

O rir dos Gregos

JACYNTHO LINS BRANDÃO

Universidade Federal de Minas Gerais

Tomo como ponto de partida uma digressão de Machado de Assis no romance *Quincas Borba* (publicado no Rio de Janeiro em 1891), a qual ocupa todo um capítulo e é motivada pelo fato de que Sofia, sua personagem, não pudera “conter o riso” ao ver cair o carteiro, em vez de condoer-se dele (ou com ele), o que leva o narrador a dirigir-se à leitora nestes termos: “Perdoem--lhe esse riso. Bem sei que o desassossego, a noite mal passada, o terror da opinião, tudo contrasta com esse riso inoportuno. Mas, leitora amada, talvez a senhora nunca visse cair um carteiro. Os deuses de Homero — e mais eram deuses — debatiam uma vez no Olimpo, gravemente, e até furiosamente. A orgulhosa Juno, ciosa dos colóquios de Tétis e Júpiter em favor de Aquiles, interrompe o filho de Saturno. Júpiter troveja e ameaça; a esposa treme de cólera. Os outros gemem e suspiram. Mas quando Vulcano pega da urna de néctar, e vai coxeando servir a todos, rompe no Olimpo uma enorme gargalhada inextinguível. Por quê? Senhora minha, com certeza nunca viu cair um carteiro.”¹

Sem dúvida, a remissão a uma cena homérica² para justificar esse “riso inoportuno” acaba tendo diversas funções — uma das quais situar a própria ficção de Machado de Assis no contexto da longa tradição literária iniciada com Homero³ — mas o aspecto que aqui nos interessa é o quanto esse riso dos

¹ Machado de Assis, *Quincas Borba*, in *Obras completas* (Rio de Janeiro 1986), vol. 1, 687.

² *Iliada* I, 531-600.

³ Das relações de Machado de Assis com a tradição grega tratei brevemente no trabalho “A Grécia de Machado de Assis”, in E. A. M. Mendes, P. M. Oliveira, V. Benn-Ibler, *O novo milênio: interfaces lingüísticas e literárias* (Belo Horizonte 2001) 351-374. Da bibliografia disponível, ressalta o livro de E. S. Rego, *O calundu e a panacéia: Machado de Assis, a sátira menipéia e a tradição luciânica* (Rio de Janeiro 1989). Para se ter idéia do

deuses nos parece, a nós que não somos gregos (nem antigo), extraordinário ou, talvez com mais precisão, simplesmente “inoportuno”. Cabe retomar a própria pergunta machadiana: Por quê? Afinal, para Aristóteles, o risível (*geloion*), pelo menos na comédia, é produzido pela mimese dos *phaulotéron*, não com relação a qualquer tipo de vício, mas apenas no que respeita ao feio ou torpe (*aiskhrós*), pois risível é certo tipo de defeito e feiura anódina e não destrutiva (*hamártemá ti kai aiskhos anódynon kai ou phthartikón*), como a que se encontra na máscara cômica, em que não existe sinal de dor (*odýne*)⁴. Ora, mesmo que se costume traduzir *phaulotéron* como “homens inferiores”⁵, é importante observar que no texto se lê apenas o adjetivo, da mesma forma que, anteriormente, o filósofo fizera referência a agentes (*práttontas*) que, conforme o *éthos*, se dividem em *spoudaíoi* (sérios, bons, valentes, graves, importantes) e *phaúloi* (ordinários, insignificantes, medíocres, desconsiderados, simples)⁶. Com efeito, não se reduzindo a mimese aristotélica à imitação de homens, parece que fica aberta a possibilidade de que um deus possa sim ser objeto de riso, como na cena da *Iliada* (que, aliás, Aristóteles não podia deixar de conhecer), a que se poderia acrescentar o episódio narrado por Demódoco na *Odisséia*, em que o mesmo Hefesto atua como marido traído,

conhecimento dos autores antigos da parte do escritor, a partir do testemunho de sua biblioteca, pode-se consultar J. L. Jobim (organizador), *A biblioteca de Machado de Assis* (Rio de Janeiro 2001), especialmente os artigos de J.-M. Massa.

⁴ *Poética*, 1449 a.

⁵ Cf. Aristóteles, *Poética*, Tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de E. de Sousa (Porto Alegre 1966) 73; Aristóteles, *Poética*, Edición trilingüe por V. García Yebra (Madrid 1974) 141. Cf. G. Zanker, “Aristotle’s *Poetics* and the Painters”, *American Journal of Philology* 121 (2000) 225-235, dá uma interpretação social a esses termos, que deriva para um sentido também moral, afirmando que “*spoudaíoi* are first and foremost ‘people of consequence’, who have a correspondingly wide sphere of moral self-expression; *phaúloi* are ‘people of little consequence’ and thus have only a limited sphere of moral self-expression” (231). De fato, em 1452 b, a propósito da composição adequada da tragédia, afirma-se que “nem os homens equânimes (*epieikeis ándras*) devem aparecer passando da felicidade para a infelicidade (...), nem os depravados do infortúnio para a felicidade, pois isso é o que pode haver de menos trágico (...), já que não é objeto de simpatia, nem de piedade, nem de temor”. Não entendo que a referência explícita a *ándres* nessa passagem elimine a possibilidade de que, em geral, Aristóteles não esteja se referindo apenas a caracteres humanos, pela simples razão de que tanto a epopéia, quanto a tragédia, a comédia e também a pintura antiga (para considerar o tipo de mimese que interessa a Zanker) não se furtam à representação de caracteres divinos.

⁶ *Poética*, 1448 a.

fazendo entretanto que o objeto do “riso inextinguível” dos deuses sejam os dois adúlteros, Ares e Afrodite⁷.

Sirvam esses exemplos inaugurais para três objetivos: o primeiro, garantir-nos que o riso, desde os primórdios da produção grega que conhecemos, não se encontra restrito a determinados contextos, podendo eclodir no seio de entrecos sérios como a guerra (recorde-se a cena envolvendo Tersites e Ulisses, também na *Iliada*), bem como em gêneros sérios (como a epopéia); o segundo, que parece, do ponto de vista de uma ética do riso, que tudo pode prestar-se a ele, até mesmo os heróis e os deuses (baste recordar uma comédia como as *Rãs*); finalmente, que nos dois exemplos de Homero são os deuses que riam de deuses, o que aponta na direção de um uso social do riso que é o que aqui nos interessa: menos que perseguir o riso grego em geral, apontar alguns aspectos do “rir dos gregos”, no sentido de refletir em que situações, como e por que os gregos riam de si mesmos, e qual a função do riso no plano da crítica aos costumes, ou seja, do riso satírico, em sentido amplo, ou mesmo furioso que parece atravessar a história antiga da Grécia de ponta a ponta. Isso significa que desejo situar essas reflexões no nível da longa duração, para ressaltar a continuidade de uma prática que poderia servir-nos para definir a cultura que a usou, desenvolveu, explorou em diversas direções.

No plano dessa longa duração, constatamos que, efetivamente, a gargalhada dos deuses homéricos ainda ecoa no *Contra os gregos* de Taciano, o apologista cristão do segundo século, que critica a crença de que a função de tudo o que afeta os homens é, “como num teatro, dar prazer àqueles dos quais diz Homero: um ‘riso inextinguível levantou-se entre os deuses bem-aventurados’.” E ele continua: “Os que contemplam as lutas corpo a corpo, favorecendo a um ou a outro, o que se casa, corrompe os jovens, comete adultério, ri, foge e fere-se — como não será considerado mortal?”⁸ Assim, o riso que com naturalidade Homero atribui aos deuses faz agora parte do rol daquilo que parece totalmente incompatível com sua natureza, ao lado do adultério, das predileções e corrupção dos mortais. Mais importante ainda para nossos propósitos é ressaltar que, na fúria do discurso apologético, esses primeiros cristãos também lançam mão do riso satírico, para ridicularização e

⁷ Ver Cathérine Collobert, Héphaïstos, l’artisan du rire inextinguible des dieux, in Marie-Laurence Desclos (dir.), *Le rire des Grecs* (Grenoble 2000) 133-141.

⁸ Taciano 8.

escárnio do inimigo. Aristides de Atenas, que, segundo Eusébio de Cesaréia, foi contemporâneo de Adriano, classifica simplesmente como risíveis (*geloia*) todas as histórias que os gregos, que “se dizem sábios”, contam sobre seus deuses⁹. São Justino, por sua vez, após arrolar uma série de coincidências entre a revelação e a antiga mitologia, para mostrar como esta não passa de invenção dos demônios que visavam a confundir os gregos, arremata observando que chegaram eles a afirmar que “Atena era filha de Zeus, mas não nascida de união carnal — pois, como souberam que Deus, depois de pensar, criou o mundo por meio de seu Verbo, disseram que Atena era como que o primeiro pensamento, coisa que consideramos ser a mais risível de todas (*gelaiótaton*), apresentar uma mulher como imagem do pensamento.”¹⁰

Esse tipo de recurso pode parecer o que se espera no campo duma disputa (até mesmo duma disputa religiosa), mas é preciso sublinhar que se trata duma prática grega, de uma das funções mais destacadas que o riso grego pode assumir. Com efeito, dos dois lados da contenda usam-se armas semelhantes. Celso, em seu *Discurso verdadeiro*, obra contra os cristãos de que conhecemos apenas os fragmentos que nos foram transmitidos por Orígenes no *Contra Celso*, explora ao máximo os recursos da sátira mais virulenta, como ao afirmar que “judeus e cristãos poderiam ser comparados a um bando de morcegos, ou a formigas que saem de seu buraco, ou a rãs que conferenciam ao redor do brejo, ou a vermes reunidos em assembléia num ângulo do pântano discutindo uns com os outros quem seria mais culpado”¹¹; ou quando, a propósito da atitude de separação dos cristãos e de sua teimosia em recusarem-se a seguir os costumes e sobretudo as religiões tradicionais, ele ainda ajunta que “os hebreus, que eram egípcios, têm sua origem em uma revolta: do mesmo modo, alguns que eram hebreus no tempo de Jesus rebelaram-se contra a comunidade hebraica e seguiram Jesus. Uma revolta, portanto, foi a origem da formação da comunidade hebraica e uma revolta foi, em seguida, a origem da existência dos cristãos. Tanto que, se todo o gênero humano estivesse disposto a ser cristão, estes não queriam mais sê-lo.”¹²

⁹ *Apologia* VIII, 3-4.

¹⁰ *Apologia* I, 64.

¹¹ Celso VI, 23.

¹² Celso III, 3, 9.

Do outro lado da contenda, Teófilo de Antioquia brada: “parece-me risível (*geloïon*) que escultores, artistas plásticos, pintores ou fundidores modelem, pintem, esculpam, derretam e fabriquem deuses, que, enquanto estão nas mãos dos artífices, não lhes interessam em nada; mas quando são comprados por alguém e expostos no que chamam templos ou em alguma casa (...) os que os fabricaram e venderam acorrem com grande fervor e com toda a parafernália de sacrifícios e libações, adorando-os e tendo-os por deuses”.¹³ Essa tendência em ridicularizar os inimigos da nova fé (que, ressalte-se, nos apologistas é comumente tratada como uma nova “filosofia”), atinge seu ponto máximo no *Escárnio dos filósofos pagãos*, de Hérmiias o filósofo, já que o autor, desconhecido, mas que considero que se enquadra bem no contexto das apologias do segundo século (no máximo do terceiro), não tem a menor preocupação de mesclar o escárnio (*dyasyrmós*) com a exposição das doutrinas cristãs, mas entrega-se totalmente à tarefa de bater com força numa a uma das antigas escolas de filosofia (ou dos *éxo philosophon*, os filósofos deles). Tirando o efeito cômico da mistura alucinada das diferentes doutrinas, ele deseja mostrar — o que é um argumento recorrente nos demais apologistas — que os gregos não podem ter atinado com a verdade já que se perderam numa diversidade desconcertante de opiniões. Assim, a propósito da natureza da alma, “uns dizem que sua alma é fogo; outros, ar; outros, inteligência; outros, movimento; outros, exalação; outros, potência que procede dos astros; outros, número que se move; outros, água que fecunda; outros, elemento de elementos; outros, harmonia; outros, sangue; outros, espírito; outros, a mônada; e os mais antigos, o contrário!”¹⁴ O efeito cômico que se obtém, como se vê, decorre do processo de acumulação e do ajuntamento de alhos e bugalhos, o que prossegue pelo texto, como quando ele completa: “Se acharam a verdade, que se ponham de acordo e, feliz, acreditarei neles. Mas se me tiram a alma e a arrastam uns para uma natureza, outros para outra, uns para uma substância, outros a outra, transformando-a de matéria em matéria, confesso que me mortifica essa flutuação das coisas. Num momento, sou imortal e alegro-me; pouco depois, torno-me mortal e choro; logo, dissolvo-me em átomos, converto-me em água e em ar me converto; então, após pouco, nem ar, nem fogo: fazem-me fera, peixe me fazem (e então tenho como irmãos os

¹³ *A Autólico* II, 2.

¹⁴ Hérmiias 1.

golfinhos). Quando me vejo, tenho medo de meu corpo e não sei como me chamo, homem ou cão ou lobo ou touro ou pássaro ou serpente ou dragão ou quimera, pois que em todas as feras sou transformado pelos filósofos!”¹⁵ A exposição de Hérmiás é coroada, nos últimos parágrafos, com a apresentação intencionalmente embaralhada das doutrinas pitagóricas sobre o mundo, segundo as quais “o fogo resulta de vinte e quatro triângulos retângulos, fechados por quatro equiláteros, e cada um dos triângulos equiláteros compõe-se de seis triângulos retângulos, pelo que o comparam com uma pirâmide. O ar resulta de quarenta e oito triângulos, encerrados por oito equiláteros” etc. “A água resulta de cento e vinte triângulos” e assim por diante. “A terra é composta de quarenta e oito triângulos e está limitada por seis quadrados equiláteros, sendo semelhante a um cubo, pois o cubo é limitado por seis quadrados, dos quais cada um se decompõe em oito triângulos, de modo que o total soma quarenta e oito.”¹⁶ No meio dessa fúria aritmética e geométrica, aconselhado por Pitágoras que dessa forma confusa “mede o mundo”, o próprio Hérmiás afirma que, tomando o braço do filósofo como medida, passa a mensurar freneticamente tudo que há no reino de Zeus, em seguida, no império marítimo de Posídon, até que Epicuro lhe sopra ao ouvido que, se era verdade que o infeliz já havia medido um mundo, todavia há muitos mundos e mesmo infinitos, o que o leva a sair medindo “um terceiro, um quarto e quinto e décimo e centésimo e milésimo universo”, não deixando de medir os próprios átomos, a fim de que “nada eu deixe sem verificar, sobretudo num tipo de coisas assim necessárias e úteis, das quais depende a felicidade da família e da cidade”.¹⁷

É verdade que estamos diante de autores de origem bárbara, que defendem uma nova religião estrangeira, ou melhor, como eles próprios insistem, uma “filosofia bárbara”. É assim, com efeito, que Taciano assina sua obra: “Essas coisas, ó senhores gregos, o que filosofa à moda bárbara, Taciano, compus, tendo nascido na terra dos assírios, tendo sido educado primeiro na vossa cultura e, em seguida, naquelas doutrinas que agora anuncio a proclamar”¹⁸. Mas Aristides é ateniense e todos os demais, ainda que não o

¹⁵ Hérmiás 4.

¹⁶ Hérmiás 8.

¹⁷ Hérmiás 9-10.

¹⁸ Taciano 42.

sejam por nascimento, pertencem ao mundo helenizado e riem dos gregos em grego. A polêmica em torno da nova filosofia bárbara alimenta-se portanto de uma tradição genuinamente grega, incluindo o riso satírico enquanto meio de crítica à cultura em seu conjunto e, nos casos de que tratamos, sobretudo à filosofia como um de seus produtos mais característicos. Em muitos casos, com efeito, a argumentação dos apologistas aproxima-se significativamente da sátira de Luciano, com a diferença, que muda tudo, de que Luciano não pretende defender absolutamente nada (nem mesmo os bárbaros ou alguma sabedoria bárbara em face da grega), mas apenas, em aparência, ridicularizar. Em *Leilão de vidas*, por exemplo, ele apresenta a cena em que Zeus e Hermes põem à venda “gêneros de vida filosófica de todo tipo e relacionados com seitas de todas cores”¹⁹. Cada filósofo, interrogado pelo comprador, expõe suas doutrinas — ou seja, aquelas doutrinas que, do ponto de vista externo, como um tique, mais a ele se atribuem — discute-se um preço e fecha-se o negócio, como num mercado de escravos. O que interessa é determinar para que finalidade prática servem os filósofos, chegando-se sempre a uma conclusão ridícula, de tal modo que se pode dizer que ridícula é não só toda a filosofia, como os que a consomem.

Ora, alguém poderia argumentar que o retrato dos filósofos em Luciano se baseia em estereótipos, tanto que, no *Leilão*, se supõe que o leitor poderá facilmente reconhecer aqueles que se atacam a partir do perfil apenas delineado, do mesmo modo que se identifica o modelo numa caricatura que não faz mais que ressaltar-lhe os traços, não havendo necessidade de declinar o nome de cada uma das figuras em cena (o que de fato não se faz no texto). Assim, o que conhece “a harmonia do todo e nasce de novo”, é perito em “aritmética, astronomia, prodígios, geometria, música e prestidigitação” não pode ser outro senão Pitágoras²⁰; no que “ri de nós todos e considera nada nossos assuntos”, defendendo que “nada de sério há neles, tudo é vazio e movimento de átomos”, se reconhece Demócrito²¹; o que não cessa de chorar sobre “os assuntos humanos”, pois não há nada que escape à conflagração universal é Heráclito²²; aquele cuja especialidade é a pederastia, ainda que seja

¹⁹ Luciano, *Leilão de vidas* 1.

²⁰ Id., *ibid.* 1.

²¹ Id., *ibid.* 13.

²² Id., *ibid.* 14.

amante só das almas dos jovens, que jura pelo cão e introduz novos deuses, que habita a cidade que modelou para si e prega a comunidade de mulheres é Sócrates²³. É bem verdade que Luciano é herdeiro de toda a tradição do riso grego, o que, apesar de sua origem síria, o legitima como o mais autêntico continuador da tradição cômico-satírica. Nele, de fato, encontramos como que a súpula de uma vertente importante dessa sátira, a que escarnece dos homens cultos (os *pepaideuménoi*), que apenas aparentam uma *paideia* que de fato não têm ou, se têm, não honram.

Luciano não demonstra, assim, escrúpulos de lançar mão das diversas estratégias que o riso satírico assumiu na Grécia, envolvendo o rabaixamento cômico, a maledicência, a distorção — como observou Bompaire, uma técnica de guerra em que nenhuma das armas fornecidas pela tradição é desprezada, sejam as do vitupério jâmbico, da comédia ou do cinismo. Tomemos um exemplo típico, colhido do âmbito da sátira filosófica: no diálogo intitulado *Eunuco* estão em cena duas personagens que disputam a “cátedra” vitalícia duma das quatro escolas mantidas “pelo salário nada desprezível” pago pelo Imperador, a saber, estóicos, platônicos, epicúreos e peripatéticos²⁴, como num concurso, os dois candidatos (talvez seguidores de Aristóteles) lançam mão de todos os argumentos para derrotar o rival, até que Díocles, um dos contendores, acaba por declarar que seu antagonista, Bagoas, não poderia, “por princípio, ocupar-se de filosofia (...) por ser eunuco”, ou seja, “nem homem, nem mulher”, mas “algo compósito, misto, monstruoso, alheio à natureza humana”²⁵. Diante do impasse, chega-se então à proposta de que o júri deveria despir o tal Bagoas, como se fazia com os escravos, a fim de examinar, concretamente e sem margem de dúvida, se ele “tinha as partes necessárias para filosofar”²⁶. Mais ainda, na opinião de uma personagem anônima, que garante que o eunuco já havia sido surpreendido em adultério, dever-se-ia mandá-lo ter relações com algumas mulheres, a fim de que um dos juízes, “o mais velho e confiável, ficando de plantão, pudesse verificar como é que, de fato, ele filosofava”²⁷.

²³ Id., *ibid.* 15-17.

²⁴ *Eunuco* 3.

²⁵ Id., *ibid.* 6.

²⁶ Id., *ibid.* 12.

²⁷ Id., *ibid.* 12.

Merece ser ressaltado neste exemplo um detalhe que parece essencial para ridicularizar o adversário: a intervenção de um terceiro, referido simplesmente como *trítos állos*. É após sua fala que o riso eclode por todos os lados²⁸, tornando consensual o ridículo da cena não só para as personagens, como também para o leitor. Esse terceiro parece importante também em outros contextos, possibilitando a autoderrisão: recorde-se a serva trácia que ri da queda de Tales numa cisterna (conforme a versão de Platão), do mesmo modo que um passante é que observa ao astrônomo, na fábula de Esopo, o ridículo que há em investigar os astros esquecendo-se do que se tem sob os pés²⁹. Muitas vezes, esse terceiro é um homem comum, um *idiótes* e não iniciado num certo tipo de saber que, olhando do exterior, exerce a função satírica, como Estrepsíades nas *Nuven*s ou o sapateiro Mícilo em vários dos diálogos de Luciano. Todavia, o terceiro pode ser também um *expert*, cuja função passa a ser denunciar os que sabem pela metade, papel assumido literariamente (e parece que também historicamente) sobretudo pelos cínicos, mas não só. Plutarco, por exemplo, criticando a superstição e a imagem dos deuses que o supersticioso elabora para si, relata como certa vez, “estando Timóteo a cantar em louvor de Ártemis em Atenas”, qualificando a deusa de “delirante, extática, frenética e louca (*thuiáda, phoibáda, maináda, lyssáda*)”, Cnésias, o compositor de cantos (*melopoiós*), erguendo-se dentre os espectadores, lançou-lhe o seguinte voto: “que te seja dado ter uma filha assim!”³⁰

Muitas vezes é um estrangeiro ou, de preferência, um bárbaro que é convocado para exercer o papel do terceiro, destacando-se na função a figura de Anácarsis, o qual acaba por constituir, nas palavras de François Hartog, um autêntico *outsider* do interior. Pode-se seguir como sua figura vai sendo elaborada pouco a pouco pelos gregos, desde a primeira referência em Heródoto, passando por Platão (que, no *Protágoras*, o põe ao lado de Tales) e Éforo (que o inclui na lista dos sete sábios), até Hermipo (que representa o encontro de Anácarsis com Sólon em Atenas) e os cínicos (que fazem dele um exemplo de bom selvagem, defensor da vida simples e de acordo com a natureza).³¹ Dessa maneira, tornando-se uma figura familiar para provocar o

²⁸ Id., *ibid.* 10.

²⁹ Esopo 65 (Chambry).

³⁰ *Da superstição* 10.

³¹ Ver François Hartog, *Memória de Ulisses* (Belo Horizonte 2003).

estranhamento entre os gregos, Anácaris se prestará bem ao papel de terceiro em várias situações: zomba de Sólon, preocupado em redigir suas leis, pois as leis são como teias de aranha, que prendem os pequenos mas deixam escapar os grandes; espanta-se com a assembléia ateniense, pois nela os *sophoi* fazem uso da palavra mas o ignorantes é que decidem pelo voto; considera os banquetes nada mais que um pretexto para o embebedamento; acha risíveis os ginásios, onde os jovens passam o tempo rolando na poeira ou na lama, como porcos. Ora, para estranhar e ridicularizar assim costumes tão gregos, Anácaris não pode ser completamente estranho (a tal ponto que, à educação grega que recebe em outras fontes, Diógenes Laércio acrescenta o fato de que era ele filho de mãe grega). Um simples bárbaro que risse dos gregos poderia ser acusado de ignorância e falta de condições para compreender os refinamentos de uma civilização brilhante. Anácaris, não sendo grego, mas não totalmente bárbaro, pois quis instruir-se nas coisas da Grécia, é de dentro e de fora, sendo portanto capaz de exercer a função satírica, rindo dos gregos não só em grego, mas com o próprio riso grego.

Digo o próprio riso grego pensando numa tradição que conforma uma espécie de *paidéia* cômica, de que, por exemplo, os *Caracteres* de Teofrasto são uma sorte de compêndio, compreendendo detalhada classificação que deve muito à comédia nova e aos tratados de ética, como demonstrou Maria de Fátima Silva.³² Sabe-se como essa obra, em grande parte, é também consequência do regime de coabitação durante a Guerra do Peloponeso, quando os habitantes do campo se transferiram forçadamente para o interior da cidade de Atenas, fazendo com que a *pólis* se estranhasse a si mesma, como que mirando-se num espelho que lhe devolvia contornos deformados.³³ Mas não se deve esquecer que esse tipo de catálogo satírico tem relações com uma tradição cujas origens se perdem no tempo, de que o jambo sobre as mulheres, de Semônides de Amorgos, é um admirável exemplo — não pela misoginia descarada, mas pela forma como organiza, catalogando sistematicamente, uma tradição satírica que parece muito antiga (tanto que testemunhada também no fragmento 2 de Focílides).

³² Teofrasto, *Os caracteres*, Introdução, tradução e notas de Maria de Fátima Silva (Lisboa 1999), 9-39.

³³ Cf. François Hartog, *op. cit.*

Na conclusão de sua história, isto é, nos primeiros séculos de nossa era, os gregos foram acusados, por alguns daqueles que os olharam do exterior, de não terem jamais atinado com a verdade e, portanto, não terem produzido nada de valor. Com efeito, o mesmo argumento que se encontra nos primeiros cristãos é também brandido por Flávio Josefo, que classifica a historiografia grega como uma ampla *diaphonía*, já que ninguém concorda com ninguém (ao contrário dos judeus, que têm uma única história oficial e, supõe-se, por isso mesmo verdadeira)³⁴. Ora, de um lado, é preciso concordar com Josefo quanto aos fatos: Hecateu de Mileto não afirmou, como pressuposto de sua escrita, que os *lógoi* dos gregos são muitos e risíveis (*polloí te kai geloíoi*)?³⁵ Heródoto não diz literalmente que ri (*gelô*) daqueles que traçaram antes dele uma figura da terra?³⁶ Os filósofos não satirizam a imagem que os poetas elaboram dos deuses?³⁷ Por outro lado, entretanto, devemos lembrar que, ao atacar a falta de concordância entre os historiadores gregos, Josefo age exatamente como grego (e não só escreve em grego), pois começa justamente ridicularizando seus antecessores (o que seria impensável na esfera do judaísmo): segundo ele, os historiadores gregos “cumprem o que é mais contrário à história, pois a demonstração da história verdadeira está em que todos, sobre as mesmas coisas, digam e escrevam a mesma coisa”³⁸. Ora, é preciso reconhecer que sem essa *diaphonía* seria impossível a *paideía* do riso que abriu a Grécia para a prática da crítica em todas as esferas, fazendo da sátira uma mola produtora de saberes que não fica restrita a um gênero de discurso ou apenas a determinados contextos. O riso inextinguível dos deuses de Homero parece ser, assim, uma boa imagem dessa cultura que soube cultivar várias espécies de riso, mas sobretudo o riso de si mesma.

³⁴ *Contra Ápio* 5.

³⁵ Fragmento 1 Jacoby.

³⁶ Heródoto IV, 36. Ver comentários em Catherine Darbo-Peschanski, *Rire et rationalité: les cas de l'historiographie grecque*, in Marie-Laurence Desclos (dir.), *Le rire des Grecs* (Grenoble 2000) 203-213.

³⁷ Dentre outros, Xenófanes de Colofão, fr. 15: “Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões/ e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens,/ os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois,/ desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam/ tais quais eles próprios têm.” (tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado)

³⁸ *Contra Ápio* 5.

Quero terminar retornando a Machado de Assis que, numa crônica de 1893, comenta a notícia recente da prisão, na Grécia, de um certo deputado Tális, mais alguns comparsas, por pertencerem a uma “quadrilha de salteadores” que então infestava a província da Tessália. Mais que o fato em si (nada incomum, afinal), o que interessa ao cronista, segundo suas próprias palavras, é a demonstração da possibilidade de tal mistura de política e ladroagem: “Quando algum daqueles deputados tivesse de falar na Câmara, em vez de pedir a palavra, podia muito bem pedir a bolsa ou a vida. Vice-versa, agredindo um viajante, pedir-lhe-ia dous minutos de atenção. E nada ficaria, em absoluto, fora do lugar; com dous minutos de atenção se tira o relógio a um homem, e mais de um na Câmara preferiria entregar a bolsa a ouvir um discurso.” O próprio Tális — continua Machado — “pode ser que tivesse ganho um par de botas a tiro de espingarda; mas estou certo de que proporia na Câmara uma pensão à viúva da vítima.” E então conclui: “São duas operações diversas, e a diversidade é o próprio espírito grego”.³⁹

Poucas vezes tenho encontrado uma definição tão simples, abrangente e arguta para os gregos (com quem, aliás, Machado aprendeu sua ironia): a diversidade é o próprio espírito grego. De fato, só no âmbito da diversidade o riso pode assumir a função estrutural, produtiva, cultural que teve na Grécia, cuja história se abre e se fecha, como vimos, com o riso inextinguível dos deuses de Homero. É essa diversidade que, afinal, faz do riso uma Musa, uma *paidela* e uma espécie de sabedoria.

³⁹ Machado de Assis, *Obra completa*, vol. 2 (Rio de Janeiro 1986) 647.

* * * * *

Abstract: The ambivalence of this paper's title seeks to highlight the double purpose underlying its approach: not only have we focussed on some of the several categories of Greek laughter, but we have mainly concentrated on why and in what situations the Greeks have laughed at themselves. We have therefore taken into account the written records handed down to us, bearing in mind at all times that the Greeks' laughter wasn't confined to specific genres, such as comedy or satire, but it rather emerged even within the context of literary works regarded as "serious".

Keywords: Laughter; Greek philosophy; philosophical satire; religious satire; social satire.

Resumen: La ambivalencia del título tiene la intención de destacar los dos vectores que orientan este trabajo: no se trata sólo de abordar algunas de las varias categorías de la risa griega, sino, principalmente, de discutir por qué, en qué situaciones y cómo se ríen los griegos de sí mismos. Para esto será considerado el *corpus* escrito que nos fue transmitido, teniéndose sobre todo en cuenta que el reír de los griegos no se restringe a determinados géneros, como la comedia o la sátira, sino que se manifiesta incluso en el interior de las producciones consideradas "serias".

Palabras clave: Risa; filosofía griega; sátira filosófica; sátira religiosa; sátira social.

Résumé: L'ambivalence du titre prétend mettre en relief les deux vecteurs qui orientent ce travail: il ne s'agit pas seulement d'aborder certaines catégories du rire grec, mais, surtout, de discuter pour quelles raisons, dans quelles situations et comment les Grecs rient d'eux-mêmes. Ainsi, nous prendrons en considération le *corpus* écrit qui nous a été légué, sachant, toutefois, que le rire des grecs ne peut nullement être restreint à des genres déterminés, comme la comédie et la satire, mais qu'il se manifeste à l'intérieur même des productions considérées "sérieuses".

Mots-clé: Rire; philosophie grecque; satire philosophique; satire religieuse; satire sociale.

Resumo: A ambivalência do título tem a intenção de ressaltar os dois vetores que orientam este trabalho: não se trata apenas de abordar algumas das várias categorias do riso grego, mas, principalmente, de discutir por quê, em que situações e como os gregos riem de si mesmos. Para tanto, será considerado o *corpus* escrito que nos foi transmitido, levando-se em conta sobretudo que o rir dos gregos não se restringe a determinados gêneros, como a comédia e a sátira, mas se manifesta mesmo no interior das produções tidas como "sérias".

Palavras-chave: Riso; filosofia grega; sátira filosófica; sátira religiosa; sátira social.