *Institutio*, pois não há nenhum tratamento sintático, e assim optamos por reservar a análise da sintaxe de Prisciano às IG e tratar da morfologia subjacente à *Institutio*.

As duas obras dialogam, já que, por ser a *Institutio* uma obra concentrada, Prisciano faz constantes referências⁴ a trechos das IG que serviriam para um embasamento mais amplo do que o tratamento dado na *Institutio*. Dessa forma, pode-se dizer que o autor previa que as duas obras fossem utilizadas como complementares no aprendizado.

A principal característica da *Institutio* diz respeito ao seu estilo de exposição. A obra aborda as partes do discurso passíveis de flexão e expõe as formas exaustivamente. Por isso, são encontradas nela informações que permitam ao leitor (possivelmente um estudante de latim, falante nativo de grego) identificar formas e relacioná-las aos paradigmas. Interessante é notar que essas informações são acompanhadas sempre de diversos exemplos e exceções, quando necessário. Vejamos uma breve explanação do que é exposto na obra, sintetizada a partir de Conto (2009: 47-54).

Na seção correspondente ao nome, são delimitadas as declinações a que podem pertencer os substantivos de acordo com a terminação de genitivo de cada uma delas. Prisciano também informa que tipo de palavra pertence a que declinação, baseado no critério morfológico da terminação do nominativo singular aliado ao critério de gênero e ao de origem da palavra, grega ou latina. Além disso, são expostas as terminações dos casos oblíquos que compõem cada paradigma flexional.

Aos pronomes é dedicada uma seção sensivelmente mais breve do que as outras duas, pois naturalmente os pronomes são uma classe com um número menor de formas do que a classe dos verbos e a dos nomes, que são classes lexicais produtivas. Prisciano divide os pronomes em primitivos e derivados, de modo que os primeiros contemplam aqueles que se referem às pessoas do discurso (*ego, tu, sui, ille, is* etc.) e os últimos contemplam aqueles que só estão relacionados a elas, como é o caso dos pronomes possessivos. A seção dos pronomes contém essa subdivisão e o elenco de formas, apontadas por meio da simples exposição ou por meio de analogia com os substantivos de primeira, segunda ou terceira declinação.

Vale observar que o método descritivo de Prisciano se assemelha muito ao que conhecemos como modelo de descrição morfológica de Palavra e Paradigma (P&P), que

tradicionalmente é tomado como o método de descrição característico da gramática antiga (ROBINS, 1983: 19). Matthews (1974, p. 68 e ss.) observa que no modelo tradicional P&P, aplicado nas gramáticas antigas, há duas técnicas para especificar formas de palavras: através de paradigmas exemplares e através de regras explícitas de formação – as mesmas estratégias usadas pelo gramático Prisciano.

Nos verbos, além de estarem expostas as quatro conjugações, encontramos as formas de cada tempo, em cada modo e em cada voz. Essa relação de formas, obviamente, é mais numerosa que a das classes anteriores, mas o autor expõe as formas ora por meio da construção de palavras novas através do uso de operações morfológicas ora por meio de analogia com os paradigmas modelos – o presente do indicativo ativo e o presente do indicativo passivo. Além disso, há ainda as formas infinitivas, as participiais (particípios, supino e gerúndio) e os substantivos deverbais.

Os paradigmas nominais são dados a partir da flexão dos casos oblíquos de cada declinação, cujo modelo pode ser estendido a todos os nomes que pertençam àquela declinação. Já entre os verbos, a analogia pode se dar de um tempo para o outro, tendo como critério a terminação da segunda pessoa do singular. Prisciano (*Institutio* §38 *apud* CONTO, 2009: 32) explicita essa relação: “É evidente assim que todos os tempos em qualquer conjugação no indicativo e em todos os modos, exceto no imperativo e no pretérito perfeito, são flexionados de três maneiras conforme o tempo presente das três conjugações.” Assim, seguem a flexão número-pessoal da primeira conjugação do presente (-as, -at, -amus, -atis, -ant) os tempos verbais, seja qual for o modo, cuja segunda pessoa termina em -as, que é a terminação da segunda pessoa do presente da primeira conjugação; da mesma forma, os tempos cuja segunda pessoa termina em -es seguem a flexão da segunda conjugação; e os tempos que terminam a segunda pessoa do singular em -is seguem o paradigma flexional da terceira conjugação.

Vejamos um exemplo desses casos em que a flexão se dá por analogia tomando o futuro do presente do indicativo ativo. Para formar esse tempo verbal, a língua latina dispõe de dois processos de sufixação: um com o sufixo -bi, que é aplicável à primeira e à segunda conjugação; e outro com o sufixo -e, que é aplicável à terceira e à quarta conjugação. Na descrição de Prisciano, a saída é simples:

O futuro do indicativo na terceira e na quarta conjugação, contudo, é flexionado conforme o tempo presente da **segunda conjugação**, como *legam leges leget, audiam audies audiet*, (...). Todavia, o futuro da primeira e da segunda conjugação segue a flexão que apresenta o presente do indicativo da **terceira conjugação**, como *amabo amabis amabit, docebo docebis docebit*.

(*Institutio* §40 *apud* CONTO, 2009: 33-34)

Com o sufixo *-e*, a terminação da segunda pessoa do futuro na terceira e na quarta conjugação será *-es* e, portanto, o futuro nessas conjugações segue as demais terminações do modelo flexional da segunda conjugação. Já a primeira e a segunda declinação, em que se adiciona o sufixo *-bi* para a formação do futuro, terão a terminação *-is* na segunda pessoa singular e, portanto, seguem a flexão da terceira conjugação.

O critério de segunda pessoa é aplicável a todos os tempos verbais que seguem a analogia. Há a analogia dentro dos tempos da voz ativa (verbos que terminam *-o* no presente) e a analogia dentro dos tempos da passiva (verbos que terminam em *-or* no presente). Excetuam-se da analogia da ativa o pretérito perfeito do indicativo e os tempos do imperativo, que têm paradigmas próprios, e da passiva os tempos que são perifrásticos – pretérito perfeito e mais-que-perfeito de todos os modos e o futuro do subjuntivo.

Contudo, a analogia com o modelo flexional do presente funciona somente para as terminações de plural e de segunda e terceira do singular. A primeira pessoa de cada tempo não pode ser prevista por analogia, já que nem todas terminam em *-o/-or* e muitas recebem sufixos. Por isso, Prisciano precisa compô-las uma a uma da mesma forma que precisa compor os paradigmas do presente, que servem de modelo para os demais tempos, e as formas excepcionais, como os paradigmas do perfeito e do imperativo e as formas infinitivas, participiais e deverbais.

Nesses casos, que a analogia não resolve, o autor lança mão de operações de adição, queda e conversão das letras que compõem formas já conhecidas. Contudo, devemos fazer uma ressalva, pois Prisciano não manipula morfemas – conceito que lhe é muito posterior – e os itens que são apagados ou adicionados também não carregam nenhuma significação. Observe, por exemplo, quando o autor compõe a primeira pessoa do plural do presente a partir da segunda do singular.

Em cada conjugação, o *-s* no final da segunda pessoa convertido em *-t* forma a terceira pessoa, porém com vogal breve antes do *-t*, como *amas [amat]*, *doces docet*, *facis facit*, *legis legit*, *audis audit*, *is it*. De fato, aquela mesma segunda pessoa faz a primeira pessoa do plural mantendo o *-s* e inserindo um *-mu*, como *amas amamus*, *doces docemus*, *legis legimus*, *audis audimus* (...) (IN §34 *apud* Conto, 2009: 28)

Quando o autor mantém a letra *-s* da segunda pessoa para formar a primeira, não se está mantendo nenhum traço de significado que aquele *-s* podia ter na forma de segunda pessoa, como por exemplo indicar a flexão pessoal de segunda pessoa, pois na palavra que se vai formar, esse mesmo *-s* é só mais uma letra componente da palavra toda que significa primeira pessoa plural do presente indicativo. As operações morfológicas manipulam apenas

as letras (*litterae*) que compõem a palavra, sem que seja atribuído nenhum significado mínimo a essas letras, já que, na gramática antiga, não há nenhuma unidade de significação que esteja abaixo do nível da palavra (embora elas apareçam como unidades de ordens sintáticas diferentes, cf. seção 1 acima).

Como vimos na seção anterior, a organização das letras dentro da sílaba para formar palavras se assemelha à organização das palavras dentro das sentenças. A boa formação das letras dentro das palavras que Prisciano compõe é dada pelas operações que ele efetua, de modo que o seu critério para a escolha da palavra que servirá de base para as operações não é influenciado por noções semânticas ou de parentesco entre os tempos, mas sempre está diretamente relacionado ao produto a que se quer chegar.

Devemos ainda chamar atenção para o fato de que, assim como as IG, a *Institutio* também traz diversas influências gregas. Essas influências emergem do contexto em que a obra foi escrita, já mencionado acima, e que impõe ao autor dessa obra didática que ele a molde de acordo com a experiência do seu aluno. Assim, são encontrados na *Institutio* inúmeros exemplos de palavras gregas e da sua adaptação ao sistema linguístico latino. Há também casos de adaptação do genitivo grego para a terminação latina (a terminação *-dos* grega passa para *-dis* em latim) e o autor ainda chama atenção para o uso de terminações gregas para nomes gregos em textos latinos. Todas essas características são, na verdade, fatos linguísticos resultantes do contato entre o grego e o latim, mas que foram contemplados por Prisciano por fazerem parte da vivência do seu aluno. Em outros momentos, porém, o autor busca auxílio na gramática da língua grega para explicitar alguma peculiaridade da língua latina: é o caso da ausência de forma nominativo do pronome *sui* de terceira pessoa (que ele relaciona ao pronome grego *heautoũ*) e também quando o autor explica a diferença entre o supino e o gerúndio (que segundo ele corresponderiam ao infinitivo grego acompanhado ou não de preposição).

Além disso, deve-se mencionar que Prisciano elenca entre os modos verbais um modo optativo, que não parece pertinente ao sistema da língua latina. As formas que o autor interpreta como formas do optativo são iguais às formas do subjuntivo. Consideramos que ele esteja tomando como optativo alguns usos especializados do próprio subjuntivo, como o subjuntivo jussivo. Contudo, não se pode dizer ao certo porque não há na *Institutio* exemplos do uso desse modo optativo. Como a língua grega possuía formas específicas para o modo optativo, acreditamos que esse modo optativo em latim seja um decalque do sistema grego e também um reflexo de uma preocupação em emular a tradição grega de gramática. O processo parece semelhante ao que leva os autores de gramática latina a tentarem manter o mesmo

número de classes de palavras das gramáticas gregas através da criação da categoria da interjeição (cf. as divisões de classes de palavras que vemos nas IG de Prisciano), necessidade decorrente do fato de que a classe dos artigos gregos não poderia ser representada em latim, dada a ausência deles nessa língua (ROBINS, 1983: 41). Os gramáticos latinos parecem não querer admitir diferenças linguísticas grandes o suficiente para dar a impressão de que sua língua é inferior à grega. A separação explícita de optativo e subjuntivo em latim feita por Prisciano decorre da existência desses dois modos em grego (ali representados por morfologia diferenciada) e da inexistência de diferenças morfológicas desses dois modos considerados diferentes por Prisciano (para mais detalhes, cf. CONTO (2009: 57-58)). É importante que o gramático latino se filie ao modelo grego, porque ele contém a receita de sistematização do conhecimento empírico de uma língua e instaurou a tradição. Porém, não se trata simplesmente de cópia da gramática grega, mas o seu modelo é reinterpretado pelo gramático à medida que é preciso adequar o sistema da língua latina a ele.

3. Considerações finais

Expusemos neste artigo características das ideias sobre sintaxe presentes em Prisciano, tendo como suporte trechos iniciais do livro XVII das IG, e também sobre morfologia, partindo da sua exposição na *Institutio*. A sintaxe de Prisciano, pautada principalmente nas reflexões de Apolônio Díscolo, parte do átomo até a formação da sentença conexas, representada pela *oratio perfecta*. A organização das palavras na sentença bem formada se dá de modo similar à boa formação das palavras pela organização das letras.

No nível morfológico, a palavra é a unidade mínima de sentido, assim como em toda a tradição gramatical antiga, e os elementos que a compõem são elementos físicos que, por si só, não veiculam sentido. Por isso, as operações de adição, queda e conversão que Prisciano opera para a formação de palavras na *Institutio* são possíveis e não obedecem a um critério nocional. Como é característico da gramática antiga e por consequência da visão de que a palavra é a unidade mínima de análise, é aplicado o método de descrição P&P.

Fica, porém, a observação de que, apesar de haver trabalhos em desenvolvimento na área, ainda temos muito pouco material em língua portuguesa acerca das reflexões linguísticas na antiguidade. Mais pesquisas nessa área se justificam porque podem dirigir um novo olhar para as reflexões modernas.

Notas

(1) A tradução do *De Lingua Latina* de Varrão está sendo realizada por Giovanna Valenza no mesmo programa de pós-graduação da UFPR mencionado anteriormente.

(2) Por exemplo, se o funtor for um predicado de um lugar, um argumento a qualquer a que se aplique o funtor cria uma expressão “ $F(a)$ ”, logicamente uma sentença bem formada da língua de cálculo de predicados.

(3) Gramáticas de base lexicalista em que cada palavra da língua é funtor ou argumento, e a conexidade sintática se dá através da aplicação de regras lógicas que criem, a partir da concatenação de palavras, expressões que são, por sua vez, também funtores ou argumentos, cf. BORGES NETO, 1999; WOOD, 1993.

(4) Conto (2009, p. 54) contabilizou sete remissões às IG dentro da *Institutio*.

Bibliografia

AUROUX, S. *A revolução tecnológica da gramatização*. Tradução: Eni P. Orlandi. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

BECCARI, Alessandro. *Uma abordagem da Gramática Especulativa de Thomas de Erfurt: metalinguagem, classes do nome e do pronome*. Dissertação de Mestrado, UFPR, 2007.

BOTAS, V.B. *Apolônio Discolo. Sintaxis. Introducción, traducción y notas*. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

BORGES NETO, José. *Introdução às gramáticas categoriais*. Não Publicado. Curitiba: UFPR, 1999.

BURSILL-HALL, G. L. *Speculative Grammar in the Middle Ages. The Doctrine of the Partes Orationis of the Modistae*, Mouton, The Hague-Paris, 1971.

CAMARA Jr., J. Mattoso. *História da Lingüística*. Petrópolis: Vozes, 4ª Ed., 1986.

CECATTO, Cleuza. *Comentários gramaticais de Aulo Gélío: Uma proposta de tradução*. Dissertação de Mestrado: UFPR, 2005.

CHAPANSKI, Gissele. *Uma tradução da Tékhne Grammatiké de Dionísio Trácio, para o português*. Dissertação de Mestrado: UFPR, 2003.

CHOMSKY, Noam. *Lingüística Cartesiana*. Editora Vozes: Rio de Janeiro e Editora da USP:

São Paulo, 1974.

CONTO, Luana. *Institutio de nomine et pronomine et verbo de Prisciano: tradução e características*. Monografia (Bacharelado em Letras) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

CORADINI, Heitor. *Metalinguagem na obra De Lingua Latina de Marcos Terêncio Varrão*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP-FFLCH-DLCV, 1999.

HARRIS, Roy; TAYLOR, Talbot J. *Landmarks in Linguistic Thought I: The Western Tradition from Socrates to Saussure*. London: Routledge, 1989.

HOCKETT, Charles F. (1954) “Two models of grammatical description”. in JOOS, M. (ed.) *Readings in linguistics I*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1957. p. 386–399.

KEIL, Heinrich (ed.) *Grammatici Latini*. Leipzig: B. C. Teubner, 1857-1870.

KOERNER, E. F. K. & ASHER, R. E. (eds.) *Concise History of the Language Sciences: From the Sumerians to the Cognitivists*. Cambridge: University Press, 1995.

KRISTEVA, J. *História da Linguagem*. Tradução de Maria Margarida Barahona. Edições 70, 1974.

MATTHEWS, P.H. *Morphology: an introduction to the theory of word-structure*. Cambridge: University Press, 1974.

MOUNIN, G. *História da Lingüística*. Porto: Edições Despertar, 1970.

NEVES, Maria Helena de Moura. *A gramática: história, teoria e análise, ensino*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

NEVES, Maria Helena de Moura. *A vertente grega da gramática tradicional: Uma visão do pensamento grego sobre a linguagem*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

PRISCIANI CAESARIENSIS *Institutio de nomine et pronomine et verbo*. Edição de PASSALACQUA, Marina. Urbino: Quattro Venti, 1992.

PEREIRA, Marcos Aurélio. *Quintiliano Gramático*. São Paulo: Humanitas FFCHL/USP, 2000.

ROBINS, R. H. *Pequena História da Lingüística*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1983.

_____. *The Byzantine Grammarians: their place in history*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1993.

VARRO. *De Lingua Latina. Books VIII – X*. With an English Translation by Roland G. Kent. Cambridge, MA and London: Harvard University Press: 1938.

WEEDWOOD, Barbara. *História Concisa da Lingüística*. São Paulo: Parábola, 2002.

WOOD, M. McGee. *Categorial Grammar*. London: Routledge, 1993.

A Quarta *Manía Divina*: Mito e Alma no *Fedro* de Platão

LUIZ MAURÍCIO BENTIM DA ROCHA MENEZES

Mestrando em Filosofia pelo PPGLM-UFRJ

lmbrmenezes@yahoo.com.br

<http://lattes.cnpq.br/5932586465926963>

Resumo: Este trabalho pretende demonstrar de forma sucinta uma das manifestações do divino na alma tendo como base o *Fedro* de Platão. A loucura erótica e a retórica, utilizadas por Sócrates em seu segundo discurso, envolvem uma quebra nos paradigmas usuais de poder. Todo o percurso percorrido por Sócrates implica em convencer Fedro, o jovem que o acompanha, de que a filosofia é o melhor caminho a ser seguido. Mas, para que possa haver tal convencimento, deve Sócrates lutar contra o poder vigente. *Éros* tem por característica própria a sedução. Sócrates irá, através da loucura erótica, apresentar um discurso capaz de lutar contra tal poder, e iniciar Fedro nos mistérios do amor, persuadindo-o para o caminho da filosofia.

Palavras-Chave: Platão, *Fedro*, Mito, Alma, Amor.

Falar sobre a religião na Grécia Antiga, implica em questões muito amplas que não há como suprir num simples artigo. Entendemos que o papel daqueles que de alguma forma se propõem a estudar algum objeto deste campo, estão dispostos a contribuir minimamente para o desenvolvimento, ou talvez, o esclarecimento de uma questão. A proposta deste trabalho é esclarecer uma parte mínima deste tema, que mesmo sendo pequena não é pouca, e oferece um vasto campo de investigação e estudo. A questão que aqui se estabelece é: de que forma o divino se manifesta na alma no ‘Segundo Discurso de Sócrates’¹ no *Fedro* de Platão?

A religião é constantemente presente nas obras de Platão, e ele tenta demonstrar em mais de um escrito as manifestações do divino e a relação existente entre o homem grego e os deuses. Na Grécia, na época de Platão, existem duas formas de pensar a religião.² A primeira é feita pelos já estabelecidos cultos tradicionais, onde a separação entre deuses e homens é bem delimitada, podendo tal forma ser chamada de *Teologia Dêlfica*.³ A outra surge no final do século V a. C. através da inserção de novos cultos e novas maneiras de pensar a religiosidade. Platão se utilizou das duas tendências em seus diálogos, utilizando-se em alguns

momentos dos rituais, sacrifícios e oráculos tradicionais e em outros adotando a linguagem dos mistérios e dos ritos de iniciação, purificação e salvação presentes na segunda. Em ambas as formas, no entanto, modificou, criticou e acrescentou algo, tentando inserir nesta religiosidade um caminho que consagrasse a filosofia como o meio para a salvação da alma.

Sócrates inicia o Segundo Discurso com uma retratação a Éros, deus do Amor, através de um elogio à loucura [μανία], dizendo que “os maiores bens nos vêm *da loucura*, que é sem a menor dúvida, uma dádiva dos deuses [νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης]”⁴. Tal discurso se demonstra de início o oposto ao primeiro (*Fedro*, 237a–241d) onde a loucura foi posta como algo ruim da qual o amado deve procurar se afastar. Segue-se a descrição sobre as manifestações da loucura inspirada pelos deuses (*Fedro*, 244a-245c), da qual o amor [ἔρωσ] seria a quarta. Cada uma destas será posteriormente atribuída a uma divindade (*Fedro*, 265b). A primeira seria profética [μαντική] ligada a Apolo, a segunda mística [τελεστική] ligada a Dioniso, a terceira poética [ποιητική] ligada às musas e, por último, a erótica [ἔρωτική] ligada à Afrodite e Eros. Sócrates reconhece o Amor como uma graça divina, afirmando ser ele a mais excelente *mania* (*Fedro*, 265b) e, para isso, vai utilizar-se de uma linguagem religiosa para expressar este reconhecimento. *Éros*, a rigor, para o grego da época estudada, significa “desejo sexual”⁵, mas em Platão terá outros significados além deste. Se tratando do *Fedro*, representa o impulso que conduz a alma na busca de uma satisfação que transcenda a experiência sensível⁶.

Sócrates resolve fazer uma demonstração [ἀπόδειξις] de que a loucura do amor nos foi dado pelos deuses para a nossa felicidade. Isto consiste em primeiro alcançar a verdade sobre natureza da alma [ψυχῆς φύσεως], tanto divina como humana, observando as suas paixões e atos (*Fedro*, 245c). No entanto, como bem lembra Sócrates, essa demonstração será pouco convincente aos hábeis, mas apenas convincente aos sábios [ἢ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή] (*Fedro*, 245c). Nessa passagem nos deparamos com dois pontos importantes a serem esclarecidos:

- A) Tal demonstração inclui tanto a prova quanto o mito que se seguem?
- B) A quem se refere Platão quando utiliza as palavras δεινοί e σοφοί?

Segundo Richard Bett (1986) a natureza da alma é tema central tanto para o argumento da imortalidade, quanto para o mito da parelha alada. Segundo o autor, a demonstração de que a loucura do amante é devidamente inspirado, engloba tanto o mito como a prova, sendo cada um apropriado em circunstâncias diferentes⁷. Isto nos parece apropriado, já que tanto a prova

como o mito seguem da demonstração, acaba por responde o nosso questionamento A. Quanto ao questionamento B, temos um problema um pouco maior devido a falta de clareza de Platão na definição dos termos, o que cria uma dificuldade no entendimento da passagem. Abaixo colocaremos alguns tópicos com o intuito de esclarecer tal dificuldade:

i) na passagem 229c, são os σοφοί que aparecem como sendo ἄπιστοι.

ii) na passagem 229d, Sócrates atribui a homem δεινός, επίπρονος e οὐ πάνυ εὐτυχής como sendo aquele capaz de não acreditar nos mitos e procurar para estes uma explicação racional.

iii) na passagem 235b, se faz menção aos παλαοὶ σοφοί, como se fizesse referência a algum tipo de sabedoria antiga.

Tanto em i) como em ii), σοφός e δεινός parecem estar sendo utilizados como sinônimos para caracterizar uma espécie de homem que dando mostras de sabedoria [σοφιζόμενος] procura explicar o mito de uma maneira racional, dando-lhes uma interpretação alegórica. De acordo com Tate (1927), é mais provável que a interpretação alegórica tenha se desenvolvido gradualmente com o crescimento mais consciente de um uso de uma linguagem mítica para expressar especulações religiosas e filosóficas⁸. No século V a.C., século de Sócrates, o método alegórico já estava plenamente desenvolvido, tanto por filósofos, sofistas e outros pensadores da época. Fazia-se uso das tradições míticas para benefício próprio, afirmando suas próprias idéias através de uma interpretação dos mitos dos poetas. Afirmava-se, assim, haver pro trás do mito um sentido oculto [ὑπόνοια] que pudesse levar a sua verdadeira interpretação (TATE, 1929).

Já em iii) παλαοὶ σοφοί, talvez seja uma referência aos antigos poetas como Anacreonte e Safo, como Sócrates parece indicar abaixo em 235c, mas também pode ser uma ironia de sua parte para inserir um novo assunto. É comum, pelo menos nos diálogos de Platão, que Sócrates traga a figura de um sábio antigo para inserir novas idéias. Se assim o for, Sócrates estaria ele mesmo se incluindo entre os sábios, sem que precise isto dizer.

Na passagem 245c, Sócrates parece estabelecer uma clara distinção entre δεινός e σοφός. O primeiro como sendo descrente de qualquer tipo de demonstração, seja esta lógica ou mítica, e o segundo como crente desses tipos de demonstração. Sócrates parece apontar no primeiro grupo certo tipo de ceticismo existente na época quanto às questões relativas à natureza da alma. Observemos que o que Sócrates pretende fazer com sua demonstração é parte de um rito de iniciação, na qual os considerados sábios iniciam aqueles que ainda são novos. É preciso, nesse caso, que ambos sejam crentes [πιστοί] de tais ritos iniciáticos. Esse

é o ponto onde Sócrates irá defender a sua primeira e principal tese sobre a alma: “Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος” (*Fedro*, 245c5). Entendendo por Ψυχὴ a alma, πᾶσα como inteiro no sentido de completo e ἀθάνατος como imortal ou eterno, temos a seguinte frase: “A alma é inteiramente imortal”.

A tese da imortalidade da alma não é característica única do *Fedro*. Aparece no *Ménon* (86b), no *Fédon* (105c – 107a), na *República* (608c – 611b), assim como no *Banquete*⁹. (206e – 212a). Cada um destes a apresenta de uma forma diferente e de acordo com o argumento de cada diálogo. No caso do *Fedro*, é o ponto necessário para que se possa desenvolver o argumento sobre a natureza da alma, e para isto Sócrates tem duas formas de explicação. A primeira é lógica¹⁰, onde procura através de uma ordem racional defender sua tese primária. Temos três pontos relevantes nessa passagem, um conectado ao outro. O primeiro coloca a alma como aquela que movimenta a si mesma. O segundo como consequência do primeiro coloca a alma como princípio de movimento, e aquilo que é princípio não nasce e, portanto, é indestrutível, sendo este o terceiro ponto. Tais pontos são essenciais para configurar a natureza da alma como imortal no argumento lógico de Sócrates.

No entanto, apesar de assim parecer, tal exposição não supre devidamente a necessidade que se tem de entender a essência da alma e quanto a isto Sócrates segue: “[...] o que realmente ela seja é assunto de todo ponto divino, que exigiria largas explanações [διηγήσεως]; mas irá bem uma imagem em nosso linguajar humano e de recursos limitados” (*Fedro*, 246a). Aqui Platão faz uso da imagem, através de sua verossimilhança, para explicar algo que não pode ser facilmente entendido: a definição da alma e de que forma esta participa do divino. No caso, o autor explica através de um mito a natureza da alma, algo que faz parte de um assunto divino. A imagem-semelhança da alma é de uma parelha com dois cavalos guiados por um cocheiro, a narração será o próprio mito. Será esta a segunda forma de explicação¹¹, a narrativa mitológica, que no decorrer deste artigo iremos analisar.

É importante ressaltar que não pretendemos com este trabalho esgotar a questão da alma e nem pretendemos fazer aqui uma análise sobre a imortalidade da mesma, mas temos como intuito demonstrar, em primeiro lugar, qual a necessidade que Platão tem de utilizar o mito para justificar a imortalidade da alma apresentada na primeira parte de sua explicação. Como segundo ponto, tem-se em vista identificar o papel da Beleza com a meta a ser atingida pela alma em seu percurso mítico. E em terceiro, investigar de que forma o Amor estabelece um contato da alma ao que existe de divino.

Os três pontos sobre os quais aqui vamos dissertar encontram-se correlatos no Segundo Discurso de Sócrates, mas precisamente em sua narrativa mitológica. Consideramos

todos como necessários para que se possa identificar corretamente a forma com que o divino irá se manifestar na alma em tal discurso, e a importância de tal argumento para o diálogo como um todo, estabelecendo a relação que tal passagem tem de fortalecer e esclarecer todo o percurso anterior e posterior do *Fedro*.

I

Falando-se de maneira geral, a imortalidade da alma é uma crença¹², que por si só não prova sua veracidade, mas não quer dizer com isto que tal crença seja falsa; confirma apenas um mistério.¹³ Acreditamos que o mito em Platão surge com o intuito de verificar a problemática de algo que ainda não se solucionou. Pode-se dividir tal problemática basicamente em dois momentos.¹⁴ O primeiro é quando se narra algo cuja origem está num passado longínquo como, por exemplo, a criação do mundo, e o segundo quando se fala a respeito da alma antes ou depois da vida. De acordo com Platão na *República*, em seu conjunto o mito “é falso [ψεῦδος], embora contenha alguma verdade [ἀληθῆ]”¹⁵. Entendemos aqui, que o mito não é a enunciação do falso¹⁶ propriamente, pois a própria falsidade e a verdade fazem parte de sua estrutura e nela mesma se confundem. O mito possui seu próprio mundo significativo, onde tais classificações não se encontram. Segundo Edelstein, apesar do mito para Platão ser como uma fábula construída pela vontade ele não é uma antítese da razão (EDELSTEIN, 1949, p. 466). Ou seja, em sua função, o mito não se opõe ao *lógos*. Segundo Luc Brisson, “Platão quer colocar o *lógos* no lugar do *mýthos*, mas deve levar em consideração o segundo para dar um fundamento ao primeiro e garantir sua eficácia” (BRISSON, 2003, p.27).

A imortalidade é própria dos deuses, sendo o que separa radicalmente a esfera divina da humana. Um argumento unicamente lógico não conseguiria solucionar a questão da alma, pois, Sócrates na primeira parte de seu discurso afirma ser a alma imortal por natureza. A narrativa mitológica vem dar continuidade a investigação filosófica proposta, sem a qual esta não poderia se completar. No início do *Fedro*, Sócrates irá caracterizar a interpretação alegórica do mito como ἄγροικος σοφία (*Fedro*, 229e), uma espécie de sabedoria rústica, a qual os homens hábeis e incrédulos gastam seu tempo tentando encontrar uma explicação para o cabível para o mito. Em Platão, mitologia se aplica à educação, e seus mitos têm uma necessidade filosófica. Para ele, a racionalidade é suprema e não será a colocação de imagens que irão substituí-la. O elemento mítico apresenta uma função em suas obras que é o de tornar

visível para a maioria dos não-filósofos argumentos que não poderiam ser entendidos por estes de outra maneira. O mito trabalha em conjunto com o conhecimento racional para adequar a parte irracional da alma (a que lida com o desejo – ἐπιθυμία) ao argumento filosófico. Essa capacidade do ver não pode ser atribuída à coisa em si, mas só pode ser proporcionado através de uma iniciação, de um aprendizado que, no caso, o mito proporciona estabelecendo as configurações necessárias para a visibilidade, tornando possível a interpenetração entre racional e irracional.

A imagem da alma feita por Sócrates em seu segundo discurso será de uma parelha com dois cavalos alados e um cocheiro como condutor destes, o que divide a alma em três partes.¹⁷ Ambos os cavalos dos deuses são bons, mas os homens possuem um belo e nobre, e outro o contrário disto, o que torna penoso o trabalho do cocheiro. O motivo dos deuses terem dois cavalos bons e não apenas um, seria manter a coerência da narrativa, onde a alma seria tripartida. Dessa forma, é sempre necessário que existam dois cavalos e um cocheiro. O mito vem esclarecer a diferença existente entre deuses e homens e o porquê disto. Não seria por terem almas dessemelhantes que existiria tal diferença, já que ambos possuem a alma tripartida. O motivo estaria na própria estrutura da alma. A diferenciação entre mortal e imortal se dá referente a isto. Quando a alma é perfeitamente alada, ou seja, quando os dois cavalos são bons, caminha sempre nas alturas, mas vindo a perder suas asas, caí em algum corpo na terra. “Essa composição tem o nome de animal, a alma e o corpo ajustados entre si, e é designada como mortal. A imortal não pode ser compreendida racionalmente” (*Fedro*, 246c). Os deuses por terem sempre cavalos bons são seres únicos imortais dotados de corpo e alma unidos naturalmente por toda a eternidade (*Fedro*, 246d). O divino é belo, sábio e bom, características estas que alimentam e fazem crescer as asas da alma, mantendo sempre seus cavalos belos e nobres. Mas o feio e o mal fazem com que as asas pereçam (*Fedro*, 246e).

Segue a descrição da vida dos deuses (*Fedro*, 246e-247e), onde guiados por Zeus, são conduzidos para fora da abóbada celeste, atingindo o supraceleste [ὑπερουράνιος] (*Fedro*, 247c), onde nenhum poeta jamais cantou. Neste lugar, os deuses iniciariam o movimento circular.¹⁸ e a contemplação da verdade [ἀλήθεια] do Ser, onde encontrar-se-iam as principais virtudes em sua forma pura. Nesse lugar acima do céu, a essência [οὐσία] só pode ser conhecida pelo intelecto [νοῦς], e este seria o ‘piloto da alma’ [ψυχῆς κυβερνήτη] (*Fedro*, 247c). Depois desse exercício de contemplação, os deuses retornariam ao céu, onde de volta ao lar alimentariam os cavalos com ambrosia [ἀμβροσία]. Podemos notar nesta passagem que o alimento da alma dos deuses é a ambrosia, pois os cavalos representam a alma. Quanto às demais almas, que não são divinas, seriam divididas em três grupos (*Fedro*, 248a-248c). O

primeiro, seria o que melhor acompanharia os deuses e o movimento circular, conseguindo com custo contemplar os verdadeiros seres. O segundo, ora se elevaria, ora afundaria, conseguindo ver parcialmente a realidade. E o grupo restante, caminhará com o desejo de subir, mas não possuirá força suficiente e acabará por não ser iniciado na contemplação do Ser. Terá por alimento apenas a opinião [δόξα], quando é a verdade [ἀλήθεια] o que nutre as asas e torna a alma leve.

Quando a alma nada consegue contemplar, tornando-se pesada e perdendo as asas, cai na terra instalando-se em algum corpo. Sócrates irá descrever as nove etapas da encarnação (*Fedro*, 248d-e), sendo que os mais justos receberão a melhor parte e os injustos a pior. Não retornará a alma para o lugar de onde veio até que se complete um prazo de dez mil anos, com a exceção do filósofo que poderá partir da terra em três mil anos. Todo esse percurso é utilizado para explicar que o homem deve atingir a Forma única ou Idéia [εἶδος] (*Fedro*, 249b), que permite que a partir da multiplicidade de sensações se atinja a unidade, inferida pela reflexão. Será nesta parte que Platão, através de seu interlocutor Sócrates, irá aproveitar-se para inserir uma das características principais de seu pensamento: a Teoria das Formas ou Idéias. O intuito aqui não é debater tal teoria, mas demonstrar de que maneira o argumento foi se encaminhando através do mito para se atingir tal teoria.

As Formas são contempladas quando a alma andava na companhia da divindade, e lembrar-se disto é ter a reminiscência necessária para alçar a visão para o verdadeiro Ser. “Daí, justificar-se só ter asas o pensamento do filósofo, porque este se aplica com todo o empenho, por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio deus a sua divindade” (*Fedro*, 249c). A reminiscência das Formas exige que antes haja uma iniciação nos mistérios¹⁹, pois não conseguem atingir as Formas aqueles que ainda são leigos, mas exige-se que antes sejam iniciados pela filosofia. O filósofo seria aquele que “indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, geralmente passa por louco, já que o vulgo não percebe que ele é inspirado [ἐνθουσιάζων]” (*Fedro*, 249d). A sedução para a filosofia perpassa pela loucura divina, que será exercida através de *Éros*. Há aqui uma relação erótica com a verdade, e *Éros* seria aquele deus que inspira para a contemplação desta, pois o discurso filosófico sozinho não é suficiente para convencer, sendo necessário que haja uma ruptura, uma sedução do professor/amante e uma condução do aluno/amado. O mito aqui age como elemento de persuasão exercido na alma e que complementa o argumento filosófico da loucura divina²⁰. O argumento seguirá com a inserção da quarta *manía* divina e o papel da Beleza dentro do discurso mitológico.

II

A *nobre loucura*.²¹ que se instala no filósofo inspirado por *Éros* ocorre devido à beleza. Será a beleza [κᾶλλος] que trará consigo a recordação das realidades plenas. É preciso que aqui fique claro que, de acordo com o pensamento platônico, todo homem já contemplou de alguma maneira os verdadeiros seres, pois do contrário não poderia ter encarnado num corpo humano (*Fedro*, 249e). No entanto, a reminiscência da verdade é penosa e exige grande esforço. A justiça, a sabedoria e outras virtudes, não encontram na terra esplendor diante dos sentidos humanos.

Porém a Beleza era muito fácil de ver por causa do seu brilho peculiar quando, no séquito de Zeus, tomando parte no coro dos bem-aventurados e os demais no de outra divindade, gozávamos do espetáculo dessa visão admirável e, iniciados nesse mistério que, com toda a justiça, pode ser denominado sacratíssimo, e que celebrávamos na plenitude da perfeição (*Fedro*, 250b-c).

Platão irá explicar no *Banquete* a relação que *Éros* possui com a beleza. O amor seria desejo de algo e que tal desejo é de beleza. Segundo ele “[...] só pode haver amor do belo”²². A beleza é a única coisa do divino que conseguimos captar pelo sensível. Nenhuma outra virtude, nada mais divino, senão a beleza. Ela é capaz de excitar os sentidos do corpo e conduzir ao desvelamento dos mistérios da alma, permitindo que a reminiscência se instale e se inicie a lembrança das Formas. A beleza no seu papel sensível possui certa semelhança com o papel do mito. Enquanto este pretende convencer a parte mais baixa da alma a acreditar no que é contado, exercendo junto do elemento racional uma função persuasiva/educativa, aquela pretende através do sensível conduzir ao inteligível através de um exercício erótico/pedagógico. A visão é posta no discurso como a mais agudas das sensações, pois permite a contemplação da beleza e, com isto, o engate inicial para que se possa conduzir a alma para a captação das Formas supracelestes, unicamente captadas pelo intelecto. Somente aqueles que são de alguma maneira iniciados e não se deixam cair no prazer imediato despertado ao ver a beleza, podem retirar dela os devidos proveitos.

Em paralelo com os *degraus eróticos* de Diotima indicados no *Banquete* (210a-211e), os mistérios no *Fedro* vão se revelando aos poucos ao amado conduzido pelo caminho indicado pelo mestre (amante). Aqueles que fazem o reto uso de suas recordações do divino despertadas pela contemplação da beleza, recebem pelos olhos o afluxo da beleza, suas asas são irrigadas e novamente começam a nascer. Os olhos são a janela natural da alma (*Fedro*,

255c), a entrada onde se estabelece a relação do sensível com o inteligível. Platão indica a necessidade de uma experiência vital com a beleza para que se possa estabelecer uma correspondência com o inteligível. A beleza deve ser vivenciada, apreciada e contemplada, pois ela é a única Forma que possui uma correspondência sensível. É a que menor esforço exige para que seja apreendida, pois para se experimentá-la, não é necessário um movimento do intelecto. O exercício intelectual é aquele utilizado para o entendimento, e será somente através do intelecto que poderemos entender a beleza em sua Forma absoluta, tanto quanto as demais virtudes. Mas para que isso ocorra é preciso que antes possa haver a experimentação, que no caso da beleza acontece pela captação dos olhos.

Devemos nos perguntar aqui se somente a visão permite a captação da beleza. Não teria alguma maneira de captá-la pelos outros sentidos? É possível que sim, mas talvez não seja aqui o caso, mas sim pensarmos que o paralelo que Platão pretende estabelecer com a visão é sua correspondência com o *visível*. O que vemos ninguém nega que existe. Se existe alguma dúvida quanto a existência das outras virtudes, não podemos dizer o mesmo da beleza, pois ela é imediatamente apreendida, sem o uso de qualquer outro instrumento senão os olhos. A beleza por sua vez tem a função de tornar visível o divino, aquilo que está para além do sensível, num campo supra-sensível. Dentro do percurso mítico que se apresenta, a beleza exerce o recurso persuasivo que é o de conduzir-nos para o inteligível partindo de um meio sensível. Se provarmos que pela existência da beleza no sensível existe também um correspondente de beleza no inteligível, podemos provar a existência das demais Formas supracelestes. Trabalho que Platão se ocupa ao utilizar-se do recurso mitológico para explicar a alma. É preciso que se entenda que não é por existir algo sensível que existe algo inteligível, mas justamente o contrário. As Formas supracelestes sempre existiram, são eternas. Através do exercício da reminiscência que se é possível recordar delas no plano sensível. Mas a única maneira de tornar este exercício viável é através da contemplação adequada da beleza.

O mito se encarrega de dar uma explicação mínima para o destino da alma e sua relação com o divino e as Formas supracelestes. Ao contemplar a beleza as asas do amante despertam e começam a crescer, e a alma assume a forma que lhe era anteriormente dada: alada. E enquanto o amante da beleza perto dela está, suas asas são fortes e toda dor é apaziguada, porém, se dela se afasta, as asas caem e novamente a dor se instala.

Essa mistura sui generis de prazer e de dor deixa a alma angustiada e perplexa ante a estranheza de sua condição; tomada de frenesi, nem consegue dormir de noite nem descansar de dia, procurando sempre, ansiosa, os pontos em que presume poder ver aquele que tem beleza (*Fedro*, 251d-e.).

Tal estado é chamado de Amor. Aquele que tem beleza será apontado nesta passagem como médico (ἰατρός) (*Fedro*, 252b), pois é o único capaz de cuidar do amante em seus graves sofrimentos. Aqui é interessante analisarmos essa denominação médica, dada por Sócrates, para classificar a beleza. O médico é aquele que possui a ciência de curar os corpos oferecendo o φάρμακον adequado ao doente. A má administração do *phármakon* pode servir para matar como um veneno, pois é essa a duplicidade do *phármakon*: tanto pode ser remédio e curar, como pode ser veneno e matar. Somente pelo conhecimento da dosagem correta se pode curar. Se voltarmos à linguagem do *Fedro*, podemos notar que se o amado é o médico, o amante deve ser por oposição o doente, aquele que se encontra em estado de loucura. Mas o *phármakon*, de acordo com a passagem 230d²³, é o discurso [λόγος]. Na passagem aqui citada, podemos ver um Sócrates que quase não saía da cidade, percorrer um longo caminho para fora da cidade atrás de Fedro, por ter este um discurso em mãos. O objeto do *phármakon* é a alma, o que torna o discurso um remédio para a alma toda. Podemos notar que o amor, assim como o discurso deve ser administrado como um *phármakon*²⁴. O médico/amado representado pela beleza, oferece o *phármakon*/discurso para o doente/amante, não com intuito de curá-lo, pois este é possuído por *Éros*, que recebe o amor em sua alma e pela possessão divina é tomado de loucura. Tal loucura instalada na alma não deve ser curada, já que é divina, mas administrada corretamente pelo amante, do contrário, este perece em sua loucura.

Éros é denominado pelos Homéridas como πτερωτός (*Fedro*, 252b), ou seja, aquele que é alado, e também como gerador de asas. É através dele que a dosagem oferecida pela beleza permite que aqueles que a contemplem entrem num estado de loucura e sejam conduzidos pela reminiscência às Formas supracelestes. O caminho oferecido por *Éros* é o da sedução, instaurado pela beleza, que irá persuadir o amante a seguir o caminho da filosofia. Todo o argumento filosófico, apresentado no *Fedro* por Sócrates, é embasado pelo discurso erótico. Será ele que permitirá a beleza, em seu percurso mítico, atingir os amantes e persuadi-los para a Forma da Beleza. No *Banquete*, Platão irá dizer ser *Éros* não um deus, de fato, mas um δαίμων (*Banquete*, 202d), um intermediário entre deuses e homens, e por isso mesmo não seria belo, mas amante por natureza da beleza. “Ora, sendo *Éros* amante do belo, necessariamente será filósofo ou amante da sabedoria, e, como tal, se encontra colocado entre os sábios e os ignorantes” (*Banquete*, 204a). Irá, depois, fazer a correspondência do belo (καλόν) com o bem (ἀγαθόν), dizendo que se deseja o belo porque este é bom e o amor “é o desejo de possuir sempre o bem” (*Banquete*, 206a). Os *degraus eróticos* de Diotima são a

passagem do belo sensível para a Forma do Belo, definida como αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν (*Banquete*, 211b) – ele por si mesmo, consigo mesmo, Forma única, sempre sendo –, do qual todas as outras coisas belas participam. No *Fedro*, há o mesmo impulso erótico para o conhecimento da Forma do Belo ou Beleza, para que assim se possa atingir o bem e a felicidade, pois existe a mesma relação que no *Banquete* entre a beleza e o bem. A beleza exerce a função no discurso de conduzir os iniciados pelo amor para a contemplação das Formas ou Idéias, sendo estas o verdadeiro objeto de desejo do filósofo.

III

Agora que estabelecemos as Formas eternas como objeto de desejo do filósofo e o amor como um *phármakon*, podemos distinguir dois tipos de *Éros*. O primeiro seria aquele que ultrapassa a medida do *phármakon*, se tornando um veneno como ficou representado no primeiro discurso de Sócrates. O segundo é aquele que se mantém na justa medida do *phármakon* e, como remédio, cura a alma daqueles que o experimentam²⁵. O Segundo Discurso de Sócrates, que estamos a analisar, representa tal espécie de *Éros*, que estabelece uma relação de desejo com as verdadeiras Formas. Será neste discurso que Sócrates irá aprimorar a nobreza da relação entre amante e amado. Cada alma tem maior aptidão com algum tipo de deus que compõe o panteão grego e irá procurar no amado uma correspondência com tal deus, fazendo do amado uma imagem do seu próprio deus. Aqui podemos perceber uma relação de piedade com a divindade, adorada através da relação que se estabelece com o amado. Retornamos nesta parte a questão sobre o *movimento circular* das almas anteriormente citada na primeira parte de nosso trabalho²⁶. Este se dá quando os deuses atingem o supraceleste e iniciam o movimento de contemplação das verdades (Formas). Tal movimento como já foi dito é circular. A ação de contemplar a beleza pode ser interpretada como um movimento análogo a este, já que a alma dos amantes segue um tipo de deus e procura no amado sua semelhança. A beleza representada no amado encontra-se no centro e é rodeada pelo amante que a contempla. Este movimento leva a reminiscência e a lembrança da verdadeira Forma da Beleza, que só pode ser contemplada no meio supraceleste. O primeiro passo para atingir-se este meio divino, é pela contemplação pia da beleza do amado, como um deus (*Fedro*, 252d). Mas tal caminho não é fácil e exige forte controle do cavalo mau da alma.

Como havíamos dito²⁷, a alma se divide em três partes: duas são em forma de cavalo e a outra de cocheiro. O cavalo bom é “amoroso da honra [τιμῆ], da moderação

[σωφροσύνη] e da modéstia [αἰδώς], além de amigo da opinião verdadeira [ἀληθινὴ δόξα]” (*Fedro*, 253d), o outro é “companheiro da arrogância [ὑβρις] e da teimosia [ἀλαζονεία]” (*Fedro*, 253e). Ao avistar o amado a alma, inflamada pelos sentidos, se enche de desejo. O cavalo mau na ânsia de sentir os prazeres afrodisíacos, avança em direção ao amado. O cocheiro relembra da natureza da beleza e é tomado de respeito e temperança, e puxa as rédeas para trás a fim de recuar um pouco os cavalos. O cavalo bom aceita o jugo sem dificuldades, mas o outro luta com o cocheiro tentando sempre avançar, alegando a covardia do cocheiro em prosseguir, o que obriga este a puxar com maior força o freio, causando ao cavalo grande sofrimento. Depois de muita luta e várias tentativas do mesmo tipo, o cavalo acaba por ceder e aceita o jugo do condutor. O amado apercebendo-se de tal respeito por parte do amante, convence-se “de que todos os seus parentes e amigos, reunidos, em matéria de afeição não chegam aos pés do que pode oferecer-lhe um *amigo possuído pela divindade* [ἔνθεον φίλον]” (*Fedro*, 255b. O grifo é nosso). Levantamos aqui a discussão sobre a inspiração ou possessão divina, que em grego se resume pela palavra ἔνθεος. A inspiração é dada pelos deuses sobre a forma de loucura aos homens, conforme já dito (p. 2). A quarta *mania* divina é a inspiração dada por *Éros* aos amantes. São estes que são possuídos pelo divino conforme podemos verificar também no *Banquete*, discurso de Fedro, quanto este diz: “O amante é mais divino do que o amado, por estar *possuído pela divindade* [ἔνθεος]” (*Banquete*, 180b. O grifo é nosso). O divino encontra-se no amante, mas como este manifesta seu desejo no amado faz-nos parecer que o amado é divino e não o contrário. O amado é colocado como perfeito pelo amante, perfeição esta que só existe dentro do amante, e torna aquele a imagem²⁸ da divindade que o inspira. A tentativa de decifrar o ser amado é a tentativa de decifrar a si mesmo, pois o amado perfeito não passa da transposição do desejo do amante no objeto amado, e desta forma toda a essência divina do amado encontra-se, na verdade, no amante, pois é neste que se encontra *Éros*. Tal confusão²⁹ que coloca o amor como sendo o amado e não reconhecendo o alvo real daquele como sendo o amante, faz com que não percebamos este como o verdadeiro *éntheos*, inspirado pelos deuses. Quanto a palavra amigo (φίλος), que também aparece acima, é utilizada com rigor para denominar alguém com quem se possui grande afeição. Segundo David Konstan,

[...] os documentos da era democrática são relativamente copiosos, e o termo habitual para ‘amigo’ na Grécia clássica (e posterior) é *philos*. Ele designa uma das partes de um vínculo voluntário de afeição e de boa vontade, e normalmente exclui tanto os parentes próximos quanto os conhecidos mais distantes, vizinhos e concidadãos (2005, p. 77).

Assim pelos olhos retorna a beleza para o amado, atingindo sua alma e enchendo-a de amor (*Fedro*, 255c-d), o que faz com que as suas asas comecem a despertar. O amado não sabe dizer de onde vem o seu padecimento “por não perceber que ele se vê no seu amante como um espelho” (*Fedro*, 255d). Na presença do amante sente prazer, esquecendo-se de todo sofrimento, no entanto, se longe, “deseja-o ardentemente como também é desejado, por haver do seu lado *antéros*, a imagem refletida de *éros* [ἐἶδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα]. Porém, não acredita que seja *amor* [ἔρωτος] nem lhe dá esse nome: é simples *amizade* [φιλία]”³⁰. Devemos aqui analisar a utilização das palavras *antéros*, *éros* e *philia*. De acordo com a mitologia popular, *Antéros* [Ἀντέρωτος] seria o irmão mais novo de *Éros* [Ἔρωτος], que teria sido gerado para que *Éros* tivesse uma companhia e assim, começasse a crescer, já que antes ele se mantinha apenas em sua forma infantil³¹. Segundo José Ribeiro Ferreira, “para os poetas e artistas, o *Antéros* simbolizava a reciprocidade da emulação e da afeição. Era ainda um epíteto dado ao Amor enquanto divindade que vinga os seus detratores”³². Para Robert Merrill (1944, p. 268), o termo “vingador” não condiz ao contexto do *Fedro* e seu significado se aproxima de “love-in-return”, dando a idéia de *reciprocidade*. Se entendermos a palavra *antéros* aqui indicada como sendo a imagem refletida, ou melhor, um reflexo de *éros*, podemos verificar sua correspondência com a palavra *reciprocidade*, pois é desta forma que o amado responde ao *éros* do amante: com uma imagem reflexiva. Mais abaixo o *antéros* sentido pelo amado será classificado como *philia*. Ou seja, a reciprocidade do amor refletida como *antéros* é reconhecida como *philia*. Assim, a amizade irá unir o amado e o amante, e compor o corpo do discurso amoroso ligando-se a sabedoria (*sophía*) e dando origem a *philosophía* (*Fedro*, 256a).

Se nesse momento prevalecerem as partes melhores da alma, amado e amante passam a desfrutar aqui mesmo de uma vida bem aventurada [μακάριον] e de concórdia [ὁμονοητικόν], sendo senhores de si [ἐγκρατεῖς] e disciplinados [κόσμιοι] subjugando a maldade da alma e fazendo gerar a virtude [ἀρετή]³³. “No término da vida, alados novamente e muito leves, saem vencedores de uma das três lutas verdadeiramente olímpicas, não havendo maior *bem* [ἀγαθόν] que a *temperança humana* [σωφροσύνη ἀνθρωπίνη] ou a *loucura divina* [θεία μανία] possam conferir ao homem”³⁴.

Se juntos prosseguirem no amor e na amizade, podem deixar o estado da opinião [δόξα] que habita o mundo sensível dos homens, para atingir a verdade [ἀλήθεια] das Formas que só podem ser contempladas no inteligível habitado pelos deuses. *Éros* faz a ponte entre o humano e o divino, conduzindo a alma daqueles que cultivam o amor verdadeiro, para

a visão das Formas eternas, pois é nestas que está o maior bem a ser contemplado. No *Banquete* (205a) o Bem é o que todos almejam, pois conduz à felicidade [εὐδαιμονία], e esta se define em si mesma, porque aquele que é feliz é feliz e não quer deixar de sê-lo. A felicidade, segundo Platão, se define por si mesma. O Amor é aquele que nos permite fazer a devida ligação com o Outro, sendo este tanto o amado como o divino, mas principalmente sendo este Outro aquele que habita a nós mesmos e que só pode através da loucura se revelar. Será desta maníaca manifestação conduzida pela sedução de *Éros*, que se pode persuadir plenamente para a filosofia.

IV

A problemática sobre a loucura traz à tona diversos conceitos e preconceitos relacionados a ela. De acordo com o discurso de Lísias (*Fedro*, 230e-234c), lido por Fedro no início da obra, a loucura erótica é apresentada como um mal. Para contornar tal colocação da loucura, Sócrates teve que dela participar para poder justificar o seu uso. Em seu primeiro discurso ele invoca as Musas (*Fedro*, 237a), no entanto, o *daímon* que habita o seu interior obriga-o a se redimir perante *Éros*, obrigando-o, pelo seu próprio bem, a fazer um segundo discurso. De acordo com o que Sócrates mesmo diz, “manifestou-se-me o *sinál divino* (δαίμονιόν) que me é habitual e sempre me detém de algum intento; pareceu-me ouvir uma voz aqui mesmo, que me impedia de sair antes de purificar-me” (*Fedro*, 242b-c. Grifos nossos). O *daímon* socrático sempre se manifesta para indicar a Sócrates o que este deve fazer. O elogio que se segue em seu segundo discurso é consequência disto, uma purificação do amor e da sua linguagem maníaca.

Este apresenta características particulares sobre o qual viemos aqui analisar. A investigação filosófica que se faz sobre a natureza da alma recorreu sobre dois tipos de argumentos. O primeiro, *lógico*, onde Sócrates oferece as exposições racionais para explicá-la, e o segundo, *mitológico*, onde oferece como complemento do primeiro argumento, outro que possa persuadir a parte irracional da alma. A quarta *manía* divina, sobre a qual recai todo o seu discurso erótico, é utilizada como um *phármakon* necessário à filosofia.

Notas:

¹ Entendemos por *Segundo Discurso de Sócrates* a passagem que vai de 243e9–257b6. A maioria das referências ao ‘Fedro’ de Platão é da tradução de Carlos Alberto Nunes, *Fedro* (Belém: EDUFPA, 2007); no entanto, também colocamos em algumas passagens deste trabalho o texto grego estabelecido por John Burnet, *Platonis Opera*, Tomvs II (Oxford: Oxford University Press, 1901), oferecendo nossa própria tradução deste se assim considerarmos necessário.

² Cf. Michael L. Morgan. *Plato and Greek Religion*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 229.

³ O termo é de Morgan, op. cit. p. 231.

⁴ *Fedro*, 244a. As modificações e os grifos na tradução são nossos.

⁵ Para maiores detalhes ver G. R. F. Ferrari. *Platonic Love* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 269, nota 1.

⁶ Cf. E. R. Dodds. Platão, a Alma Irracional e a ‘Herança Conglomerada’. In: DODDS, E. R. *Os Gregos e o Irracional*. São Paulo: Editora Escuta, 2002, p. 220.

⁷ Para maiores detalhes ler nota 3, p. 2 do artigo de Bett.

⁸ Segundo Tate (1927), Pherecydes de Syros parece ter sido um dos primeiros a utilizar Homero para seus próprios propósitos, dando um sentido alegórico aos mitos do poeta.

⁹ No *Banquete*, ao contrário dos outros diálogos, a imortalidade é apresentada através das gerações e não propriamente de uma eternidade da alma. De acordo com Maria Teresa Schiappa de Azevedo, “Limitada ao processo de geração, a imortalidade, no seu pleno sentido, não está de fato ao alcance do ser mortal, incluindo o próprio homem”; *O Banquete* (Lisboa: Edições 70, 2001), p. 78, nota 113. Tal argumento apresenta-se diferente aos outros diálogos citados anteriormente.

¹⁰ Consideramos como primeiro argumento a passagem que vai de 245c5-246a2.

¹¹ Consideramos como segundo argumento a passagem que vai de 246a3-257b6.

¹² Tomamos como crença aquilo que não se pode afirmar com certeza. Segundo Luc Brisson, “[...] tudo o que diz respeito ao inteligível está associado ao mito por meio dessas crenças sobre a alma”; *A Religião como Fundamento da Reflexão Filosófica e como meio de Ação Política nas Leis de Platão*. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, Jun. 2003, p. 28.

¹³ Consideramos como mistério aquilo que ainda precisa ser desvendado.

¹⁴ Utiliza-se aqui das divisões feitas por Luc Brisson, op. cit. p. 27-28; e por Ludiwig Edelstein, *The Function of the Myth in Plato’s Philosophy*. *Journal of the History of Ideas*, v. 10, n. 4, 1949, p. 467.

¹⁵ PLATÃO. *A República*, 377a. A maioria das referências à ‘República’ é da tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, *A República* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001); no entanto, também colocamos em algumas passagens deste trabalho o texto grego estabelecido por John Burnet, *Platonis Opera*, Tomvs IV (Oxford: Oxford University Press, 1902), oferecendo nossa própria tradução deste se assim considerarmos necessário.

¹⁶ Para defender a tese de que o mito não é a enunciação do falso utilizamos os estudos de Edelstein, “To be sure, it is inherent in the nature of human understanding that truth and falsehood are forever closely interwoven”; op. cit. p. 469; e principalmente Paul Veyne, *Acreditavam os Gregos nos seus Mitos?* (Lisboa: Edições 70, 1987), onde ele coloca: “O mito e o *lógos* não se opõem como o erro e a verdade”, p. 13-14; “[...] a tradição mítica transmite um núcleo autêntico que, ao longo dos séculos, se foi rodeando de lendas; só estas lendas é que põem problemas, mas não o núcleo”, p. 27; “O mito era um *tertium quid*, nem verdadeiro, nem falso”, p. 45; “Conclusão: temos de antemão a certeza de que mesmo o mito mais ingênuo tem um fundo de verdade”, p. 87-88.

¹⁷ *Fedro*, 246a. A tripartição da alma também se encontra presente na *República*, 441a et. seq.

¹⁸ Entendemos tal movimento circular da contemplação da verdade como algo importante para a caracterização do *Amor Platônico*, e pretendemos retornar ao assunto posteriormente.

¹⁹ Tal passagem lembra quando Sócrates é iniciado nos mistérios do Amor por Diotima, Cf. Platão. *O Banquete*, 201d-212a.

²⁰ Assim nos dá a entender Sócrates quando mais adiante fala referindo-se ao seu segundo discurso: “E não sei de que jeito, Fedro, ao nos representarmos a emoção amorosa, atingindo, sem dúvida, por vezes, a verdade, como também nos afastando dela, encaixamos um discurso não de todo carente de *persuasão*, uma espécie de *hino mítico*, equilibrado e piedoso, em louvor de Eros”; *Fedro*, 265b-c. Grifos nossos.

²¹ O termo é de Robert Switzer, *The Topology of Madness: Philosophic Seduction in Plato’s Phaedrus*. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 14, 1994, p. 7 et. seq.

²² PLATÃO. *O Banquete*, 201a. A maioria das referências ao ‘Banquete’ de Platão é da tradução de Carlos Alberto Nunes, *O Banquete* (Belém: EDUFPA, 2001); no entanto, também colocamos em algumas passagens

deste trabalho o texto grego estabelecido por John Burnet, *Platonis Opera*, Tomus II (Oxford: Oxford University Press, 1901), oferecendo nossa própria tradução deste se assim considerarmos necessário.

²³ Na passagem 230d do *Fedro*, Sócrates assim fala a Fedro: “Tu, porém, pareces ter encontrado o remédio [φάρμακον] para me fazer sair, porquanto, tal como se conduzem os animais que têm fome, estendendo-lhes um ramo ou algum fruto, do mesmo modo tu, acenando-me com discursos [λόγους] em livros, é evidente que me levarás a percorrer tida a Ática e qualquer outro lugar que queiras”. (Utilizamos aqui a tradução de FERREIRA, 1997, por a considerarmos mais adequada para a passagem)

²⁴ Para maiores informações sobre a loucura erótica e sua função como um *phármakon* relacionada com a filosofia, ver Switzer, op. cit. p. 27 et. seq. Falaremos melhor sobre isso na seção seguinte.

²⁵ Dividimos os tipos de *éros* em dois, considerando o número de discursos de Sócrates, nos apoiando no próprio *Fedro* de Platão quando, a partir de 265a, Sócrates coloca seus discursos como opostos e separa-os, classificando como esquerda e direita; “[...] do mesmo modo, nossos discursos consideraram como uma forma única a perturbação do espírito, depois do que um deles passou a dividir e subdividir a do lado esquerdo, sem parar de cortar, enquanto não foi dar numa espécie de amor sinistro, que ele, com todo direito, vilipendiou. O outro nos levou para a loucura do lado direito, do mesmo nome da primeira, e havendo descoberto nela uma espécie de amor divino, deixou-o patente e o enalteceu como gerador dos maiores bens para todos nós.” (266a-b). Consideramos tais discursos como complementares, um não podendo existir sem o outro, pois não existe direita se não existir esquerda e vice-versa. Portanto, para que exista o bom *éros* da direita, é preciso que exista o mau *éros* da esquerda. Isso respalda a teoria do amor [*éros*] como um *phármakon*, deixando claro que a diferença entre um tipo e outro está na medida deste. Divisão semelhante pode ser encontrada no discurso de Pausânias no *Banquete*, 180c-185c, onde, partindo de dois tipos de Afrodite, ele classifica um *éros* πάνδημος, vulgar e que dá preferência ao corpo do que à alma, e um *éros* οὐράνιος, que não conhece o excesso e prioriza a inteligência.

²⁶ Cf. p. 5.

²⁷ Cf. p. 5.

²⁸ Cf. *Fedro*, 252d.

²⁹ A confusão também é acusada no diálogo de Sócrates com Diotima, ver *Banquete*, 204c.

³⁰ *Fedro*. 255d-e. As modificações e os grifos na tradução são nossos.

³¹ Cf. Ronald B. Levinson, “There exists a peculiar relationship between the brothers, *Eros* being dependent upon *Anteros* for the continuance of his strength”; *Milton and Plato (Modern Language Notes)*, Vol. 46, No. 2. The Johns Hopkins University Press, 1931), p. 90.

³² FERREIRA, J. R. *Fedro*. (Lisboa: Edições 70, 1997), p. 74, nota 109.

³³ *Fedro*, 256a-b. Sobre a geração da virtude pelo discurso erótico, ver também *Banquete*, 212a; “Ora, quem gera e alimenta a verdadeira virtude é que merece ser querido dos deuses, e se for dado ao homem ficar imortal, torna-se imortal ele também”.

³⁴ *Fedro*, 256b. As modificações e os grifos na tradução são nossos.

Bibliografia

1. Edições e Traduções de Platão

AZEVEDO, M. T. S. *O Banquete*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2001.

BLOOM, A. *The Republic of Plato*. Tradução de Allan Bloom. 1968; 2 ed., New York: Basic Books, 1991.

BURNET, J. *Platonis Opera*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit: Ioannes Burnet, Tomes I, II e IV. Oxford: Oxford University Press, 1900 – 1902.

FERREIRA, J. R. *Fedro*. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

IGLÉSIAS, M. *Ménon*. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Puc-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2001.

NUNES, C. A. *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. *Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

PEREIRA, M. H. R. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

2. Estudos

BELFIORE, Elizabeth S. Dancing with the Gods: The Myth of Chariot in Plato's Phaedrus. *American Journal of Philology*, v. 127, n.2, p. 185-217, summer 2006.

BETT, Richard. Immortality and Nature of the Soul in the Phaedrus. *Phronesis*, v.31, n.1, p. 1-26, 1986.

BRISSON, Luc. A Religião como Fundamento da Reflexão Filosófica e como meio de Ação Política nas Leis de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, p.24-38, jun. 2003.

DODDS, E. R. *Os Gregos e o Irracional*. São Paulo: Editora Escuta, 2002.

EDELSTEIN, Ludwig. The Function of the Myth in Plato's Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, v. 10, n. 4, p. 463-481, 1949.

FERRARI, G. R. F. "Platonic Love". In: KRAUT, Richard (org.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 248-276.

JAEGER, Werner. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KONSTAN, David. *A Amizade no Mundo Clássico*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

MENEZES, Luiz Maurício Bentim da Rocha. *Pequeno Ensaio Sobre o Sentimento: O Amor*. Monografia de Comunicação Social. Orientador: Drauzio Gonzaga. Rio de Janeiro: FACHA, 2006. 84 p.

MERRILL, Robert V. Eros and Anteros. *Speculum*, v. 19, n. 3, p. 265-284, 1944.

MORGAN, Michael L. Plato and Greek Religion. In: KRAUT, Richard (org.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 227-247.

LEVINSON, Ronald B. Milton and Plato. *Modern Language Notes*, v. 46, n. 2, p. 85-91, 1931.

SNELL, Bruno. *A Descoberta do Espírito*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.

SWITZER, Robert. The Topology of Madness: Philosophic Seduction in Plato's Phaedrus. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, n. 14, p. 6-36, 1994.

TATE, J. The Beginnings of Greek Allegory. *The Classical Review*, v. 41, n. 6, p. 214-215, 1927.

_____. Plato and Allegorical Interpretation. *The Classical Quarterly*, v. 23, n. ¾, p. 142-154, jul. – oct. 1929.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. São Paulo, Difel, 2006.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos nos seus mitos?*. Lisboa: Edições 70, 1987.

Textos homéricos e dados arqueológicos
Relações entre o mundo egeu e o Oriente durante o Bronze Recente

Rivan Menezes dos Santos

Doutor em arqueologia histórica, Grenoble, França

Professor de arqueologia e história na *Faculté Adventiste de Théologie*, França

rivan.santos@orange.fr

Resumo: Procurar uma comparação entre achados arqueológicos e textos da *Iliada* e da *Odisséia* é algo criticável pois esta literatura não é considerada histórica e suas origens e conteúdo são ainda sujeitos a discussão. O pesquisador que se interessa ao estudo da civilização grega à partir do Bronze Recente (entre 1600 e 1065), pode utilizar os poemas homéricos para compreender certos traços dessa civilização, mas deve interrogá-los com reserva¹. Em minha linha de pesquisa sobre as relações entre o mundo grego e o Oriente mediterrâneo durante o Bronze Recente, me parece pertinente interrogar não apenas os documentos arqueológicos mas igualmente os textos homéricos. Temos procurado verificar qual o grau de aproximação entre o que é apresentado pela *Iliada* e *Odisséia* concernente as relações internacionais do mundo grego e o que conhecemos à partir pelos documentos arqueológicos, com a finalidade de procurar compreender as origens o material utilizado por Homero. Também procuramos verificar se os textos homéricos são susceptíveis de nos fornecer elementos que possam esclarecer um pouco mais esta linha de pesquisa.

Palavras-Chave: I. Homero-Arqueologia; II. Mundo Egeu; III. Grécia-Oriente

Abreviações:

Períodos arqueológicos

BR	Bronze Recente
HR	Heládico Recente
MR	Minóico Recente

¹. « Poesia oral que acumula e preserva fórmulas métricas durante muitos séculos, a epopéia não pode servir de fio condutor para o historiador, pois ela filtra um material épico transmitido de geração em geração. Os poemas homéricos, definitivamente, são uma fonte problemática para o historiador da época miceniana.” R. Etienne, C. Müller e F. Prost, 2000, p. 48.

Cronologia

Utilizaremos a cronologia mais aceita atualmente para o estudo do Heládico Recente, a proposta por Warren e Hankey, 1989.

PERIODOS	DATAS	EGITO
HR I / MR I A	1600-1500	Apófis/Ahmoose
HR II A / MR I B	1500-1440	Ahmoose-Thutmose III
HR II B / MR II	1440-1390	Thutmose III-Amenófis III
HR/MR III 1A	1390-1370/60	Amenófis III
HR/MR III A2	1370/60-1340/30	Amenófis III-Horemheb
HR/MR III B	1340/30-1185/80	Horemheb-Fim XIXe dinastia
<i>B1</i>	<i>1330-1250</i>	<i>Subdivisão geral</i>
<i>B2</i>	<i>1250-1180</i>	
HR/MR III C	1185/80-1065	Fim da XIXe-Fim da XXe din.

Introdução

É verdade que outros autores da literatura grega mencionam as relações entre a Grécia e o Oriente durante o Bronze Recente², mas, esses textos foram fortemente influenciados pela história grega dos períodos mais recentes e em particular pelas colonizações da época do VIII e VII séculos³. Com certeza, a *Ilíada* e a *Odisséia* sofreram igualmente, a lei das alterações e das adições na composição, mas são ainda considerados o eco mais antigo do mundo grego no que concerne o nosso assunto.

A *Ilíada* e a *Odisséia* apresentam dez passagens explícitas mencionando a presença de egeus⁴ no Oriente (Síria-Palestina, Chipre e Egito) ou de orientais no Egeu. Três passagens concernem Chipre, quatro a Síria-Palestina e três o Egito. Neste trabalho, apresentaremos estes textos e, comparando com o que sabemos destas relações através dos dados arqueológicos, tentaremos mostrar certa pertinência e que longe de serem pura invenção do autor, as passagens podem se referir à acontecimentos plausíveis, mesmo se evidentemente floreados.

² Principalmente Hesíodo, Heródoto, Tucídides, Deodoro da Sicília, Estrabão e Pausânias.

³ Todas as datas mencionadas aqui são evidentemente antes de Cristo.

⁴ Para esta época é mais adequado utilizarmos o termo « egeu » ao « grego » ou Grécia.

I. Relações entre o mundo egeu e a Síria-Palestina

A região chamada Síria-Palestina, aparece nos poemas homéricos sob a designação de Fenícia, região geralmente constituída pela banda de terra localizada na costa marítima, à partir do monte Carmelo, atual Israel, ao Sul, até Tel Suwas ao Norte, ao Sul de Ugarite (Moscati, 1997, p. 20). Evidentemente, não se pode delimitar exatamente o território ao qual os poemas homéricos se referem quando mencionam Fenícia, mas podemos considerar que se trata, em geral, desta região.

1. Atividades de mercadores fenícios no Egeu

A única cidade mencionada por Homero quando ele fala da Fenícia é Sidom. Nos parece que ele prefere os termos de fenício-fenícia e Fenícia (para habitante ou região) de uma maneira geral. Um primeiro texto apresenta Eumeu, o servo de Ulisses, contando suas origens e afirmando que seu pai reinava em Siros e Ortígia, no mar Egeu. Havia em sua casa uma escrava, a filha de um rico personagem de Sidom que tinha sido raptada pelos fenícios e vendida na região do Egeu. Eumeu, sendo ainda criança, foi também vendido pelos fenícios a Laerte, o pai de Ulisses (*Odisséia*, XV, 402-522). Este primeiro texto nos apresenta Sidom como um centro reputado pelo comércio de bronze e também como um centro importante de tráfico de escravos com o mundo grego. Podemos ainda notar que, segundo o texto, os barcos fenícios cruzavam o Egeu transportando mercadorias e escravos não apenas do Oriente para o Ocidente mais também de um ponto a outro no interior mesmo do mar Egeu. Assim, após ter vendido a jovem sidônia em Siros⁵, uma das ilhas das Cícladas, eles a vendem mais tarde em Ítaca.

Estes textos também nos fazem pensar a certas menções encontradas em tabuinhas de argila em linear B referentes a habitantes da Fenícia que se encontravam no Egeu⁶. Na realidade, esta jovem sidônia, « artista em belos trabalhos », era a filha de uma rica família. Este detalhe pode indicar que os escravos vendidos no mundo egeu o eram não unicamente por um problema de mão-de-obra mas sobretudo porque eram profissionais em trabalhos especializados, como as pessoas que viviam no seio de famílias abastadas poderiam ser. Provavelmente, este era o tipo de pessoas que se acham registradas em algumas tabuinhas em linear B. Por exemplo, *ku-wa-no*

⁵ Jean Bérard. *Homère*, Paris: Gallimard, 1955, p. 760, nota 1, observa que a menção de Siros, ilha de uma certa importância durante a época miceniana, contrariamente à época clássica, mostra uma vontade do autor da *Odisséia* de situar os acontecimentos durante o Bronze Recente.

⁶ « Pe-ri-ta » (habitante de Beirute), termo que aparece em duas tabuinhas de Cnossos e uma de Pilos. Cline, 1994, p. 129, E9; Chadwick e *al.*, 1986, p. 35; Killen e Olivier, 1989, p. 219 e 336. “Tu-ri-jo” (Turios, habitante de Tiro), termo encontrado em uma tabuinha de Cnossos e uma de Pilos. Cline, 1994, E10; Ventris e Chadwick 1973, p. 588; Killen e Olivier, 1989, p. 254. “Po-ni-ki-jo” (fenícia ou fenício), termo que aparece sobre várias tabuinhas de Cnossos. Cline, 1994, 9. 129; Ventris e Chadwick, 1973, p. 222, 441 e 573.

(kuanoi), que significa material ou trabalho com vidro colorido. Este termo aparece em algumas tabuinhas provenientes de Pilos e Micenas e deve se referir ao acadiano *uqnu*. Referência tanto ao material, kuanoi, como aos artesãos, *ku-wa-no-wo-ko-i* (Cline 1994, p. 131, E20). Se este termo se refere aos artesões, isto pode significar que eles estavam presentes no mundo egeu provavelmente trazidos como escravos, capturados no Oriente e vendidos pelo seu conhecimento técnico, como a sidônia, citada na *Odisséia*. É interessante notarmos que as pesquisas arqueológicas já encontraram vinte e uma tabuinhas em argila com escritura em linear B, provenientes de Cnossos, Pilos, Tebas, Micenas e Tirinto, mencionando pessoas ou objetos provenientes de regiões do Mediterrâneo. Ora, dez fazem menção a Síria-Palestina, quatro a Anatólia, três a Mesopotâmia, duas a Chipre e duas ao Egito⁷, o que mostra, entre outros dados que veremos a seguir, que as relações entre o Egeu e a Síria-Palestina eram próximas, durante o HR III.

Um segundo texto menciona igualmente transações comerciais de mercadorias e de escravos entre a Síria-Palestina e o mundo egeu (*Ilíada*, XXIII, 745-748). Aquiles oferece, ao vencedor da corrida em honra à morte de Pátroclo, uma cratera de prata, « obra magnífica dos sidônios », comercializada em Lemos⁸ pelos fenícios. Esse objeto tinha sido utilizado anteriormente para resgatar Licaon, filho de Priam, das mãos de Aquiles, o que nos indica seu alto valor.

Um outro texto nos apresenta mais informações concernentes as atividades marítimas dos fenícios no mundo egeu (*Odisséia*, XIII, 256-287). Se refere a mercadores fenícios de Sidom presentes nos portos de Creta e em viagem para o Peloponeso. Ulisses, fugindo de Creta, após ter matado um certo Orsíloco, paga uma passagem junto aos mercadores fenícios para ir ao Peloponeso. Este texto nos fornece indicações sobre as viagens de particulares que podiam se deslocar tanto no interior do mundo egeu como em direção do Ocidente e do Oriente utilizando os serviços de barcos estrangeiros, acima de tudo fenícios. Devemos ainda notar que a jovem sidônia mencionada acima, tinha, ela também, pago sua passagem para voltar a Sidom, mas os marinheiros fenícios a tinham enganado e no lugar de levá-la de volta a Fenícia a tinham vendido em Ítaca (*Odisséia*, XV, 448-449).

⁷. Ver apresentação em Menezes dos Santos, 2004, p. 180-189. Por volta de 4.400 tabuinhas em argila foram encontradas no total. As de Cnossos são datadas de 1370 e as do continente grego do XIII século.

⁸. *Ilíada*, XXI, 34-41 ; XXII, 745-749. Lemos era governada por um descendente de Jason e participou ao conflito contra Tróia do lado dos gregos (*Ilíada*, VII, 467-471).

2. Estadia de egeus na Síria-Palestina

Dois outros textos (*Odisséia*, IV, 78-81, 611-617 e XIV, 291-295) mencionam a presença de egeus em Síria-Palestina. Um primeiro nos apresenta a estadia de Ulisses na casa de um grande comerciante fenício durante quase um ano e também a estadia de Menelau, rei de Lacedemônia. Se de um lado a estadia de Ulisses não foi muito agradável, pois, segundo ele, o objetivo do rei fenício era vendê-lo como escravo na Líbia, por outro lado, a estadia de Menelau parece ter sido coroada de sucesso. Por ocasião de seu retorno de Tróia, uma tempestade desviou seus barcos até o Oriente, de onde eles voltaram carregados de riqueza, após uma estadia de sete anos. Ele ficou na casa do rei de Sidom, Faidimo, que lhe ofereceu uma cratera de prata, que Menelau considerava como o objeto mais precioso do seu palácio.

3. Característica das relações de acordo com os textos

Estes textos que apresentam alguns elementos ligados às relações entre o mundo egeu e a Síria-Palestina são essencialmente de caráter comercial. Em momento algum faz-se menção de uma qualquer rivalidade militar ou outra entre as duas regiões. Se estas passagens se referem à época miceniana, elas seriam adequadas aos períodos HR III A e B (1390-1200), momento da mais intensa atividade comercial entre o mundo egeu e a Síria-Palestina, de acordo com os dados arqueológicos. Na realidade, se consideramos os sítios arqueológicos da bacia mediterrânea, deste período, onde foi encontrado material egeu, constatamos que até agora foram recenseados 74 sítios arqueológicos no ocidente itálico, 47 na Anatólia, 62 em Chipre, 49 no Egito e 89 na Síria-Palestina⁹. Por outro lado, estes textos não podem ser adequados ao período HR III C, sobretudo o período final, momento onde as transações comerciais parecem ter diminuído consideravelmente entre as duas regiões e praticamente desaparecidos com o Egito, conforme dados abaixo :

⁹ Ver Menezes dos Santos, 2004, p. 21, carta 1; p. 39, fig. 9 e p. 433, fig. 67. Durante o período HR III B, os sítios egeus contendo material oriental mostram que a Síria-Palestina é a região que mais forneceu.

Porcentagem de todo material arqueológico *oriental encontrado no Egeu* durante o HR.¹⁰

Origem	I	IIA	IIB	III A1	III A2	III B	III C
Anatólia	25			12,5	25		12,5
Chipre	1,37	6,85	3,42	15,75	20,55	17,12	20,55
Síria-Palestina	9,47	3,68	7,37	18,42	15,79	30,52	7,36
Egito	5,88	18,9	9,66	13,02	7,56	10,08	9,24

Porcentagem de material arqueológico *egeu encontrado no Oriente* durante o HR.¹¹

Destino	I	IIA	IIB	III A1	III A2	III A2-B1	III A-B	III B	III C
Anatólia		14	10	9	40			20	7
Chipre	0,34	0,05	0,1	1,9	17	25	5,5	29,7	15
Síria-Palestina	0,21	0,42	0,5	0,7	14,87	14,6	30,67	31,26	2,7
Egito		30. ¹²				69. ¹³			

Sinclair Hood, tendo como fundamento alguns elementos materiais apresentados por Homero, como os capacetes e dentes de javalis, pensa que os poemas homéricos representam o mundo miceniano do HR III C.¹⁴ É arriscado tentar encontrar a datação para o mundo apresentado por Homero levando-se em consideração apenas uma categoria de documentos, pois como os dados nos mostram, durante o HR III C, as relações entre o Egeu e o Oriente tinham diminuído consideravelmente. Na realidade, os elementos materiais apresentados nos poemas homéricos são apenas uma parte dos dados que dispomos para compreender este mundo.

Como veremos mais adiante, as passagens da *Iliada* e da *Odisséia* que apresentam as relações entre o mundo grego e Chipre e o Egito vão nos permitir uma melhor visão sobre o contexto temporal ou cronológico de alguns elementos dos poemas homéricos, quando eles serão comparados com as fontes arqueológicas do HR.

¹⁰ Menezes dos Santos, 2004, p. 433, fig. 67. O resto do material que completa os 100% não pôde ser classificado com certeza. Por exemplo, 25% do material proveniente da Anatólia pertencem aos períodos HR II-III.

¹¹ Menezes dos Santos, 2004, p. 434, fig. 68.

¹² Não pôde ser classificado com certeza.

¹³ HR III A2 e primeira parte do III B ou B1.

¹⁴ Hood, 1995, p. 27-30. Mesma opinião de Dickinson, 1986.

II. Relações entre o mundo egeu e Chipre

1. Estadia do rei de Pafos em Micenas

Três passagens nos apresentam as relações entre o mundo egeu e Chipre, em relação direta com a guerra de Tróia. Um primeiro texto (*Ilíada*, XI, 21-27) menciona um presente do rei de Chipre a Agamêmnon. O rei Ciniras, de Pafos, tinha sido hóspede de Agamêmnon, rei de Micenas, justamente na época em que a frota aquéia se preparava para partir em direção de Tróia. Ciniras ofereceu ao rei de Micenas uma couraça composta de 42 bandas transversais de metais (Cline, 1994, nº 808). É interessante notar que os arqueólogos encontraram em Micenas um fragmento em forma de escama (de 5 x 2 cm) de uma armadura de bronze proveniente da Síria-Palestina, em um contexto do HR III C, o que não significa necessariamente que tenha sido uma importação desta época, pois um tal material se conservava por gerações. Porém o fato de Homero apresentar este objeto como oriental é conforme a realidade histórica.

2. Estadia de egeus em Chipre

Uma segunda passagem (*Odisséia*, IV, 76-81) concerne a estadia de Menelau em Chipre, por ocasião de sua volta de Tróia. O texto não é claro quanto aos meios empregados por Menelau e sua frota para voltar a Grécia, cheio de riquezas, após sete anos no Oriente. Porém, mais adiante, quando será questão de sua estadia no Egito, veremos alguns elementos que podem nos ajudar a responder a esta questão. Uma terceira passagem dos poemas homéricos concernente as relações entre o Egeu e Chipre, nos informa igualmente a respeito de uma estadia de Ulisses em Chipre, na casa do rei Dmetor, após uma passagem pelo Egito (*Odisséia*, XVII, 443-446). Ulisses conta que ele foi feito prisioneiro na região do Delta do Nilo quando seus companheiros saqueavam a região. Ele foi vendido a Dmetor, mas logo depois, sem que o texto nos diga como, ele conseguiu voltar a Grécia.

É importante que coloquemos esta passagem no seu contexto. Ulisses acabou de chegar em Ítaca, em sua casa, mas ainda não se deu a conhecer. Ele engaja uma conversa, primeiro com o seu servidor Eumeu e em seguida com os pretendentes. No canto XIV da *Odisséia*, ele fala de uma viagem que ele tinha feito de Creta ao Egito, depois voltou pela Fenícia. Aqui não é questão de Chipre. Ora, no canto XVII, ele faz mais uma vez menção de uma viagem ao Egito, que tudo demonstra ser a mesma, mas quando de volta, ele teve uma estadia em Chipre e não mais na Fenícia. É possível que os dois textos falem a mesma coisa. Voltando do Egito ele passa pela Fenícia e quase que obrigatoriamente por Chipre, como sabemos ser a realidade na época através

do regime de ventos e correntes marítimas¹⁵. O mais importante neste texto é o fato de que este tipo de viagem existia nesta época e o público de Ulisses sabia disto.

3. Caráter das relações egeu-chipriotas

Estes poucos textos que mencionam Chipre, colocam a ilha em estreita relação com o mundo grego¹⁶. Essas relações são aparentemente estreitas tanto no que concerne a presença pessoal e diplomática quanto ao comércio, si nós as comparamos com as passagens que mencionam os contatos entre o Egeu e a Síria-Palestina, como vimos acima. Na realidade, o primeiro texto, concernente a visita de um rei de Chipre a Micenas, pode ser compreendido como um aspecto diplomático ou estratégico, pois de acordo com Homero, o motivo da viagem era o conhecimento da parte do rei de Pafos do projeto dos Gregos contra Tróia. Isto mostra que ele estava ciente dos planos secretos dos Gregos, o que demonstra uma grande proximidade das relações entre as cortes. Após esta visita e o presente da couraça que o rei de Pafos fez ao rei de Micenas, o chefe supremo dos aliados gregos, ele se coloca diretamente do lado grego e contra o mundo anatoliano¹⁷. Assim, podemos notar nesta passagem uma questão não apenas ligada diretamente a negócios comerciais mas a questões estratégicas e diplomáticas, mesmo se sabemos que estes elementos estavam ligados¹⁸.

É também provável que o rei de uma região da Síria-Palestina tenha ido visitar o mundo grego, por alguma razão, mas Homero não faz menção¹⁹. O poeta coloca as relações egeu-orientais sob um plano mais comercial e as relações egeu-chipriotas sob um plano diplomático e estratégico. No que concerne esta questão de estratégia, o poeta apresenta, por duas vezes, o mundo egeu em relação com a Síria-Palestina através da rota marítima que passa por Chipre. Assim, a viagem de Menelau, do mundo grego ao Oriente e a de Ulisses do Oriente para o mundo grego, passam por Chipre. Isto não significa que o poeta só conheça esta rota, pois ele

¹⁵ De acordo com pesquisas recentes, levando-se em consideração o regime de ventos e das correntes marítimas durante os meses de navegação, uma viagem entre o mundo grego e o Egito podia ser direta, pois um vento Norte-Sul (ventos Etésios) assim que as correntes marítimas Oeste-Este permitiam tal feito. Porém, uma viagem direta do Egito à Grécia não era possível até a época romana, quando novas técnicas de navegação foram desenvolvidas. Em princípio, uma viagem da Grécia para o Oriente (Egito, Síria-Palestina e Chipre) eram realizadas conforme a direção contrária das agulhas de um relógio. Ver Pomey (org.), 1997, p. 26-27 e Menezes dos Santos, 2004, p. 264-269.

¹⁶ Uma outra passagem da *Odisséia* faz de Chipre o local onde habitava Afrodite. *Odisséia*, VIII, 362-368.

¹⁷ Observaremos este aspecto num próximo trabalho sobre as relações entre o mundo egeu e a Anatólia de acordo com os poemas homéricos e os dados arqueológicos.

¹⁸ Temos como prova das relações comerciais estreitas com Chipre, durante o HR III A e B, a grande quantidade de material egeu encontrado na ilha e como evidência de relações diplomáticas o fato de Chipre constituir um local de refúgio para egeus durante a época turbulenta dos séculos XI e X, o por coincidência (?) a região de Pafos, a mesma apresentado por Homero. Baurain, 1997, p. 168.

¹⁹ Alguns objetos encontrados no Egeu e originários da Síria-Palestina podem demonstrar as relações entre autoridades destas regiões ou mesmo em visitas de dignitários. Assim dois diademas em ouro e um fragmento de uma armadura encontrados em Micenas, também o que parece ser um cetro real encontrado em Tebas (Beócia, Grécia). Cline, 1994, n° 967-968, 808 e 19.

menciona uma outra direta do Egeu para o Egito, como veremos mais adiante. Estes textos indicam claramente que Chipre não constituía o limite do avanço egeu em direção do Oriente.²⁰

Estes textos nos permitem pensar que, no imaginário popular do mundo de Homero, as relações entre o mundo egeu e a Síria-Palestina estavam essencialmente ligadas à atividades comerciais, enquanto que as relações com Chipre baseadas em interesses estratégicos, sem que os elementos comerciais fossem negligenciados. Os dados arqueológicos concernentes às relações egeu-chipriotas confirmam que elas eram estreitas durante a época HR III A2 até o HR III B e mesmo se há uma diminuição durante o HR III C, elas são mais intensas que com a Síria-Palestina, conforme os quadros apresentados acima. A visita do rei de Pafos em Grécia, mesmo se não é histórica, pode demonstrar o fato de egeus se deslocarem em massa em direção de Chipre durante os séculos XI e X, momento de acontecimentos turbulentos no Mediterrâneo oriental.

III. Relações entre o mundo egeu e o Egito

Os textos homéricos mencionando as relações entre o mundo egeu e o Egito nos permitem uma melhor compreensão das relações egeu-orientais de um modo geral. Das quatro passagens que nos apresentam este assunto, três são comparáveis aos dados arqueológicos que indicam a presença de egeus na Síria-Palestina, como veremos adiante.

1. Um habitante de Ítaca chamado *Egípcio*

Antes da apresentação destas passagens, seria importante mencionar uma passagem da *Odisséia* comparável a duas tabuinhas em argila em linear B provenientes de Cnossos (*Odisséia*, II, 15-34). Concerne a menção de um morador de Ítaca chamado *Egípcio*, que no momento da convocação da assembléia por Telêmaco, toma a palavra em primeiro. Ele deve seu nome talvez pelo fato de ter feito alguma viagem ao Egito ou pelo fato de ser uma pessoa sábia e cheia de experiência, como precisa a passagem « um herói carregado de anos, que conhecia mil coisas » ou ainda por algum outro motivo que ignoramos. Em todo caso, ele não era um escravo egípcio, pois ele tinha direito à palavra na assembléia, que primeiro entre todos pede a razão da convocação.

O texto não nos esclarece sobre o motivo do seu nome e mesmo se este termo nos lembra os documentos em linear B apresentados acima ele é portanto diferente pelo fato de que em Homero se trata de uma habitante de Ítaca e não de um estrangeiro. Que tipo de relação poderia

²⁰ Como foi proposto por exemplo por P. Darcque in Treuil, 1989, p. 444.

ter uma ilha como Ítaca com o Egito? As três passagens que seguem poderão nos fornecer algumas indicações, pois elas mencionam estadias de reis egeus como Aquiles, Menelau e Ulisses no Egito.

2. Estadia de egeus no Egito

O texto que menciona a estadia de Aquiles no Egito, não nos indica claramente as condições de sua viagem. Aquiles, falando de suas riquezas e poder, faz referência a cidade de Tebas do Egito, como alguém que a conhece bem : « Ah! Mesmo se ele me oferecesse dez vezes ou vinte vezes mais que toda a sua fortuna presente e futura, se ele me oferecesse os tesouros que enchem Orcomenos, os de Tebas do Egito, cidade onde cada casa é repleta de riquezas, cidade que possui cem portas e por onde se vê passar duzentos guerreiros em cada uma com seus cavalos e carros... » (*Ilíada*, IX, 379-385). Esta curta passagem não nos permite obter informações precisas sobre uma possível estadia de Aquiles em Tebas do Egito, mas é interessante notar que Homero (IX ou VIII séculos?) se refere a esta cidade como a mais rica do Egito. Este elemento é conforme a realidade histórica, pois Tebas floresceu durante o Bronze Recente (1500-1200) antes de perder sua posição para as cidades do Delta sob os Ramsés, principalmente Tânis, Bubastis e Saís.²¹

Um outro texto, menciona a estadia de Ulisses no Egito, no momento em que ele conta sua vida ao seu servo Eumeu (*Odisséia*, XIV, 246-297).²² Ulisses menciona suas muitas viagens ao Oriente. Ele se apresenta como sendo um cretense que equipou nove barcos para ir diretamente da Creta ao Nilo e isto em cinco dias. Os seus marinheiros, desobedecendo as suas ordens, devastaram a região e foram capturados pelo rei. Ulisses foi agraciado e ficou sete anos « ajuntando muitos bens: todos me davam presentes no Egito ». No oitavo ano, ele partiu, com um mercador fenício em direção a Fenícia, onde ele ficou um ano. De lá ele foi a Líbia, antes de retornar a Ítaca. De acordo com Homero, egeus organizavam barcos para irem ao Egito, seja por motivo de comércio ou para saquear. No que concerne as rotas marítimas, elas correspondem às que eram utilizadas nesta época do HR II e III, conforme visto acima. O mais importante, não é sabermos se Ulisses está mentindo mais uma vez ou não, mas compreendermos que este tipo de atividade e viagens são conformes à documentação arqueológica.

²¹ Com a instauração da XXI dinastia, por volta de 1069 (final do HR III C) com o faraó Nesbanebdjed I, chamado Smendés par Maneton, Tânis, no Delta do Nilo, vem a ser a capital e necrópole real. Tebas nunca mais terá esta função.

²² Parece que a estadia no Egito a qual se refere Ulisses no canto XVII, 440-446 seja a mesma, apesar de algumas diferenças no que concerne o itinerário de retorno.

A passagem que se refere à estadia de Menelau no Egito é a que nos fornece os elementos mais interessantes sobre as relações egeu-orientais (*Odisséia*, IV, 351-587). De acordo com esta passagem, quando Telêmaco se encontrava em Pilos para obter informações sobre seu pai, o rei Nestor lhe conta as dificuldades de Menelau no momento de sua volta de Tróia. Como ele foi irrespeitoso com os deuses, sua frota se desviou e cinco barcos acabaram chegando ao Egito onde Menelau aproveitou a oportunidade para aumentar sua riqueza. Ele ficou sete anos navegando com sua frota no Nilo (*Odisséia*, III, 300-311; IV, 475-484, 580 *Odisséia*, III, 300-311; IV, 475-484, 580). O texto não nos fornecem elementos mais precisos sobre o método utilizado por Menelau para voltar com seus barcos « repletos de ouro e provisões ».

Quando Telêmaco vai a Esparta, ao rei Menelau, este lhe fala um pouco mais sobre estes acontecimentos no Egito. Ele diz ter passado por Chipre, pela Fenícia, pelo Egito, pela Etiópia e pela Líbia (*Odisséia*, IV, 78-83). Um pouco mais tarde, durante a conversa, outras informações nos são dadas com respeito a esta estadia de Menelau no Egito. Na realidade, ele esteve em Tebas, “onde as casas abrigam riquezas sem conta” e onde sua esposa Helena e ele mesmo receberam ricos presentes de um casal da cidade. Alcandra, a mulher de um certo Pólipo, tinha oferecido a Helena um canastro de prata sobre rodas e uma roca de ouro. Quanto a seu marido, ele ofereceu a Menelau duas banheiras de prata, duas trípedes de ouro e dez talentos de ouro (*Odisséia*, IV, 123-136). Helena, também recebeu da rainha Polidama, mulher de Tum, do Egito, um bálsamo (remédio?) que « calma a dor, a angústia e faz desaparecer todos os maus e tristezas durante todo um dia » (*Odisséia*, IV, 218-230). Para encontrar o caminho de volta, Menelau encontra em Faros um certo Proteo, velho sábio profeta (*Odisséia*, IV, 351-587).

3. Estadia de Menelau e a documentação epigráfica e iconográfica

Estes textos são interessantes se comparados com as pinturas de algumas tumbas de nobres egípcios, justamente de Tebas, que apresentam egeus oferecendo presentes a dignitários egípcios. As imagens são acompanhadas de inscrições mencionando a presença de « chefes » da região *Keftiou* e das “ilhas que estão no meio da Grande Verde” (Menezes dos Santos, 2004, p. 71-79 e 537-549). Na realidade, a viagem de Menelau e sua frota comporta praticamente todos os elementos que podemos encontrar nestas representações, tanto no que concerne a iconografia quanto a epigrafia, como veremos em seguida.

O grupo conduzido por Menelau se apresenta em Tebas. Os egeus representados nas tumbas de Tebas e mencionados nas inscrições, são originários das ilhas e de Keftiou. A localização desta região é ainda tema de debate entre eruditos, mas pode ter duas localizações :

no Egeu ou na costa da Síria-Palestina²³. O caso de Menelau e de sua frota está ligado às duas origens possíveis, pois de um lado eles são originários do Peloponeso mas por um outro eles chegam ao Egito após uma estadia na Síria-Palestina. É possível que uma tal delegação tenha ido acompanhada do rei de Sidom Faidimo, que tinha acolhido Menelau em seu palácio, como vimos acima. Neste caso, nós teríamos um quadro semelhante ao representado na tumba de Menkheresebeb, por exemplo (Waschmann, 1987, pl. XXXIV-XXXVI), onde vemos dignitários egeus acompanhados de dignitários siro-palestinos. Este elemento geográfico é assim bastante conforme aos documentos arqueológicos do HR II e III onde as relações entre o mundo egeu e a Síria-Palestina, passando pelo Egito, são abundantes.

O segundo elemento de comparação é a presença de um tipo de delegação egípcia constituída de personagens de uma posição elevada, pois elas são denominadas pela documentação egípcia de « chefes » ou « reis » (Menezes dos Santos, 2004, p. 538-542). Na passagem de Homero, Menelau é o rei de Lacedemônia e ele se apresenta com uma frota e uma comitiva importante assim que sua esposa. Foi já mencionado que outros reis ou chefes egeus foram a Tebas, como Aquiles e Ulisses, mas os textos homéricos não são explícitos sobre a significação da estadia destes dois personagens, ao contrário de Menelau.

O terceiro elemento está ligado à questão dos negócios comerciais de Menelau com Tebas. O texto nos informa que sua mulher Helena e ele mesmo tinham recebido presentes suntuosos, como móveis e mesmo remédios especiais, de um rico casal tebano e do próprio rei e rainha do Egito. Isto nos faz pensar nas representações dos nobres tebanos que recebiam comitivas estrangeiras, como as da tumba de Rekhmarê, onde vários tipos de produtos são transportados (Menezes dos Santos, 2004, p. 538). Não sabemos muita coisa no que concerne as atividades de Menelau no Egito, mas o que é mencionado é bastante semelhante às representações iconográficas. Também não sabemos o que Menelau transportou ou comercializou no Egito, mas é possível e mesmo provável, de acordo com os hábitos da época, que ele tenha trocado seus produtos transportados de Tróia e ou obtidos ao longo do seu percurso até o Egito. Este tipo de comércio aparece na documentação arqueológica que dispomos do período HR II e III A e B. Na realidade, várias representações nas tumbas tebanas apresentam egeus levando ao Egito produtos de origem chipriota ou da Síria-Palestina²⁴.

²³ Ver apresentação destas possibilidades em Menezes dos Santos, 2004, p. 65-94.

²⁴ Vimos acima (*Odisséia*, IV, 611-617) um exemplo de objeto obtido em uma região e transmitido em uma outra. Se tratava de uma cratera que Menelau recebeu do rei de Sidom e que ele deu a Telêmaco como presente. Assim, este objeto saiu da Síria-Palestina, chegou ao Peloponeso e de lá foi parar em Ítaca. Nas tumbas tebanas, os egeus são apresentados transportando não apenas produtos originários do mundo grego mas também da Síria-Palestina, como marfins de elefantes e de Chipre, como placas de cobre (tumba 100 de Rekhmarê e tumba 86 de Menkheresebene, ver Washmann, 1987, pl. XXXIV-XXXVI).

Como quarto elemento de comparação dos textos homéricos e os dados arqueológicos, podemos mencionar a escolha de Homero em apresentar esta viagem de Menelau com tantos detalhes. É interessante notar que o sítio arqueológico de Váfio, na região de Esparta, lugar onde reinava precisamente Menelau, é o local do Peloponeso tendo fornecido a segunda maior quantidade de objetos egípcios durante o período HR, logo após Micenas, pátria do seu irmão e rei Agamêmnon, sítio continental egeu tendo o maior número de objetos egípcios²⁵. É igualmente em Micenas que foi encontrado o maior número de objetos inscritos com o nome de um faraó ou de uma rainha (Menezes dos Santos, 2004, p. 156, fig. 45). O mais interessante, é o fato que todos os objetos provenientes de Váfio são datados do período HR II, que corresponde à maior parte das representações de egeus nas tumbas tebanas. Podemos assim pensar que, com muita possibilidade, a região de Menelau mantinha uma relação especial com o Egito na mesma época em que os egípcios representavam iconográfica e epigraficamente em Tebas as suas relações com os egeus, quer viessem diretamente ou indiretamente pela Síria-Palestina.

Se, de acordo com os textos homéricos, os egeus tinham costume de ficar tanto tempo no Oriente – sete anos para Menelau e Ulisses²⁶ - isto poderia trazer alguma luz sobre os tipos humanos representados nas tumbas tebanas considerados como híbridos²⁷ e considerados por alguns eruditos como sendo o resultado de uma representação errônea do artista egípcio²⁸. Não penso que se trata de um erro de representação que teria misturado as características humanas e vestimentais. É possível que a longa presença – anos - de egeus pertencentes à uma classe social elevada – pelas vestimentas e objetos transportados – na Síria-Palestina tenha contribuído na propagação de certos elementos característicos das vestimentas, por exemplo, e isto nos dois sentidos. É provavelmente este fenômeno que foi representado na iconografia de certas tumbas de Tebas. Temos assim elementos excepcionais para compreendermos como não apenas objetos de arte e produtos circulavam no mundo antigo mas também elementos que não deixam traços arqueológicos concretos como a moda vestimentar.

Sabemos através de registros encontrados nos arquivos de Mari – alta Mesopotâmia - que os egeus exportavam vestimentas para o Oriente²⁹. Assim, o personagem representado na tumba de Anem que está com um calçado de tipo hitita não é necessariamente um hitita. Também, de acordo com a inscrição, ele é originário da região Keftiou, região que nunca foi associada à Anatólia, lugar de origem dos hititas. Igualmente, um dignitário de Mari com calçados cretenses

²⁵ Menezes dos Santos, 2004, p. 149, carta 11, e p. 153, fig. 38.

²⁶ *Odisséia*, IV, 80-84 e XIV, 287-295. Mesmo se este número parece ter uma conotação simbólica, sabemos pelas cartas de el-Amarna que as viagens entre grandes regiões podiam durar anos.

²⁷ Isto significa, com elementos vestimentais e físicos - principalmente o arranjo da barba e dos cabelos – egeus e siro-palestinos na mesma pessoa. Ver Menezes dos Santos, 2004, p. 79-94.

²⁸ Ver Menezes dos Santos, 2004, p. 92, fig. 21.

²⁹ Heltzer, 1989, p. 14, onde temos menção de calçados da Creta.

não é necessariamente um cretense. Com referência aos calçados cretenses registrados nos arquivos de Mari, eles eram de toda evidência destinados às pessoas de Mari. Assim, um artista de Mari pode ter representado simplesmente um dignitário de Mari com calçados cretenses.

As cartas dos arquivos de el-Amarna registram vários casos de vestimentas estrangeiras oferecidas como presente. Por exemplo, Tushratta, rei do Mitani, oferece a Amenófis IV e a sua filha vestimentas, camisas sociais e outras (EA 29).³⁰ Amenófis III oferece « três vestimentas leves em linho e três mantos leves em linho » ao rei Tarhundaradu de Arzawa, na Anatólia, entre outros presentes (EA 31). Ainda, os reis da Síria-Palestina oferecem presentes ao faraó.³¹ Estes exemplos demonstram que devemos ter cuidado em qualificar uma pessoa ou outra como originário de uma região sob a base exclusiva da vestimenta.³²

Levando em consideração estes elementos, penso que os personagens representados nas tumbas de Tebas e reconhecidos como egeus.³³ podem ter vindo diretamente do mundo grego ou passando pela Síria-Palestina. Com efeito, esta hipótese não é apenas fundada na vestimentária ou nos arranjos da barba e dos cabelos, mas igualmente nas inscrições que acompanham a iconografia, que as designam como originários da região *Keftiou* et das *ilhas que estão no meio da Grande Verde*. Também, os personagens possuem algumas traços físicos – como a cor da pele, a forma do nariz e dos olhos e a cor dos cabelos – que encontramos na iconografia encontrada no mundo egeu.³⁴

IV. Caráter geral das estadias de egeus no Oriente

1. Regiões mencionadas por Homero e sítios arqueológicos

Podemos ainda citar um exemplo que nos fornece indicações sobre a localização dos sítios com material arqueológico e com respeito ao tipo de presença de egeus no Oriente. Como vimos acima, de acordo com os poemas homéricos, os egeus que se dirigiam ao Oriente, ficavam por lá alguns anos. Eles viajavam com suas frotas e neste caso não deviam se aventurar muito no interior das terras, salvo no caso do Egito onde o Nilo permitia a navegação pelo menos até Tebas. Este elemento é bastante conforme a localização de sítios orientais onde foram

³⁰ EA = cartas de el-Amarna, encontradas no sítio arqueológico da antiga capital do faraó Akhenaton.

³¹ EA 82, 265 e 369 entre outras.

³² Temos ainda, por exemplo, um texto bíblico deste período (época em que Israel começa a ocupar Canaan) onde um israelita, um certo Acã, encontrou em Jericó “uma bela capa babilônica” (Josué 7.21). Se esta pessoa se fizesse representar em sua tumba com esta capa, diríamos que era um estrangeiro, provavelmente de região da Mesopotâmia e portanto não seria o caso.

³³ Os eruditos estão todos de acordo em reconhecer egeus nas tumbas tebanas, salvo alguns tipos chamados híbridos. Ver Vercoüter 1956 e Waschmann, 1987.

³⁴ Immerwahr, 1990, pl. 42 e 69 e Bietak, 2000.

encontrados materiais egeus em quantidade. A maior parte deles se encontra a apenas alguns quilômetros do litoral, mesmo se devemos atenuar estas observações como a dificuldade de transporte da cerâmica ao interior das terras³⁵.

No que concerne particularmente a questão da estadia de egeus na Síria-Palestina, eles ali ficavam, segundo Homero, na casa de ricos mercadores ou mesmo nos palácios dos reis³⁶. Estes textos poderiam explicar porque não foram encontrados elementos arquiteturais egeus no Oriente ou mesmo tabuinhas em argila com a escrita em linear B. É provável que os enviados egeus ao Oriente tenham sido, na maior parte dos casos, altos dignitários que comandavam frotas carregadas de mercadoria para comércio e que ficavam hospedados em casas de mercadores ou outras pessoas de alta classe e não definitivamente ou em local próprio, como colônias. Com efeito, as pesquisas arqueológicas não encontraram ainda traços de « colônias » ou mesmo casas ou tumbas com arquitetura egéia no Oriente. Os fenícios agiam certamente da mesma forma no mundo egeu. Segundo os textos homéricos, eles chegavam a um porto egeu e ficavam lá o tempo de fazerem comércio. Este tipo de estadia de egeus no Oriente mencionado por Homero deve corresponder ao período HR II e III, e não às colônias gregas dos séculos VIII e VII. Devemos ainda notar que nos poemas homéricos todas as estadias de chefes egeus no Oriente são longas e são realizadas com o consentimento e acolho de um grande personagem local. Podemos assim concluir com respeito a este tipo de estadia que ele não deixa traços arqueológicos arquiteturais, pois o lugar de habitação era local. Mesmo em caso de morte de um emissário egeu no Oriente, era provável que seu corpo fosse levado de volta ao mundo egeu para lá repousar na terra de seus ancestrais. Assim, a construção de uma arquitetura funerária não era necessária.

2. Caráter das estadias de Ulisses e de Menelau

No que concerne o fato dos homens de Ulisses saquearem o Delta do Nilo e uma possível relação a uma eventual participação de Egeus nas invasão do Egito pelos « povos do mar » na época de Ramsés III (por volta de 1186-1154, HR III C) veremos mais abaixo.

Mesmo levando em consideração todos estes textos em relação à toda a documentação arqueológica que dispomos, devemos continuar prudentes quanto ao mundo apresentado por Homero. É possível que fazendo menção da estadia de Menelau no Egito, o poeta esteja simplesmente sendo coerente não fazendo mistura de períodos, pois esta estadia é conforme à uma visita nos costumes comerciais e diplomáticos. Menelau se apresenta com sua frota como sendo rei (ou chefe ou príncipe, de acordo com as inscrições egípcias) de uma região do Egeu,

³⁵ Ver cartas dos sítios arqueológicos e questão em Menezes dos Santos, 2004, p. 36, fig.4 e p. 161, fig. 12.

³⁶ De acordo com o texto, Ulisses tinha sido convidado a se hospedar na casa do rei do Egito (*Odisséia*, XIV, 278-287). Difícil de saber se Homero se refere ao faraó ou a uma autoridade da região onde Ulisses tinha sido capturado.

após ter passado pela Fenícia. Em Tebas, com sua mulher Helena, são recebidos com as devidas honras por nobres da cidade, como tinham o costume de representar tais acontecimentos em suas tumbas. Por outro lado, a estadia de Ulisses é diferente e não oficial. Na realidade, ele parte de Creta, onde aparentemente ele não é nem chefe e nem rei.³⁷ e se aventura no Egito com homens que não possuem nenhuma ligação direta com ele nem com alguma região. Devemos notar que Ulisses não diz expressamente que seu objetivo era saquear a região do Delta do Nilo, mas seus homens agiram sem o seu consentimento. Inclusive ele é bem tratado pelo rei local, pouco tempo depois de ter sido feito prisioneiro. Quando Ulisses está na Fenícia, ele também não chega como chefe egeu. Por isso, como está só e sem frota ou mandato oficial, o mercador que o acolhe tenta vendê-lo como escravo.

Podemos assim pensar que paralelamente às relações comerciais de caráter formal entre o Egeu e o Egito, houvesse aventureiros não controlados pelo poder oficial que saqueavam regiões estrangeiras. Nesse sentido, sabemos pelas cartas de el-Amarna que elementos incontrolados, originários de regiões que mantinham relações regulares com o Egito, agiam desta forma no território egípcio. Em uma carta, por exemplo, o faraó reclama ao rei de Alasia (Chipre) a esse respeito. Este último responde que ele não estava ciente do caso mas que ele punirá os culpados quando forem capturados (*EA* 38).

Podemos pensar que as estadias de Ulisses e de Menelau não se referem necessariamente à duas tradições correspondentes a dois períodos diferentes, mas à formas diferentes de contato entre as duas regiões. O caso de Menelau representaria as formas oficiais, as mencionadas principalmente pela iconografia e epigrafia egípcias das tumbas tebanas, e a estadia de Ulisses uma forma mais independente e aventureira, representada principalmente pela menção de egeus que tentam invadir o Delta do Nilo na época das invasões dos « povos do mar ».³⁸ Não podemos porém descartar a possibilidade de Homero ter feito confusão com períodos diferentes de contatos. As estadias de Menelau seriam as que conheceram os egeus durante os HR II e III A-B e a de Ulisses as dos período final HR III C e os dois séculos seguintes, quando as relações estavam completamente desorganizadas pelos movimentos dos “povos do mar”.

³⁷ Homero não o associa a nenhuma cidade nem diz que ele tinha qualquer autoridade em Creta, mesmo se podemos imaginar que para equipar navios era necessário ser alguém importante e com meios.

³⁸ Podemos notar que sob o reino do sucessor de Ramsés II, Merenptah (1212-1202, HR III B), faz-se menção de uma tentativa de invasão do Egito pelos “povos do mar”, mas os Egeus não são mencionados entre os invasores. Porém, sob o reino de Ramsés III (1185-1153, HR III C), uma outra tentativa de invasão do Egito por estes mesmos povos parece ter tido o apoio de egeus, pois em algumas inscrições, Ramsés III diz ter combatido, entre outros, “os estrangeiros do Norte que estavam em suas ilhas” ou que “vinham de suas ilhas”. Vercouter, 1956, p. 141-142, n° 43-44; p. 143, n° 45 e p. 144, n° 46 e 47. Durante a época de Ramsés III, a civilização egípcia do Bronze Recente está em via de desorganização completa em relação aos períodos precedentes. É portanto provável que egeus tenham efetivamente tomado parte na tentativa de invasão do Delta do Nilo, seja de livre vontade, seja forçados pelos invasores que tinham passado pela Grécia e feito destruições. Pode ainda ser que egeus que não tinham nada mais a perder se aventuraram para encontrar novas regiões onde se estabelecer.

3. O Mundo da *Ilíada* e da *Odisséia*

De acordo com as relações internacionais do mundo egeu mencionadas por Homero e comparadas com os dados arqueológicos, os poemas homéricos podem estar fazendo referência ao período que corresponde ao HR II e III³⁹. Os argumentos avançados por Hood⁴⁰, segundo os quais o material descrito por Homero não pertenceria ao mundo do HR II e III A e B não invalidam o fato de que o poeta possa ter misturado alguns elementos da vida material com elementos históricos mais antigos em relação a sua época.

Sem levar em conta o fenômeno de revisão, de atualização e de mistura de períodos que podem ter sofrido a *Ilíada* e a *Odisséia*, é provável que o poeta se refira a uma época bastante antiga, em relação a ele, no que concerne a visão geral do mundo, mas no momento de descrever a vida material o autor tenha utilizado os objetos de uma época mais recente. Este fenômeno pode se explicar pelo fato que o mundo miceniano, com suas cidades poderosas e fortificadas e suas relações com regiões prestigiosas do Oriente, possa ter marcado o pensamento e o consciente da população muito tempo após seu declínio. Porém, os detalhes concernentes os objetos e traços da vida quotidiana podem ter se perdido com o passar do tempo. Para contornar este problema o poeta pode ter recorrido ou à uma invenção pura e simples ou à apresentação de algo que ele conhecia acrescentando modificações para dar uma aparência de antiguidade, para impressionar seu público.

Tomando em consideração as passagens dos poemas homéricos que mencionam as relações entre o mundo egeu e o Oriente (Chipre, Síria-Palestina e Egito), podemos considerar que elas apresentam numerosos elementos interessantes com os dados arqueológicos. Se consideramos que o objetivo dos poemas homéricos não era o de apresentar a história do mundo grego com fidelidade, mas o de encantar o público com o estranho e maravilhoso, podemos mesmo assim encontrar neles elementos que não estão em oposição aos períodos HR II e III, no que concerne as relações internacionais.

Entre o fim do HR III C e o VIII século as importações gregas no vale do Nilo são praticamente inexistentes e nada permite envisajar uma presença substancial de Gregos no Egito e na Síria-Palestina⁴¹. Portanto, não podemos imaginar que Homero se inspire desta época na apresentação dos textos de relações exteriores do mundo egeu.

³⁹ Insistimos sobre o fato de compararmos os elementos de relações internacionais e não os poemas homéricos em geral.

⁴⁰ “None of material objects described by Homer need be dated before the end of LH III B.” Hood, 1995, p. 30.

⁴¹ Baurain, 1997, p. 144-145 e p. 302. O caso de Chipre é diferente, pois se a presença de gregos pode ser atestada à partir de 1200, as transações comerciais entre as duas regiões diminuem consideravelmente, por causa da instabilidade política da época. Entre 1200 e 750, o Egeu conheceu um recuo considerável das relações com o

Conclusão

Os dados arqueológicos referentes às relações entre o mundo egeu e o Oriente durante o HR II e III, nos mostram um forte caráter comercial (objetos e pessoas) e diplomático e uma ausência de rivalidade. Estes elementos são bastante conformes os textos da *Iliada* e da *Odisséia*. Nas inscrições e na iconografia das tumbas de Tebas, onde os Egeus são representados, eles são muitas vezes colocados em relação estreita com a Síria-Palestina (siro-palestinos e egeus juntos, no mesmo quadro, oferecendo presentes no Egito), o que confirma a grande quantidade de sítios arqueológicos siro-palestinos com material egeu. Também os poemas homéricos associam os egeus à Síria-Palestina em viagem ao Egito ou retornando de lá.

É interessante notar que Homero, um poeta do IX ou VIII século, faz muitas referências à Tebas do Egito, capital durante os séculos do HR II e III, mas que caiu pouco a pouco no esquecimento após o final do HR III C quando a capital se mudou para o Delta do Nilo. Também é em Tebas que foram encontradas todas as tumbas que possuem representações de Egeus.

“O mundo dos poemas homéricos se refere tanto a época miceniana como a época da idade obscura e a época geométrica. Devemos nos apoiar sobre as evidências arqueológicas ou epigráficas para saber a qual período pertence tal ou tal elemento apresentado por Homero.⁴²” Portanto, no que concerne especificamente as relações internacionais do mundo egeu, nos parece, apoiados nos documentos arqueológicos diversos, que o quadro geral apresentado na *Iliada* e na *Odisséia* são conformes (com reservas, obviamente) aos períodos HR II e III A e B, ou seja entre 1500 e 1180.

Oriente (p. 253). « Os contatos (de Chipre) do final do final do Bronze Recente que existiam entra a Síria-Palestina, a Creta e de uma maneira geral com o Egeu [...] parecem que pararam. » (p. 254).

⁴². R. Etienne, C. Müller e F. Prost, 2000, p. 47-48.

BIBLIOGRAFIA

BAURAIN, C. *Les Grecs et la Méditerranée orientale, des siècles obscurs à la fin de l'époque archaïque*, Paris: PUF, 1997.

BIETAK, M. 'Rich beyond the dreams of Avaris: Tell el-Dab'a and the Aegean world-a guide for the perplexed'. A response to Eric H. Cline (Pl. A-C), *BSA* 95, p. 185-206, 2000.

CHADWICK, J. *e al. Corpus of Mycenaean inscriptions from Knossos*, vol I: *Tablets 1-1063*, Cambridge-Rome, 1986.

CLINE, E. *Sailing the Wine-Dark Sea: International Trade and the Late Bronze Age Aegean*, Oxford : Tempus reparatum, 1994.

DICKINSON, O. Homer, the poet of the Dark Age, *Greece and Rome* 33, p. 20-37, 1986.

DOUMAS, C. G. Aegeans in the Levant : myth and reality, in Gitin S., Mazar A. et Stern E. (éd.). *Mediterranean peoples in transition. Thirteenth to early tenth centuries BCE. In honor of Professor Trude Dothan*, Jérusalem, p. 129-137, 1998.

DUHOUX, Y. Des Minoens en Égypte? "Keftiou" et "les îles au milieu du Grand Vert", *Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain* 52, Louvain-La-Neuve, 2003.

ETIENNE, R., MÜLLER, C. e Prost, F. *Archéologie historique de la Grèce antique*, Paris : Ellipses, 2000.

GALE, N. et STOS-GALE, Z. Copper oxhide and the aegean metals trade, *Aegaeum* 20, I, p. 267-276, 1999.

HANKEY, V., ASTON, D. 1995: Mycenaean pottery at Saqqara, dans Carter J. B. et Morris, Sarah P. (éd), *The Ages of Hommer. A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, Austin, p. 67-91, 1995.

HELTZER, M. The trade of Crete and Cyprus with Syria and Mesopotamia and their eastern tin-sources in the XVIII-XVII century B.C., *Minos* 24, p. 7-27. 1989.

HOMERE. *Iliade*, Robert Flacelière, Paris : Gallimard, 1955.

HOMERE. *Odyssée*, Victor Bérard, Paris : Gallimard, 1955.

HOOD, S. The Bronze Age context of Homer, in Carter et Morris, 1995.

IMMERWAHR, S. A. *Aegean painting in the Bronze Age*, Pennsylvania State University Press, 1990.

KARAGEORGHIS, V. Cyprus and the Western Mediterranean: Some new evidence for interrelations, in Carter J.B. et Morris S.P. (eds.), *The Ages of Homer, a tribute to Emily Townsend Vermeule*, p. 93-98, Austin, 1995.

KILLEN, J.T., e OLIVIER, J-P. The Knossos Tablets. 5th Edition. *Minos Supplement 11*, Salamanca, 1989.

MENEZES DOS SANTOS, R. *Monde égéen et Syrie-Palestine dans le contexte des relations en Orient au cours de l'Helladique Récent (XVe-XIIIe siècles av. J.-C.)*, Lille: ANRT, 2004.

MOSCATI, S., (dir.) *Les Phéniciens*, Paris : Stock, 1997.

MOSSMAN, S. Mycenaean Age lead : a fresh look at an old material, in Gillis, C., Risberg, C. e Sjöberg, B. (eds.) *Trade and production in premonetary Greece. Acquisition and distribution of raw materials and finished products, Proceedings of the 6th International Workshop, Athens 1996*, Jonsered, p. 85-119, 2000.

POMEY P. (dir.) *La navigation dans l'antiquité*, Aix-en-Provence : Edisud, 1997.

TREUIL, R, e al. *Les civilisations égéennes du Néolithique et de l'Age du Bronze*, Paris : PUF, 1989.

VENTRIS, M., CHADWICK, J. *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, 1973.

VERCOUTTER, J. *L'Egypte et le monde égéen préhellénique*, Paris : Bibliothèque d'Etude, n°. 22, 1956.

WACHSMANN, S. *Aegeans in the Theban tombs*, Leuven: Peeters, 1987.

WARREN, P. M. e HANKEY, V. *Aegean Bronze Age chronology*, Bristol: Bristol Classical Press, 1989.

Complementaridade entre dois testemunhos acerca do *grammaticus* e da *ars grammatica* do Início do Império: o *De grammaticis* de Suetônio e a *Institutio oratoria* de Quintiliano

Alessandro J. Beccari

Doutorando em Letras – UFPR / Bolsista CAPES-REUNI

jbeccari1@yahoo.com.br

Resumo: Este artigo examinará duas apresentações do gramático e da gramática em Roma no final do séc. I e início do séc. II d.C. Para tanto, serão utilizados extratos de dois *corpora*: o *De grammaticis* de Suetônio e os capítulos 4 a 9 do primeiro livro da *Institutio oratoria* de Quintiliano. Ao considerar os conteúdos desses *corpora*, o objetivo deste artigo é comparar as abordagens de Quintiliano e Suetônio a respeito do gramático e sua arte e, ao fazê-lo, observar se essas abordagens contêm dados mutuamente complementares que possibilitem um melhor entendimento da profissão e da arte gramatical no início do Império.

Palavras-Chave: Início do Império; História da Gramática Romana; Estudo Comparativo

1 INTRODUÇÃO

A *Institutio oratoria* de Quintiliano (30?-96? d. C.) possui uma clara listagem de conteúdos e soluções para problemas gramaticais, métodos de ensino e um delineamento da abrangência do saber que se espera de um autêntico mestre de gramática. Além disso, há nela uma nítida justificativa ideológica para o ensino da *ars grammatica*: as funções de ensinar e aprender a linguagem dos autores são deveres cívicos e, mais do isso, atitudes típicas do homem bom (¹). Segundo Quintiliano, o domínio que o orador honesto tem da arte do bem falar, que se fundamenta tanto na boa e extensiva leitura dos autores consagrados quanto no bom e fluente escrever, resultará invariavelmente na vitória das demandas em prol do bem público (PEREIRA, 2006, p.32).

O *De grammaticis* de Suetônio (70?-depois de 122 d. C.) é uma coleção de resumos biográficos em que o autor dá rápidas informações sobre seus biografados: lugar de origem ou nascimento, educação, interesses principais, obras escritas e traços de caráter, sendo esses últimos, na verdade, uma curta enumeração dos vícios e das virtudes mais marcantes da

personagem. O *De grammaticis* faz parte de uma obra mais ampla, o *De uiris illustribus*, em que, além de gramáticos, Suetônio retratou as vidas de poetas e retóricos romanos. Ao ressaltarem aspectos da personalidade – vícios e virtudes – as biografias curtas de Suetônio parecem indicar tanto a relevância social do gramático quanto a importância da gramática no contexto sociocultural romano do início do séc. II d.C.

Levando-se em consideração as características gerais de cada uma dessas obras, tem-se a impressão de que as intenções e as maneiras de Suetônio e de Quintiliano apresentarem o gramático e a gramática em seus escritos sejam, de fato, diferentes. Apesar disso, nas seções a seguir, o levantamento das características específicas dessas duas abordagens tentará averiguar a possibilidade de que esses dois escritos sejam, na verdade, fontes complementares de informação histórica. Se essa possibilidade se confirmar, espera-se que, ao final deste artigo, observe-se uma complementaridade entre as especificidades de cada um desses autores e, portanto, produza-se uma melhor elucidação da importância da arte gramática e do gramático no contexto a que essas duas obras se reportam.

2 A NARRATIVA DE SUETÔNIO

Suetônio, *Gaius Suetonius Tranquillus*, (70?-depois de 122 d. C.), escreve o *De grammaticis* durante o principado de Adriano (117-138 d.C.)⁽²⁾. A obra fazia parte de um trabalho maior, o *De uiris illustribus*, que continha uma série de biografias de poetas, retóricos e gramáticos. As partes dedicadas aos gramáticos e retóricos, o *De grammaticis et rhetoribus*, são as únicas que chegaram ao presente na íntegra. Da parte relacionada aos poetas do *De uiris illustribus* restam apenas as vidas de Terêncio, Virgílio, Horácio e Lucano. Mesmo assim, essas vidas de poetas são versões reelaboradas posteriormente por Élio Donato (séc. IV d. C.) e Jerônimo (340-420 d.C.) (CONTE e PIANEZZOLA, 2004, p. 780). Além do *De uiris illustribus*, Suetônio escreveu um trabalho enciclopédico, hoje perdido, intitulado *Pratum* ou *Prata*, em que tratara de uma variedade curiosa de assuntos: dos diacríticos aos defeitos físicos de Cícero e até das cortesãs mais famosas de todos os tempos. O seu *De uita caesarum*, em oito livros, relata as vidas dos doze césares – obra que chega quase intacta à atualidade, exceto pelos capítulos introdutórios da primeira biografia e pela dedicatória a Septímio Claro (CONTE, 1994, p. 587).

O *De grammaticis* divide-se em 24 capítulos ou parágrafos. Cada um dos capítulos ou parágrafos que vão do livro 5 ao 24 corresponde a uma notícia biográfica sobre um gramático.

Essas biografias curtas começam com a vida do gramático Crates de Malos (séc. II a.C.) e terminam em Probo (final do séc. I d.C.). Os relatos são sucintos e se concentram em informações biográficas essenciais, como a origem e o local de nascimento, a educação, os interesses especiais, as obras e os traços de caráter dos gramáticos, que são ilustrados através de anedotas ou da exposição de detalhes da sua intimidade.

Os assuntos compreendidos no *De grammaticis* podem ser elencados, por ordem aproximada de aparecimento no texto, da seguinte forma: surgimento do estudo da gramática em Roma; etimologia e breve introdução ao conteúdo da gramática; estatuto social da gramática e do gramático; traços psicológicos (*uitii* e *uirtutes*) e breves notícias biográficas.

Nas pequenas biografias de Suetônio, há uma rejeição da ordem cronológica na descrição da evolução da personagem. No lugar disso, existe uma organização por categorias que qualificam os vários traços de personalidade de cada gramático. Essas categorias são reveladoras dos vícios ou das virtudes de cada biografado. O próprio Suetônio, em uma passagem sobre a vida de Augusto, em seu *De uita caesarum* (trabalho posterior ao *De uiris illustribus*), explica que desenvolve suas narrativas *per species* e não *per tempora* (CONTE, 1994, p. 547). Como se verá na seqüência desse trabalho, esse tipo de narrativa não linear, *per species*, parece ser a contribuição por excelência de Suetônio para uma melhor compreensão da figura do gramático do início do Império.

Membro da ordem eqüestre, o primeiro cargo público de Suetônio lhe foi outorgado por Trajano (98-117 d.C.) (³): o cuidado das bibliotecas públicas imperiais. No principado seguinte, o de Adriano (117-138 d.C.), recebeu o encargo da manutenção dos arquivos e da correspondência pessoal do imperador. A leitura de suas biografias demonstra que os quase vinte anos de carreira burocrática foram determinantes em sua formação como historiógrafo (*Id.*, 546).

Conte (*Ibid.*, p. 549) enquadra as biografias de Suetônio no gênero da historiografia menor, ao compará-la com uma historiografia maior, no sentido de mais extensa, como a de Tácito (55-120 d.C.). Segundo Conte, as fontes de Suetônio seriam as mesmas de Tácito: documentos do arquivo público, tradição oral, panfletos satíricos e historiografia anterior (*Id.*). Além de determinante para a construção de suas personagens, essas fontes demonstram o tipo de audiência ideal visada por Suetônio e, além disso, mostram seu próprio ponto de vista como escritor, que se relaciona com a ordem eqüestre a que ele pertencia:

An audience of officials and bureaucrats would have appreciated the feeling of concreteness in Suetonius's pages, the curious detail he registers (in the scrupulous

spirit of the chancellery), the unpublished document he makes known and his exposition of the material in a manner that is clear and organized by distinct headings. Such an audience would also have enjoyed Suetonius's sober, laconic language, which is untouched by archaizing affectations and modern preciosities and is open to colloquial turns without failing to be decorous (CONTE, 1994, p. 549)

Apesar de suas análises histórica e psicológica serem, pela própria natureza sucinta de sua narrativa, superficiais, o modo fofoqueiro e demitificador de sua narrativa *per species* expõe características reveladoras da vida pública e privada da figura difusa daquilo que a Antiguidade Latina denominara *grammaticus*: figura que era entendida tanto como crítico literário, mitólogo e filólogo quanto como mestre dos usos consagrados do latim.

A partir do livro V do *De grammaticis*, Suetônio começa sua lista de vidas de gramáticos ilustres. A penúltima dessas é a biografia de Rêmio Palêmão, mestre de Quintiliano e, como visto acima, junto a Probo, considerado um dos dois maiores gramáticos dos primeiros dois séculos do Império.

Palêmão, que foi príncipe entre os gramáticos, porém, notório por seus vícios, reúne em si as *species* depravada e genial do erudito romano. Isso porque, apesar de suas virtudes intelectuais – memória fascinante, grande habilidade de falar em público, surpreendente capacidade de improvisação e dotes poéticos –, seria não menos conhecido por sua arrogância e, ao que parece, até por explorar libidinosamente seus pupilos:

(...) *docuit Romae ac principem locum inter grammaticus tenuit, quanquam infamis omnibus uitis, palamque et Tiberio et mox Claudio predicantibus, nemini minus institutionem puerorum uel iuuenum committendam. Sed capiebat homines cum memoria rerum, tum facilitate sermonis; nec non etiam poemata faciebat ex tempore. Scripsit uero uariis, nec uulgaribus metris. Arrogantia fuit tanta, ut Varronem porcum appellaret; (...) (De grammaticis, XXIII) (4.) [(...) ensinou em Roma e teve lugar principal entre os gramáticos, embora infame em todos os vícios. Tibério e, depois, Claudio, deixaram patente que não havia ninguém pior para se confiar a educação de meninos e rapazes. Mas fascinava os homens por sua memória das coisas, por sua facilidade de discurso e, não menos que isso, pelos poemas que fazia de improviso. Escrevia, realmente, em metros variados e invulgares. Sua arrogância foi tanta que chamou Varrão de porco (...)]*

Outro exemplo do desenvolvimento de uma personagem *per species*, ainda na biografia de Rêmio Palêmão, é a do gramático que, apesar de se tornar rico como fruto do

sucesso no exercício de sua profissão, e de seus dotes de empreendedor, decaí moralmente como resultado de sua luxúria:

Luxuriae ita indulisit, ut saepius in die lauaret, nec sufficeret sumptibus, quanquam ex schola quadringena annua caperet, ac non multo minus ex re familiari; cuius diligentissimus erat, cum et officinas promemercalium uestium exerceret, et agros adeo coleret, ut uitem manu eius insitam satis constet CCCLXV dies uvas edidisse. (De grammaticis, XXIII) [Entregava-se tanto à luxúria que ia aos banhos varias vezes ao dia e não lhe era suficiente o salário, embora recebesse quatrocentos mil sestércios anuais de sua escola e não menor valor de sua propriedade. Desta cuidava muito diligentemente, ocupando-se com oficinas de vestuários para a venda e cultivando seus campos com tanto cuidado que consta que uma vinha, da qual tomara conta com suas próprias mãos, dava uvas 365 dias por ano.]

O último gramático cuja vida é tratada por Suetônio é Marco Valério Probo. O oposto de Rêmio Pelêmio em caráter, Probo pertence ao gênero do gramático filólogo e, nos traços mais salientes de sua vida íntima, Suetônio o retrata como homem modesto e solitário. A maneira como Probo é descrito atesta para o fato de que, ao tempo de Suetônio, a gramática já era vista como um assunto extenso e variado, capaz de ser compartimentado em diversos campos de estudo:

Legerat in prouincia quosdam ueteres libellos apud grammatistam (...) multaque exemplaria contracta emendare ac distinguere et annotare curauit, soli huic nec ulli praeterea grammatices parti deditus. Hic non tam discipulos quam sectatores aliquot habuit. Nunquam enim ita docuit ut magistri personam sustineret; (...) (De grammaticis, XXIV) [Na província, lera alguns livros antigos com um gramatista (...) depois de colecionar grande número de exemplares, cuidou corrigí-los, pontuá-los, anotá-los, dedicando-se somente a essa e a nenhuma outra parte dos estudos gramaticais. Ao invés de alunos, teve alguns seguidores. Na verdade, nunca ensinou de maneira a assumir a posição de professor (...)]

Esse caráter solitário e modesto de Probo, como descrito por Suetônio, combina com a disciplina gramatical que ele elegeu: o estudo paciente de comparar textos de autores antigos

entre si com vistas à definição de quais seriam mais autênticos e quais menos e, dessa forma, mais fieis e dignos de serem copiados. Essa maneira de colocar o tipo de trabalho como reflexo do caráter de um gramático é, sem dúvida, outro recurso que Suetônio constrói ao desenvolver sua narrativa *per species*.

2.1 O ALCANCE DA GRAMÁTICA

De acordo com o *De grammaticis*, a gramática limitava-se, em seus começos, à crítica e edição de textos literários⁽⁵⁾. Exemplo disso é Gaio Otávio Lampádio, o primeiro gramático romano a ter sua vida relatada por Suetônio no *De grammaticis*, o qual dividiu e comentou as “Guerras Púnicas” de Névio: “(...) *ut C. Octavius Lampadio Naeuii ‘Punicum Bellum’, quod uno uolumine et continenti scriptura expositum diuisit in septem libros;*” (*De grammaticis*, II) [(...) como Gaio Otávio Lampádio ao “Guerra Púnica” de Névio, que tinha sido editado em um só volume de escrita contínua, o qual dividiu em sete livros]. Assim como Lampádio, Suetônio cita outros gramáticos que se especializam em comentar poetas vivos e mortos em público: “(...) *ut Q. Vargunteius Annales Ennii, quos certis diebus in magna frequentia pronuntiabat, ut Laelius Archelaus Vettiusque Philocomus Lucilii saturas familiaris (...)*” (*Id.*). [(...) como Gaio Otávio Lampádio aos “Anais” de Ênio, os quais, em certos dias, expunha, com grande freqüência de pessoas; como Lélio Arquelau e Vétio Filôcomo às “Saturas” de seu amigo Lucílio (...)]. No entanto, ao imitarem Crates, os primeiros gramáticos latinos limitavam-se a essa crítica literária, que, segundo Suetônio, é apenas um dos aspectos da arte e do ofício do gramático: *Hactenus tamen imitati, ut carmina uel si quorum aliorum probassent, diligentius retractarent ac legendo commentandoque etiam ceteris nota facerent* (*Ibid.*) [Porém, sua imitação limitava-se naquele momento, no caso de aprovarem os poemas de outros, a revisarem-nos com maior diligência e a lerem-nos e comentá-los, fazendo-os conhecidos do público.].

Em virtude de sua função inicial de crítico literário, o gramático, nesses primeiros tempos, necessitava não menos que o “conhecimento sistemático do uso lingüístico da maioria dos poetas, historiadores e oradores” (ROBINS, 1967, p. 37) para exercer sua profissão. Esse conhecimento, que corresponde à definição alexandrina do saber gramatical, era ainda cópia fiel da definição de gramática de Dionísio da Trácia (cerca de 100 a.C.), autor da primeira *ars grammatica* em língua grega, a *Téchne grammatiké* (*Id.*, p. 24). Todavia, como Suetônio sugere no final do livro III do *De grammaticis*, o ofício de gramático cedo

começou a diferenciar-se do de crítico literário e do de retórico para, rapidamente, passar a fazer parte do quadro normal das profissões essenciais tanto da cidade de Roma, quanto, logo em seguida, de algumas províncias do Império. De fato, depois de falar sobre o surgimento da gramática em Roma, com Crates de Malos, Suetônio menciona a crescente popularidade da *ars*, o aumento do número e da qualidade das escolas, a valorização dos profissionais e seu alcance até mesmo nas províncias:

Posthac magis ac magis et gratia et cura artis increvit, ut ne clarissimi quidem uiri abstinerint quo minus et ipsi aliquid de ea scriberent, utque temporibus quibusdam super viginti celebres scholae fuisse in urbe tradantur; pretia vero grammaticorum tanta mercedesque tam magnae, ut constet (...) L. Appuleium ab Efcio Calvino equite Romano prediuite quadrigentis annuis conductum ut Oscae doceret. Nam in provincias quoque grammatica penetrauerat, ac nonnulli de notissimis doctoribus peregre docuerunt, maxime in Gallia Togata; (...) (De grammaticis, III) [Depois disso, a arte cresceu mais e mais em popularidade e favor, tanto que nem mesmo os homens mais ilustres abstiveram-se de contribuir com ela e, em certos momentos, segundo a tradição, havia mais de vinte escolas famosas na cidade. O apreço aos gramáticos era tal e tão grande sua compensação, que consta que (...) Lúcio Apuleio foi contratado pelo rico cavaleiro romano Efcio Calvino para ensinar em Osca. A gramática também penetrou nas províncias e alguns dentre os mais famosos professores ensinaram no exterior, especialmente na Gália Togada.]

A profissão começa a se especializar e surge a necessidade de haver distinções semânticas para diferenciá-la de ocupações afins:

Appellatio grammaticorum Graeca consuetudine inualuit; sed initio litterati uocabantur. Cornelius quoque Nepos libello quo distinguit litteratum ab erudito, litteratus quidem uulgo appellari ait eos qui aliquid diligenter et acute scienterque possint aut dicere aut scribere, ceterum proprie sic appellandos poetarum interpretes, qui a Graecis grammatici nominentur. (...) Sunt qui litteratum a litteratore distinguant, ut Graeci grammaticum a grammatista, et illum quidem absolute, hunc mediocriter doctum existiment. Quorum opinionem Orbilius etiam exemplis confirmat; namque apud maiores ait, cum familia alicuius uenalis produceretur, non temere quem litteratum in titulo, sed litteratorem inscribit solitum esse, quasi non perfectum litteris, sed imbutum. (De grammaticis, IV) [O nome de gramáticos foi convalidado pelo uso grego, mas, no início, eram chamados de literatos. Cornélio Nepos, em seu pequeno livro, distinguiu também o literato do erudito. Ele diz que “literato” foi vulgarmente aplicado àqueles que, arguta e

diligentemente, são capazes tanto de discursar quanto de escrever; contudo, a maneira apropriada de serem denominados é de intérpretes dos poetas, os quais são chamados de gramáticos pelos gregos (...) Existem aqueles que distinguem entre literato e literador (⁶), como os gregos distinguem entre gramático e gramatista e estimem o primeiro como conhecedor completo e o segundo como mediano. De fato, Orbílio confirma a opinião destes com exemplos ao dizer que, no tempo dos antigos, quando uma família punha à venda algum escravo, literato não era comum na placa, mas era costume escrever literador, querendo dizer que não era perfeito nas letras, mas apenas um iniciante.]

Enquanto a supracitada distinção entre gramático e gramatista é, sem dúvida, qualitativa, a diferença entre gramático e retórico parece indicar uma divisão de tarefas relacionadas às etapas da educação romana, cujo ápice era a eloquência:

Veteres grammaticis et rhetoricam docebant, ac multorum de utraque arte commentarii feruntur. Secundum quam consuetudinem posteriores quoque existimo, quanquam iam discretis professionibus, nihilo minus uel retinuisse uel instituisse et ipsos quaedam genera meditationum ad eloquentiam praeparandam, ut problemata paraphrasis, allocutiones, ethologias atque alia hoc genus; ne scilicet sicci atque aridi pueri rhetoribus traderentur. (De grammaticis, IV) [Os velhos gramáticos também ensinavam retórica e nos foram legados comentários em ambas as artes de muitos deles. Creio que os que vieram depois, embora as duas profissões já tivessem se separado, seguiram esse costume tanto para que fossem introduzidos quanto memorizados certos tipos de exercícios para preparar para a eloquência, como problemas, paráfrases, alocações, etologias e outros desse tipo, para que, sem dúvida, os meninos não fossem levados secos e áridos aos retóricos.]

Suetônio dá a entender que, em tempos anteriores ao seu, o gramático ensinava conteúdos tão próximos dos do retórico, que, na verdade, tornava as aulas deste desnecessárias: *Audiebam etiam memoria patrum quosdam e grammatici statim ludo transisse in Forum atque in numerum praestantissimorum patronum receptos. (De grammaticis, V)* [Ouvi também que, na memória dos nossos antepassados, alguns passassem diretamente da escola de gramática para o Fórum e fossem recebidos no número dos advogados mais eminentes.]. Essa é mais uma evidência de que os estudos gramaticais eram, a princípio, quase indissociáveis da formação retórica. Como será visto a seguir, a importância dos rudimentos da retórica no ensino gramatical fica ainda mais evidente na *Institutio oratoria*, uma vez que, para Quintiliano, a gramática é a etapa da educação romana cuja finalidade

única e exclusiva é prover os alicerces da etapa seguinte: a formação retórica do futuro orador.

3 O LUGAR DA GRAMÁTICA NA EDUCAÇÃO ORATÓRIA DE QUINTILIANO

Quintiliano, *Marcus Fabius Quintilianus*, (30?-96?d.C.) escreve os capítulos de quatro a nove, sobre a gramática, do Livro I da *Institutio oratoria* durante o principado de Domiciano (81-96 d.C.)⁽⁷⁾. Até o séc. II a.C., esse é o texto latino mais completo e amplo sobre o conteúdo e o método de ensino da gramática. Segundo Taylor (*Id.*, p. 87), embora não houvesse sido um gramático, e sim um retórico, Quintiliano é a melhor fonte para se conhecer a arte da gramática no primeiro século d.C.: “Quintilian is not himself a grammarian, but his text is our best source for early imperial grammar.”. O esquema em que Quintiliano organiza seu resumo dos conteúdos da gramática parece antecipar a organização da *ars grammatica* latina dos séculos imediatamente subseqüentes. De acordo com esse esquema, os gramáticos começam por ensinar a seus alunos o estudo dos sons (*i.e.*, a fonologia), em seguida, ensinam-nos a derivação das palavras, as partes do discurso, as declinações e conjugações (*i.e.*, a morfologia) e, por último, os vícios e as virtudes da fala, em particular, os barbarismos e os solecismos (*i.e.*, a estilística) (*Ibid.*).

Não se aderirá aqui escrupulosamente à seqüência de conteúdos acima descrita, mas se tentará uma visão do que, para Quintiliano, representam os fins últimos do ensino da gramática e, a partir desses fins, se observará os porquês da sua valorização de certos assuntos como essenciais no ensino da *ars*. Espera-se que essas valorizações e suas supostas finalidades dêem uma imagem de dentro, embora muito possivelmente idealizada, do fazer gramatical à época de Quintiliano.

Quintiliano divide o objetivo prático do ensino da gramática em três partes: 1) *recte loquendi scientia*, que é o conhecimento das regras usuais do bem ler, escrever e, acima e antes de tudo, falar; 2) *enarratio poetarum*: a interpretação/explicação dos poetas (I, IV, 2)⁸; 3) *enarratio historiarum*: a explicação das histórias⁽⁹⁾.

Ao observar o primeiro dos dois fins práticos da primeira parte, vê-se que *scribendi* não é citado, apenas *loquendi*. O provável motivo dessa ausência é que o ensino da linguagem consagrada – do uso normativo, como se diria atualmente – era, ao menos em sentido ideal, estreitamente vinculado à capacidade que o futuro orador teria de vencer demandas públicas através de uma linguagem não apenas aceitável, mas, também, altamente

persuasiva. A escrita era, portanto, não um fim em si mesmo, mas apenas um instrumento de aprendizado dos modelos mais aceitáveis de expressões para serem usadas mais tarde no discurso falado, em especial, no ambiente forense. Essa valorização da fala é evidência de que o estudo da gramática, no contexto da *Institutio oratoria* de Quintiliano, está intimamente ligada à etapa seguinte do curso de estudos dos jovens romanos: a *ars rhetorica*.

A *enarratio poetarum* – em que são explicados os mitos, são ensinadas as figuras de linguagem, a escansão de rimas, as palavras raras, os lugares comuns e a licença poética – das duas primeiras partes supracitadas, não é menos valorizada por Quintiliano que a primeira. A impressão que se tem é que a *enarratio poetarum* providenciava uma espécie de tentativa de assimilação ao discurso forense de elementos poéticos que dessem ao futuro orador uma aura de familiaridade com os autores consagrados, o que produziria o respeito e a atenção de sua audiência. Como se viu acima, para esse fim, praticava-se uma modalidade de leitura treinada, que consistia em: escansão e versificação, corretas aspirações, respeito às quantidades, pausas, localização, uso adequado de barbarismos e palavras incomuns e compreensão das figuras de linguagem.

É bom salientar que a *enarratio poetarum* não se restringia somente ao estudo dos poetas em si mesmos, mas também apontam para o seu uso por oradores famosos. É por isso que Pereira (2006, p.183), em uma tradução alternativa dessa expressão, sugere “explicação dos autores” no lugar de “explicação dos poetas”. O texto a seguir é exemplo de tal procedimento metalingüístico:

Confiemos, em suma nos maiores oradores, que tomam para si os poemas dos antigos quer para dar crédito a seus argumentos, quer para ornamentar seu discurso. Com efeito, principalmente em Cícero, por exemplo, mas freqüentemente também em Asínio e outros, que são os mais próximos no tempo, vemos inserirem-se versos de Ênio, Ácio, Pacúvio, Lucílio, Terêncio, Cecílio e de outros, não apenas por uma questão de erudição, mas também pelo deleite que representam, quando os ouvidos respiram da aspereza forense em meio aos prazeres da poesia. (I, VIII, 10-11).

O ensino da terceira e última parte do aprendizado da gramática, a *enarratio historiarum*, segundo Quintiliano, poderia levar a preocupações com minúcias e detalhes inúteis e, portanto, era tida por ele com certas ressalvas:

A isso acrescentará a explicação das histórias, mas avaliando-as e pondo de parte as ocupadas com o que é inútil. Com efeito, é suficiente expor aquelas que são aceitas

ou ao menos lembradas por autores célebres (...) Pois quem perscruta cada página, mesmo as que não são dignas de leitura, é bem capaz de gastar energias com uns contos de carochinhas. Por outro lado, os comentários dos gramáticos estão forrados dessas coisas, mal conhecidas até mesmo por quem as escreveu. (I, VIII, 18-19)

De forma mais analítica, pode-se dizer que a aplicação de conceitos e procedimentos consagrados na *ars grammatica* ao tempo de Quintiliano fazem parte daquilo que ele elenca como as subdivisões principais da 1ª parte (*recte loquendi scientia*) dos estudos gramaticais: 1) a distinção entre vogais, consoantes e semivogais; a derivação (sincrônica e diacrônica); a definição das partes do discurso; as declinações (verbos e nomes); o ablativo instrumental; 2) os *vitia virutesque orationis* – vícios e virtudes de estilo, que se constituíam no estudo dos barbarismos, dos solecismos e da eufonia. Ao apresentar essas subdivisões, quando discute sobre a determinação do número das partes do discurso, Quintiliano menciona Rêmio Palêmão, seu antigo mestre (a quem Suetônio dedicará um dos resumos biográficos mais extensos do *De grammaticis*, o livro XXIII): “Outros, porém, apoiando-se em autores idôneos, admitem oito partes, como Aristarco e, em nossa época, Palêmon, (...)” (I, IV, 20).

Como foi visto anteriormente, a primeira parte dos estudos gramaticais, conforme classificados nos capítulos a eles dedicados na *Institutio oratoria*, poderiam ser divididos, resumidamente, em duas partes principais: 1) fonologia e morfologia; 2) vícios e virtudes da fala e da escrita. Ao ensino da fonologia e da morfologia, Quintiliano chama de *commentariolum*, porque não exige do professor mais que um conhecimento técnico e limitado da gramática latina. Essa parte inicial do ensino da gramática poderia ser relegada ao gramatista, que, como foi visto anteriormente (*De grammaticis*, IV), sucedia ao pedagogo.

Ao estudo dos vícios e virtudes da linguagem, tanto falada quanto escrita, *uitia uirtuteque orationis*, Quintiliano dedica uma longa discussão que culmina na definição das três qualidades principais da língua normatizada pelo uso: deve ser possuidora de *ratio*, [razão] (que se deriva da *analogia* (¹⁰)), de *uetustas* [antigüidade], que lhe adiciona majestade, e *auctoritas* [autoridade], que se firma no uso (*consuetudo*) de prosadores e poetas consagrados:

Tanto a quem fala quanto quem escreve deve observar regras. A linguagem se funda sobre razão, antigüidade, autoridade e tradição. A razão se baseia principalmente na analogia e por vezes também na etimologia. Uma certa majestade e, como diria, uma certa santidade recomenda o que é antigo. Quanto à autoridade, costuma ser buscada a oradores e historiadores; (I, VI, 1-2)

Ao final de sua exposição sobre os conteúdos gramaticais e seu método de ensino, que, como já visto, resumem-se na arte de falar (e ler e escrever) corretamente e na explicação dos autores, Quintiliano finaliza ao sugerir que, além do ensino dos conteúdos tradicionais, os professores de gramática também devem aplicar exercícios adicionais de composição aos seus alunos: a redação de paráfrases das fábulas (de Esopo) e das vidas de homens ilustres. Quintiliano explica o método de aplicação desse tipo de exercício e a faixa etária a que devem ser aplicados. Como pensavam os primeiros gramáticos dos relatos de Suetônio (*De grammaticis*, IV), Quintiliano acredita que esse tipo de exercício, no final do aprendizado da gramática, ajudará os alunos a não chegarem totalmente despreparados às escolas dos retóricos:

Acrescentemos, porém, à incumbência dos gramáticos alguns princípios da eloquência que se deverão ensinar àqueles que ainda não estão, pela idade, capacitados a compreender o retor. Que aprendam os alunos, pois, a narrar com uma linguagem elegante e em nada exagerada as fábulas de Esopo, que logo sucedem as histórias das nutrizas; depois, a cobrar-se a mesma simplicidade no estilo. Primeiro, analisando os versos, depois, explicando-os, empregando outras palavras, e, finalmente, com maior ousadia, fazendo deles uma paráfrase, na qual se permitirá, desde que fique preservada a idéia do poeta, abreviar e embelezar o texto. (I, IX, 1-2)

Como a citação acima deixa claro, os estudos gramaticais são, para Quintiliano, propedêuticos ao estudo da retórica. Nas palavras do próprio Quintiliano: “se a gramática não estabelecer os alicerces seguros para o futuro orador, tudo o que tiver edificado irá por terra (...)” (I, IV, 5).

Para Quintiliano, a partir do exame dos autores que formam o cânone clássico – poetas como Virgílio e oradores como Cícero –, a gramática tinha como meta dupla determinar os usos legítimos da língua latina e transmitir aos alunos os conhecimentos gerais existentes nas obras literárias. À retórica cabia atualizar (*emulatare*) esses usos e utilizar esses conhecimentos gerais em seus discursos. Com essa emulação, esperava-se, o discurso se tornaria persuasivo o bastante para vencer demandas públicas. No sentido que lhe dá Quintiliano, a gramática é o estudo de obras exemplares com o intuito de extrair sua beleza, imitá-las e até superá-las no contexto do discurso forense. Fica, portanto, claro que, segundo a metodologia quintiliana, toda a aprendizagem com base na leitura e imitação, falada e por

escrito, dos textos consagrados era preparatória para a argumentação em voz alta das demandas públicas: a gramática deveria ser uma propedêutica da retórica.

De acordo com Quintiliano, o verdadeiro orador deveria ser, com base na fórmula estóica de Catão, o *uir bonus, dicendi peritus* [Um homem bom, experimentado na arte da persuasão]. Nesse sentido, o gramático e o retórico são mais importantes que o filósofo, uma vez que cabe ao gramático e ao retórico, e não ao filósofo, ensinar ao bom cidadão a arte de emular os usos mais excelentes da língua e, assim, defender o interesse público.

Todavia, a emulação da linguagem consagrada dos autores com vistas a vencer demandas públicas tinha se tornado limitada em importantes instâncias políticas ao tempo de Quintiliano: dificilmente um cidadão romano teria condições de se opor às vontades do *princeps* ou às de seu círculo de magnatas no final do séc. I e início do séc. II d.C. Conforme lembram Conte e Pianezzola (2004, p. 726), o debate público tornara-se anacrônico na realidade política do início do Império. Em tal contexto, o núcleo ideológico da *Institutio oratoria*, como parte de um programa que objetiva formar cidadãos vencedores das demandas públicas para o bem público, pode ser entendido muito mais como produto de um ideário saudosista de um passado utópico do que como um projeto a ser perseguido naquele momento.

4 COMPLEMENTARIDADE

A audiência do *De grammaticis* de Suetônio é constituída de funcionários imperiais da classe eqüestre que estão ávidos por saber das baixezas e grandezas dos gramáticos e de outros homens ilustres. Suetônio satisfaz essa avidez com exposições de vícios e virtudes e um elenco de anedotas sobre os mestres das letras: da perna quebrada de Crates de Malos, na primeira metade do séc. II a.C., à conduta escandalosa de Rêmio Palêmão, no final do séc. I d.C.

Através da construção de sua narrativa *per species*, Suetônio foi capaz de retratar seus gramáticos de tal maneira a serem visualizados como figuras humanas com os exageros que seu tempo e espaço lhes atribuíam. Figuras que vão de um gênio rico e devasso, como Palêmão, a um sábio recluso e modesto, como Probo. Tais retratos são úteis como testemunhos da maneira como a sociedade romana do final do primeiro século I d.C. via o gramático. Essa leitura externa (social) do *De grammaticis* de Suetônio reflete o ponto de vista de um segmento da sociedade romana: a burocracia da classe eqüestre a que o próprio

Suetônio pertencera. O tipo de valorização do mestre de gramática, implícito em tal ponto de vista, fica mais evidente nas notícias pecuniárias sobre o gramático Lúcio Apuleio, que, conforme a biografia a ele dedicada, receberia quatrocentos sestércios por ano de um homem rico chamado Efécio Calvino para ensinar gramática em Osca (*De grammaticis*, III) e sobre o escravo Lutácio Dafne, que fora comprado por setecentos mil sestércios em virtude de sua grande habilidade como gramático (*Id.*, IV).

As biografias de Suetônio interessam-se pouco a respeito de fatores internos à *ars grammatica*, como, por exemplo, seus conteúdos, métodos de ensino e a ideologia que a sustentava e lhe conferia tamanha relevância social no início do Império. Nesse sentido, essas biografias não proporcionam o que poderia ser chamado de uma visão de dentro da gramática romana no início do Império.

Quintiliano não menciona diretamente o estatuto do gramático na sociedade romana de seu tempo. Uma leitura atenta dos livros quatro a nove da *Institutio oratoria* não permitiria saber se tal profissão era remunerada ou não, nem a classe social dos cultores da *ars grammatica* em Roma no final do primeiro século. Todavia, o fato de Quintiliano considerar imprescindível que os filhos da sociedade romana freqüentem escolas de gramática pode apontar para o lugar privilegiado que os profissionais dessa área, ao menos teoricamente, deviam ocupar naquele contexto. Nesse sentido, Quintiliano confirma, embora indiretamente, a importância social do mestre de gramática que fica tão evidente nas biografias de Suetônio.

Apesar das diferenças entre os relatos de Suetônio e os capítulos de Quintiliano, existem entre eles elementos em comum, no que diz respeito à natureza e função do gramático e da gramática em Roma no início do Império. Por exemplo, uma notícia específica a respeito da profissão gramatical que tanto Suetônio quanto Quintiliano parecem ter em comum é a da distinção entre o gramático e o gramatista. Essa notícia encontra-se explicitamente em Suetônio e se confirma, indiretamente, em Quintiliano. Como se viu anteriormente, havia dois níveis de ensino e dois tipos de professores de gramática: aqueles que se limitavam ao ensino do que Quintiliano chama de *commentariolum* (fonética e morfologia do latim) – espécie de professores elementares de gramática – e professores mais graduados, que eram, de fato, conhecedores de todas as partes da gramática e podiam se delongar mais profundamente no estudo dos vícios e das virtudes da linguagem e na interpretação dos autores consagrados.

Tanto Quintiliano quanto Suetônio dão a entender que os gramáticos também ensinavam os rudimentos da oratória, pelo menos ao final da segunda parte principal dos estudos gramaticais: a *enarratio poetarum* [a explicação dos autores]. Como se viu

anteriormente, essa parte do estudo da gramática consistia na leitura e emulação de poetas e oradores. Quintiliano defendia o uso de exercícios de oratória já na fase propedêutica (gramatical) da retórica, para que os estudantes não chegassem muito imaturos (*aridi*) aos estudos retóricos propriamente ditos. Suetônio confirma essa necessidade do gramático ensinar os rudimentos da retórica e explica tratar-se de um resquício dos inícios do ensino da retórica em Roma, em que os gramáticos ensinavam tanto a língua e a literatura quanto a oratória.

Considerando-se os prováveis pontos em comum e as informações complementares, mencionados nesta e nas seções anteriores, embora os escritos de Suetônio e Quintiliano aqui estudados pareçam ter públicos e finalidades distintas, é possível concluir, com base no que foi discutido até aqui, que suas notícias sobre o gramático e a gramática sejam entendidas como dados que possibilitam uma visão mais completa desse profissional e de seu ensino no início do Império. Essa complementaridade se dá, por exemplo, na medida em que se coloquem lado a lado a maneira como Suetônio retrata as *species* do gramático, *i.e.*, seus traços psicológicos mais salientes, e a exposição que Quintiliano faz dos conteúdos, métodos e ideologia que constituem o trabalho do gramático. Essa comparação, nos limites de cada autor e do ponto de vista de um leitor hodierno, proporciona uma descrição mais completa do mestre de gramática latino e do seu trabalho no início do Império e, em certo sentido, oferece uma visão de dentro (Quintiliano) e uma visão de fora (Suetônio) do gramático e de sua arte.

5 CONCLUSÃO

Conclui-se que, além dos prováveis pontos em comum – como a distinção entre gramático e gramatista e a continuidade entre o ensino da gramática e o da retórica –, existe também uma complementaridade que advém das especificidades de cada autor: a imagem do gramático como personagem, retratada a partir do desenvolvimento da narrativa *per species* de Suetônio, é complementada pela descrição dos conteúdos, métodos e ideologia de ensino da gramática que Quintiliano apresenta na *Institutio oratoria*. Assim, a partir dos elementos até aqui elencados, é possível concluir que o *De grammaticis* de Suetônio e a *Institutio oratoria* de Quintiliano, ao serem consideradas suas visões distintas e comparados seus prováveis elementos em comum, podem constituir-se em fontes complementares para a compreensão da disciplina gramatical e da figura do gramático em Roma entre o final do séc. I e princípio do séc. II d.C.

REFERÊNCIAS

BUTLER, H. E. (ed.) *The institutio oratoria of quintilian*. London: Harvard University Press, 1989.

CALDER III, W.M. *Vir bonus, dicendi peritus*. In: American Journal of Philology. Baltimore, v. 1, n. 108, p. 168-171, 1987.

CONTE, G. B. *Latin literature: a history*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1994.

CONTE, G. B.; PIANEZZOLA, E. *Il libro della letteratura latina: la storia e i testi*. Firenze: Le Monnier, 2004.

PEREIRA, M. A. *Quintiliano gramático: o papel do mestre de gramática na institutio oratoria*. São Paulo: Humanitas, 2006.

ROBINS, R. H. *Pequena história da lingüística*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1967.

SÈNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Gulbenkian, 1991.

SUETONIUS. *De grammaticis*. Trad. J. C. Rolfe. Cambridge/London: Harvard University Press, 1910.

TAYLOR, D. J. *Roman language science in the early empire*. In: KOERNER, E. F. K., ASHER, R. E. (eds.). *Concise history of the language sciences: from the Sumerians to the cognitivists*. Elsevier, 1995.

¹ No livro XII da *Institutio oratoria*, Quintiliano trata da importância da honestidade do orador e retoma uma antiga fórmula de Catão: *Orator est, Marce fili, uir bonus, dicendi peritus*. (CALDER III, 1987, p.168-169 *apud* PEREIRA, 2006, p. 25) [O orador é, meu filho Marcos, um homem de bem, experiente em discursar].

² GRANT, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. 256-7

³ *Ibid.*, p. 253-6

⁴ Neste artigo, as referências ao *De grammaticis* de Suetônio serão feitas, em algarismos romanos, somente ao livro de que se extrai a citação. Assim, “*De grammaticis*, XXIII”, citado acima, refere-se ao livro vigésimo terceiro do *De grammaticis* de Suetônio. Até onde sabe o autor deste artigo, não há uma tradução para o português do *De grammaticis* de Suetônio. Sendo assim, as traduções que se fizeram necessárias das citações latinas do *De grammaticis* são de responsabilidade do autor. Tais traduções estarão entre colchetes e constam logo a seguir aos textos originais em latim, que estão em itálico. O texto latino utilizado é o da coleção *Loeb Classical Library*, que foi editado, anotado e traduzido para o inglês por J. C. Rolfe, cuja referência está listada na seção “Referências”.

⁵ Segundo o que se depreende dos primeiros dois livros do *De grammaticis* de Suetônio, o gramático latino era, como no caso do *grammatikós* helenista, uma espécie de crítico literário, cujo ofício era fazer um trabalho de pesquisa que culminaria no estabelecimento da correta linguagem e na reedição de obras de poetas célebres já falecidos. Além disso, o gramático podia comentar um poeta vivo, seu contemporâneo e, ao fazer isso, tornar a qualidade do trabalho desse poeta, ou a sua falta, conhecida do grande público.

⁶ O neologismo aqui sugerido é calcado no termo latino *litterator*. Conforme o texto citado, o *litterator* era um gramático que ensinava os rudimentos da linguagem dos autores consagrados, apesar de não ter conhecimentos avançados a respeito deles. Com relação ao sistema educacional romano, o literador poderia ser pensado como uma figura intermediária entre o pedagogo e o gramático. O sinônimo de literador aqui utilizado é gramatista, que é outro termo calcado no latino *grammatista*, que Suetônio, por sua vez, parece ter calcado no termo grego *grammatistés*, utilizado, segundo ele, para distinguir entre o professor de gramática elementar e o profissional que possuía um conhecimento completo da disciplina e do seu ensino. O termo “gramática” – *grammatica*, em latim – deriva-se do grego *grammatiké*, que, por sua vez, origina-se de *grámmata* [letras], também do grego (ROBINS, 1967, p. 25).

⁷ GRANT, M. História de Roma. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. 252

⁸ Ao longo deste artigo, as referências à *Institutio oratoria* de Quintiliano serão feitas do seguinte modo: o primeiro número, em algarismos romanos, indicará o livro, o segundo, também em algarismos romanos, indicará o capítulo e o terceiro, em algarismos hindo-arábicos, indicará o parágrafo de onde se extrai a citação. Portanto, a indicação do trecho supracitado, “I, IV, 2”, refere-se ao parágrafo segundo do capítulo quarto do primeiro livro da *Institutio oratoria* de Quintiliano. A tradução para o português, aqui utilizada, é de Marcos Aurélio Pereira. O texto latino de origem dessa tradução faz parte da *Loeb Classical Library*, que foi editado, traduzido para o inglês e anotado por H. E. Butler, cuja referência está listada na seção “Referências”.

⁹ Segundo Sêneca, em suas cartas a Lucílio (1995, Epístola 88, 37), a *enarratio historiarum* trata de relatos fabulosos, como os do gramático alexandrino Dídimos, um contemporâneo de Cícero, mencionado por Quintiliano (I, VIII, 20): “Nuns livros investiga qual a pátria de Homero, noutros qual foi a verdadeira mãe de Enéias; noutros se Anacreonte se entregou mais à vida de prazer ou à bebida; noutros se Safo foi prostituta; em suma, coisas que, se as soubéssemos, deveríamos esquecer.”

¹⁰ Se não a maior, talvez uma das maiores controvérsias dos estudos da linguagem na antiguidade, o debate entre analogistas e anomalistas consistia em saber se a linguagem humana, em sua compreensão e funcionamento, era dominada por um princípio racional de regularidade (analogia) ou por mero acaso ou conveniência (anomalia) (ROBINS, 1979, p. 13). Para Quintiliano, a analogia é útil na determinação da quantidade das vogais em certas formas verbais – por exemplo, o infinitivo –, e também no ensino das declinações e da determinação do gênero em latim. Todavia, Quintiliano observa que a analogia é muitas vezes inconsistente como regra geral e, por isso, deve ser vista como uma invenção humana e um produto de seu próprio uso continuado (TAYLOR, 1995, p. 110).

Questões sobre a versão feminina da Regra de Santo Agostinho

Matheus Coutinho Figuinha

Mestre pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

Doutorando pela Scuola Normale Superiore, Pisa (Itália)

figuinha@yahoo.com

Resumo: As exaustivas pesquisas de Luc Verheijen sobre a tradição manuscrita da Regra de Santo Agostinho, publicadas em 1967, reconheceram a versão feminina como uma transcrição posterior do original masculino. Desde então, a versão feminina tem recebido pouca atenção da parte dos estudiosos. Com o presente artigo, desejo retomar brevemente algumas questões relativas a ela, argumentando que ela deve ser considerada nos estudos sobre o monasticismo agostiniano, e considerada em sua particularidade. Em seguida, apresento uma tradução da Regra feminina e a edição latina de A. Goldbacher (*CSEL 57*), a partir da qual a tradução foi feita.

Palavras-chave: Santo Agostinho, bispo de Hipona– Regras monásticas – tradução

Introdução

A controvérsia sobre qual seria a versão original da Regra de Santo Agostinho, se a masculina, o *Praeceptum*, ou a feminina, a *Regularis Informatio* (¹), tem longa data. A maioria dos estudiosos, até a segunda metade do século XX, considerou a *Regularis Informatio* como autêntica, enquanto que o *Praeceptum*, uma transcrição posterior ao masculino. Tal opinião teve origem em uma notícia crítica de Erasmo de Rotterdam à sua edição das obras completas de Agostinho, no início do século XVI. Erasmo admitiu a autenticidade da Regra a partir do estilo e da inspiração agostinianos, mas sugeriu que ela tivesse sido originalmente escrita para mulheres, e não para clérigos, pois as palavras *odor* e *speculum* ao final do texto remeteriam a um ambiente feminino. A “censura de Erasmo”, como ficou conhecida, foi cristalizada pouco tempo depois pela autoridade do cardeal Roberto Bellarmino (1542-1621), que, por sua vez, inspirou-se muito na autoridade de Erasmo. Bellarmino, ao notar que Agostinho não mencionou nenhuma Regra em suas *Retratações*, concluiu que a versão original era a feminina, pois ela foi transmitida após a reprimenda às monjas (*Ep.* 211.1-4) e, assim, não precisaria de uma menção particular nas *Retratações*. Desde a “censura de Erasmo”, a precedência da *Regularis Informatio* foi

contestada por algumas comunidades religiosas que seguiam a versão masculina, mas quase sempre com argumentos muito fracos ou mesmo ingênuos. Depois de um período de mais ou menos um século de latência, a questão voltou à luz com a publicação de um importante artigo de Cyrille Lambot, em 1929. Lambot assim o iniciou (1929: 333):

Ninguém ignora que a Regra de S. Agostinho deriva de sua carta 211, e o objeto desta também é bem conhecido. Com a discórdia e a insubordinação reinando em uma comunidade de religiosas, o bispo de Hipona endereça-lhes uma severa admoção e, para impedir novas desordens, impõe-lhes uma regulamentação de vida. Esta recebe em seguida uma forma apropriada aos mosteiros de homens.

Para argumentar a favor da prioridade da *Regularis Informatio* em relação ao *Praeceptum*, Lambot comparou algumas das variantes textuais de ambos (²). Porém, as edições que ele usou em suas análises eram bem inferiores das que dispomos atualmente, sobretudo graças aos infatigáveis esforços de Luc Verheijen. Seu estudo monumental, *La Règle de saint Augustin*, dividido em dois volumes e publicado em 1967, é um verdadeiro divisor de águas. Verheijen analisou pacientemente todos os manuscritos das nove peças que compõem o chamado “dossiê da Regra de Santo Agostinho” e mostrou que, ao contrário do que pensava a maioria, é a *Regularis Informatio* uma transcrição ao feminino do *Praeceptum* (Verheijen, 1967, I).

A partir da tradição manuscrita e da comparação da *Regularis Informatio* com outras transcrições ao feminino do *Praeceptum*, como a de Cesário de Arles, Verheijen sugere que a Regra feminina tenha sido transcrita pelas mesmas monjas destinatárias da carta 211.1-4, a *Obiurgatio*, com a qual foi transmitida (*Ep.* 211.5-16) (Verheijen, 1967, II: 201-205). O estudioso, sucessivamente, nuançou um pouco mais sua opinião, observando que a combinação de Sl 67, 7 com At 4, 32^a na *Obiurgatio* poderia evocar o início da *Regularis Informatio*, onde a mesma combinação é feita. Isto indicaria que a Regra feminina já era conhecida no mosteiro quando da recepção da *Obiurgatio* e, portanto, teria sido composta entre 397 e um momento pouco anterior a 411, data presumida da carta 211 (Verheijen, 1985: 241-247).

Após a publicação dos resultados das pesquisas de Verheijen, as atenções dos estudiosos naturalmente se voltaram para o *Praeceptum*, relegando a *Regularis Informatio* ao segundo plano. Nas páginas seguintes, desejo retomar algumas questões relativas à Regra feminina que têm sido, se não esquecidas, bastante depreciadas. Não pretendo de algum modo contestar as teses de Verheijen sobre as origens das nove peças que compõem o dossiê da Regra de Agostinho, que a meu ver, estão corretas. O ponto é que, apesar de não ter sido

escrita diretamente pelo bispo, a *Regularis Informatio* é contemporânea a ele e nasceu em seu círculo monástico. Ela pode, deste modo, dar-nos algumas pistas de qual era sua relação com as monjas e de como ele considerava o monasticismo feminino.

Em primeiro lugar, não é um acaso o fato de que a *Regularis Informatio* tenha sido transmitida somente com a *Obiurgatio*. Quem as transcreveu juntas, sem dúvida alguém pertencente ao círculo monástico agostiniano, reconhecia uma relação muito próxima entre ambas. Suponho que esta relação gire em torno da questão da autoridade no monastério. A *Obiurgatio* é a repreensão de Agostinho às monjas que queriam trocar a superiora. Porém, a contestação não ficou delimitada aos muros do monastério. Indiretamente, as monjas estavam questionando a hierarquia da Igreja como um todo, em particular, a autoridade do bispo, que era o principal responsável pelo monastério e que, portanto, havia designado a superiora. Na carta, Agostinho procura legitimar a autoridade da superiora (e conseqüentemente a sua): ela seria a mãe espiritual das monjas, que, graças a ela, teriam crescido em “número e idade”. Ao mesmo tempo, ela teria sido uma das primeiras companhias da antiga superiora, a irmã de Agostinho, e a teria servido desde o início da maneira que lhe agradava. Ela seria, portanto, mais velha do que todas as outras monjas e já havia muitos anos que as governava (Figuinha, 2009: 116-120). Na *Regularis Informatio*, é definida toda a hierarquia no monastério: em primeiro lugar, o bispo, em seguida, o padre e, finalmente, a superiora. Esta, de modo análogo ao *Praeceptum*, é novamente indicada como a mãe espiritual das monjas, e suas funções de cuidar dos bens comuns e distribuí-los segundo a necessidade de cada uma, de vigiar as relações pessoais entre as monjas, de velar pela prática de todos os preceitos e de punir as transgressoras são estabelecidas. Como se pode notar, tanto a *Obiurgatio* quanto a *Regularis Informatio* resolvem a questão da autoridade nos mesmos termos. Assim, a idéia inicial por trás da transmissão da *Regularis Informatio* pode ser a de que, se seus preceitos voltassem ou passassem a ser seguidos pelas monjas, o problema específico com o qual Agostinho lida na *Obiurgatio* seria definitivamente resolvido ou não ressurgiria. Podemos concordar com a menção de Lambot citada acima – excetuando-se a questão de autoria – que a Regra feminina foi adicionada à carta 211 para impedir novas desordens.

O segundo ponto a ser destacado concerne às diferenças textuais entre o *Praeceptum* e a *Regularis Informatio*. A transcrição para o feminino obviamente comportou alterações gramaticais de gênero, como de *illi* para *illae*, de *famulus* para *famula*, de *praepositus* para *praeposita*, e assim por diante, além de substituições de *pater* para *mater*, de *frater* para *soror*. Mas o texto feminino apresenta algumas alterações e adições que são particulares às monjas. As principais alterações são: “No caminhar, na posição, *no hábito*, em todos os

vossos movimentos, nada seja feito que *atraia o desejo de alguém*, mas que convenha à vossa santidade” (Ep. 211.10), no lugar de “No caminhar, na posição, em todos os vossos movimentos, nada seja feito que *desagrave a visão de alguém*, mas que convenha à vossa santidade” (Praec. 4.3); “[...] ao presbítero, *que se ocupa de vós [...]*” (Ep. 211.15), no lugar de “[...] ao presbítero, *de quem é a maior autoridade entre vós [...]*” (Praec. 7.2).

As adições são as seguintes:

Vosso hábito não chame a atenção, nem procurai agradar pelas vestes, mas pela conduta; *vossos véus não sejam tão delicados a ponto de que as redes dos cabelos apareçam embaixo. Não tende os cabelos nus em nenhuma parte, nem para fora do véu os espalhe a negligência ou os componha a indústria. Quando sairdes, caminhaí juntas [...]* (Ep. 211.10).

[...] segundo o arbítrio da superiora ou do presbítero *ou mesmo do bispo* (Ep. 211.11).

Assim, que nenhuma trabalhe em nada para si, *para se procurar vestes, roupas de cama, cinturas ou mantos ou véus para a cabeça*; mas todas as vossas obras sejam feitas para o bem comum [...] (Ep. 211.12).

Se alguma esconder algo que lhe foi trazido, seja condenada pela sentença de furto (Ep. 211.12).

O banho dos corpos e o uso dos balneários *não sejam assíduos, mas distribuídos no sólito intervalo de tempo, isto é, uma vez por mês*. Porém, se a necessidade da doença de alguma constranger *ao banho do corpo, não seja diferido por mais tempo*; seja feito sem murmúrio e de acordo com a decisão do médico [...] (Ep. 211.13).

Pois não só aos homens concerne o que foi escrito: ‘Quem odeia seu irmão é homicida’ (1 Jo 3, 15), mas através do sexo masculino, que Deus fez primeiro, também o sexo feminino recebeu o preceito (Ep. 211.14).

O amor entre vós não deve ser carnal, mas espiritual; *pois as brincadeiras e os divertimentos torpes das que esquecem o pudor, ainda que só entre as mulheres, não devem ser feitos não só pelas viúvas e servas intactas de Cristo, reunidas no santo propósito, como nem pelas mulheres casadas e nem pelas virgens que querem se casar* (Ep. 211.14).

Alguns estudiosos, em especial Luc Verheijen, analisaram o quanto estas adições estão fora de contexto ou então disturbam o estilo do texto como argumento de que é o *Praeceptum* a versão autêntica de Agostinho, não a *Regularis Informatio*. Por exemplo, a primeira frase da primeira adição (“vossos véus... embaixo”) encontra-se de modo quase idêntico no *A santa*

virgindade 34.34, de Agostinho. Neste tratado, ela faz parte de um trecho onde o bispo trata severamente das monjas tidas como soberbas e impudicas, que procuram chamar a atenção. Na *Regra* feminina, porém, ela está em um contexto geral e neutro. Assim, não foi Agostinho quem a adicionou, mas alguém que conhecia *A santa virgindade* (Verheijen, 1967, I: 303-304). A terceira adição (“para se procurar vestes... cabeça”), por sua vez, tira quase toda a força do perfeito paralelismo entre *nullus sibi aliquid* e *omnia in commune*, entre *operetur* e *opera*, tal como no original *Praeceptum* 5.2 (Verheijen, 1967, I: 306). Na sexta adição (“Pois não só aos homens...”), o autor não elimina a passagem bíblica, que poderia ser considerada como um preceito exclusivo aos homens, mas a faz pertinente também às mulheres. Esta estratégia textual foi usada por Agostinho em *A cidade de Deus* XX.21.4 e *O trabalho dos monges* 22.26. Todavia, vemos que se trata de uma interpolação porque o autor ou a autora chama de *praeceptum* o texto bíblico, uma inadequação que tira a coerência e a densidade do texto (Verheijen, 1967, I: 309).

Estas adições, não sendo do próprio Agostinho, mas de alguém que não possuía suas habilidades literárias, devem ser desconsideradas? Para os historiadores, a resposta é óbvia. Mas, em algumas das traduções mais recentes da *Regularis Informatio*, elas foram eliminadas, numa tentativa de deixar o texto livre de interpolações⁽³⁾. Contudo, a *Regularis Informatio*, ao que tudo indica, nunca existiu em estado puro. A grande maioria das interpolações parece ter sido feita por quem a transcreveu ao feminino, sendo-lhe, portanto, constitutiva⁽⁴⁾. Ao invés de eliminá-las, podemos tentar entender o que elas nos dizem a respeito de seu autor e do ambiente no qual foram feitas.

Por mais que as alterações ao original masculino sejam poucas e curtas, sem que o autor se alongasse em pontos específicos, elas não deixam de indicar atenção a aspectos particulares do monasticismo feminino. Em geral, elas dão um tom mais severo e restritivo a algumas regras, especialmente às que tratam das atividades fora do monastério. Por exemplo, enquanto no *Praeceptum* o monge que saísse do monastério deveria ser acompanhado por dois ou três (*Praec.* 5.7), na *Regularis Informatio* são sempre três (*Ep.* 211.13). Tal restrição está ligada à preocupação de que as monjas pudessem despertar o desejo dos homens. Quando trata dos penteados e proíbe que os véus fossem muito sutis ou quando altera “desagrade a visão de alguém” para “atraia o desejo de alguém”, o autor tenta impedir não só com que as monjas chamassem a atenção das pessoas na rua em geral, mas também com que se produzissem com o objetivo específico de atrair os homens. Se considerarmos ainda a última adição (“pois as brincadeiras... se casar”), fica claro que preocupações de caráter sexual são maiores na *Regra* feminina do que na masculina.

Algumas alterações indicam significativas diferenças com relação à autoridade entre o monasticismo masculino e o feminino: (1) o bispo é acrescentado na hierarquia, enquanto que no *Praeceptum* ele não é mencionado; (2) a primeira vez em que o padre é mencionado no *Praeceptum* (4.9), há a especificação de quem ele era (“...presbítero, a quem cabe a administração destas coisas...”), especificação que foi eliminada na *Regularis Informatio* (*Ep.* 211.11); (3) ao final da Regra feminina, o padre é aquele “que se ocupa de todas vós”, e não mais “de quem é a maior autoridade entre vós”. Verheijen observou que estas alterações fazem com que a autoridade do padre seja menos sublinhada, sem que a da superiora seja reforçada. O padre no *Praeceptum* é a maior autoridade, o verdadeiro responsável pelo monastério, enquanto que na *Regularis Informatio* ele é apenas aquele que se ocupa das monjas. A sugestão de Verheijen é de que esta mudança se deva à inserção de uma autoridade maior, o bispo, fazendo com que as outras personagens sejam atenuadas a seu favor (Verheijen, 1967, I: 311-312). A meu ver, isto explicaria, ao menos em parte, porque as monjas se voltaram a Agostinho para resolver a discórdia com a superiora.

Com relação à autoria, percebe-se, logo de início, que a transcrição ocorreu em um ambiente fortemente influenciado por Agostinho. A citação de uma frase de *A santa virgindade* e o recurso a uma das estratégias textuais do bispo demonstram pelo menos grande familiaridade com seus escritos. Como vimos logo acima, Verheijen vai um pouco além e sugere que a adaptação tenha ocorrido no mesmo monastério para o qual é destinada a carta 211.1-4. Realmente, o fato de que ela tenha sido feita com o mínimo de intervenções, ao contrário de outras transcrições que remodelaram o texto original, parece indicar que o autor ou a autora não se visse no direito de fazer o mesmo, e que, assim, fosse de um ambiente monástico ligado a Agostinho. A sugestão de Verheijen, porém, por mais sugestiva que possa ser, está longe de ser conclusiva. Ainda há muito a ser feito com relação a esta questão.

Espero que estas considerações introdutórias tenham dado uma idéia da dimensão dos estudos na área e de quanto eles ainda podem ser desenvolvidos. A seguir, apresento ao leitor brasileiro uma tradução da *Regularis Informatio* e o texto latino, editado por A. Goldbacher, a partir do qual a tradução foi feita.

***Regularis Informatio* (Ep. 211.5-16), traduzida a partir da edição de A. Goldbacher (CSEL 57, pp. 359-371)**

(5) Prescrevemos estas coisas para que as observeis reunidas no monastério. Em primeiro lugar, porque estais congregadas, habitai unânimes na casa e tende um coração e uma alma em Deus, e não dizei que algo vos é próprio, mas tende todas as coisas em comum,

e vossa superiora distribua a cada uma de vós alimento e veste, não igualmente a todas, pois vossa saúde não é igual, mas a cada uma de acordo com a necessidade. Pois assim ledes nos Atos dos apóstolos, que ‘todas as coisas lhes eram comuns e distribuídas a cada um de acordo com a sua necessidade’ (At 4, 32/35). As que algo possuíam no século quando ingressaram no monastério, de bom grado queiram que seja comum; as que, porém, nada possuíam, não busquem no monastério o que fora não puderam ter. Todavia, seja concedido à sua fraqueza o que for necessário, ainda que sua pobreza, quando estavam fora, não lhes permitisse encontrar nem mesmo as coisas necessárias. Mas não pensem serem agora felizes por encontrarem alimento e veste tais quais fora não o podiam.

(6) Não se orgulhem por associarem-se àquelas às quais fora não ousavam se aproximar, mas tenham o coração em alto e não procurem os bens terrenos, para que os monastérios não iniciem a serem úteis às ricas, e não às pobres, se lá as ricas se humilham e as pobres se inflam. Por outro lado, aquelas que usufruíam de alguma consideração no século não desdenhem de suas irmãs que vieram a esta santa sociedade da pobreza; de preferência, busquem gloriar-se não da dignidade dos pais ricos, mas da sociedade das irmãs pobres. Nem se elevem, se à vida comum trouxeram algo de seus bens, nem se assoberbem por partilharem suas riquezas no monastério mais do que se delas usufruíssem no século. Todo gênero de iniquidade se exercita nas más obras, para que sejam feitas; e a soberba insidia-se mesmo nas boas obras, para que pereçam. E qual vantagem há em distribuir tudo aos pobres e fazer-se pobre, se a alma mísera se faz mais soberba desprezando do que havia sido possuindo? Vivei todas unânime e concordemente, e honrai reciprocamente em vós Deus, cujos templos fostes feitas.

(7) Aplicai-vos assiduamente às orações nas horas e tempos estabelecidos. No oratório, ninguém faça senão aquilo a que foi destinado o lugar, de onde recebeu o nome, para que, se alguma, mesmo se fora das horas estabelecidas, estiver livre e quiser orar, não seja impedida por aquela que ali queria fazer algo diferente. Quando orardes a Deus com salmos e hinos, seja considerado no coração o que é recitado com a voz, e não querei cantar senão aquilo que ledes que deve ser cantado; o que não foi escrito para ser cantado, não seja cantado.

(8) Domai vossa carne com jejuns e abstinência de comida e bebida, tanto quanto o permitir a saúde. Porém, quando alguma não puder jejuar, não consuma alimentos fora da hora de comer, a não ser que esteja doente. De quando sentardes à mesa até quando vos levantardes, seja-vos lido o que é segundo o costume, e escutai sem tumulto e contenções, para que nem só vossas bocas consumam a comida, mas também os ouvidos apreendam a

palavra de Deus.

(9) Não deve ser considerado molesto nem injusto às outras, que outro costume fez mais fortes, se as que estão fracas por causa do seu costume antigo são tratadas diversamente na alimentação. Nem pensem serem estas mais felizes por consumir o que não consomem elas próprias, mas de preferência congratulem-se por terem a saúde que aquelas não têm. E se àquelas que vieram ao monastério de hábitos mais delicados é dado algo dos alimentos, das vestimentas, das roupas de cama e das cobertas que não é dado às outras mais fortes e por isso mais felizes, estas aos quais não é dado devem cogitar o quanto aquelas desceram de sua vida secular até esta, ainda que não pudessem chegar à frugalidade das outras, que são mais firmes no corpo. Nem estas devem perturbar-se por verem aquelas receberem mais amplamente, não porque são honradas, mas porque são toleradas, para que não ocorra a detestável perversidade de que no monastério, tanto quanto o puderem, as ricas se façam trabalhadoras e as pobres delicadas. Da mesma maneira que as doentes têm necessidade de receber menos alimentos para não se indisponem, assim também durante a doença devem ser tratadas de modo que se refaçam mais rapidamente, mesmo se vieram da mais humilde pobreza do século, visto que a doença mais recente concedeu-lhes receber tanto quanto o costume anterior às ricas. Mas quando tiverem reparado as forças antigas, retornem ao seu costume mais feliz, o qual convém tanto mais às servas de Deus quanto menos tiverem necessidades, nem a vontade as retenha já sãs na condição à qual a necessidade elevou as enfermas. Estimem-se mais ricas as que foram mais fortes sustentando a parcimônia; pois é melhor menos precisar do que mais ter.

(10) Vosso hábito não chame a atenção, nem procurai agradar pelas vestes, mas pela conduta; vossos véus não sejam tão delicados a ponto de que as redes dos cabelos apareçam embaixo. Não tendes os cabelos nus em nenhuma parte, nem para fora do véu os espalhe a negligência ou os componha a indústria. Quando sairdes, caminhai juntas; quando chegardes aonde íeis, permaneçei juntas. No caminhar, na posição, no hábito, em todos os vossos movimentos, nada seja feito que atraia o desejo de alguém, mas que convenha à vossa santidade. Vossos olhos, se caírem sobre algum homem, não o fixem. Não é que, quando sairdes, estais proibidas de ver os homens, mas de desejá-los ou querer ser desejada por eles. Não só com o tato, mas também com o afeto e a visão a mulher é desejada e deseja. Nem disse ter espírito pudico se tendes olhos impudicos, pois o olho impudico é anunciador do coração impudico, e quando, mesmo com a língua calada, corações anunciam-se impudicos com a visão mútua, e em seguida a concupiscência da carne deleita-se com o ardor recíproco, ainda que os corpos permaneçam intactos da violação imunda, foge a castidade da conduta.

Nem a que fixa o olho em um homem e deleita-se com o dele fixo em si deve pensar que não é vista pelas outras quando o faz; é vista, certamente, mesmo pelas quais não pensava ser vista. Mas eis que é latente e que por ninguém é vista, o que fará diante daquele inspetor celeste, a quem nada pode ser latente? Ou até que ponto deve pensar que não o vê, porque o vê tanto mais paciente quanto mais sapientemente? A mulher santa tema desagradá-lo, para não querer agradar maliciosamente a um homem; cogite que Ele veja todas as coisas, para não querer ver maliciosamente um homem. Pois neste caso foi recomendado o temor a Ele quando se escreveu: 'É abominável ao Senhor quem fixa o olho' (Pr 27, 20, segundo a Septuaginta). Portanto, quando estiverdes juntas na igreja ou em qualquer lugar onde houver homens, custodiai vossa pudicícia reciprocamente; pois Deus, que habita em vós, deste modo custodiar-vos-á através de vós mesmas.

(11) E se observardes esta petulância do olhar da qual falo em alguma de vós, admoestai-a imediatamente, para que o que começou não progrida, mas seja corrigido pelo próximo. Mas se de novo, após a admoestação ou em qualquer outro dia, a virdes fazer o mesmo erro, quem a surpreender denuncie-a como uma mulher ferida que precisa ser curada; antes, porém, mostre a questão a uma segunda ou terceira, para que, pela boca de duas ou três, possa ser convencida e corrigida com a competente severidade. Não vos julguei serem malévolas quando revelardes estas coisas. Não sois mais inocentes se, podendo corrigir vossas irmãs revelando-as, permitirdes que elas pereçam calando-vos. Pois se tua irmã tiver uma ferida no corpo que quer ocultar, pois teme a cirurgia, não é cruel silenciar e misericordioso revelar? Logo, tanto maior é o dever de denunciá-la, para que ela não apodreça mais perniciosamente no coração! Mas antes que seja mostrada às outras, pelas quais deve ser convencida se o negar, deve ser denunciada à superiora, para que, reprovada mais secretamente, possa talvez o assunto não chegar ao conhecimento das outras. Se, porém, o negar, então as outras devem ser chamadas perante a mentirosa, para que, diante de todas, possa não por uma testemunha ser acusada, mas por duas ou três ser convencida. Tendo sido convencida, deve cumprir a instrução corretiva segundo o arbítrio da superiora ou do presbítero. Se o recusar, e se não for espontaneamente embora, seja banida da vossa sociedade. Isto não é feito cruel, mas misericordiosamente, para que muitas outras não se percam pelo contágio pestífero. E isto que eu disse sobre o olho não fixar, também ao encontrar, ao proibir, ao revelar, ao convencer e ao punir os outros pecados, seja diligentemente observado, com amor pelos homens e ódio pelos vícios. Porém, quem tiver progredido tanto no mal a ponto de receber ocultamente cartas ou qualquer lembrança de algum homem, se o confessar, seja poupada e ore-se por ela; se, porém, for surpreendida e

convencida, seja mais severamente castigada, segundo o arbítrio da superiora ou do presbítero ou mesmo do bispo.

(12) Tende vossas vestes sob uma ou duas custódias ou quantas forem suficientes para sacudi-las, para que não sejam danificadas pelas traças, e assim como comei de uma só dispensa, vesti-vos de um só vestiário. E, se for possível, não vos caiba decidir o que vos deve ser oferecido para vestir de acordo com a estação, nem se alguma deve receber o que depositou ou o que outra usou; não se negue a cada uma o que for necessário. Porém, se deste ponto surgirem contencções e murmúrios entre vós, caso alguma reclame de receber algo pior daquilo que tinha antes e julgue-se indigna, pois se veste como se vestia sua outra irmã, vós que litigais por causa do hábito do corpo provais o quanto vos está ausente aquele santo hábito interior do coração. Porém, se vossa fraqueza for tolerada, de modo que recebei o que havíeis depositado, tende o que depositardes em um único lugar, sob custódias comuns. Assim, que nenhuma trabalhe em nada para si, para se procurar vestes, roupas de cama, cinturas ou mantos ou véus para a cabeça; mas todas as vossas obras sejam feitas para o bem comum, com maior zelo e entusiasmo do que se o fizésseis para vós. Pois a caridade, sobre a qual se escreveu que ‘não busca o que é seu’ (1 Co 13, 5), assim seja entendida, de modo que se anteponha as coisas comuns às próprias, não as próprias às comuns. A tal ponto que, quanto mais cuidardes do bem comum que do bem próprio, tanto mais sabereis ter progredido, para que, em todas as coisas que a necessidade transitória usa, sobreleve-se a caridade, que permanece. Como consequência, mesmo aquilo que alguém ou alguma trazer a suas filhas ou a suas parentas reunidas no monastério, ou uma veste ou outra coisa que pense necessária, não seja recebido ocultamente, mas esteja em poder da superiora, para que, levado ao bem comum, seja oferecido a quem tiver necessidade. Se alguma esconder algo que lhe foi trazido, seja condenada pela sentença de furto.

(13) Vossas vestes sejam lavadas segundo o arbítrio da superiora, seja por vós, seja pelas lavadeiras, para que o desejo exagerado pela veste limpa não cause imundices interiores à alma. O banho dos corpos e o uso dos balneários não sejam assíduos, mas distribuídos no sólito intervalo de tempo, isto é, uma vez por mês. Porém, se a necessidade da doença de alguma constranger ao banho do corpo, não seja diferido por mais tempo; seja feito sem murmúrio e de acordo com a decisão do médico, assim como, mesmo se não o quiser, faça obedecendo a superiora o que deve ser feito para a saúde. Se, porém, o quiser, e por acaso não for útil, não se conceda ao seu desejo; pois, às vezes, mesmo se prejudica, crê-se que é útil o que deleita. Por fim, se a serva de Deus tem alguma dor latente no corpo, dizendo o que a si dói, acredite-se nela sem dúvidas; todavia, se não é certo de que o que deleita será útil para

curar aquela dor, o médico seja consultado. Não vão aos balneários ou a qualquer outro lugar onde for necessário ir em menos de três. Nem aquela que tiver necessidade de ir a algum lugar deverá ir com aquelas que quiser, mas com quem a superiora ordenar. O cuidado das doentes, seja das que devem recuperar-se de uma doença, seja das que sofrem de alguma fraqueza, ainda que sem febre, deve ser encarregado a uma única, de modo que seja ela a pedir à dispensa o que considerar que é necessário a cada uma, e as que forem encarregadas da dispensa, das vestes ou dos códices sirvam suas irmãs sem murmúrio. Os códices sejam pedidos na hora certa a cada dia; fora da hora, as que os pedirem, não os recebam. As que se encarregam da custódia das vestimentas e dos calçados, não os difiram dar quando for necessário às que os pedirem.

(14) Não tende nenhuma lide ou o mais rapidamente a terminai, para que a ira não cresça em ódio, a palha não se converta em trave, e a alma não se faça homicida. Pois não só aos homens concerne o que foi escrito: ‘Quem odeia seu irmão é homicida’ (1 Jo 3, 15), mas através do sexo masculino, que Deus fez primeiro, também o sexo feminino recebeu o preceito. Quem tiver lesado a outra com insulto, com detração, ou ainda com acusação de crime, lembre-se de desculpar-se pelo que fez o mais depressa possível, e aquela que foi lesada perdoe sem discussão. Porém, se se lesaram reciprocamente, reciprocamente deverão relevar os insultos, por causa das vossas orações, as quais deveis ter, de modo absoluto, quanto mais freqüentes, tanto mais santas. Pois é melhor aquela que, embora freqüentemente tentada pela ira, apressa-se a obter o perdão de quem reconhece ter injuriado, do que aquela que, apesar de se irar mais tardiamente, mais dificilmente se inclina a pedir perdão. A que não quer perdoar a irmã, não espere receber o efeito das orações; a que nunca quiser pedir perdão, ou não o pede de espírito, sem motivo está no monastério, mesmo se de lá não for expulsa. Portanto, poupai-vos das palavras mais duras; se estas forem emitidas pela vossa boca, não vos envergonhai de proferir os medicamentos com a mesma boca que causou as feridas. Porém, quando a necessidade da disciplina compeli-vos a dizer palavras duras ao corrigir as mais novas, e se também contra elas sentirdes ter excedido a medida, não vos é exigido pedir-lhes perdão, para que, àquelas às quais convém a submissão, não se despedace a autoridade enquanto se observa excessiva humildade. Todavia, os perdões devem ser pedidos ao Senhor de todos, que sabe com quanta benevolência amais também aquelas que por acaso corrigis além do justo. O amor entre vós não deve ser carnal, mas espiritual; pois as brincadeiras e os divertimentos torpes das que esquecem o pudor, ainda que só entre as mulheres, não devem ser feitos não só pelas viúvas e servas intactas de Cristo, reunidas no santo propósito, como nem pelas mulheres casadas e nem pelas virgens que querem se casar.

(15) Obedecei à superiora como a vossa mãe, com a honra que lhe é reservada, para que nela não se ofenda Deus, e muito mais ao presbítero, que cuida de todas vós. Cabe principalmente à superiora fazer com que estes preceitos sejam observados todos juntos e, se algo não o for, que não seja negligentemente preterido, mas que se cuide de emendar e corrigir, assim como que reporte ao presbítero, que se ocupa de vós, o que exceder sua competência e suas forças. Esta não se estime feliz por predominar em poder, mas por servir em caridade. Pela honra diante dos homens, esteja a vossa frente, mas diante de Deus, prostre-se aos vossos pés. Apresente-se a todas como exemplo de boas obras. Acalme as inquietas, console as incertas, sustente as fracas, seja paciente com todas; mantenha a disciplina de bom grado, imponha o medo. E mesmo que ambos sejam necessários, procure mais ser amada do que temida, sempre cogitando que prestará contas de vós a Deus. Daí que, mais obedecendo, tereis compaixão não só de vós, mas também dela, já que quanto mais alto é o lugar entre vós, tanto maior é o perigo envolvido.

(16) O Senhor vos conceda observar todos estes preceitos com amor, como amantes da beleza espiritual e exalando o bom odor de Cristo no vosso modo de vida, reunidas não como servas sob a lei, mas como livres sob a graça. Este livreto, para que com ele possais vos inspecionar, como com um espelho, e para que algo não seja negligenciado por esquecimento, vos seja lido uma vez por semana, e, quando perceberdes que fazeis o que está escrito, agradecei ao Senhor, generoso doador de todas as coisas boas; quando, porém, alguma vir que algo lhe é ausente, lamente-se do passado, previna-se para o futuro, para que o débito seja perdoado, e que não caia em tentação.

Regularis Informatio (Ep. 211.5-16), editada por A. Goldbacher (CSEL 57, pp. 359-371)

(5) Haec sunt, quae ut obseruetis praecipimus in monasterio constitutae. primum propter quod estis in unum congregatae, ut unanimes habitetis in domo et sit uobis *cor unum et anima una in Deum* [Act. 4, 32] et non dicatis aliquid proprium, sed sint uobis omnia communia, et distribuatur unicuique uestrum a praeposita uestra uictus et tegumentum non aequaliter omnibus, quia non aequaliter ualetis omnes, sed unicuique sicut opus fuerit. sic enim legitis in actibus apostolorum, *quia erant illis omnia communia et distribuebatur singulis, prout cuique opus erat* [Act. 4, 32/35]. quae aliquid habebant in saeculo, quando ingressae sunt monasterium, libenter uelint illud esse commune; quae autem non habebant, non ea quaerant in monasterio, quae nec foris habere potuerunt, sed tamen earum infirmitati, quod opus est, tribuatur, etiam si pauperies earum, quando foris erant, nec ipsa necessaria poterat inuenire; at nunc non ideo se putent esse felices, quia inuenerunt uictum et

tegumentum, quale foris inuenire non potuerunt.

(6) Nec erigant ceruices, quia sociantur, ad quas foris accedere non audebant, sed sursum cor habeant et terrena bona non quaerant, ne incipiant monasteria esse diuitibus utilia non pauperibus, si diuites illic humiliantur et pauperes illic inflantur. sed rursus etiam illae, quae aliquid esse uidebantur in saeculo, non habeant fastidio sorores suas, quae ad illam sanctam societatem ex paupertate uenerunt; magis autem studeant non de parentum diuitum dignitate sed de pauperum sororum societate gloriari. nec extollantur, si communi uitae de suis facultatibus aliquid contulerunt, nec de suis diuitiis magis superbiant, quia eas monasterio partiuntur, quam si eis in saeculo fruerentur. alia quippe quaecumque iniquitas in malis operibus exercetur, ut fiant; superbia uero etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant. et quid prodest dispergere dando pauperibus et pauperem fieri, si anima misera superior efficiatur contemnendo, quam fuerat possidendo? omnes ergo unanimiter et concorditer uiuite et honorate in uobis inuicem deum, cuius templa factae estis.

(7) Orationibus instate horis et temporibus constitutis. in oratorio nemo aliquid agat, nisi ad quod est factum, unde et nomen accepit, ut, si aliquae etiam praeter horas constitutas, si eis uacat, orare uoluerint, non eis sint impedimento, quae aliquid ibi agere uoluerint. psalmis et hymnis cum oratis deum, hoc uersetur in corde, quod profertur in uoce, et nolite cantare, nisi quod legis esse cantandum; quod autem non ita scriptum est, ut cantetur, non cantetur.

(8) Carnem uestram domate ieiuniis et abstinentia escae et potus, quantum ualitudo permittit. quando autem aliqua non potest ieiunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimentorum sumat, nisi cum aegrotat. cum acceditis ad mensam, donec inde surgatis, quod uobis secundum consuetudinem legitur, sine tumultu et contentionibus audite nec solae uobis fauces sumant cibum, sed et aures percipiant dei uerbum.

(9) Quae infirmae sunt ex pristina consuetudine, si aliter tractantur in uictu, non debet aliis molestum esse nec iniustum uideri, quas fecit alia consuetudo fortiores. nec illas putent feliciores, quia sumunt, quod non sumunt ipsae, sed sibi potius gratulentur, quia ualent, quod non ualent illae. et si eis, quae uenerunt ex moribus delicatioribus ad monasterium, aliquid alimentorum, uestimentorum, stramentorum, operimentorum datur, quod aliis fortioribus et ideo felicioribus non datur, cogitare debent, quibus non datur, quantum de sua saeculari uita illae ad istam descenderint, quamuis usque ad aliarum, quae sunt corpore fortiores, frugalitatem peruenire nequuerint. nec illae debent conturbari, quod eas uident amplius, non quia honorantur, sed quia tolerantur, accipere, ne contingat detestanda peruersitas, ut in monasterio, ubi, quantum possunt, fiunt diuites laboriosae, fiant pauperes delicatae. sane,

quem ad modum aegrotantes necesse habent minus accipere, ne grauentur, ita post aegritudinem sic tractandae sunt, ut citius recreentur, etiam si de humillima saeculi paupertate uenerunt, tamquam hoc illis contulerit recentior aegritudo, quod diuitibus anterior consuetudo. sed cum uires pristinas reparauerint, redeant ad feliciorum consuetudinem suam, quae famulas dei tanto amplius decet, quanto minus indigent, nec ibi eas teneat uoluntas iam uegetas, quo necessitas leuarat infirmas. illae se aestiment ditiores, quae fuerint in sustentanda paritate fortiores; melius est enim minus egere quam plus habere.

(10) Non sit notabilis habitus uester nec affectetis uestibus placere sed moribus; non sint uobis tam tenera capitum tegmina, ut retiola subter appareant. capillos ex nulla parte nudos habeatis nec foris uel spargat negligentia uel componat industria. quando proceditis, simul ambulate; cum ueneritis, quo itis, simul state. in incessu, in statu, in habitu, in omnibus motibus uestris nihil fiat, quod illiciat cuiusquam libidinem, sed quod uestram deceat sanctitatem. oculi uestri etsi iaciuntur in aliquem, figantur in neminem. neque enim, quando proceditis, uiros uidere prohibemini sed appetere aut ipsis appeti uelle. nec tactu solo sed affectu quoque et aspectu appetitur et appetit femina. nec dicatis uos habere animos pudicos, si habeatis oculos inpudicos, quia inpudicus oculus inpudici cordis est nuntius et, cum se inuicem sibi etiam tacente lingua conspectu mutuo corda nuntiant inpudica et secundum concupiscentiam carnis alterutro delectantur ardore, etiam intactis ab inmunda uiolatione corporibus fugit castitas ipsa de moribus. nec putare debet, quae in masculum figit oculum et illius in se ipsam diligit fixum, non uideri ab aliis, cum hoc facit; uidetur omnino, et a quibus uideri non arbitratur. sed ecce lateat et a nemine hominum uideatur, quid faciet de illo superno inspectore, quem latere nihil potest? an ideo putandus est non uidere, quia tanto uidet patientius quanto sapientius? illi ergo timeat sancta femina displicere, ne uelit uiro male placere; illum cogitet omnia uidere, ne uelit uirum male uidere. illius namque et in hac causa commendatus est timor, ubi scriptum est: *Abominatio est domino defigens oculum* [Prou. 27, 20 sec. Septuag.]. quando ergo simul estis in ecclesia et ubicumque, ubi et uiri sunt, inuicem uestram pudicitiam custodite; deus enim, qui habitat in uobis, etiam isto modo uos custodit ex uobis.

(11) Et si hanc, de qua loquor, oculi petulantiam in aliqua uestrum aduerteritis, statim admonete, ne coepta progrediantur, sed e proximo corrigantur. si autem et post admonitionem iterum uel alio quocumque die id ipsum eam facere uideritis, iam uelut uulneratam sanandam prodat, quaecumque inuenire potuit hoc, prius tamen et alteri uel tertiae demonstratam, ut duarum uel trium possit ore conuinci et competenti seueritate coherceri. nec uos iudicetis esse maliuolas, quando haec indicatis; magis quippe innocentes non estis, si sorores uestras, quas

indicando corrigere potestis, tacendo perire permittitis. si enim soror tua uulnus haberet in corpore, quod occultari uellet, dum timeret secari, nonne crudeliter abs te sileretur et misericorditer indicaretur? quanto ergo potius eam debes manifestare, ne perniciosius putrescat in corde! sed antequam aliis demonstretur, per quas conuincenda est, si negauerit, praepositae debet ostendi, ne forte possit secretius correctae non innotescere ceteris. si autem negauerit, tunc mentienti adhibendae sunt aliae, ut iam coram omnibus possit non ab una teste argui sed a duabus tribusque conuinci. Conuicta uero secundum praepositae uel presbyteri arbitrium debet emendatoriam sustinere disciplinam. quam si ferre recusauerit et si ipsa non abscesserit, de uestra societate proiciatur. non enim hoc crudeliter fit sed misericorditer, ne contagione pestifera plurimas perdat. et hoc, quod dixi de oculo non figendo, etiam in ceteris inueniendis, prohibendis, indicandis, conuincendis uindicandisque peccatis diligenter obseruetur cum dilectione hominum et odio uitiorum. quaecumque autem in tantum progressa fuerit malum, ut occulte ab aliquo litteras uel quaelibet munuscula accipiat, si hoc ultro confitetur, parcatur illi et oretur pro ea; si autem deprehenditur atque conuincitur, secundum arbitrium praepositae uel presbyteri uel etiam episcopi grauius emendetur.

(12) Vestes uestras habete sub una custode uel duabus uel quot sufficere potuerint ad eas excutiendas, ne a tineae laedantur, et, sicut pascimini ex uno cellario, sic induamini ex uno uestiario. et si fieri potest, non ad uos pertineat, quid uobis induendum pro temporis congruentia proferatur, utrum hoc recipiat unaquaeque uestrum, quod deposuerat, an aliud, quod alia habuerat, dum tamen unicuique, quod opus est, non negetur. si autem hinc inter uos contentiones et murmura oriuntur, cum queritur aliqua deterius aliquid se accepisse, quam prius habuerat, et indignam se iudicat esse, quae ita uestiatur, sicut alia soror eius uestiebatur, hinc uos probate, quantum uobis desit in illo interiore sancto habitu cordis, quae pro habitu corporis litigatis. tamen si uestra toleratur infirmitas, ut hoc recipiatis, quod posueratis, in uno tamen loco sub communibus custodibus habete, quod ponitis, ita sane, ut nulla sibi aliquid operetur, siue unde induatur siue ubi iaceat siue unde cingatur uel operiatur uel caput contegat; sed omnia opera uestra in commune fiant maiore studio et frequentiori alacritate, quam si uobis propria faceretis. caritas enim, de qua scriptum est, quod *non quaerit, quae suae sunt* [I Cor. 13, 5], sic intellegitur, quia communia propriis non propria communibus anteponit. et ideo, quanto amplius rem communem quam propriam curaueritis, tanto amplius profecisse noueritis, ut in omnibus, quibus utitur transitura necessitas, superemineat, quae permanet, caritas. consequens ergo est, ut etiam illud, quod suis uel filiabus uel aliqua necessitudine ad se pertinentibus in monasterio constitutis aliquis uel aliqua contulerit siue uestem siue quodlibet aliud inter necessaria deputandum, non occulte accipiat et sit in

potestate praepositae, ut in commune redactum, cui necessarium fuerit, praebeatur. quod si aliqua rem sibi conlatam celauerit, furti iudicio condemnetur.

(13) Indumenta uestra secundum arbitrium praepositae laentur siue a uobis siue a fullonibus, ne interiores animae sordes contrahat mundaе uestis nimius appetitus. lauacrum etiam corporum ususque balnearum non sit assiduus, sed eo, quo solet, temporis interuallo tribuatur, hoc est semel in mense. cuius autem infirmitatis necessitas cogit lauandum corpus, non longius differatur; fiat sine murmure de consilio medicinae, ita ut, etiam si nolit, iubente praeposita faciat, quod faciendum est pro salute. si autem uelit et forte non expedit, suae cupiditati non oboediatur; aliquando enim, etiamsi noceat, prodesse creditur, quod delectat. denique, si latens est dolor in corpore famulae dei, dicenti, sibi quid doleat, sine dubitatione credatur; sed tamen, utrum sanando illi dolori, quod delectat, expediat, si non est certum, medicus consulatur. nec eant ad balneas siue quocumque ire necesse fuerit minus quam tres. nec illa, quae habet aliquo eundi necessitatem, cum quibus ipsa uoluerit, sed cum quibus praeposita iusserit, ire debet. aegrotantium cura siue post aegritudinem reficiendarum siue aliqua imbecillitate etiam sine febribus laborantium alicui debet iniungi, ut ipsa de cellario petat, quod cuique opus esse perspexerit, siue autem quae cellario siue quae uestibus siue quae codicibus praeponuntur, sine murmure seruiant sororibus suis. codices certa hora singulis diebus petantur; extra horam quae petierint, non accipiant. uestimenta uero et calciamenta quando fuerint indigenti necessaria, dare non differant, sub quarum custodia sunt, quae poscuntur.

(14) Lites aut nullas habeatis aut quam celerrime finiatis, ne ira crescat in odium et trabem faciat de festuca et animam faciat homicidam. neque enim ad solos uiros pertinet, quod scriptum est: *Qui odit fratrem suum, homicida est* [I Ioh. 3, 15], sed sexu masculino, quem deus primum fecit, etiam femineus praeceptum sexus accepit. quaecumque uel conuicio uel maledicto uel etiam criminis obiectu alteram laeserit, meminerit satisfactione curare quantocius, quod fecit, et illa, quae laesa est, sine disceptatione dimittere. si autem inuicem se laeserunt, inuicem sibi debita relaxare debebunt propter orationes uestras, quas utique quanto crebriores tanto sanctiores habere debetis. melior est enim, quae quamuis ira saepe temptatur, tamen impetrare festinat, ut sibi dimittat, cui se fecisse cognoscit iniuriam, quam quae tardius irascitur et ad ueniam petendam difficiliter inclinatur. quae non uult dimittere sorori, non speret accipere orationis effectum; quae autem numquam uult petere ueniam aut non ex animo petit, sine causa est in monasterio, etiamsi non inde proiciatur. proinde uobis a uerbis durioribus parcite; quae si emissa fuerint ex ore uestro, non pigeat ex ipso ore proferre medicamenta, ex quo facta sunt uulnera. quando autem necessitas disciplinae minoribus

cohercendis dicere uos uerba dura compellit, si etiam in ipsis modum uos excessisse sentitis, non a uobis exigitur, ut ab eis ueniam postuletis, ne apud eas, quas oportet esse subiectas, dum nimia seruatur humilitas, regendi frangatur auctoritas. sed tamen petenda est uenia ab omnium domino, qui nouit, etiam eas, quas plus iusto forte corripitis, quanta beniuolentia diligatis. non autem carnalis, sed spiritalis inter uos debet esse dilectio; nam quae faciunt pudoris inmemores etiam feminis feminae iocando turpiter et ludendo, non solum a uiduis et intactis ancillis Christi in sancto proposito constitutis sed omnino nec a mulieribus nuptis nec a uirginibus sunt facienda nupturis.

(15) Praepositae tamquam matri oboediatur honore seruato, ne in illa offendatur deus, multo magis presbytero, qui omnium uestrum curam gerit. ut ergo cuncta ista seruentur et, si quid seruatum non fuerit, non negligenter praetereatur, sed emendandum corrigendumque curetur, ad praepositam praecipue pertinet, ita ut ad presbyterum, qui uobis intendit, referat, quod modum uel uires eius excedit. ipsa uero non se existimet potestate dominante sed caritate seruiente felicem. honore coram hominibus praelata sit uobis, coram deo substrata sit pedibus uestris. circa omnes bonorum operum se ipsam praebeat exemplum. corripiat inquietas, consoletur pusillanimes, suscipiat infirmas, patiens sit ad omnes; disciplinam libens habeat, metuens inponat. et quamuis utrumque sit necessarium, tamen plus a uobis amari appetat quam timeri semper cogitans deo se pro uobis reddituram esse rationem. unde magis oboediendo non solum uestri uerum etiam ipsius miseremini, quia inter uos quanto in loco superiore, tanto in periculo maiore uersatur.

(16) Donet dominus, ut obseruetis haec omnia cum dilectione tamquam spiritalis pulchritudinis amatrices et bono odore Christi de bona conuersatione fraglantes non sicut ancillae sub lege sed sicut liberae sub gratia constitutae. ut autem in hoc libello tamquam in speculo uos possitis inspicere, ne per obliuionem aliquid negligatis, semel in septimana uobis legatur et, ubi uos inueneritis ea, quae scripta sunt, facientes, agite gratias domino bonorum omnium largitori; ubi autem quaecumque uestrum uidet sibi deesse aliquid, de praeterito doleat, caueat de futuro orans, ut et debitum dimittatur et in tentationem non inducatur.

Notas

(1) As terminologias são de Verheijen, 1967, I: 11-12.

(2) Além de Lambot, 1929, Lambot, 1941 também é fundamental. Este segundo artigo é uma reação a N. Merlin (*Saint Augustin et la vie monastique*, de 1933) e a P. Mandonnet (*Saint Dominique. II*, de 1937), que sugeriram que a *Regularis Informatio* derivava do autêntico *Praeceptum*. Para uma discussão completa das teses sobre a precedência ou não da *Regularis Informatio*, cf. Verheijen, 1967, II: 7-85.

(3) Nas traduções de Lawless, 1987: 110-118, e Van Bavel, 1984: 25-38. Em *Augustine of Hippo: the Monastic*

Rules (2004), elas foram mantidas entre colchetes. Curiosamente, o livro *Règles des moines* (1982) apresenta a tradução da carta 211.1-16 como se fosse a Regra de Agostinho, apesar de reconhecer as teses de Verheijen!

(4) A quarta adição (“Se alguma esconder... furto”) e *in habitu* (Ep. 211.10), por exemplo, não se encontram no *Turicensis Rhenaugiensis* 89, do século XI ou XII, considerado o arquétipo da *Regularis Informatio*.

Fontes

Agostinho. *Regularis Informatio* (Ep. 211.5-16). In Goldbacher, A. (ed.). *S. Aureli Augustini Hipponiensis episcopi Epistulae pars IV*. Viena/Leipzig, 1911 (CSEL 57), pp. 359-371.

_____. *Praeceptum*. In Verheijen, L. M. J. *La Règle de saint Augustin. I. Tradition manuscrite*. Paris: Études Augustiniennes, 1967, pp. 417-437.

Bibliografia e traduções

Agostinho. *The Monastic Rules*. Nova York: New City Press, 2004.

Figuinha, M. C. *Servos de Deus: monasticismo, poder e ortodoxia em Santo Agostinho*. São Paulo: Annablume, 2009.

Lambot, C. “La Règle de saint Augustin et saint Césaire”. *Revue Bénédictine* 41 (1929), 333-341.

_____. “Saint Augustin a-t-il rédigé la Règle que porte son nom?”. *Revue Bénédictine* 53 (1941), 41-58.

Lawless, G. *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

Règles des moines: Pacôme, Augustin, Benoît, François d'Assise, Carmel. Paris: Éditions du Seuil, 1982.

Van Bavel, T. J. *The Rule of Saint Augustine: Masculine and Feminine Versions*. Tradução de R. Canning. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1984.

Verheijen, L. M. J. *La Règle de saint Augustin. I. Tradition manuscrite*. Paris: Études Augustiniennes, 1967.

_____. *La Règle de saint Augustin. II. Recherches historiques*. Paris: Études Augustiniennes, 1967.

_____. “La Règle de saint Augustin: l'état actuel des questions (début 1975)”. *Augustiniana* 35 (1985), 193-263.

A *Lyssa*, o ‘Furor Guerreiro’ do Herói Homérico
X
A *Sophrosýne*, a Temperança do Hoplita

Luciene de Lima Oliveira
Oliveira-ll@uol.com.br

Mestre em Letras Clássicas pelo PPGLC da UFRJ
Professora Substituta de Língua e Literatura Grega
do Instituto de Letras da UERJ

Resumo: Este artigo tem por escopo tecer considerações a respeito da figura do guerreiro homérico e do guerreiro hoplita. Para tal, além da *Ilíada* de Homero, foram utilizados, sobretudo, os fragmentos 10 W, 11 W e 12 W de Tirteu, visando a depreender as características relativas ao guerreiro hoplita, a fim de se fazer um cotejo entre o hoplita e o herói homérico. Ressalte-se que a *lyssa*, o *furor guerreiro* e a *sophrosýne*, a *temperança* serão as oposições que distinguirão o herói homérico do hoplita.

Palavras-Chave: I. Guerra; II. Guerreiro; III. Temperança; IV. Furor Guerreiro

Costuma-se atribuir o designativo herói ao indivíduo que sobressai por seus feitos guerreiros ousados e grandiosos, que possuem força sobre-humana como Diomedes que é capaz de lançar uma pedra que “dois homens de hoje não a transporiam” (HOMERO. *Ilíada* V, 302-5). Dá-se também o nome de herói àquele que é semideus, como, por exemplo, Aquiles, filho da deusa marinha Tétis e Peleu.

Os heróis homéricos, de um modo geral, são belos, aristocratas e pertencem ao grupo dos *kaloì kai agathoí*. O helenista sublinha que *agathós* ou *kalokagathós* quer dizer “ao mesmo tempo que um homem é de boa cepa, rico, belo e poderoso e que possui as virtudes e a nobreza de alma semelhantes ao ideal grego do homem completo e do homem de coragem” (VERNANT, 1990, pp. 407-8).

Na *Ilíada*, os heróis são, muitas vezes, conferidos epítetos que indicam suas características que realçam a peculiaridade de seu *êthos*, *caráter* (HOMERO. *Ilíada* I, 58, 84, 148, 311, 364; II, 173; XVI, 146; XIX, 215).

Tanto em Tirteu (10 W 1-2; 11 W 1-5; 12 W 1-11), poeta espartano do século VII a.C., quanto em Homero há a exortação aos guerreiros para que sejam valentes. O herói homérico, Agamêmnon, por exemplo, percorria as tropas dos aqueus, para

exortar os guerreiros a não fugirem, lembrando que para um covarde, para os que fogem, não há *kléos*, *glória*, nem socorro (HOMERO. *Ilíada* V, 529-532). O covarde, de acordo com Odisseu, não era digno de ter uma sepultura (HOMERO. *Ilíada* XI, 445-6).

A *areté*, a excelência do herói homérico, se revela, sobretudo, em combates singulares. Para esses heróis, sucumbir em combate é a honra máxima, pois é a bela morte. O guerreiro alcança assim o *kléos*, a fama que o tornará imortal como pontua Vernant (VERNANT, 1977, p. 31-32).

No âmbito do combate, o herói aristocrático parece obsecado por dois valores essenciais, dois tipos de glória: o *kydos* e o *kléos* como enfatiza Detienne (DETIENNE, 1995, p. 19). *Kydos* é uma espécie de graça divina e instantânea, é uma glória que ilumina o vencedor, sendo concedida a uns e negada a outros. Esta glória, *kydos* quem dava eram os próprios deuses olímpicos, isto é, emana dos deuses (HOMERO. *Ilíada* V, 33, 260-1; XI, 78, 300). A *Ilíada* dá inúmeros exemplos de guerreiros atrás da fama, renome para si, *kydos* (HOMERO. *Ilíada* V, 260-1; VII, 204-5; XII, 407-408).

Vale ressaltar que, para Loraux, no mundo homérico, a honra heróica e o canto laudatório são indissociáveis, não existe *kléos*, *fama* se não for cantado, entretanto, a glória do hoplita não depende de um canto do aedo, nem de uma palavra ou *discurso público*, a glória provém da cidade que dá ao hoplita uma fama imortal (12 W, 31-2) (LORAU, 1982, p. 80).

Sublinhe-se que a tática guerreira dominante, nas elegias de Tirteu, era a da falange hoplítica, que consistia em um grupo compacto de guerreiros. Os guerreiros ficavam prensados uns contra os outros, protegidos por escudos que se apoiavam uns nos outros e com elmos se tocando, constituíam um verdadeiro *hérkos*, isto é, uma densa *muralha*, como bem exemplificam os versos 29 a 34 do fragmento 11 W de Tirteu:

29 Mas cada um indo perto, ferindo no corpo a corpo com uma grande
lança ou espada, mate o guerreiro inimigo;
colocando pé junto de pé e apoiando escudo contra escudo,
e penacho em penacho e capacete em capacete,
e aproximando peito de peito, combata contra o inimigo
segurando ou o punho da espada ou uma grande lança.

A adoção da falange hoplítica algum tempo antes de Tirteu ter feito suas elegias deve fazer diferença também, uma vez que o grau em que cada indivíduo depende de seus companheiros é maior na batalha hoplítica do que nas epopéias homéricas (CAIRNS, 1999, pp. 163-164).

A propósito, uma das diferenças mais acentuadas entre o mundo de Tirteu e dos poemas homéricos está nas relações do indivíduo com a comunidade, pois os guerreiros de Homero lutam pela glória individual, enquanto os heróis de Tirteu combatem pela comunidade, por suas famílias e dependentes. Assinale-se que há, em Homero, um episódio em que Heitor está, claramente, lutando pela sobrevivência de Tróia:

(...) Qual dentre vós,
495 caído ou ferido, atraia a morte ou o destino fatal, morra !
Não é vergonhoso morrer, protegendo a terra;
Depois, a esposa e filhos,
a família e herança ficarão ilesos, se os Aqueus
regressarem com as suas naus em direção à terra nativa.

(HOMERO. *Ilíada* XV, 496-500)

Convém lembrar que também se encontra em Calinos este sentimento de amor à terra (1 W, 6-8).

Sublinhe-se que, em Esparta, a defesa da terra deixou de ser exclusividade da aristocracia, e passou a ser um privilégio de todos aqueles que tinham condições de custear a *panóplia*, resultando num alargamento do corpo militar.

Pode-se dizer que, nos hexâmetros 29-34 do fragmento 11 W de Tirteu, ressoam os versos da *Ilíada*, XIII, 126-134, pois os versos homéricos se referem à formação cerrada da tropa, tal qual Tirteu descreve.

Em torno dos dois Ájaces, postavam-se falanges compactas,
que nem Ares, se as seguisse reprovava,
nem Atena que impele as tropas. Os melhores,
os que se distinguiam, aguardavam os troianos e o divino Heitor.
130 Aproximando lança de lança, escudo de escudo solidamente fixado,
escudo apoiava-se em escudo, elmo em elmo, homem em homem;
Tocam-se elmos, guarnecidos de cauda equina, com brilhantes cimeiras,
quando inclinavam a cabeça, tão unidos se postavam perto uns dos outros,
as lanças eram agitadas por mãos valorosas. (HOMERO. *Ilíada* XIII, 126-134)

O preceito importante do combate hoplítico e da solidariedade da falange é “aguentar firme, resistir”. Afinal, a cidade condena o ato de bravura de um só, combater e permanecer corajosamente no seu lugar na falange, não ceder à vontade de fugir, encorajar seu companheiro de linha é nos versos de Tirteu “um *bem comum*, para a cidade e para todo o povo”.

Este é um bem comum para a cidade e para todo o povo,
que um homem permaneça de pernas abertas, firme nas
primeiras filas,
17 e que se esqueça completamente a fuga vergonhosa,
expondo sua vida e seu coração sofredor,
que encoraje com palavras, aproximando-se o vizinho. (12 W, 15-19)

A virtude guerreira não pertence à ordem do *thymós*, do *impulso* e sim da *sophrosýne*, a *temperança*, um domínio muito grande para que o guerreiro pudesse refrear seus impulsos e não perturbasse a ordem da formação em falange.

De acordo com Vernant, o herói homérico não tinha muita coisa em comum com o guerreiro hoplita, uma vez que o que interessava para o herói homérico era realizar feitos grandiosos individuais em combates singulares. O valor militar se afirmava através de uma *aristéia*, de uma superioridade pessoal (VERNANT, 2002, pp. 67-8).

Sublinhe-se que o valor individual, que está presente no ser do herói homérico, não devia ser uma prioridade para um hoplita na ordem imposta pela coesão do grupo. No campo de batalha, o desejo de se destacar sobre os outros companheiros, devia ser submetido à *philía*, ao *espírito comunitário*.

Ora, dividir a façanha era, praticamente, impossível para o herói homérico. Um exemplo muito claro foi quando Aquiles, ao perseguir Heitor, faz um sinal para que os outros guerreiros aqueus não lançassem nenhum dardo contra o troiano, pois o semideus não queria ficar em segundo plano, queria ele sozinho matar o maior guerreiro troiano (HOMERO. *Ilíada* XXII, 207-9). A propósito, o seu próprio pai Peleu o aconselhara a se destacar acima dos outros (HOMERO. *Ilíada* XI, 783-4).

Convém lembrar que é característica peculiar do herói homérico usar, antes dos atos, palavras de intimidação, troca de desafios e insultos para que o adversário tenha medo e fuja. Citem-se, por exemplo, o “duelo verbal” entre Glauco e Diomedes

(HOMERO. **Iliáda** VI, 119-151), entre Ajax, Telamônio e Heitor (HOMERO. **Iliáda** VII, 224-243), entre Menelau e o filho de Pântoo (HOMERO. **Iliáda** XVII 10-42), entre Aquiles e Enéias (HOMERO. **Iliáda** XX, 177-210).

É bom assinalar que os guerreiros hoplíticos eram submetidos, durante anos, a árduo treinamento, a diversos exercícios para controlar seu *phóbos*, *medo* e adquirir resistência física e mental para enfrentar os duros embates da batalha. Assim, os exércitos dos hoplitas vão contar, em sua formação, com soldados de infantaria poderosos, disciplinados e motivados. Todas as situações de uma luta, como o avançar, o recuar, o marchar em massa, precisavam de muito treino para que a forma de combater em falange pudesse ser eficiente.

Os guerreiros, pois, estavam unidos pela solidariedade, todos marchavam a um só passo, possuíam uma mesma disciplina, lutavam lado a lado. Os espartanos tinham o hábito de marcharem em silêncio, ao som da flauta. De acordo com Plutarco, era um “espetáculo grandioso e terrificante, ver os guerreiros marcharem à cadência das flautas, sem brecha nas linhas da falange, nem alvoroço nos corações, enquanto a música os conduzia tranquilos e alegres, ao encontro do perigo” (PLUTARCO. **Licurgo** XXII, 4).

Os hoplitas portavam um escudo circular de 80 a 90 cm de diâmetro, feito de bronze ou de uma mistura de madeira, vime e pele. Era o escudo seguro por dois cabos, isto é, possuía uma dupla empunhadura: um cabo ficava perto da borda, a *antilabé* e o guerreiro segurava-o com a mão esquerda; o outro, o *pórpax* ficava no centro do escudo e era por onde passava o cotovelo.

Os helenistas enfatizam a importância da segunda empunhadura do escudo hoplítico, ao comentar que o lado direito do hoplita que ficava descoberto, era protegido por um companheiro de linha, que portava o escudo na mão esquerda e, assim, cada guerreiro defendia o que estava a seu lado.

Detienne enfatiza que se pode atribuir ao escudo hoplítico uma nova conotação, visto que se, para o herói épico, é ele somente uma peça de seu armamento, podendo ser abandonado para fugir do inimigo, para o hoplita, abandonar seu escudo era uma espécie de traição à solidariedade comum à falange, uma vez que ao deixar seu posto, o hoplita contribuiria para o rompimento da falange e seria considerado um desertor (DETIENNE: 1999, p. 176).

De acordo com Adkins, Tirteu não pode fingir que ninguém morre na batalha, mas poucos morrem, quando os guerreiros lutam, bravamente, ombro a ombro com seus companheiros e ajudam ainda a salvar o *laòn opísso*, a *tropa da retaguarda* (ADKINS: 1985, p. 82):

12 Aqueles que, permanecendo junto uns com os outros,
 ousam ir para o combate corpo a corpo e para as primeiras filas,
 poucos morrem, salvam a tropa da retaguarda. (11 W, 11-3)

Pode-se relacionar os versos acima, ao episódio narrado por Heródoto acerca do espartano Aristodamos, que estava entre os trezentos lacedemônios que tinham defendido as Termópilas; foi o único sobrevivente, mas preocupado em livrar-se do opróbrio que os espartanos infligiram a essa sobrevivência, o guerreiro saiu do seu posto, do seu lugar na falange e procurou e encontrou a morte em Platéia, ao realizar façanhas extraordinárias: “*lyssontá te kaì ekleíponta tèn táxin érga apodéxasthai megála*”, *estando enfurecido e também abandonando seu posto, realizou grandes feitos* (HERÓDOTO. **História IX**, 71).

Entretanto, apesar de sua valentia, os espartanos não lhe concederam as honras fúnebres devidas aos melhores, isto é, lhe recusaram a *aristéia*, porque violara a lei de permanecer em seu lugar na falange. Possuído pela *lyssa*, por um *furor guerreiro*, combateu furiosamente, fora de seu posto.

A ética militar espartana proíbe o estado de furor, de *lyssa*. Aristodamos procurou a morte, ao invés de aceitá-la.

Vernant destaca que a cidade rejeita atitudes tradicionais da aristocracia que têm, por costume, a exaltação do prestígio, do poder dos indivíduos e de colocá-los acima do comum; são considerados como um *descomedimento*, uma *hýbris*, de igual modo o furor guerreiro e a busca no combate de uma glória particular (VERNANT, 2002, p. 69).

Não obstante, Heródoto, além do exemplo de Aristodamos, também dá testemunho dos espartanos nas Termópilas que, saindo dos seus postos, lutavam de maneira furiosa em torno do corpo de Leônidas. Quando as espadas dos espartanos

foram quebradas, eles se defenderam com as mãos e dentes (HERÓDOTO. **História** VII, 225), num estado de furor guerreiro que se assemelhava aos heróis homéricos Diomedes e Aquiles. Os espartanos abandonaram a *sophrosýne* e estavam, claramente, em estado de *lýssa*, o que a cidade não tolerava.

Vernant (VERNANT: 2002, pp. 67-8) e Detienne (DETIENNE: 1999, pp. 163-6) fazem uma oposição entre o guerreiro hoplita e homérico, isto é, entre a *sophrosýne* do primeiro e a *lýssa* do segundo.

A audácia, as atitudes desenfreadas que permitia ao guerreiro homérico realizar grandes ações era uma espécie de um *furor belicoso*, de *lyssa*, onde o guerreiro estava fora de si. O próprio Heitor, devido a sua fúria, chegou a ser chamado por Poseidon de “ho lyssódes”, *aquele que é semelhante à lyssa* (HOMERO. **Ilíada** XIII, 53). Em *Ilíada* IX, 237-9, há um outro exemplo do príncipe troiano em estado de *lyssa*:

238 Heitor, estando orgulhoso em sua força,
estava furioso terrivelmente, confiado em Zeus, não respeita
ninguém,
nem homens, nem deuses; uma fúria impetuosa penetra sua alma.

Aquiles, ao retornar ao campo de batalha, faz com que os troianos e aliados fugissem de modo desbaratado (HOMERO. **Ilíada** XXI, 542-3):

Aquiles persegue com lança impetuosa, coração furioso,
tinha sempre duro, deseja conquistar glória.

O *ménos*, o *ardor* guerreiro que era inspirado por um deus, também fazia o guerreiro homérico realizar grandes ações (HOMERO. **Ilíada** V, 1-3):

2 Agora, Palas Atena dá a Diomedes, filho de Tideu,
ardor e audácia, a fim de que se tornasse ilustre
entre todos os argivos e colhesse glória eterna.

Quando Heitor estava realizando grandes feitos, Poseidon incutiu *ménos* nos dois Ajax, para que estes pudessem enfrentar Heitor (HOMERO. **Ilíada** XIII, 59-61):

E, com o cetro, aquele que abraça e que treme a terra,

60 batendo em ambos, encheu-os de ardor impetuoso,
fez os seus membros ágeis, pés e mãos.

Muitas vezes, quando a luta entre aqueus e troianos se tornava uma verdadeira selvageria de ambos os lados, o poeta usa símiles em que o segundo elemento da comparação é um animal, visando a realçar a força do guerreiro: Idomeneu e Odisseu são comparados a um javali (HOMERO. **Ilíada** IV 252-3; XI, 325-6), Enéias e Agamêmnon, a leões (HOMERO. **Ilíada** IV, 299; XI 129-130), aqueus (HOMERO. **Ilíada** II 725) e troianos (HOMERO. **Ilíada** XI, 414-420) a cães, e ambas as partes “lutam feito lobos” (HOMERO. **Ilíada** IV, 470-2). Há ainda comparações em que o segundo termo são fenômenos da natureza, tais como, o fogo voraz (HOMERO. **Ilíada** XI, 155-160; XVIII, 1), o mar (HOMERO. **Ilíada** XI, 294-9), ondas (HOMERO. **Ilíada** XI, 307-8).

A coragem dos hoplitas não se baseava num furor guerreiro, mas sim numa solidariedade que se resumia em não abandonar seus companheiros e seu posto, afinal, eram *homoioi*, *semelhantes*, no interior da falange, onde teria de haver lugar para a amizade, companheirismo e ajuda mútua.

Ressalte-se que a adoção da falange hoplítica abre caminho para a sociedade isonômica, igualitária do século VI a.C., não se processando em toda a parte essa igualdade. À medida que a cidade-estado se constitui como modelo político, os grupos militares aristocráticos, isto é, a elite de guerreiros trocam o feito individual por um combate coletivo em falange.

Além do mais, o hoplita deve recusar proezas individuais, afinal é, conforme Vernant, “o homem da batalha de braço a braço, da luta ombro a ombro; foi treinado para manter a posição, marchar em ordem, lançar-se com passos iguais contra o inimigo, cuidar, no meio da peleja, de não deixar seu posto” (VERNANT: 2002, pp. 67-8).

Como se infere do trabalho exposto, pode-se afirmar que a *lyssa*, o *furor guerreiro* e a *sophrosýne*, a *temperança* serão as oposições que distinguirão o guerreiro homérico do hoplita.

Referências Bibliográficas:

ADKINS, A. W. H. *Poetic Craft in the Early Greek Elegista*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1985, p. 75-92.

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Éd. Revue par L. Séchan et Chantraine. Paris: Hanchette, 2000.

CAIRNS, Douglas L. *Aidós: The Psychology and Ethics of Honores and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford / New York: Oxford Clarendon Press, 1999.

DETIENNE, Marcel. La Phalange: Problèmes et Controverses. In: *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris: 1999.

_____, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

HANSON, Victor Davis. *Les Guerres Grecques*. Paris: Éditions Autrement, 1999.

_____. *The Western Way of War – Infantry Battle in Classical Greece*. London: University of California Press, 1989.

HERÓDOTO. *História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.

KIRK, Geoffrey S. La Guerre et Le Guerrier dans Les Poèmes Homériques. In *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999.

LIDDEL, Henry George e SCOTT'S, Rober. *Greek-English Lexicon*. New York: Oxford, 2000.

LORAU, Nicole. *Les Experiences de Tirésias: Le Féminin et l'Homme Grec*. Paris: Gallimard, 1989.

LORIMER. *The Hoplite Phalanx With Special Reference to the Poems of Archilochus and Tyrtaeus*. ABSA, 1947, p. 76-149.

MOSSÉ, Claude. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: Edições 70, 1984.

PLUTARCO. *Licurgo*. In: *Vidas*. São Paulo: Cultrix, s/d. p. 13-42.

ROMILLY, Jacqueline de. *Homero -Introdução aos Poemas Homéricos* - Tradução Leonor Santa- Bárbara. Lisboa: Edições 70, 2001.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: UnB, 1986.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Borges da Fonseca. São Paulo: Difel, 2002.

_____, Jean-Pierre. *La Belle Mort et Le Cadavre Outrage*. In: *La mort, les Morts dans les Sociétés Aciennes*. GNOLI, G. e VERNANT, Jean-Pierre (org.). Paris: Editions de la Maison des Sciences de l' Homme, 1977.

WEST, Martin. *Iambi et Elegi Graeci Ante Alexandrum Cantati*. 2ª edição, New York: Oxford, 1992.