



dlc
universidade de aveiro
departamento de línguas e culturas

2020

ÁGORA • ESTUDOS CLÁSSICOS EM DEBATE • 22

ISSN 0874-5498

ÁGORA



ÁGORA
ESTUDOS CLÁSSICOS
EM DEBATE

ISSN 0874-5498

22 ESTUDOS CLÁSSICOS
EM DEBATE 2020



Ágora

Estudos Clássicos em Debate



N.º 22

2020



Ficha Técnica

*Título: **Ágora. Estudos Clássicos em Debate** 22 (2020)*

Editor-Chefe: João Manuel Nunes Torráo (jtorrao@ua.pt)

Editores Associados: António Manuel Andrade (aandrade@ua.pt); Carlos de Miguel Mora (cmm@ua.pt) Carlos Manuel Morais (cmorais@ua.pt); Maria Fernanda Brasete (mbrasete@ua.pt).

Design da capa: Serviços de Comunicação, Imagem e Relações Públicas da Universidade de Aveiro

Edição: UA Editora — Universidade de Aveiro

Impressão: ...

Tiragem: 400 exemplares

Depósito legal: 136497/99

ISSN: 0874-5498

Contactos:

Ágora. Estudos Clássicos em Debate

Departamento de Línguas e Culturas;

Universidade de Aveiro;

3810-193 Aveiro — Portugal

DLC-agora@ua.pt / tel: + 351 (2)34 370 358 / fax: + 351 (2)34 370 940

URL: <http://www2.dlc.ua.pt/classicos/agora.htm>;

<http://revistas.ua.pt/index.php/agora>

Preço: € 20.00

Aceitam-se permutas — We accept exchanges

Os textos publicados são da responsabilidade dos respetivos autores.



Comissão Científica

Maria de Fátima Sousa e Silva, Francisco São José de Oliveira, Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho, Nair de Nazaré Castro Soares, Delfim Ferreira Leão, Carlos Ascenso André e Frederico Maria Bio Lourenço (Univ. de Coimbra); Aires Augusto do Nascimento, Arnaldo do Espírito Santo, Maria Cristina Pimentel e Paulo Jorge Farmhouse Simões Alberto (Univ. de Lisboa); Virgínia Soares Pereira (Univ. do Minho); Mafalda Frade (Universidade Nova de Lisboa); Andrés Pociña Pérez, José Antonio Sánchez Marín (Univ. de Granada); Carmen Morenilla Talens, Carmen Bernal Lavesa (Univ. de Valência); Ana Isabel Martín Ferreira, Miguel Ángel González Manjarrés (Univ. de Valladolid); César Chaparro Gómez, Eustaquio Sánchez Salor, Luis Merino Jerez, Pedro Juan Galán Sánchez (Univ. de Extremadura); Francisco García Jurado (Univ. Complutense de Madrid); José María Maestre Maestre, María Violeta Perez Custodio (Univ. de Cádiz); Francesco De Martino (Univ. di Foggia); Giovanni Salanitro (Univ. di Catania); Jacyntho Lins Brandão (Univ. Federal de Minas Gerais); Maria das Graças de Moraes Augusto (Univ. Federal do Rio de Janeiro); José Antonio Alves Torrano, Wilson Alves Ribeiro Júnior (Univ. de São Paulo); Brunno Vinicius Gonçalves Vieira (Univ. Estadual Paulista); Gerardo Ramírez Vidal, Martha Patricia Irigoyen Troconis (Univ. Nacional Autónoma de México); Carlos de Miguel Mora (Univ. de Aveiro e Univ. de Granada), António Manuel Andrade, António Barreira Moreno, Carlos Manuel Morais, Emília M. Rocha de Oliveira, João Manuel Nunes Torrão e Maria Fernanda Brasete (Univ. de Aveiro).

Traduções

Responsáveis pela tradução e/ou revisão linguística dos resumos e palavras-chave: **Espanhol:** Carlos de Miguel Mora; **Francês:** Maria Eugénia Pereira; **Inglês:** Paulo Alexandre Pereira.

Indexação

A revista *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* está indexada em:

Arts and Humanities Citation Index — ISI Web of Knowledge; C.I.R.C.; DIALNET; DOAJ; ERIH PLUS; L'ANNÉE PHILOLOGIQUE; LATINDEX; MIAR; QUALIS; SJR.

EBSCO Publishing

Índice

Artigos	9
Ana Paula Pinto, <i>Poetizar as fronteras: Homero / Poetizing the borders: Homer</i>	11
Álvaro Pizarro Herrmann, <i>The use of εἶδος and ἰδέα in the presocratic philosophy / O uso de εἶδος e ἰδέα na filosofia presocrática</i>	29
Tadeu Cavalcante e Gabriele Cornelli, <i>Para uma ontologia da complementariedade: mito e logos em Heráclito / Towards an ontology of complementarity: Heraclitus on myth and logos</i>	47
Breno Battistin Sebastiani, <i>Paradoxo da verdade e limites da democracia. Nicias versus Alcibiades em Th. 6.8-26 / Paradoxes of truth and limits of a democracy. Nicias vs. Alcibiades in Th. 6.8-26</i>	67
Eduardo A. Gallego-Cebollada, <i>Marcial y el cínico: escultura y poesía, o sobre los límites de la inspiración en el epigrama 4.53 / Martial and the cynic: sculpture and poetry or on the limits of inspiration on epigram 4.53</i>	87
Julia Aguilar Miquel, <i>De cruce Domini y De non uelle mentiri: dos opúsculos inéditos basados en sermones tardoantiguos (estudio y edición crítica) / De cruce Domini and De non uelle mentiri: two unpublished opuscula based on homilies from the Late Antiquity (study and critical edition)</i>	107
Pedro Falleiros Heise, <i>Tityre, quid Mopsus? — Dante e a retomada do gênero bucólico: uma leitura da primeira écloga dantesca / Tityre, quid Mopsus? – Dante and the resumption of the bucolic genre: a reading of the first Dantesque eclogue</i>	129
Mafalda Frade, <i>Aspetos do condicional no Livro dos Ofícios: que valores traduz um tempo inexistente em Latim? / Aspects of the conditional in the Livro dos Ofícios: what values does a nonexistent tense in Latin convey?</i>	151
Pamina Fernández Camacho, <i>Naves cartaginesas por el Atlántico. Nuevas consideraciones sobre la construcción de la imagen de Cádiz en la historiografía del siglo XVI a través de las fuentes clásicas / Carthaginian ships across the Atlantic. New considerations on the construction of the image of Cádiz in 16th century historiography from classical sources</i>	173
Emília M. Rocha de Oliveira, <i>Qualis sit nutrix eligenda: a ama de leite no De universa mulierum medicina de Rodrigo de Castro / Qualis sit nutrix eligenda: the wet nurse in Rodrigo de Castro's De universa mulierum medicina</i>	199
Jesús Alexis Moreno García, <i>Ejercicios retóricos y aprehensión de la Reforma en los Progymnasmata Aphthoniana de J. Micraelius / Rhetorical Exercises and comprehension of the Reformation: J. Micraelius' Progymnasmata Aphthoniana</i>	225
Sonia Madrid Medrano y Eduardo Valls Oyarzun, <i>Revelaciones de Pan y Luna: Revisión de la recepción de Virgilio en la época victoriana / Revelations by Pan and Luna: Revisiting the Reception of Virgil in the Victorian Period</i>	247

Carlos Morais, Diálogo de Creonte e Antígona, de António Sérgio: uma nova (e inédita) variação sobre o mito de Antígona / António Sérgio's Diálogo de Creonte e Antígona: a new (and unpublished) variation on the myth of Antigone	267
Gregorio Rodríguez Herrera, La recepción de los estereotipos y tópicos amatorios clásicos en Os poemas possíveis de José Saramago / The reception of classical stereotypes and amatory themes in José Saramago's Os poemas possíveis	287
Fábio Waki, Odysseus's Eternal Return: Classical Reception in the Post-Hermeneutical Framework of the Materialities of Literature / O eterno retorno de Ulisses: recepção clássica no quadro pós-hermenêutico das materialidades da literatura	303
Isidro Molina Zorrilla, Míriam Carrillo Rodríguez, Vasileios Balaskas, Danaides como Suplicantes y Refugiadas: Le Supplici en Siracusa / Danaids as Suppliants and Refugees: Le Supplici in Syracuse	329
Recensões e notícias bibliográficas	351
Francesco De Martino, Carmen Morenilla, Maria do Céu Fialho, Maria Fátima Silva, Delio De Martino & Andrea Navarro (eds.), Clitemnestra o la desgracia de ser mujer en un mundo de hombres. Homenaje a los Profesores Doctores Aurora López López y Andrés Pociña Pérez (Miriam Carrillo Rodríguez)	353
A. Georgiadou & K. Oikonomopoulou (ed.), Space, Time and Language in Plutarch (Joaquim Pinheiro)	359
Cristina Pimentel e Paula Mourão (coords.), A Literatura Clássica ou os Clássicos na Literatura: Presenças Clássicas nas Literaturas de Língua Portuguesa (Emília Maria Rocha de Oliveira)	364
Luis Unceta Gómez y Carlos Sánchez Pérez (eds.), En los Márgenes de Roma. La Antigüedad Romana en la Cultura de Masas Contemporánea (Emília Maria Rocha de Oliveira)	370
Rosario López Gregoris (ed.), Drama y dramaturgia en la escena romana. III Encuentro Internacional de Teatro Latino (Emília Maria Rocha de Oliveira)	375
Rui Manuel Loureiro e M. Augusta Lima Cruz (coords.), Diogo do Couto: história e intervenção política de um escritor polémico (Emília Maria Rocha de Oliveira)	379
Ao Kurnugu, terra sem retorno: Descida de Ishtar ao mundo dos mortos. Tradução de Jacyntho Lins Brandão (Cleber Vinicius Amaral Felipe)	386
Victoria Alfaro, Victoria E. Rodríguez & Gema Senés (eds.), Studia Classica et Emblematica caro magistro Francisco J. Talauera Estesio dicata (António M. L. Andrade)	392
JAA Torrano, Mito e Imagens Míticas (Maria Fernanda Brasete)	396
Publicações recebidas	401
Livros recebidos	403
Revistas recebidas	404
Normas de aceitação de textos	405



Artigos

Poetizar as fronteiras: Homero

Poetizing the borders: Homer

ANA PAULA PINTO¹ (*Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais da UCP (CEFH) — Portugal*)

Abstract: Homeric Poems, which since Classical Antiquity have been unrivaled cultural referents, concentrate their expressive force on the theme of transgression of borders: in the *Iliad*, once they have abandoned their homeland, the Greeks camp for a long time in front of a foreign nation's impregnable walls, imposing their determination of revenge; in the *Odyssey*, from this disastrous threshold of barbarism Ulysses will err on the ends of the earth, until, armed, he imposes peace on the threshold of his own house. By adding up lexical, narrative and mythical references, a dense web of symbolic meanings translates the metaphorization of conflicting wandering and of frontiers.

Keywords: conflict; wandering; borders; Homeric Poems; Troy.

1. Fronteira — dos tempos e da memória

Por veicularem os mais antigos e sublimes modelos da epopeia, os Poemas Homéricos, materializados como os primeiros documentos literários da Europa, assumem um peculiaríssimo estatuto: desde os primórdios matéria privilegiada dos poetas e filósofos gregos mais antigos, e depois acolhidos nas amplas esferas de influência da cultura helénica pelo entusiasmo de um público cada vez mais vasto, tornaram-se em muitos quadrantes do mundo, mas em particular no Ocidente, um referente fundamental de cultura, inesgotável motor de reflexão, e inspiração incontornável para todos os âmbitos das artes. Plasmados numa estrutura formal resultante de uma complexa técnica de produção e transmissão poética, a investigação filológica do último século reconheceu-lhes ainda um lugar único, como marcos originais da enigmática transição da oralidade à literatura.

Hoje, no limite extremo de um arco temporal de quase trinta séculos, mercê sobretudo das mais recentes descobertas da arqueologia, a *Iliada* e a *Odisséia* assumem ainda perante os seus mais recentes leitores uma novíssima

Texto recebido em 29.09.2019 e aceite para publicação em 02.01.2020. Estudo de envolvimento no âmbito do Projecto Estratégico do Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos (CEFH) UID/FIL/00683/2019, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT).

¹ appinto@braga.ucp.pt.

Ágora. Estudos Clássicos em Debate 22 (2020) 11-27 — ISSN: 0874-5498

dignidade. Em Hissalirk, na fronteira da Ásia Menor, próximo dos limites identificados por Calvert e Schliemann com o território homérico de Tróia — que a toada poética enunciava como a *vasta e fértil Tróia, cidade de belas muralhas, de vastos caminhos e de portas elevadas, baluarte sagrado, ou a agradável e sacra Ílion de belos cavalos, terra ventosa, ativa e íngreme* — para além das ruínas sobrepostas de vários aglomerados urbanos, e dos fabulosos achados do “Tesouro de Príamo”, foram sendo identificados, entre conjecturas, avanços e retrocessos, por metodologias e perspectivas cada vez mais sofisticadas, múltiplos destroços do passado. Tróia, onde até os bem-aventurados deuses homéricos se comoveram com as trágicas misérias dos homens, trazida à luz por sucessivas campanhas de escavação, surge-nos agora, desenterrada do pó dos séculos e de abismos de imaginação, como uma metrópole anatolia da Idade do Bronze, a evidenciar na opulência das ruínas a majestade de um grande potentado comercial. Surpreendentemente, também, do lado oposto do Egeu, quase cada um dos inúmeros topónimos do *Catálogo das Naus* (Il. 2), durante séculos degustados como um mero exercício de encantamento poético, aparece agora confirmado, com a extraordinária exactidão de um recenseamento, nas tabuinhas de argila de Linear B das mais recentes escavações de Tebas². Retomando, pois, uma das mais antigas controvérsias da filologia homérica, podemos reconhecer que, além de serem o mais antigo testemunho literário, o mais fecundo referente cultural do Ocidente, e o mais excepcional marco da transição da oralidade à Literatura, os Poemas Homéricos ocorrem também como iniludível documento histórico do nosso passado civilizacional.

2. Referências temáticas, estruturais e lexicais das fronteiras

A tendência para interpretar o mundo através de alternâncias dicotómicas, vulgarizada na Grécia a partir do séc. V a.C., sobretudo através das controversas polémicas dos sofistas, é transversal a toda a cultura antiga, e pode naturalmente ser surpreendida em germe já nos Poemas Homéricos. Na verdade, o universo narrativo de Homero concentra a sua força expressiva, a nível temático, no traçar de limites, antes de mais entre as esferas divina e humana (opostamente marcadas pela inevitável fronteira da morte), e depois, entre os distintos domínios de acção dos mortais. Articulada numa

² Para mais detalhes, *vd.* LATACZ (2001) 18.

densa trama mítica, a narrativa épica desdobrar-se-á especularmente numa trajectória de ida e volta, tendo por coordenadas fundamentais, de um lado os reinos helénicos (metonimicamente reconhecidos como a grande nação argiva dos Aqueus³) e do outro o longínquo território de Tróia. Enquanto a *Iliada* detalha como, joguetes do capricho de deuses e de alguns homens, os Aqueus abandonam a pátria, e acampam muito tempo diante das muralhas aparentemente inexpugnáveis de uma poderosa nação asiática, a impor o assédio da sua determinação de vingança contra Páris e os Troianos seus aliados, na *Odisseia*, desse limiar da lonjura, cartografia funesta do estranhamento, já arrasada pela ira dos homens e dos deuses, errará ainda longamente o muito infortunado Ulisses, de volta à pátria grega, pelos confins da terra, do mar, e do Submundo, em busca da paz que terá ainda de conquistar à força, armado, no umbral da própria casa.

Dando corpo à metaforização desse extraordinário conflito da Guerra de Tróia, soma-se em ambos os poemas um conjunto mais ou menos amplo de referências simbólicas, que tendem a repetir distinções naturais, configuradas como oposições limite. Assim, de acordo com o regular mecanismo épico de duplos, a diegese articula-se num registo padronizado de estruturas formulares, a partir oposições dicotómicas, como terra/ céu, terra/ mar, pátria/ estrangeiro, mundo/ submundo, mortal/ imortal, divino/ humano, homem/ mulher, jovem/ velho, vivo/ morto, grego/ estrangeiro, senhor/ servo, livre/ escravo, hospedeiro/ hóspede, legítimo/ ilegítimo, justo/ criminoso, honra/ desonra, culpa/ castigo⁴.

³ O *Catálogo das Naus* (Il. 2.494-759) detalha os 29 contingentes armados, liderados por 44 chefes, que regem as tropas de 175 cidades e localidades, em 1186 navios, com um plausível cômputo de cerca de 100.000 guerreiros. A filologia homérica reconhece desde há muito que esta estrutura catalógica pode não ter sido originalmente composta para este espaço particular do poema, mas que, dotada de uma autonomia estilística e temática, como exemplar da poesia catalógica beócia, ela tenha sido composta como um desenvolvimento aédico, e interpolada de forma menos adequada neste ponto da diegese. Ainda que se aceite esta posição, as evidências arqueológicas confirmam que a peça veicula de forma óbvia um claro conhecimento da realidade histórica do Período Micénico (condensada na formulação poética das referências epítéticas das cidades, por exemplo). Para mais detalhes, *vd.* WILLCOCK (1978) 205.

⁴ Especificadas em pares de oposições como Olimpo/ Tróia, Olimpo/ Ítaca; Grécia/ Mar Egeu; Tróia/ Mar Egeu; embarque/ desembarque; viagens por mar/terra; Grécia/ Tróia,

Ao pormenorizar o compromisso heróico das tropas aqueias a proteger a dignidade ferida de um dos seus chefes, castigando a conduta criminosa de um príncipe estrangeiro a que também incontáveis tropas troianas oferecem protecção, a *Iliada* privilegia as dramáticas sequências narrativas de batalha à volta da cidade sitiada, sublinhando expressivamente a fronteira entre o espaço urbano preservado pela solidez da muralha, e o acampamento improvisado dos invasores. As cenas combinam segmentos múltiplos de ataque, de reacção, de queda e de inacção dos heróis, com um requinte digno das mais sugestivas mediações artísticas da contemporaneidade, cumulando a crueza do relato com uma explosão sinestésica de informações⁵. Flagrante no detalhe das violentas insurreições colectivas, este cúmulo expressivo impressiona sobretudo em rasgos descritivos, onde o bravo guerreiro sobressai por um instante da mole anónima, mesmo antes de cair, vencido pela inflexibilidade do bronze ou da pedra, que lhe apaga a luz, lhe esmaga os ossos, e lhe espalha na rudeza fria do solo, entre nuvens de poeira, suor e sangue, gemidos e fragor, os órgãos mutilados⁶.

Neste contexto recorrem, particularmente expressivos, os campos lexicais associados à fronteira defensiva da muralha: o termo *τείχος*, usado mais

Tróia/ Tebas, Tróia/ Ítaca; estar vivo sobre a terra/ descer ao mundo dos mortos; deuses/ semideuses/ homens; Aquiles/ Agamémnon; Aquiles/ Ulisses; Aquiles/ Heitor; Sarpédon/ Diomedes, Anquises/ Heitor; Calipso/ Penélope; Circe/ Penélope; Agamémnon/ Criseida; Aquiles/ Briseida; Menelau/ Helena; Alexandre/ Helena; Ulisses/ Penélope, Ulisses/ Calipso; Nestor/Aquiles; Nestor/ Diomedes; Aquiles/ Peleu; Ulisses/ Telémaco; Ulisses/ Laertes; Pátroclo/ Aquiles; Heitor/ Aquiles; Ulisses/ Eumeu; Penélope/ Euricleia; Ulisses/ Feaces; Telémaco/ Nestor; Telémaco/ Menelau; Menelau/ Alexandre; Clitemnestra/ Criseida; Ciclopes/ Feaces; Circe/ Calipso; Circe/ Calipso/ Nausícaa; Penélope/ Helena; Ulisses/ Egisto, Ulisses/prestendentes; Aquiles/ Agamémnon; Egisto/ Deuses; ...

⁵ Onde se encavalgam expressivamente sons e silêncios, cores, brilhos e sombras, toques, pressões e reacções, impressões térmicas e paladares, e uma panóplia química de emoções, medos e vulnerabilidades, que intuimos, plasmadas nos corpos em confronto, a assomarem de forma gradativa na cadência musical dos versos.

⁶ Em equivalente enquadramento expressivo destacam-se, peculiarmente tocantes, os episódios nucleares das mortes de Sarpédon (*Il.* 16.419-509), de Pátroclo (*Il.* 16.784-867), e de Heitor (*Il.* 22. 90-371), que se sucedem na narrativa da *Iliada* como etapas prolépticas umas das outras (e anúncio profético da de Aquiles, nunca abordada, mas intuída na narrativa).

de cem vezes na *Iliada*, em todas as variantes casuais⁷, apresenta-se, na sua solidez silenciosa, como a sinédoque da própria resistência sofrida dos troianos à intempérie da ira inimiga, e oferece várias vezes o cenário dramático para cenas de excepcional produtividade simbólica⁸. Também as duas referências onomásticas da cidade asiática, Tróia e Ílion, merecem com regularidade a fórmula epitética εὐτείχεος. Recorrem ainda, particularmente significativas, as múltiplas referências às portas da muralha, πύλας⁹, que servem de palco às mais dramáticas cenas de perseguição e de confronto dos heróis.

Já a *Odisseia*, centrada nas circunstâncias posteriores à famigerada Guerra de Tróia, ao detalhar como o mais infortunado dos Aqueus, joguete mais uma vez do capricho dos deuses, sofre um périplo desmedido não só sobre mar e terra, mas também nos territórios infernais, adota por temas fundamentais o da itinerância, e o do reingresso no espaço familiar. Na trama poética tendem, pois, a privilegiar-se as cenas recorrentes de chegada e partida, e de hospitalidade ou sua violenta inversão¹⁰, que trazem à colação os cenários dicotômicos das cartografias estranhas, quase sempre fantásticas, e

⁷ Acrescem ainda quatro vezes as formas derivadas τειχιόεσσα, *muralhada*, e εὐτείχεον, *bem muralhada*, epítetos de várias cidades (Tirinto e Gortona, Tróia, Lirnesso), e a composta τειχεσιπλήτης, título formular de Ares, *invasor de muralhas*.

⁸ Como a da *teicoscopia* (Il.3. 145 sqq.), da irreflectida investida de Pátroclo a perseguir os Troianos (Il.16. 684 sqq.), a ser enxotado dos limites da muralha por Apolo (Il. 16.698 sqq.), e a ser derrotado frente às portas Ceias às mãos de Aquiles (Il. 16.818 sqq.); ou as angustiantes manobras de perseguição de Heitor por Aquiles (Il. 22), e o espectáculo da morte e profanação do cadáver, testemunhado pela família e por todos os Troianos desesperados.

⁹ Sempre no plural, e nunca na variante de nominativo, cinquenta vezes.

¹⁰ Destacam, pela notação simbólica, as duas cenas opostas de hospitalidade, na Trinácia, Ilha dos Ciclopes (*Od.* 9.216 sqq.), e em Esquéria, Ilha do Feaces (*Od.* 6). O episódio do Ciclope, narrado aos hospedeiros Feaces, representa no discurso de Ulisses um modelo da mais tenebrosa das provas, porque fere no âmago o valor sagrado da hospitalidade, patrocinada pela superior justiça de Zeus: os recorrentes esquemas narrativos surgem todos violentamente transfigurados. Já o cenário de Esquéria faz apelo a uma especularidade essencial, que opõe o lado externo, selvagem, da ilha, ao espaço requintadamente civilizado da cidade feace: a cartografia fantástica da ilha (*Od.* 6.263 sqq.), que goza de uma fabulosa abundância, permite aos ditosos Feaces, aparentados com os deuses, gozar de uma vida de contínua bem-aventurança, sem os duros cuidados do trabalho, dedicados apenas aos prazeres. Para mais detalhes, *vd.* DE JONG (2001), e PINTO (2018).

do espaço afectivo da memória identitária. O mar tende a recorrer aqui como símbolo de fronteira entre o além e o aquém, e surgem valorizadas as notações geográficas das Ilhas¹¹.

Na moldura de tranquilos cenários de paz, decorrem as rotinas simples do quotidiano doméstico, com multiplicação de cenas formulares de alimentação, banho e dormida; como principal manifestação social, às moradas dos que gozam do privilégio da estabilidade chegam visitantes, movidos pelas mais diversas necessidades, e fruindo, por isso, na sua posição instável de hóspedes, da especial protecção de Zeus e das prerrogativas sagradas que a sociedade antiga aplicava ao vínculo de hospitalidade.

A par desta realidade pacífica, e como seu espelho inverso, ocorre ainda, como memória do passado recente, e como ameaça constante à imprevisibilidade do futuro, um enquadramento subliminar de instabilidade, natural na sociedade aristocrática — que legitimava as violentas incursões de conquista de território, e só recentemente saldara com sangue o conflito de Tróia. Isso explica que as habitações tenham por adereços armas expostas, e que, os homens saiam do reduto das suas casas sempre armados, até para os percursos mais curtos, ou mesmo em missões de paz. Também Ulisses terá de superar na reconquista do seu próprio espaço de identidade, antes e depois de chegar a Ítaca, um conjunto de violentas provas que trazem sempre presente o tema obsidiante do conflito guerreiro.

Como realidades objectivas de maior relevância no quotidiano da nobreza arcaica, destacam as habitações humanas¹²: o mais importante, o alto

¹¹ Desde o referente natal de Ítaca, ponto de partida e de chegada do herói, e suas circunvizinhas Astéride, Samos, Zacinto e Dulíquio, às múltiplas referências da itinerância do herói, Ténedos e Lemnos, a Trinácia, e as Ilhas mágicas de Ogígia e Esquéria, a Eólia, a Ilha dos Bem-Aventurados...

¹² Como contraponto superior, vislumbramos, na esfera divina, o cenário utópico onde dizem ficar a morada eterna dos deuses (Od. 6.42-43), que ali se reúnem, a discorrer e decidir sobre os destinos dos homens. Uma vez que acolhem demoradamente o herói, retardando o seu regresso à pátria, merecem mais atenção à veia do poeta as descrições dos palácios de Calipso e de Circe. Em ambos se detecta um mecanismo semântico equivalente: as habitações, num enquadramento paisagístico luxuriante, denunciam um estágio pré-civilizacional, num espaço de intransitividade social, sem quaisquer relações com o exterior. Em perfeita sintonia paródica com as sociedades humanas, porém, estes

palácio de Ulisses¹³, em Ítaca¹⁴, ocorre como espaço de excelência, ora na vivência diária de Penélope, de Telêmaco (que aguardam ainda a chegada de Ulisses), dos servos e dos convidados, ora no desejo avassalador do herói, que tudo faz, τετληότι θυμῶ, *de coração paciente*¹⁵, para ali regressar.

No palácio, as paredes interiores exibem as armas das glórias passadas de Ulisses¹⁶, que clamam, na silenciosa imobilidade a que estão agora votadas, não só a censura aos pretendentes criminosos, mas a profética ameaça da reposição da justiça; os espaços mais profusamente detalhados são

espaços mágicos comportam ainda os mesmos tronos resplandecentes, incrustados de metais preciosos e cobertos de fofas mantas de púrpura, linho e lã, e as mesmas louças de ouro e prata sobre mesas fartamente guarnecidas de acepipes, as mesmas camas onde o requinte de construção e conforto é proporcional à contrariedade do visitante; e equivalentes mecanismos de banhos.

¹³ Com este se associam, com variantes muito próximas, outros palácios reais, como o de Nestor e o de Menelau. Em virtude das implicações semânticas de cada um dos episódios na *Telemaquia*, o palácio e a hospitalidade do bom Nestor evidenciam uma sobriedade muito maior do que as que Menelau e o seu enquadramento familiar muito ambíguo, podem oferecer.

¹⁴ Note-se que o isolamento da ilha reforça o do herói e da família: assim como os pretendentes ameaçam a família (*Od.* 9. 3 sqq.), a ilha, rodeada de outras, está em posição oposta, Ítaca virada para o ocaso, e as outras para a Aurora: *Od.* 9.25.

¹⁵ A expressão, recorrendo nove vezes na *Odisseia* (*Od.* 4.447 e 459, 9.435, 11.181, 16.37, 18.135, 23.100 e 168; 24.63), sobretudo associado às personagens de Ulisses e Penélope, sintetiza bem a notação do paciente desespero, e da resignação sofrida com que continuam ambos a lutar contra a adversidade.

¹⁶ Nas paredes se apoiam regularmente as armas (geralmente lanças) dos hóspedes, usadas como recurso de defesa em viagem, mas necessariamente depositadas no contexto pacífico de uma visita, e entregues ao hospedeiro ou a um seu servo. Às armas individuais do herói (lanças, espadas, escudos, arcos e aljavas, setas e dardos, elmos), sobrepõe-se, singularmente associada à sua iniciativa estratégica, mas de espectro colectivo, a máquina guerreira conhecida como *cavalo de madeira*. O artefacto, a que a tradição mítica associou o ponto de viragem fundamental nos intermináveis procedimentos da guerra, recorre três vezes na *Odisseia*, através das memórias directas de Menelau (que em *Od.* 4. 272 sqq. evoca a Telêmaco as superiores capacidades de premeditação e controlo de Ulisses) e de Ulisses (que, em *Od.* 11, no Hades, reporta à sombra de Aquiles o estratagema de Epeu, usado após a sua morte para vencer a resistência troiana, onde se emboscaram como no recesso protector de uma casa os Aqueus, e, em *Od.* 8.502-13, pela evocação poética indirecta do aedo Demódoco, que, a pedido do visitante desconhecido, retira do seu reportório tradicional e expõe como matéria de eleição o famigerado episódio).

o mégaron no andar térreo, os aposentos de Penélope no andar superior, e o depósito¹⁷.

Enquanto ponto de convergência entre o exterior e o interior da casa, e, por isso, espaço nevralgico de encontro e de expectativa, de defesa e de fuga, merecem sempre especial destaque, como espaços simbólicos de fronteira, as portas e as soleiras: a porta do palácio de Ítaca recorre no discurso de quantos desejam ver chegar o herói ausente, e impõe-se como moldura de exceção na cena de reconhecimento dos esposos (*Od.* 23.88-90); também a soleira, aonde acorrem sempre os hóspedes e suplicantes¹⁸ — se transmutará, na sequência dramática do certame do arco, no refúgio estratégico onde o herói, ajudado pelo filho, situará o seu campo de batalha.

A par das cenas pacíficas, surgem mais raras, e mais sobrecarregadas de expressividade, as de recontro armado, como a do sanguinário assassinato de Agamémnon¹⁹ e da chacina dos pretendentes (*Od.* 20), a funcionarem como vectores especulares de sentido na trama narrativa da *Odisseia*.

O termo τεῖχος também recorre, mas num cômputo muito mais humilde de quatro ocorrências na *Odisseia*, a referenciar construções muralhadas de Esquéria (*Od.* 6.9, *Od.* 7.44,, Eólia (*Od.* 10.3), e Tróia (*Od.* 14.472); a variante derivada τειχίον ocorre duas vezes em *Od.* 16.165 e 343, a referenciar o muro que cerca o recinto do palácio de Ulisses, onde a deusa, invisível aos homens, mas intuída pelo medo dos cães, se coloca para confabular com

¹⁷ No depósito, ou câmara dos tesouros, acumulam-se não só os excedentes de produção, mas também as reservas de armas, e os objectos de culto. Inspirados por Atena, a ele recorrerão Telémaco (em busca de provisões para a viagem, *Od.* 2.337 sqq.) e Penélope, para recuperar, como insuspeita solução para o drama que parece não ter fim, o arco de Ulisses (*Od.* 21.5 sqq.). Sobre o lastro simbólico da chave com que a rainha abre, com *mão viril*, as portas sólidas, da lucerna com que Atena cumula de um brilho fantástico as trevas do depósito, e do arco do herói, vd. PINTO (2018).

¹⁸ E também o espaço sintomaticamente adoptado pelo mendigo anónimo no meio da turba brutal dos pretendentes.

¹⁹ A narrativa da morte criminosa de Agamémnon (às mãos dos adúlteros Clitemnestra e Egisto), e consequente vingança do filho Orestes, reincide na *Odisseia* como um tema obsidiante (*Od.* 1.29-43, 298-300; 3.193-98, 234-35, 247-50, 255-61, 303-10; 4.512-37; 11.385-464; 24.19 sqq. e 192-202); o mecanismo expressivo é, na verdade, fundamental na *Odisseia*, a sustentar um óbvio paralelismo entre os dois núcleos familiares de Ulisses e Agamémnon.

Ulisses, e à sombra do qual os pretendentes se reúnem, perturbados, a comentar as manobras goradas de assassinar o jovem Telêmaco em emboscada; ambos os passos sublinham, pois, lexicalmente, o microcosmos simbólico do palácio como uma cidade sitiada por inimigos.

3. O confronto como reconhecimento de fronteiras

O testemunho poético de Homero desenhava na recortada costa da Ásia Menor, atravessado o limiar natural do mar Egeu, o cenário privilegiado de um conflito armado que opôs, nas origens, Aqueus a Troianos, por causa da leviandade passional do Priamida Páris. Esta visão poética das graves tribulações diplomáticas impostas à geopolítica antiga contaminou a convicção do mundo helénico sobre a sua identidade nacional: quando três séculos mais tarde, impulsionado pela conjuntura contemporânea das Guerras Medo-Pérsicas, e pelo dramático enquadramento das Batalhas de Maratona, Termópilas, Salamina e Plateia, Heródoto se propôs limitar as erosões da memória, registando a História da Grécia, como narrativa sistemática das origens e dos factos nacionais fundamentais, fê-lo retomando como central o rapto de Helena²⁰. Ecoando o testemunho dos historiadores antigos, também as mais recentes campanhas arqueológicas²¹ parecem confirmar que o excepcional conflito de Tróia, pretexto mítico da gesta heróica, configura a poetização de uma memória histórica, transmitida de geração em geração, acerca dos grandes fluxos migratórios de um passado longínquo, e das disputas territoriais que fomentaram naturais hostilidades entre povos oponentes.

A notação de que, desde o princípio dos tempos, os Gregos, como identidade nacional europeia, civilizada e detentora dos mais sublimes padrões de sociabilização e cultura, estiveram em conflito com os povos asiáticos, violentos e bárbaros, precipitadamente sublinhada pelos preconceitos etnocêntricos do período clássico²², não encontra, no entanto, um fundamento

²⁰ E outras violências equivalentes, reciprocamente perpetradas pelas duas identidades nacionais, a Europa e a Ásia, detalhadas na tradição mítica épica através dos exemplos singulares da argiva Io, e das asiáticas Europa e Medeia; cfr. Heródoto, *Hist.* 1.1-3.

²¹ Schliemann fundou a investigação arqueológica moderna, usando como guia exclusivo a sua fé inabalável na veracidade do testemunho homérico.

²² Manifesta com particular destaque nas formulações dos historiadores e dos grandes tragediógrafos.

claro nos Poemas Homéricos; pelo contrário, a sua leitura atenta exige, a este propósito, rigorosas reservas.

Na verdade, os Poemas Homéricos não chegam nunca a distinguir genericamente, com clareza, como os estereótipos da Época Clássica tenderão a fazer, os povos Asiáticos (Troianos, Frígios, Lícios, Cários) com a notação lexical de “bárbaros”²³, em nenhum dos seus níveis de significação, nem a primitiva (“que não falam Grego”) nem as figuradas que se lhe associam posteriormente (*estrangeiro, brutal, rude, selvagem, cruel, incivilizado*). A única formação nominal homérica que inclui a raiz onomatopaica ocorre no composto βαρβαρόφωνος, aplicado apenas uma vez (*Il.* 2.867) como epíteto aos Cários, tribos aliadas dos Troianos, *que detinham Mileto, a frondosa montanha de Ftires e os altos píncaros de Mícale*²⁴. Nunca mais, nem mesmo quando se referenciam aqueles povos que na geografia arcaica parecem representar os confins do mundo conhecido, como os Etíopes²⁵, ocorre a notação de uma diferenciação cultural conotada com a referência à qualidade da *barbárie*.

Particularmente relevante no contexto da *Iliada*, que encena para os heróis a dramática realidade do afastamento do torrão pátrio, ou da sua desesperada defesa contra o ataque inimigo, parece ser a questão da diversidade linguística. Contrariando a nossa expectativa de leitores já familiarizados com as noções das modernas ciências da linguagem, os Poemas Homéricos parecem sobrevoar com uma ingénua simplicidade essa realidade natural da incomunicabilidade entre dois povos estrangeiros²⁶. Numa

²³ Documentado em Tucídides, 1.3; 2.97, Xen., *Anab.* 5.5.16; Plat., *Pol.* 262 d; Eur., *Iph. Aul.*, 1400; Esq., *Pers.*, 187, Arist., *Av.*, 199, etc.

²⁴ Quando, em estreito paralelo com o extensíssimo *Catálogo das Naus* Argivas, se procede ao muito mais modesto elenco das tropas Troianas e aliados (*Il.* 2.815 sqq), liderados por Heitor Priamida.

²⁵ Junto de quem os deuses coincidem em passar algumas intermitências temporais convenientes ao desenrolar narrativo, como quando Poséidon libera à protecção de Atena Ulisses, alvo preferencial do seu ressentimento, em *Od.* 1, ou Íris convoca em favor de Aquiles, com quem os deuses estão ressabiados, a acção dos Ventos sobre a pira de Pátroclo, em *Il.* 23.204.

²⁶ Gregos e Troianos comunicam surpreendentemente sem dificuldades maiores que as dos ressentimentos e ódios acalentados na refrega e no desrespeito (vd. episódio de Glauco e Diomedes); mesmo Helena, rainha de Esparta, nunca assume nos versos o

narrativa fundada na distinção daquilo que superíamos fronteiras de nacionalidade, nunca surpreendentemente os estrangeiros, os visitantes, os raptados e escravizados por povos estranhos, e até os inimigos, que se confrontam no campo de batalha com a violência das armas e da palavra²⁷, falham no intuito de se darem a conhecer, elogiarem ou ofenderem mutuamente. Até errando pelas mais fantásticas cartografias, e confrontando-se com as mais aterradoras teratogênias, Ulisses entende e faz-se entender. Também as preces dos homens chegam naturalmente aos deuses²⁸. Já nos numerosos contextos em que as divindades invadem o lodo terreno para semear entre os mortais as suas instruções, sabemos, no entanto, que a comunicação tende a estabelecer-se através da voz profética dos sacerdotes ou dos mecanismos de intermediação religiosa, por metamorfoses ou sonhos.

Surgem, pois, como excepcionais, e nem assim denotativas de absoluta distinção, as passagens em que se sugere alguma variação linguística²⁹; essa

título que lhe deu a tradição, de Helena de Tróia, mas é sempre a Argiva Helena. É possível que essa notação cristalize no poema a notação do seu peculiar estatuto de estrangeira por uma estranha amálgama de concepção (que pode muito bem traduzir, no silêncio poético, a certeza da sua conatural promiscuidade). De resto, Helena parece integrada na sociedade troiana da *Ilíada*, e capaz de assumir projecção comunicativa, quando se dirige ao Conselho de Anciãos, na muralha (*Il.* 3.171 sqq.), ao cunhado (*Il.* 6.343 sqq.) e à população (*Il.* 24.760 sqq.).

²⁷ Como quando, confrontando-se como inimigos no campo de batalha, Eneias lembra a Aquiles que podem insultar-se, porque ágeis são as línguas dos homens, e discursos há muitos; grande é o alcance das palavras aqui e ali (*Il.* 20.248-49).

²⁸ Homero parece fazer notar, porém, que a superioridade olímpica impõe às vezes alguns limites à comunicação; em duas excepcionais ocorrências, sabemos que os deuses e os homens usam diferentes códigos para nomear realidades comuns: em *Il.* 1. 400-01, sabemos que Zeus contou no passado com o auxílio do Hecatônquiros a quem os deuses nomeavam Briareu, e os homens Egéon; em *Od.* 10.305, num passo alvo de muitas suspeitas pela crítica homérica; o *μῶλυ*, possivelmente associado ao Sânscrito *Mulam* (raiz), pode sugerir o conhecimento de práticas de magia.

²⁹ Cfr. *Il.* 2.804 (fala-se da variedade linguística dos aliados que frequentam a cidadela de Príamo); *Il.* 4.438 (o clamor dos Troianos, semelhante aos dos cordeiros nos pastos, mistura línguas diferenciadas, porque eram povos de muitas terras); *Od.* 19.175 (fala-se da variedade linguística em Creta, ilha onde habitam, em 90 cidades, muitas línguas e povos misturados). Outras referências ao termo *γλῶσσαι* apontam para diversos significados, sobretudo o do órgão físico (*Il.* 2.489: o poeta reconhece que não seria capaz de enumerar todas as tropas, ainda que tivesses dez línguas e dez bocas; em *Il.* 5.74; 5.292;

referência não parece, porém, inscrever-se em contextos em que a comunicação entre grupos distintos se inviabilize.

O texto homérico não explicita um conhecimento de claras fronteiras linguísticas entre as populações em conflito, o que pode sugerir que o tratamento poético de um tema antigo, que veicularia a tradição memorizada de um conflito histórico vivido há muitos séculos, pudesse estar contaminado pela percepção mais recente do território da Ásia Menor, habitado por grandes núcleos populacionais onde se realizariam já permeabilizações e contactos de colonizadores com autóctones.

Os Poemas Homéricos traduzem ainda assim, discreta e controversamente, alguns breves indícios de algum polimorfismo linguístico, que implicaria o contacto de povos distintos, marcados por fronteiras territoriais e culturais. Essa notação parece-nos apenas subtilmente sugerida na trama narrativa do canto 4 da *Odisseia*. Alvo continuado das suspeições e críticas da filologia homérica desde a Antiguidade, este canto reúne o maior número de referências e actuações de Helena, e oferece uma excepcional descrição indirecta da ambivalência emocional da rainha — confortavelmente reinstalada no trono espartano, e generosamente presenteada pela admiração incondicional dos homens — diante das desgraças que a sua leviandade provocou. Se a intuição de estar na presença do filho de um dos Aqueus que partiram para Tróia no seu encalço a faz manifestar algum sentimento de culpa, e ela, a *Argiva Helena, nascida de Zeus*, se deixa arrastar pela genuína comoção de Menelau, rapidamente lhe ocorre misturar um fármaco ao vinho, para atenuar o efeito da comoção generalizada. Depois, animando os convivas com a certeza de que *Zeus distribui entre os homens o bem e o mal* (*Od.* 4.236-37)³⁰, começa a contar o episódio

17. 618 denotam-se línguas cortadas de guerreiros; em *Il.* 16.161, num *simile*, fala-se dos lobos que saboreiam com a língua o sangue das vítimas; em *Od.* 3.332; 3.341 referencia-se o ritual de cortar as línguas das vítimas e atirá-las ao fogo; em *Il.* 1. 249 conota-se no termo a doce limpidez dos discursos de Nestor.

³⁰ O que parece denunciar, na sequência imediata da sua contrição, uma atitude ambivalente: com uma extraordinária leviandade, Helena nunca manifesta perante o auditório, enquanto narradora autodiegética, a consciência da sua evidente responsabilidade na tragédia, ou da óbvia conduta de traidora que adoptou (jurando a Ulisses, o grego infiltrado em território inimigo, não revelar a sua identidade aos troianos, ela, que não era já nem argiva nem troiana, e nenhuma solidariedade parece ter para com um ou outro

em que Ulisses, disfarçado de mendigo, penetrou nas muralhas troianas como espião (*Od.* 4.233-64). Na sequência do testemunho “adequado” da esposa, e surpreendentemente sem sombra de ressentimento, Menelau traz à colação (através de nova analepse homodiegética) outra lembrança coeva (*Od.* 4.271-89) da cena em que Helena, *decerto enviada por um deus que queria conceder a honra aos troianos*, e seguida de Deífobo³¹, inspeccionara o cavalo de madeira onde se escondiam os heróis gregos. Julgo que a insólita capacidade que Helena manifesta — de evocar, à saudade dos homens emboscados dentro do cavalo, imitando-a, a voz diferenciada de cada uma das esposas (*Od.* 4.279), que ela dificilmente conheceria — não traduz uma possível capacidade mágica de seduzir e enganar, como muitas vezes a filologia homérica pretendeu, mas apenas a notação reconhecida de uma voz feminina que, na noite, no frio, num território estranho, no meio de sons incompreensíveis, lhes traz à memória a voz familiar, e profundamente comovente, das esposas que falam Grego.

O narrador heterodiegético escusa-se a comentar as acções evocadas pelas memórias das personagens, e encerra de forma neutra o episódio, revelando apenas que, chegada a noite ao território lacedemónio, depois de ordenar às aias que preparem o leito dos hóspedes Telêmaco e Pisístrato, *Helena, a Argiva, a de longos véus, divina entre as mulheres*, adormece tranquila junto ao marido...

4. Conclusão

Tem sido uma batalha da mais recente investigação homérica esclarecer, com o auxílio de abordagens para além do enquadramento estrito da literariedade, como os Poemas Homéricos ecoam uma fase histórica do passado humano. Centrada no aspecto puramente individual da grandeza heróica, a narrativa épica polariza o seu núcleo simbólico fundamental no pretexto da ira de Aquiles, que decide sacrificar a vida para impor a sua consciência, e da insatisfação de Ulisses, que opta por sobreviver aos perigos

lado; pelo contrário, assume que, enquanto as troianas choravam os seus mortos, ela se alegrava no espírito, porque “desejava já voltar para casa”, e lamentava a loucura que Afrodite lhe impusera, levando-a para longe da pátria, da filha, do leito matrimonial e do marido (*Od.* 4.260-64). Vd., para mais detalhes, AUSTIN (1994).

³¹ O terceiro marido, apenas citado pelo nome, sem qualquer referência mais explícita.

para regressar ao centro da sua própria identidade. Poetizando o tema mítico do rapto de Helena, os Poemas Homéricos parecem ecoar a memória de um momento histórico, de absoluta pregnância na formação gradual da identidade da Grécia e da Europa, que é o da penosa conquista do seu próprio espaço no mundo: o conflito de Tróia veicula, na verdade, a memória de antigas disputas de territorialidade, e das primitivas migrações e invasões populacionais no território fragmentado da Grécia e da Ásia Menor.

Apesar deste enquadramento narrativo de conflito, parece bastante claro a quem priva com os Poemas Homéricos que o filão poético não chega a traçar uma fronteira clara e maniqueísta entre Gregos e não-Gregos, como a que a realidade histórica posterior, sobretudo decorrente dos dramáticos conflitos da nação grega com os povos da Ásia (em particular Medos e Persas), viria a propiciar. Há claramente, em ambos os lados, corajosos e levianos, honestos e covardes, arrogantes e ignominiosos, príncipes e escravos, senhores e servos. Também dos dois lados sobressaem, a par dos homens, os filhos dos deuses, dispostos a morrer pela honra, mesmo contrariando as superiores expectativas dos pais.

Supomos que a lenta gestação do reportório épico possa ter ocorrido sobretudo em território asiático, onde também possivelmente o poeta terá nascido já em território colonizado. Homero manifesta uma clara simpatia por vários dos heróis Troianos: através do mecanismo poético dos duplos, cabe, na verdade, ao Lício Sarpédon, filho de Zeus, antecipar o drama superlativo de Aquiles, excepcional filho de um mortal e de uma deusa, chamado a protagonizar o terrível paradoxo de quem ou viverá eternamente abaixo da dignidade dos bem-aventurados, ou conquistará pela morte prematura o direito a uma consideração ímpar na memória falível dos mortais.

A tragédia da mortalidade, que enforma, do primeiro ao último verso³², o núcleo expressivo da *Iliada*, replica-se multiplamente, da peculiar circunstância do seu herói Aquiles, à do do seu principal oponente, Heitor, o mais humano e dedicado dos Priamidas, a gozar desde o início da narrativa de um

³² A *Iliada* deixa em suspenso, mas reiteradamente anunciada em episódios proféticos, segundo um princípio narrativo de grande modernidade, a definitiva e trágica solução do conflito armado, com a aniquilação total de Tróia, e o melancólico regresso dos heróis aqueus, desgastados, à pátria.

estatuto incontestado de deuteragonista³³, e a todos os mortais. Privados do contexto familiar todos os heróis gregos, será precisamente através do cenário troiano que o poeta detalhará, com sensibilidade e ternura, a riqueza superlativa das relações de afecto tecidas na filigrana fina da sociedade troiana.

Mais do que uma oposição entre dois tipos distintos de homens, povos e geografias, o poeta parece traçar uma fronteira nítida entre os destinos dos deuses bem-aventurados e dos infelizes mortais. Quem lê Homero percebe, afinal, que para escapar do limiar das sombras, apenas foi dada aos mortais a chave da poesia.

Referências Bibliográficas:

- AUSTIN, N. (1975), *Archery at the Dark of the Moon. Poetic Problems in Homer's Odyssey*. California.
- AUSTIN, N. (1994), *Helen of Troy and Her Shameless Phantom*. Cornell University Press.
- DE JONG, Irene J. F. (2001), *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge.
- DUNBAR, H. (1880, 1983), *A Complete Concordance to the Odyssey of Homer*. Oxford, Clarendon Press, 1880, 1962² (rev. e aum. por Benedetto MARZULLO, Hildesheim).
- FENIK, B. (1974), *Studies in the Odyssey*. "Hermes Einzelschriften", Heft 30, Wiesbaden.
- FINLEY, M. I. (1953), *The World of Odysseus*. Nova Iorque, 1953 (tradução portuguesa *O mundo de Ulisses*, Lisboa, 1988³).
- FOWLER, R., (ed.) (2004), *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HALL, J. M. (2002), *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*. Chicago, Il.
- HALL, J. M. (1997), *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge.
- HEUBECK, A., WEST, ST., HAINSWORTH, J. B. (1988-1992), *A Commentary on Homer's Odyssey*. Oxford University Press, Clarendon.
- HOMERO, 2005, *Ilíada* (trad. portuguesa de Frederico LOURENÇO). Lisboa, Livros Cotovia.
- HOMERO, 2018, *Odisseia* (tradução, notas e comentários de Frederico LOURENÇO). Lisboa, Quetzal Editores.
- KIRK, G. S. (1962), *The Songs of Homer*. Cambridge.

³³ REDFIELD (1994).

- KIRK, G. S. (ed.) (1985), *The Iliad: A Commentary*, gen. ed. Geoffrey Stephen KIRK. Cambridge, 1985-1993, 6 vol.
- KORFMANN, M. (2002), "Ilios ca 1200 BC- Ilion, ca 700 BC. Report on findings from archaeology": F. MONTANARI, (ed.), *Omero tremila anni dopo*. Roma, Ed. Storia e Letteratura, 2002, 209-227.
- LATACZ, J. (1989), *Homer. Der erste Dichter des Abendlands*. München und Zürich, 1989 (tradução italiana: *Omero. Il Primo Poeta dell' Occidente*. Roma, Laterza, 1990).
- LATACZ, J. (ed.) (1979), *Homer: Tradition und Neuerung*. "Wege der Forshung", 463, Darmstadt.
- LATACZ, J. (2001), *Troia und Homer. Der Weg zur Lösung eines alten Rätzen*. 2001 (tradução espanhola, *Troya y Homero, Hacia la Resolución de um enigma*. Madrid, 2001).
- MINCHIN, E. (2001), *Homer and the resources of memory. Some applications of cognitive theory to the Iliad and the Odyssey*. Oxford, Oxford University Press.
- MORRIS, I. AND POWELL, B. B. (ed.) (1997), *A New Companion to Homer*. Brill.
- PARRY, A. (ed.) (1971), *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*. Oxford.
- PINTO, A. P. (2018), "Nas mãos dos homens: abordagem simbólica às memórias materiais da *Odisseia*": GONÇALVES, Ana Teresa M, e OMENA, Luciane Munhoz, *Memória e materialidade: interpretações sobre a Antiguidade*. Paco Ed., 13-49.
- POWELL, B. B. (1989) "Why was the Greek Alphabet Invented? The Epigraphical Evidence": *ClAnt*, 8 (1989) 321-51.
- PRENDERGAST, G. L., 1875: *A Complete Concordance to the Iliad of Homer*. London, Longmans, Green and Co, 1875, 1962² (rev. e aum. por Benedetto MARZULLO, Hildesheim), 1983³.
- REDFIELD, J. (1994), *Nature and culture in the Iliad: the tragedy of Hector*. 2^a ed. Durham: Duckworth.
- TAYLOR, C. H. (ed.) (1963) *Essays on the Odyssey. Selected Modern Criticism*. Bloomington.
- WILLCOCK, M. M. (1978) "Introduction and Commentary": *The Iliad*. London, 2 vol.
- WOODHOUSE, W. J., 1930: *The Composition of Homer's Odyssey*. Oxford, 1930, reimp. 1969.

Resumo: Os Poemas Homéricos, incomparáveis referentes de cultura desde a Antiguidade, concentram a sua força expressiva na temática da transgressão de fronteiras: na *Iliada*, abandonada a pátria, os Gregos acampam muito tempo diante das muralhas inexpugnáveis de uma nação estranha, a impor a sua determinação de vingança; na *Odisseia* desse limiar funesto da barbárie errará Ulisses pelos confins da terra, até vir a impor a paz, armado, no umbral da sua casa. Somando referências lexicais, narrativas e míticas, uma densa rede de significações simbólicas traduz a metaforização da itinerância em conflito — e das fronteiras.

Palavras-chave: conflito; errância; fronteiras; Poemas Homéricos; Tróia.

Resumen: Los poemas homéricos, incomparables referentes culturales desde la Antigüedad, concentran su fuerza expresiva en la temática de la transgresión de fronteras: en la *Iliada*, los griegos, tras abandonar la patria, acampan durante mucho tiempo ante las murallas inexpugnables de una nación extraña para imponer su determinación de venganza; en la *Odisea*, desde esos límites funestos de la barbarie vagará Ulises por los confines de la tierra, hasta llegar a imponer la paz, armado, en el umbral de su casa. Sumando referencias léxicas, narrativas y míticas, una densa red de significados simbólicos traduce la metaforización de la itinerancia —y de las fronteras— en conflicto.

Palabras clave: conflicto; errancia; fronteras; poemas homéricos; Troya.

Résumé : Les poèmes homériques, d'incomparables référents culturels depuis l'Antiquité, concentrent leur force expressive dans la thématique de la transgression de frontières : dans l'*Illiade*, les Grecs, après avoir abandonné leur patrie, campent longtemps devant les remparts imprenables d'une nation étrangère, en imposant leur détermination de vengeance ; dans l'*Odyssée*, à la lisière funeste de la barbarie, Ulysse errera jusqu'au bout du monde, jusqu'à ce qu'il parvienne à imposer la paix, armé, au seuil de sa maison. En ajoutant les références lexicales, narratives et mythiques, un dense réseau de significations symboliques traduit la métaphorisation de l'itinérance en conflit — et des frontières.

Mots-clés : conflit ; errance ; frontières ; poèmes homériques ; Troie.

The use of *εἶδος* and *ἰδέα* in the presocratic philosophy

O uso de *εἶδος* e *ἰδέα* na filosofia presocrática

ÁLVARO PIZARRO HERRMANN¹ (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso — Chile)

Abstract: In this article I analyse, from a semantic standpoint, the terms *εἶδος* and *ἰδέα* in the Presocratic philosophers. Based on the context in which the terms appear, I quote every fragment in full, so that the terms can be understood². On top of the fragment, in bold, I write the word, whether a verb, adjective, numeral or noun, on which *εἶδος* or *ἰδέα* depends. When the terms *εἶδος* or *ἰδέα* do not refer to any particular word, the quote is not preceded by a heading.

Keywords: Presocratic; use; *εἶδος*; *ἰδέα*.

Xenophanes (570-475 B.C.)

Ἰδέα

γράφω (fr. B 15, Clement. *Strom*, v, 109.3)

ἀλλ' εἰ χειράς ἔχον βόες <ἵπποι τ' > ἢ ἑ λείοντες,
ἢ γράψαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποιοῦν
τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον <ἐκαστοι>³.

When criticizing the anthropomorphism of the contemporary conceptions of the gods, Xenophanes utilizes the expression “*θεῶν ἰδέας*”. Strictly speaking, these are the forms of graphic representations. Apparently, by way of a hypothesis, the philosopher attempts to show how arbitrary and illusory the anthropomorphic representations of the gods can be. The term *ἰδέα*, as direct object of *ἔγραφον*, joined to *σώματ' ἐποιοῦν* is a hendiadys⁴. Likewise, since each animal has a different *ἰδέα* about the gods, precisely

Text received on 11/06/2019 and accepted on 16/10/2019.

¹ alvaro.pizarro@pucv.cl.

² I only study the B fragments (except from one by Democritus) from the DK edition.

³ “But if cattle and horses or lions had hands, or were able to draw with their hands and do the works that men can do, horses would draw the forms of the gods like horses, and cattle like cattle, and they would make their bodies such as they each had themselves”. Translation by KIRK / RAVEN (1957) 169.

⁴ TAYLOR (1911) 253; BERNABÉ (2011) 23.

because of the adjective *ἑκάστος*, the classificatory use is present in the fragment⁵.

The fragment expresses that which evidently cannot be real: it is the animals which draw the forms of the bodies of their gods or the forms of beings represented in the works of art⁶. Xenophanes not only criticises the conventional representation of the gods, but also conceives a theology that, from the *ἰδέαι* which do not match reality, gives rise to a more abstract notion of divinity, as in another fragment points out that there is one god, greatest among gods and men, in no way similar to mortals neither in body (*δέμας*) nor in thought (B 23).

It is worth mentioning that, through theological reflection, this philosopher addresses for the first time the problem of human knowledge and uses the term *ἰδέα* referring thereto, meaning that, in general, unlike *εἶδος*, the term *ἰδέα* is related to thought. Thus, the term *ἰδέα* appears for the first time within the scope of the Presocratic philosophy in Xenophanes who likely lived by the late 6th or early 5th centuries B.C., and applies to the gods inasmuch as improper fictions that can be represented graphically⁷.

Anaxagoras (500-428 B.C.)

Ἰδέα

παντοῖος (fr. B 4 *Simpl. Ph.* 34.29)

τούτων δὲ οὕτως ἔχόντων χρηὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν
πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας
παντοίας ἔχοντα καὶ χροιάς καὶ ἡδονάς⁸.

The fragment refers to the multiplicity of basic components of the existing things. The term *ἰδέα* appears within a context that may be understood

⁵ BERNABÉ (2011) 23.

⁶ Other Xenophanes' fragments continue with the attack upon anthropomorphism (B 34; B 18).

⁷ Herodotus also utilises *εἶδεα* to depict the 'physiognomy' or 'form' of the gods (ὅκοιοί τε τινες τὰ εἶδεα, 2.53).

⁸ "And since these things are so, we must suppose that there are many things of all sorts in everything that is being aggregated, seeds of all things with all sorts of shapes and colours and tastes". Translation by KIRK / RAVEN (1957) 378.

as the result of an argument or of what must be supposed (χρῆ δοκεῖν), not as something that can be solely evidenced by way of the sight, which shows the rather more abstract nature of ἰδέα than εἶδος⁹. Now, the ἰδέαι refer to the determined 'shapes' of the seeds, with 'colours' and 'tastes'. In this respect, shapes designate the distinctive characters that allow identifying the things and differentiating them. The σπέρμα's shape stems from the popular notion of something's figure, in this case, the 'seed's shapes'. Consequently, the term ἰδέα should not be understood as a 'simple body' as interpreted by TAYLOR (1911) 250, but as the 'shape of a simple body' (GILLESPIE (1912) 200). Nonetheless, GILLESPIE'S interpretation is not correct either for it is not clear that σπέρματα are 'simple bodies'. What seems to be evident is the classificatory use of the term, since the adjective παντοίας when joined with ἰδέας indicates a repertoire of shapes¹⁰.

The fragment raises the problem of defining what σπέρμα means. One of the most remarkable studies in this regard was made by TEODORSSON (1982). Unlike former works on this term¹¹, TEODORSSON does not begin from the Aristotelian interpretation of the term and considers that it is quite risky to attempt to reach an accurate definition of σπέρματα since at that time no distinction was made between what is material and immaterial or between what is organic and inorganic. Anaxagoras' theory holds that the indetermination of the 'corporeal' and the 'non-corporeal' cannot only be observed in the σπέρματα, but also in the νοῦς which plays a key role in his cosmogony. TEODORSSON (1982) 89-91 inquires whether σπέρματα are discrete units of matter, similar to organic seeds, or if they are conceived differently. According to the extant fragments, no final conclusion can be drawn. If σπέρματα are non-corporeal entities, his theory may have influenced Plato's and Aristotle's concept of 'form'. Consequently, it is likely that Anaxagoras may have continued with an abstract line of thought (which starts with Parmenides) by considering σπέρματα as something which is different than matter. The σπέρματα qualities, such as ἰδέα, χροίη and ἡδονή, suggest that he may have

⁹ BERNABÉ (2011) 25.

¹⁰ BERNABÉ (2011) 25.

¹¹ BAULY (1928); ZAFIROPOULOS (1948); VLASTOS (1950); STRANG (1963); STOKES (1965); SCHWABE (1975); SCHOFIELD (1980).

conceived them as ‘forms’. Seemingly, the σπέρματα combine with the material substances to form perceivable things, and everything in the cosmos has a ‘form’. Nothing in the cosmos can emerge unless it is based on a ‘form’ or ‘model’; otherwise, the structure of the different substances in the correct proportions could not be possible. The ἰδέα somehow makes up the matter, since it appears in the constituent elements, which are the seeds¹².

Empedocles (495-435 B.C.)

Εἶδος

ἄλλος (fr. B 98, *Simpl. Phys.* 32.3)

ἡ δὲ χθὼν τούτοις ἴση συνέκρυσσε μάλιστα,
 Ἡφαίστῳ τ' ὄμβρῳ τε καὶ αἰθέρι παμφανόωντι,
 Κύπριδος ὀρμισθεῖσα τελείοις ἐν λιμένεσσιν,
 εἴτ' ὀλίγον μείζων εἴτε πλεόνεσσιν ἐλάσσων
 ἐκ τῶν αἰμά τε γέντο καὶ ἄλλης εἶδεα σαρκός¹³.

The fragment is within the context of Empedocles' zoogony where all mixtures favoured by Aphrodite have a εἶδος. The “εἶδεα σαρκός” are the different constituent tissues of flesh. The form of the locution shows the relevance of an adnominal genitive¹⁴, and in that regard, the expression “εἶδεα σαρκός” hides a reality to be defined. TAYLOR (1911) 251 upholds that εἶδεα means ‘substance’, because it is the matter of which flesh is made up, that is, the constituent ‘ultimate bodies’. It seems that GILLESPIE'S (1912) 202 statement is rather more assertive since he points out that this example confirms the classificatory use of the term, precisely because of the use of the adjective ἄλλος. SANDOZ (1971) 40 adds that εἶδος should be understood as ‘species’, since Empedocles carried out a division that introduced the existence of differences in a state of affairs on the basis of a primary observation. The εἶδεα provide useful information for knowledge regarding the nature of these differences.

¹² BERNABÉ (2011) 25.

¹³ “And the earth came together with these in almost equal proportions, with Hephaestus, with moisture and with brilliant aether, and so it anchored in the perfect harbours of Kupris, either a little more of it or less of it with more of the others. From these did blood arise, and the forms of flesh besides”. Translation by KIRK / RAVEN (1957) 335.

¹⁴ SANDOZ (1971) 40.

In science nomenclature, in some cases εἶδος corresponds to the ‘species’ of something. In point of fact, this text mentions one of the first uses of this term in the sense of ‘subdivision’ of a broader category. Empedocles notices in the four elements the material principle of the formation of the human body and distinguishes ‘types of flesh’ defined by the different mixture of substances¹⁵.

παντοῖος (fr. B 115, *Hippol.* Ref. VII 2)

φνομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἶδεα θνητῶν

ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους¹⁶.

The notion of form has determined syntactic structures, such as the formula εἶδος plus genitive. The form, in its material reality, implies a support, since it is the ‘form of’¹⁷. In this particular case, it refers to the mortal things. The idea of classification is once again noticed, since the term is in plural and agrees with παντοῖα. Empedocles refers to the physical bodies which are inhabited by the souls throughout their successive incarnations as εἶδεα. In point of fact, the fragment is within the context of the cycle of reincarnations. On the other hand, the verbal adjective θνητός, as a complement of ἰδέα, can be found in Homer meaning ‘mortal’¹⁸ and opposes to ἀθάνατος¹⁹. The verb φύω, from which εἶδος depends, confirms the sense of a growing body.

Empedocles refers to the daemons that ‘reincarnate’ in mortal and multiple external forms. It is a natural form in which the daemon locks up²⁰. According to Empedocles, men have sprung just as the other things, from the essential elements which make up our body (B 8).

ἀμείβω (fr. B 125, *Clem. Strom.* III 14)

ἐκ μὲν γὰρ ζωῶν ἐτίθει νεκρὰ εἶδε’ ἀμείβω²¹.

¹⁵ There is a similar syntactic construction in another fragment: γίνοντ(αι) ἄνθρωποι τε καὶ ἄλλων ἔθνεα θηρῶν (B 26).

¹⁶ “[...] being born throughout that time in the forms of all manner of mortal things and changing one baleful path of life for another”. Translation by KIRK / RAVEN (1957) 352.

¹⁷ SANDOZ (1971) 29.

¹⁸ *Il.* 1.339.

¹⁹ In Aristophanes agrees with ἰδέα (*Nub.* 289).

²⁰ BERNABÉ (2013) 99.

²¹ “For from the living he the dead did make, their forms exchanging”. Translation by LEONARD (1908) 58.

It is likely that in this fragment Empedocles refers to transmigration and especially to what causes the bodies to decay. As interpreted by BIGNONE (1916) 467, Strife is the deity with the faculty to cause the bodies to change or that from the living bodies emerge the dead bodies²². The term εἶδος keeps the meaning of ‘external aspect’, although in context it may as well mean ‘body’²³.

γίγνομαι (fr. B 71, *Simpl. De Caelo* 529.28)

εἰ δέ τί σοι περὶ τῶνδε λιπόξυλος ἔπλετο πίστις,
πῶς ὕδατος γαίης τε καὶ αἰθέρος ἡελίου τε
κιρναμένων εἶδη τε γενοίατο χροῖά τε θνητῶν
τόσσ’, ὅσα νῦν γεγάασι συναρμοσθέντ’ Ἀφροδίτῃ²⁴.

Εἶδη and χροῖά τε θνητῶν depend on the verb γίγνομαι. It is likely that with the same complement εἶδη means ‘forms’ or ‘species’ together with χροῖά. Based on the four elements, Empedocles refers to the external aspect of the beings modelled by Aphrodite who rules this process and determines the matter so that the different beings come into being, and also this deity can be understood as the ‘personification’ of Love and in that sense, it is not so clear that she would act in such a direct manner.

Fragment B 72 complements the information in B 71, since it adds ‘trees and water-bred fishes’. Hence, those who have the forms or bear the forms are not explicitly named in fragment B 71. According to these two fragments, it is understood that εἶδος does not mean ‘form’ but it is the matter that has received the form or the bodies formed from matter, since Empedocles refers to the mixture of elements and living things. BOLLACK (1969) 373 holds that the term εἶδος is related to the outlines delimiting the forms and giving each being their own character since ‘colours’ are the particles that form the surface of things and project an image to our eyes²⁵.

²² Empedocles expresses an idea similar to that expressed by Homer (*Il.* 11.547).

²³ BERNABÉ (2013) 99.

²⁴ “And if belief lack pith, and thou still doubt
how from the mingling of the elements,
the Earth and Water, the Ether and the Sun
so many forms and hues of mortal things
could thus have being, as have come to be,
each framed and knit by Aphrodite’s power”. Translation by LEONARD (1908) 40.

²⁵ *Plat. Men.* 76c.

ἐκμάσσω (fr. B 22, *Simpl. Phys.* 160.26)

ὥς δ' αὐτῶς ὅσα κρήσιν ἐπαρκέα μᾶλλον ἔασιν,
ἀλλήλοις ἔστερκται ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ.
ἐχθρὰ δ' ἅ πλεῖστον ἀπ' ἀλλήλων διέχουσι μάλιστα
γέννημι τε κρήσει τε καὶ εἶδεσιν ἐκμάκτοισι,
πάντῃ συγγίνεσθαι ἀήθεα καὶ μάλα λυγρὰ
Νείκεος ἐννεσίησιν, ὅτι σφίσι γένναν ἔοργεν²⁶.

This fragment is within the context of Empedocles' biology. Strictly speaking, it describes the becoming, from the pure and separated elements, through their mingling, until they reach their finished forms. Thus, εἶδος refers to the external aspect. Likewise, the idea of classification is also present since the forms moulded by Aphrodite differ²⁷. The form was designed in line with a proportion. This idea can be found in other fragments where the term εἶδος (B 73) is used. The operation of moulding or forming is expressed by way of the verb ἐκμάσσω, which evokes the artisan work²⁸. In this regard, pottery is the underlying idea of the fragment; it is the model or manufacturing of 'vessels' from a certain mixture. The things that are most apt to mix are those who love each other at the behest of Aphrodite; on the contrary, the rest differ, both in birth, mixture and due to the "εἶδεσιν ἐκμάκτοισι" that will not mingle at the request of Strife.

ποιπνύω (fr. B 73, *Simpl. De Caelo* 530.5)

ὥς δὲ τότε χθόνα Κύπρις, ἐπεὶ τ' ἐδίηγεν ἐν ὄμβρῳ,
εἶδεα ποιπνύουσα θοῶι πυρὶ δῶκε κρατῦναι²⁹.

²⁶ "So too those things that are most apt to mix.
are like, and love by Aphrodite's hest.
But hostile chiefly are those things which most
from one another differ, both in birth,
and in their mixing and their molded forms —
unwont to mingle, miserable and lone,
after the counsels of their father, Hate". Translation by LEONARD (1908) 26.

²⁷ BERNABÉ (2013) 98.

²⁸ SANDOZ (1971) 31.

²⁹ "As Kypris, after watering Earth with Rain,
zealous to heat her, then did give Earth o'er
to speed of fire that then she might grow firm". Translation by LEONARD (1908) 40.

The ‘forms’ may be the soil’s *τύποι* which, after having been moulded, are softened in water and solidified by fire. Hence, it seems that pottery is the idea in this fragment, such as in the former one, as clay vessels are being made. It is worth noting that the etymology of the word *ποιπνύω* is related to the idea of blowing³⁰, which is a key factor to manufacture an object or the form of something. Thus, it seems that the meaning of the term *εἶδος* becomes clear in the context, and at the same time, the usual meaning is enriched since ‘forms’ are solidified and forged by fire and hot air. Aither is not present in this representation and the igneous element plays the role of the Sun.

πορσύνω (fr. B 23, *Simpl. Phys.* 159.27)

οἷτ' ἐπεὶ οὖν μάρψωσι πολύχροα φάρμακα χερσίν,
 ἀρμονίῃ μείξαντε τὰ μὲν πλέω, ἄλλα δ' ἐλάσσω,
 ἐκ τῶν εἶδεα πᾶσιν ἀλίγκια πορσύνουσι,
 δένδρεά τε κτίζοντε καὶ ἀνέρας ἦδ' ἡ γυναικάς
 θήρας τ' οἰωνούς τε καὶ ὕδατοθρέμμονας ἰχθύς
 καὶ τε θεοὺς δολιχαίωνας τιμῇσι φερίστους³¹.

Depending on *πορσύνω*, the term is used to mean the ‘forms’ of the different things, plus the complement *πᾶσιν ἀλίγκια*. Empedocles utilizes the example of the artists who paint votive tablets; in this regard, the image is more ‘abstract’ here than in the preceding fragment where he refers to pottery, since he now refers to the art of painting. The figures painted are not living things, but their representation, that is, images of living things. This fragment also states that forms similar to all things can be painted, thus the classificatory connotation of the term can be clearly noticed and then again *εἶδος* has that nuance of making up matter³². Next in the fragment is

³⁰ CHANTRAINE (1968-1980) 925.

³¹ “Bright temple-tablets, and will seize in hand
 the oozy poisons pied and red and gold
 (mixing harmonious, now more, now less),
 from which they fashion forms innumerable,
 and like to all things, peopling a fresh world
 with trees, and men and women, beasts and birds
 and fishes nourished in deep waters, aye
 and long-lived gods in honors excellent”. Translation by LEONARD (1908) 25.

³² BERNABÉ (2013) 96.

mentioned that forms may be seen or that are optically visible (DILLER (1971)) 26. Albeit Empedocles refers to the forms of the trees, men, women, beasts, birds and fishes, he also adds the forms of the gods; consequently, the question arises as to whether their 'form' can also be perceived visually. In this regard, DILLER'S statement is open to discussion.

(fr. B 62, *Simpl. Phys.* 381.29)

νῦν δ' ἄγ', ὅπως ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν
ἐννυχίους ὄρπηκας ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ,
τῶνδε κλύ'· οὐ γάρ μῦθος ἀπόσκοπος οὐδ' ἀδάημων.
οὐλοφνεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον,
ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ εἶδος αἶσαν ἔχοντες³³.

The assemblies are composed of already formed parts and are subject to a principle of convenience by which the earth provides the basic element. According to BOLLACK (1969) 430, the term οὐλοφνεῖς should be understood on the basis of the earlier stages of the zoogony: the separate limbs and combined in random ways are accounted for by the sexual articulation or differentiation. From this point on, the creatures have all the parts they need; the limbs that have found their place and the bodies form assemblies. Hence, οὐλοφνεῖς designates lumps of earth, for the τύποι are the undifferentiated forms that sprang up from the earth. These forms are scions or offspring, most of them were led into life by the action of Love, and their rising from the earth is the outcome of the fire. The verb ἐξανέτελλον indeed indicates the successive difference of these human scions that rose or sprang up from the surface of the earth³⁴. The new creatures have their share of each of the elements (ἀμφοτέρων... ἔχοντες), as indicated by αἶσα.

The interpretation of εἶδος in the fragment is complex. DIELS (1966) 335 holds that the term refers to the air. BOLLACK (1969) 328 adds that it seems that the ambiguity of the term is intentional since in another fragment it designates heat or sweat (B 73). I believe that, as in the aforementioned fragment, the idea

³³ "Come now, hear how the fire, as it was separated, caused to spring up the night born scions of men and of tearful women; for this is a tale that is neither irrelevant nor uninformed. First sprang up from the earth whole-natured forms, having a share of both water and fire". Translation by KIRK / RAVEN (1957) 338.

³⁴ BOLLACK (1969) 328.

of pottery or ceramics is also present in this case. In this regard, the meaning of the term becomes clear and it is enriched in context since Empedocles states that the forms become solidified and are made of fire and water, which accounts for a metaphor of the clay with which objects or jugs are made.

Ἰδέα

παντοῖος (fr. B 35, *Simpl. De Caelo* 529)

τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν,
παντοίαις ιδέησιν ἀρηρότα, θαῦμα ιδέσθαι³⁵.

Empedocles refers to the way in which mortal things are composed of roots. Ἰδέη, depending of the verb ἀραρίσκω, is used with an instrumental dative to indicate that the types of mortal things 'adjust' to all kind of 'shapes'. These shapes are the outcome of the mingling of the material components as matter has the faculty of taking 'shapes'³⁶. Since these things have different 'shapes', once again the term has a classifier value: the qualities differentiate the ἔθνη. Perhaps this example constitutes a case of synonymy with εἶδος.

Melissus (480-420 B.C.)

Εἶδος

ἔχω (fr. B 8 DK, *Simpl., de Caelo* 558, 21-559.12)

φαμένοις γὰρ εἶναι πολλὰ καὶ αἰδία καὶ εἶδη τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα, πάντα
ἐτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἐκάστοτε ὁρωμένου³⁷.

Certain syntactic structures, such as "εἶδος ἔχειν" correspond to the notion of 'form'³⁸. The relation of εἶδη τε καὶ ἰσχὺν clearly shows the meaning of 'forms of solid bodies'. The noun ἰσχὺς entails the idea of consistency and is backed up by the use of the adjective ἰσχυρός (χρυσὸς καὶ λίθος καὶ ἄλλο

³⁵ "And as these things mingled, countless tribes of mortal things were spread abroad, endowed with shapes of every kind, a wonder to behold". Translation by KIRK / RAVEN (1957) 347.

³⁶ BERNABÉ (2011) 25.

³⁷ "We said that there were many things that were eternal and had forms and strength of their own, and yet we fancy that they all suffer alteration, and that they change from what we see each time". Translation by KIRK / RAVEN (1957) 305.

³⁸ SANDOZ (1971) 30.

ὁ τι ἰσχυρὸν δοκεῖ εἶναι πᾶν, 8.20). On the other hand, the adjective πολλά gives εἶδος a classificatory meaning³⁹. Hence, the word seems to mean an inalterable determination, and in that sense opposes the term ἰδέα which is more independent of the object.

DILLER (1971) 26 points out that these forms (εἶδη) can be distinguished visually and that correspond to many realities ‘with forms which we fancy to be strong’; nonetheless, and according to Melissus, it is not clear that they are visible because men should not believe in a plurality of things as shown by the senses. This means that there are ‘eternal forms with strength of their own’, but men believe that they suffer alteration and they change because of their incorrect manner of grasping reality.

Philolaus (470-385 B.C.)

Εἶδος

δύο / ἑκάτερος (fr. B 5 Stob, Ant. I 21, 7 c)

ὁ γὰρ ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἶδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ’ ἀμφοτέρων μειχθέντων ἀρτιοπέριπτον· ἑκατέρω δὲ τῷ εἶδεος πολλὰ μορφαί, ἃς ἕκαστον αὐταντὸ σημαίνει⁴⁰.

The terms εἶδος and μορφή are within the scope of mathematics, probably because the Pythagoreans held that the names of the things could be expressed by way of numbers or mathematical figures. Given the numeral δύο and the adjective ἑκάτερος, the use of εἶδος is classificatory: there are two types of numbers (odd and even) and an odd-even mixture of these two that does not seem to be included in the εἶδη⁴¹.

There are πολλὰ μορφαί of these numbers —odd, even and the mixture of these two—. An early distinction between the gender (the number) and the species (odd, even and the mixture of these two) can be observed. Also, each individual thing has a manifestation (μορφή) revealing its own nature; nonetheless, we do not know to which manifestation it refers.

³⁹ BERNABÉ (2011) 101.

⁴⁰ “Number has two special forms, odd and even, and a third derived from the mixture of these two, even-odd. Each form has many manifestations, which every individual thing reveals in its own nature”. Translation by KIRK / RAVEN (1957) 309.

⁴¹ Apparently, the Pythagoreans did not give to the odd and even idea a concrete representation (MOTTE / RUTTEN / SOMVILLE *et alii* (2003) 28).

Perhaps μορφή refers to the individual and concrete forms perceptible by the senses. From this perspective, the term εἶδος is rather more abstract than μορφή.

Democritus (460-370 B.C.)

Εἶδος

παντοῖος (fr. B 167, *Simpl. Phys.* 327.24)

δῖνον ἀπὸ τοῦ παντός ἀποκριθῆναι παντοίων (ε)ἰδεῶν⁴².

In the text, Simplicius uses the term εἰδέων; ἰδεῶν is a correction by GOMPERZ kept by DIELS (1966) 178. Both scholars intended to keep this fragment consistent with the title that was passed down through Sextus Empiricus: “Περὶ ἰδεῶν” (II, 137). Albeit Democritus uses the term ἰδέα more frequently than εἶδος, this is not a sufficient reason to justify the correction. In point of fact, it has also been noticed that Empedocles uses the terms ἰδέα and εἶδος interchangeably. Hence, it is likely that Democritus also used the term εἶδος⁴³.

The fragment reveals the philosopher's cosmogony. The whirl model is used to explain the manner in which the different things in the world come-into-being from these indivisible ‘shapes’. The term εἶδος reappears together with an epithet such as παντοῖος, as if referring to a class within a group of different elements and where an external agent causes different shapes in the primeval matter⁴⁴. According to the atomist philosopher, “παντοίων εἰδεῶν” was a set of atoms in a whirl which separated off from the atomic universe to form the world. Consequently, εἶδος means the ‘shape of’ a solid body.

⁴² “A whirl of all sort of shapes separated from the universe”. My own translation.

⁴³ MOTTE / RUTTEN / SOMVILLE *et alii* (2003) 39. An entry from Hesychius’ lexicon is in favour of this use (B 141).

⁴⁴ BERNABÉ (2011) 27.

Ἰδέα

δύο (fr. B 11, Sext. VII 138)

γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀσμὴ, γεῦσις, ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης⁴⁵.

Democritus uses the term *ἰδέα* to designate the two ‘forms’ or ‘types’ of knowledge. The act of knowing has ‘two forms’ which are of an unequal value, not perceivable by the senses and refer to an abstract notion⁴⁶. The atomist philosopher upholds that the genuine form of knowledge, “γνώμη γνησίη”, takes over right when the senses fail, when that which is to be apprehended is too small. The thought seemingly apprehends atoms and void. Strictly speaking, the *ἰδέαι* indicate two complementary processes regarding the manner of acquiring knowledge. To the obscure knowledge belongs the sight, hearing, taste, touch; on the other hand, the other knowledge is genuine and is separated from the former. In this regard the sense perception is primeval if compared to the ‘genuine one’. *Σκότιος* is clearly used in a metaphorical manner since it refers to the sense perception and opposes to *γνήσιος*. In the fragment TAYLOR (1911) 249 found the opposition between ‘knowledge of real-world’ and the ‘knowledge of the sense-world’. Albeit there is a metaphysical background, wherein the sense-knowledge opposes to intellectual knowledge, the term *ἰδέα* is not used with a ‘technical’ value, but has a classificatory value that can be verified by the numeral *δύο*. Likewise, *ἰδέα* is related to *γνώμη*, which indicates that term tends to be used in a more abstract manner than *εἶδος*.

ἄτομος (fr. A 57, Plut. *Ad. Colot.* 8)

εἶναι δὲ πάντα τὰς ἀτόμους ἰδέας ὑπ’ αὐτοῦ καλουμένας⁴⁷.

This fragment is not a verbatim quotation by Democritus, but is a quotation from a passage of Plutarch. Nonetheless, the atomist philosopher

⁴⁵ “There are two forms of knowledge, one genuine, one obscure. To the obscure belong all the following: sight, hearing, smell, taste, touch. The other is genuine, and is quite distinct from this”. Translation by KIRK / RAVEN (1957) 422.

⁴⁶ SANDOZ (1971) 52; BERNABÉ (2011) 26.

⁴⁷ “That all things are what he terms indivisible forms”. My own translation.

used the expression since it is accompanied by “ὑπ’ αὐτοῦ καλουμένας”⁴⁸. The doxographer suggests that Democritus uses the term ἰδέα to refer to the elemental corpuscles. By virtue of the notion of autonomous and immaterial existence, the term is applied to the shapes of the atoms in the context of the atomist thinker. The specific nature of atoms cannot be perceived. BERNABÉ (2011) 26 upholds that the word ἰδέα does not refer to ‘visible forms’, but to ‘forms’ reached at by way of reasoning, and these are the atoms.

(fr. B 141, Hesych.)

ἰδέα, ἡ ὁμοιότης, μορφή, εἶδος. καὶ τὸ ἐλάχιστον σῶμα⁴⁹.

The last expression evokes the atoms since indicates that atoms are the smallest corporeal element. The idea of ὁμοιότης may refer to the notion of εἶδωλον which is well attested in Democritus, both in his theory of perception⁵⁰ and in his theology (A 79). Another possible explanation is that similarity favours similarity⁵¹, as is expressed in another fragment (B 64).

(fr. B 6, Sext. VII 137)

Περὶ ἰδεῶν⁵².

Sextus Empiricus refers to this work. As Thrasyllus (68 A 33 DK) does not mention this fragment, DIELS (1966) 138 considers that the title is the copy of another author quoting a grammarian among the physics works (ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΔΙΑΦΕΡΟΝΤΩΝ ΡΥΣΜΩΝ ἢ ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ). But this is just a hypothesis since both titles refer to atoms⁵³.

Diogenes of Apollonia (460-390 B.C.)

Ἰδέα

δαίτα / νόησις (fr. B 5, *Simpl. Phys.*)

ἄτε οὐκ πολυτρόπου ἐούσης τῆς ἐτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῶια καὶ πολλὰ καὶ οὔτε

⁴⁸ BERNABÉ (2011) 26.

⁴⁹ “Idea, similarity, form, aspect; and the tiniest body”. My own translation.

⁵⁰ Cicero (*Epist.* XV 16.1).

⁵¹ MOTTE / RUTTEN / SOMVILLE *et alii* (2003) 38.

⁵² “On Forms”. My own translation.

⁵³ MOTTE (2003) 38.

ιδέαν ἀλλήλοις εἰκότα οὔτε δαίταν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν
ἐτεροιώσεων⁵⁴.

The term ἰδέα is an internal accusative of εἰκώζ, and at the same time is consistent with δαίτα and νόησις. Diogenes of Apollonia uses ἰδέα within the context of the coming-to-being of creatures, and also within the framework of a reasoning from rational premises. The philosopher considers that living creatures are many in number and many-fashioned with different ‘forms’, but that cannot be visually determined⁵⁵. Ἰδέα designates the ‘external aspect’ or ‘form’ resulting from a transformation. This means that creatures have a specific form, but not a φύσις of their own, since they are the modification of a primary substance: air (B 2). The fragment is an example of synonymy with εἶδος, and it is worth noting that it is related with a term within the scope of knowledge, such as νόησις.

Conclusions

The analysis of the use of the terms εἶδος and ἰδέα by the Presocratic philosophers has extended our understanding of the realities meant by these terms and their semantic field.

Εἶδος appears more times than ἰδέα in the different fragments. It mainly applies to the following realities: the ‘Sun’ (Emp. B 27); the ‘things resulting from the primordial elements of the cosmos’ (Emp. B 98; B 115; B 125; B 75; B 22; B 173; B 62; B 35; Diog. Apoll. B 5); the ‘number’ (Philol. B 25); the ‘Being’ (Meliss. B 8). Ἰδέα relates to the ‘form of the gods’ graphically represented (Xenoph. B 15); the ‘seeds of all things’ (Anaxag. B 4); the ‘all manners of mortal things’ (Emp. B 35); ‘knowledge’ (Democr. B 11); the ‘atoms’ (Democr. A 57, B 14).

Likewise, it is worth noting that there is certain vagueness in the use of these terms. Some fragments, especially those by Empedocles and Anaxagoras, do not state clearly if they refer to the form of the ‘elements’ or to the ‘form of the sensible things’. In this regard, the terms εἶδος and ἰδέα in the presocratic philosophers are not an absolute name, but —in some cases—

⁵⁴ “Because, then, the differentiation is many-fashioned, living creatures are many-fashioned and many in number, resembling each other neither in form nor in way of life nor in intelligence, because of the number of differentiations”. Translation by KIRK / RAVEN (1957) 435.

⁵⁵ BERNABÉ (2011) 26.

they require of a genitive to complete their meaning. Consequently, it seems that they are not used with the meaning of ‘simple body’ or ‘nature’⁵⁶, but as the ‘shape of’ a simple body⁵⁷.

Regarding the semantic field of the terms, *εἶδος* accepts several adjectives which have a classificatory use, such as ἄλλος, ἕκαστος, ἑκάτερος, παντοῖος, and the numeral δύο. In point of fact, the Presocratic philosophers use these adjectives rather than other ones to differentiate and classify objects through their ‘form’, whether it can be visually perceived or grasped by the intellect. According to this, we can assume that the ideas of quantity and identification are inherent to the development of philosophy and science. The verbs with which they are constructed express ideas of change or becoming (ἀμείβω, γίγνομαι), materiality, realisation and modelling (ἐκμάσσω, ἔχω, πορσύνω, ποιπνύω). The words with which they coordinate show that they are linked to the semantic field of colour (χροίη) and humidity (ὑδωρ). On the other hand, *ιδέα* is in line with the adjectives παντοῖος and δύο, which reflects the classificatory nature of the term, but at the same time, evidences a rather more abstract use since it appears within the context of knowledge. *Ἰδέα* depends on the verb ἀραρίσκω which connotes the idea of modelling, and which is also the direct complement of γράφω related to the field of knowledge. *Νόησις* is one of the nouns with which it coordinates, which again evidences that the word is related to the field of thought. The related terms account for qualities such as size (ἐλαχύς), form (μορφή) and similarity (ὁμοιοτήτης). The relationship of these three terms with *ιδέα* is because Democritus used *εἶδος* and *ιδέα* in an interchangeably manner for atoms. Finally, *ιδέα* shares with *εἶδος* the noun χροίη, but it also add words from the sensitive field, such as ἡδονή and σῶμα.

Based on the foregoing, *εἶδος* and *ιδέα* may have acquired an additional importance in the Preocratic philosophers. In point of fact, several of these thinkers use the terms in a specialised manner in an attempt to classify different realities, both physical and mental. Nonetheless, it is likely that a ‘philosophy of forms’ can only be considered after Plato and Aristotle,

⁵⁶ TAYLOR (1911) 250.

⁵⁷ GILLESPIE (1912) 202.

that is, when an attempt was made to explain all sensible phenomena by way of an intelligible principle. In any case, we may wonder if the Presocratic philosophers had already paved their way⁵⁸.

Bibliography

- BERNABÉ, A. (2011), "Ἰδέα en los filósofos presocráticos": A. PÉREZ JIMÉNEZ E I. CALERO SECALL (eds.), *Δῶρον Μνημοσύνης. Miscelánea de Estudios ofrecidos a M. Ángeles Durán López*. Málaga, 61-68.
- BERNABÉ, A. (2013), "Εἶδος en los filósofos presocráticos": *ΤΗ ΓΛΩΣΣΑ ΜΟΥ ΔΩΣΑΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ. Homenaje a la profesora Penélope Stavrianopulu*. Berlin, Logos Verlag Berlin GmbH, 91-104.
- BIGNONE, E. (1916), *Empedocle*. Turin, Bocca.
- BOLLACK, J. (1965-1969), *Empédocle*. 3 vols. Paris, Gallimard.
- CHANTRAINE, P. (1968-1980), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris, Klincksieck.
- DIELS, H. & KRANZ, W. (1966¹²), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Dublin-Zürich, Weidmann.
- DILLER, H. (1971), "Zum Gebrauch von εἶδος und ἰδέα in vorplatonischer Zeit": G. MANN, H.-H. EULNER, G. PREISER, R. WINAU, and O. WINKELMANN (eds.), *Medizingeschichte in unserer Zeit*. Stuttgart, Enke, 23-30.
- GILLESPIE, C. M. (1912), "The Use of εἶδος and ἰδέα in Hippocrates": *CQ* 6, 179-203.
- KIRK, G. S., and RAVEN, J. E. (1957), *The Presocratic Philosophers*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MOTTE, A. & RUTTEN, C. & SOMVILLE, P. (eds.) (2003), *Philosophie de la forme: Eidos, Idea, Morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*. Louvain-la-Neuve, Peeters.
- SANDOZ, C. (1971), *Les noms grecs de la forme. Étude linguistique*. Diss. Neuchâtel, Université de Neuchâtel.
- TAYLOR, A. E. (1911), *Varia Socratica*. Oxford, J. Parker & Co.
- TEODORSSON, S-T. (1982), *Anaxagoras' theory of matter*. Gotemburgo, Acta Universitatis Gothoburgensis.

⁵⁸ TEODORSSON (1982) 90; BERNABÉ (2011) 6.

Resumo: Neste artigo, analiso, do ponto de vista semântico, os termos εἶδος e ἰδέα nos filósofos pré-socráticos. Com base no contexto em que os termos aparecem, cito cada fragmento, de maneira ampla, para que os termos possam ser entendidos. No topo do fragmento, em negrito, escrevo a palavra, seja um verbo, adjetivo, numeral ou substantivo, do qual εἶδος ou ἰδέα depende. Quando os termos εἶδος ou ἰδέα não se referem a nenhuma palavra específica, a citação não é precedida de um cabeçalho.

Palavras-chave: Pré-socrático; uso; εἶδος; ἰδέα.

Resumen: En este artículo analizo, desde un punto de vista semántico, los términos εἶδος e ἰδέα en los filósofos presocráticos. Basándome en el contexto en que aparecen los términos, cito cada fragmento de forma extensa para que se puedan entender dichos términos. Encima de cada fragmento, en negrita, escribo la palabra, ya sea verbo, adjetivo, numeral o sustantivo, del que depende εἶδος o ἰδέα. Cuando los términos εἶδος o ἰδέα no se refieren a ninguna palabra específica ningún encabezamiento precede a la cita.

Palabras clave: Presocrático; uso; εἶδος; ἰδέα.

Résumé : Dans cet article, j'analyse, du point de vue sémantique, les termes εἶδος et ἰδέα des philosophes présocratiques. Partant du contexte où les termes sont apparus, je cite amplement chaque fragment pour que les termes puissent être compris. Au sommet du fragment, en caractère gras, j'écris le mot, que ce soit un verbe, un adjectif, un numeral ou un substantif, dont dépendent εἶδος ou ἰδέα. Quand les termes εἶδος ou ἰδέα ne font référence à aucun mot particulier, la citation n'est pas précédée d'un en-tête.

Mots-clés : Présocratique ; usage ; εἶδος ; ἰδέα.

Para uma ontologia da complementariedade: mito e logos em Heráclito

Towards an ontology of complementarity: Heraclitus on myth and logos

TADEU CAVALCANTE E GABRIELE CORNELLI¹ (*Universidade de Brasília — Brasil*)

Abstract: In the history of the Greek Philosophy, myth and logos are commonly understood as two disconnected fields of the human life: the former, as expression of the archaic thought and the latter as the source of rationality. The aim of this paper is to reflect about this reductive point of view and its impacts on the development of the western thought. Heraclitus (VI-V b. C) and Eudoro de Sousa (1911-1987) will be the main authors used in this exploration, drawing from their ideas of unity of opposites, logos as a factor of harmonization for the contraries and complementarity.

Keywords: Myth; logos; opposites; complementarity; Heraclitus; Eudoro de Sousa.

A história da Filosofia é marcada pela tensão entre dois termos paradigmáticos: mito e logos. Como conceitos aparentemente excludentes entre si, eles foram cunhados com a intenção de marcar um limite claro e intransponível entre o mundo dos mitos do período arcaico grego e o mundo do pensamento racional.

Com os poetas do período arcaico, o discurso oral marcava uma comunicação direta com as musas e o seu conteúdo era carregado do poder divino². Nesse momento, o mito se apresenta como o discurso *do* divino, que pode ser traduzido pelo poeta inspirado. A narrativa mítica está dentro de um contexto próprio: tradições orais são revividas através de rituais e relações sociais específicas, sendo que não há distinção entre a ordem da palavra e a ordem da realidade³.

No entanto, a partir do século VI o mito passa a ser questionado e reinterpretado a partir de novas perspectivas⁴. Além disso, a palavra deixa o

Texto recebido em 27.07.2019 e aceite para publicação em 04.01.2020.

¹ tadeu61@gmail.com e cornelli@unb.br.

² Cf. DETIENNE (1988) 34-35.

³ Cf. DETIENNE (1988) 36.

⁴ Cf. MORGAN (2004) 35.

Ágora. Estudos Clássicos em Debate 22 (2020) 47-65 — ISSN: 0874-5498

espaço dos rituais religiosos, onde detinha um valor transcendente e mágico, e passa por um processo de laicização ao ganhar o espaço público:

“Instrumento de diálogo, este tipo de palavra não mais obtém sua eficácia através do jogo de forças religiosas que transcendem os homens. Está fundado essencialmente no acordo do grupo social, que se manifesta pela aprovação e desaprovação. É nas assembléias militares que, pela primeira vez, a participação do grupo social funda o valor de uma palavra. Prepara-se, nesse momento, o futuro estatuto da palavra jurídica ou da palavra filosófica, da palavra que se submete à “publicidade” e que tira a sua força do assentimento de um grupo social.”⁵

A partir do século V, com o avanço da escrita, o termo logos começou a ganhar a conotação predominante de “raciocínio”, “definição” e “justificação”⁶. Mas é Platão, no século IV, que fará a primeira distinção sistemática dos termos logos e mito, o que irá marcar, na história da filosofia, a diferenciação entre um discurso verificável (logos) e um discurso inverificável (mito)⁷.

Em meio à multiplicidade das narrativas orais, que eram transmitidas e retransmitidas de geração em geração, o filósofo busca um discurso estável sobre a realidade, de forma que se torne uma comunicação a mais abstrata e impessoal possível⁸. Pouco a pouco percebe-se o distanciamento crescente entre o saber revelado pelas musas aos poetas e o saber obtido de forma gradativa, por observação, tentativa e erro⁹.

Uma vez que o pensador se dá conta do fosso que pode separar aquilo sobre o que se fala daquilo que realmente é, abre-se caminho para a radicalização do distanciamento entre logos e mito. Enquanto o logos é identificado com a esfera da investigação racional e metódica, ele passa a ser sinônimo de conhecimento propriamente dito e por essa razão deve-se evitar tudo o que se refere à imaginação, à espontaneidade e à intuição, sendo esses traços relegados ao universo mítico¹⁰.

⁵ Cf. DETIENNE (1988) 51.

⁶ Cf. JOHNSTONE (2014) 16.

⁷ Cf. BRISSON (2014) 43.

⁸ Cf. MORGAN (2014) 27.

⁹ Cf. IOLI (2017) 54-56.

¹⁰ No entanto, no século XX o logos científico se viu desafiado pela novidade da mecânica quântica, que desconstruiu o conjunto de definições da mecânica newtoniana.

Heráclito: um caminho para a integração mito-logos

Na virada do século VI para o século V aEC, Heráclito exalta a importância do discurso (logos) para descrição e compreensão do mundo, mas também é um conhecido crítico das limitações da linguagem. A crítica à linguagem sugere uma crítica mais abrangente ao próprio processo de conhecimento inspirado na tradição de Homero e dos poetas. A preocupação com o discurso e com sua capacidade de descrever o mundo é um tema central ao pensamento do filósofo e talvez por isso figure no fragmento comumente considerado como o prólogo de seu livro:

Deste Logos sendo sempre os homens se tornam descompassados quer antes de ouvir quer tão logo tenham ouvido; pois, tornando-se todas (as coisas) segundo esse logos, a inexperientes se assemelham embora experimentando-se em palavras e ações tais quais eu discorro segundo (a) natureza distinguindo cada (coisa) e explicando como se comporta. Aos outros homens escapa quanto fazem despertos, tal como esquecem quanto fazem dormindo (DK 22 B 1)¹¹.

Embora o autor tenha optado por escrever em prosa, por ser a nova linguagem “científica” de sua época, o seu estilo foge dos padrões da clareza e do discurso direto perseguidos pelo jônico¹². Logo no início de seu tratado,

No artigo “Redefinindo a curvatura do arco: aspectos transcendentais da racionalidade quântica” (2013), KAUARK-LEITE fala das tensões existentes entre as definições da física clássica e da física quântica como um problema relacionado à linguagem humana. Incapaz de descrever fenômenos quânticos como o princípio da incerteza, a não ser a partir da linguagem convencional, o homem de ciência deparou-se com os limites da expressão diante de uma realidade que desafia a lógica e cria paradoxos. “Isso quer dizer que não se pode simplesmente substituir esses conceitos clássicos por novos conceitos não-contraditórios, que sejam aplicáveis à realidade quântica, de forma a restaurar uma imagem harmônica do mundo. De acordo com Bohr, a descrição que podemos dar para qualquer arranjo experimental é sempre clássica. Essa condição limitativa seria inerente à nossa condição humana de seres de linguagem, que se comunicam por meio da linguagem ordinária mesmo em contextos científicos tão adversos, como no caso da mecânica quântica”, resume Kauark-Leite.

¹¹ τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόσι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγέυμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὁκωσπερ ὁκόσα εὖδοντες ἐπιλανθάνονται. (DK 22 B 1). A tradução é de SOUZA (1996) 87.

¹² Cf. KAHN (2009) 125.

Ágora. Estudos Clássicos em Debate 22 (2020)

Heráclito expressa-se por meio de um estilo que tem mais de aforístico e de paradoxal, a exemplo dos oráculos délficos¹³.

Antes de mais nada, é importante destacar que o fragmento introduz o tema do logos, que será revisitado em diversos trechos da obra e que será tratado no decorrer deste artigo. O fato é que as pessoas em geral, como são descritas no fragmento, estão numa situação de total desconhecimento do que seja a realidade e aqui não há distinção entre quem sabe mais ou quem sabe menos: todos são indistintamente considerados sonâmbulos, ignorantes e sem experiência para entender a lei que rege todas as coisas.

Nesse caso o ser humano estaria em estado de permanente ignorância, pois tanto o que ele diz ou faz é sempre feito num estado de inconsciência¹⁴. O desconhecimento sobre a vida passa pela incapacidade de penetrar o seu sentido mais profundo e dominar o seu léxico: *Más testemunhas para os homens são olhos e ouvidos, se almas bárbaras eles têm* (DK 22 B 107)¹⁵. Isso quer dizer que é preciso mais que olhos e ouvidos para compreender a linguagem própria do cosmos, que exige capacidade de interpretar os seus signos, ou seja, ter uma alma não bárbara, uma alma educada à maneira grega¹⁶.

Segundo Kahn, essa é provavelmente a primeira vez que o termo *psyché* adquire o sentido de faculdade do discurso ou faculdade do pensamento racional¹⁷. Em outras palavras, a racionalidade é aqui sinônimo de “capacidade de participar da vida da linguagem, ‘sabendo como ouvir e como

¹³ Cf. KAHN (2009) 125.

¹⁴ O trecho *γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων* (DK 22 B 1) é traduzido por Marcovich (1967) 6 da seguinte forma: (...) *For, although all things come to pass in accordance with / this Truth, men behave as if ignorant (or unexperienced) each time / they undertake (or experience) either speech or deeds (...)*.

¹⁵ A tradução é de SOUZA (1996) 93.

¹⁶ MARCOVICH (1967) 47 traduziu o fragmento B 107 da seguinte forma: *Evil witnesses are eyes and ears for men, if they have souls that do not understand their language*. A tradução realça a relação entre os signos da comunicação humana, o entendimento e a apreensão do mundo.

¹⁷ Cf. KAHN (2009) 140.

falar”¹⁸. Isso reforça a grande importância que tem para Heráclito a relação entre a comunicação humana, o conhecimento e a ação¹⁹.

Partindo do mesmo *topos*, é possível construir um paralelo entre a leitura do texto e a leitura do mundo, bem como entre a escuta de um discurso e a escuta do logos²⁰. Todas essas imagens falam de uma interpretação do mundo que depende da mediação da palavra. Por essa razão, a ausência de uma leitura aprofundada da realidade implica num prejuízo de grandes proporções para o saber e para o agir humanos.

Para Heráclito, a posse do conhecimento real está ligada à compreensão dessa linguagem, pois conhecer a estrutura do mundo significa conhecer a estrutura desse logos²¹, que é o discurso sobre o real. Nesse contexto, a discussão sobre logos e mito passa necessariamente por uma reflexão sobre o poder da linguagem na construção do conhecimento.

O fragmento DK 22 B 1 põe no centro da cena a linguagem, que é revelada como, a um só tempo, ponte e obstáculo para a compreensão humana do mundo. Essa ambivalência entre a palavra que revela e a palavra que esconde estará presente em toda a obra heraclitiana e reflete uma tradição comum que nasce com os assim-chamados pré-socráticos²². Trata-se exatamente da profunda compreensão dos primeiros filósofos gregos do desafio permanente que é descrever o mundo por meio do discurso. Por trás das críticas iniciadas por Xenófanes e Heráclito à tradição homérica está latente uma profunda suspeita, quase que um ceticismo primordial, sobre a capacidade humana de expressar, por meio da linguagem, o mundo, a realidade e o cosmos²³.

¹⁸ Cf. KAHN (2009) 141.

¹⁹ Cf. HÜLSZ (2013) 289: “By giving expression to the notion of the rationality of the real, Heraclitus points at once to a vital unity of being and speech, word and content, and includes the ontological structure or ‘nature’ of the contents of language itself within the semantic range of logos. Heraclitus’ choice of words suggests that remedying men’s need for knowledge should begin with a fuller understanding of their own language.”

²⁰ A escuta do logos é enfatizada neste fragmento: *Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar tudo é um* (DK 22 B 50). A tradução é de SOUZA (1996) 93.

²¹ Cf. CURD (1991) 531.

²² Cf. MORGAN (2004) 27.

²³ Cf. MORGAN (2004) 27.

O testemunho de Diógenes Laércio ilustra bem essa dinâmica, ao afirmar que Heráclito depositou seu livro no templo de Ártemis e que o escreveu obscuramente de propósito²⁴. O logos novamente está em foco: a faculdade discursiva simultaneamente revela e esconde algo, sendo o livro tanto meio como empecilho ao conhecimento²⁵. Porém, também transparece o mundo misterioso do mito e Heráclito, como um sábio, não se interessa em demonstrar o que quer que seja: o seu discurso é feito de lampejos, mas vai em busca das abstrações mais essenciais a partir de uma linguagem oracular e não discursiva²⁶.

Tendo a forma de enigma, as sentenças do filósofo de Éfeso são elaboradas por meio de jogos de palavras, símiles e ambiguidades²⁷. Dessa forma o seu texto quer reproduzir na linguagem a teia de relações aparentemente irracionais e contraditórias que é o mundo, espelhando a constante guerra cósmica dos opostos. Porém, o leitor atento descobrirá no seu discurso (logos) um fundamento unificador que dá inteligibilidade a esse aparente caos.

Mais uma vez percebe-se o gosto do pensador jônico pelas imagens: como num movimento circular e metalinguístico, o discurso (individual) explica o discurso (universal). Em outras palavras, o logos de Heráclito fala do logos universal. Sendo este último o discurso que explica o mundo e seus fenômenos²⁸, ele se dá a conhecer a partir da discursividade humana. Um movimento no sentido inverso também pode ser percebido: Heráclito por vezes não se mostra disposto a revelar ou esclarecer algo, mas, paradoxalmente, empenha-se em codificar a realidade por meio da linguagem.

²⁴ Cf. D.L., IX, 6 (DK 22 A 1). A tradução é de SOUZA (1996) 83.

²⁵ Segundo HEIDEGGER (1998) 47, a alcunha de *Skoteinós*, o Obscuro, se deve ao fato de que a “palavra do pensamento originário abriga ‘o obscuro’”. Para COLLI (2013) 176: “[...] quando se levanta o véu do silêncio que escondia o homem misterioso, o logos aparece no início desarticulado”. Eis então que Heráclito, como um sábio, se diz descobridor de uma “lei divina que encadeia os objetos mutáveis da aparência” e à qual ele chama de logos ou “a trama escondida do deus que governa e atinge todas as coisas”.

²⁶ Cf. COLLI (2013) 176-177.

²⁷ Cf. KAHN (2009) 28.

²⁸ Cf. DK 22 B1.

O sentido aparente e oculto do discurso

O binômio revelar-ocultar é de fato próprio da mensagem criptografada, como revela o sábio: *Natureza ama ocultar-se*²⁹ (DK 22 B 123). No original, a máxima traz o verbo κρύπτω, que significa esconder, cobrir e manter segredo³⁰: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Usamos aqui o termo criptografar pois este corresponde a criar códigos de linguagem para assegurar alguma informação de alto valor. Novamente é possível remeter-se à comunicação do oráculo e ao poder e ambivalência dos signos da fala e da escrita.

Esse tipo de relação de revelação e ocultamento pode ser entendido num contexto mais amplo como a visão heraclitiana de que o universo é constituído por uma constante guerra entre elementos opostos, que, no entanto, se encontram num nível comum de interação conhecida como harmonia dos opostos, sabidamente uma das principais doutrinas do filósofo³¹.

Ao declarar que a harmonia invisível é superior à visível³², Heráclito está sugerindo que há uma camada mais profunda e desafiadora da realidade a ser explorada e é lá onde se encontra a resposta para o enigma da vida. Sendo uma chave de leitura para vários fragmentos e para o sentido geral da doutrina heraclitiana, o que se propõe no presente ensaio é que a harmonia dos opostos pode também iluminar a relação entre sentido aparente e sentido oculto do discurso e, em última instância, o próprio processo de conhecimento atualmente dividido em duas vertentes: o mito e o logos.

Se todo o texto do filósofo é enigmático e obscuro, aplica-se ao seu estilo o seguinte fragmento: *O senhor, de quem é o oráculo em Delfos, nem diz nem oculta, mas dá sinais* (DK 22 B 93)³³. Com essa sentença Heráclito faz menção a um processo de conhecimento muito familiar ao mundo grego: a revelação oracular. Tal informação é importante para o tema ora desenvol-

²⁹ A tradução está em KAHN (2009) 63.

³⁰ Cf. LIDDELL-SCOTT-JONES. Acesso em 22 set. 2019: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=κρύπτεσθαι&la=greek#lexicon>.

³¹ Cf. MARCOVICH (1967) 158-160.

³² Cf. DK 22 B 54: *Harmonia invisível à visível superior*. A tradução é de SOUZA (1996) 93.

³³ A tradução é de SOUZA (1996) 97.

vido, qual seja, a reconciliação entre mito e logos a partir de um retorno aos fragmentos do filósofo.

Ao propor uma comunicação do tipo que evita abordar diretamente as questões, mas que “dá sinais”, o filósofo apresenta a diferença entre o que o deus “está dizendo” e o que ele “quer dizer”³⁴. Esse tipo de mensagem era conhecido pelos gregos como *hyponoia* (adivinhação, índice ou alegoria), de forma que o “discurso délfico apresenta uma pluralidade e complexidade de significado, demandando o trabalho de reflexão, um *insight* diferente para que a informação correta seja descoberta”³⁵.

Se isso ao que parece sugere o tipo de comunicação feita pelo próprio Heráclito, como sábio que sem falar o que é o logos o apresenta à sua audiência, é possível entrever que não há, para o filósofo, uma linha clara que separe o discurso mítico do discurso racional. Na verdade, o filósofo força a linguagem ao seu limite máximo de expressão a fim de cruzar novas fronteiras de significado. Se para o pensador arcaico não havia ainda uma clara distinção entre os aspectos do conhecimento objetivo e do subjetivo³⁶, o saber equivalia a um todo contínuo que interconectava homens e deuses, céu e terra, alguém e além por meio da indiferenciação entre palavra e realidade³⁷.

É importante notar que Heráclito encontra-se numa espécie de transição entre o saber transmitido pela autoridade dos poetas, predominantemente oral, oracular e mítico, para um saber que se impôs como racional produzido pelos filósofos, sendo predominantemente escrito, ou seja, pertencente ao domínio do logos (razão)³⁸. Portanto, ele parece livre para beber nos mitos e ao mesmo tempo ser permeável a *historié* dos jônicos, que estavam empenhados numa busca de explicações para o mundo também de ordem racional e lógica.

No entanto, Heráclito também se mostra livre para questionar o que depois se convencionou entender como duas formas modelares de compreender o mundo: o mito e o logos. Ele faz sua própria síntese, que pode ser

³⁴ Cf. KAHN (2009) 167.

³⁵ Cf. KAHN (2009) 167.

³⁶ Cf. MARCOVICH (1967) 8.

³⁷ Cf. DETIENNE (1988) 33-34.

³⁸ Cf. MORGAN (2004) 26-27.

bem representada em reconhecer em um nível mais profundo de percepção e investigação um código que rompe antagonismos e descobre identidades.

A chave para o enigma da existência é também a chave para a forma genuína de conhecer o mundo, não por meio de categorizações religiosas ou racionais, mas pela compreensão de que somos constantemente desafiados pela existência e não temos respostas prontas para ela. Só nos cabe nos lançar em busca, interpretar os sinais, ir além da superfície e das convenções de qualquer ordem: deixar-se desafiar pelo enigma que continua indefinidamente a propor perguntas sem respostas.

Nesse estado de atenção é possível ouvir o logos, como um lampejo a iluminar um caminho já tantas vezes trilhado, mas que pode acessar lugares ainda desconhecidos. A imagem do caminho (*hodós*) é, aliás, expressa algumas vezes no texto heraclítico:

O caminho das rodas da carda é reto e torto (DK 22 B 59)³⁹.

O caminho para cima e o caminho para baixo são um e o mesmo (DK 22 B 60)⁴⁰.

As ocorrências acima sugerem uma relação entre opostos que se reúnem: reto e curvo; acima e abaixo. Há, explícita ou implicitamente, a ideia de uma harmonia ou unidade que supera as contradições e cria relação entre partes antes separadas. Para além das outras interpretações possíveis que a imagem do caminho possa ganhar nos fragmentos, interessa aqui a sua função de ponte para aproximar realidades opostas. É, portanto, uma pista deixada no livro de Heráclito para unir, agregar e intercomunicar, sendo todos esses fatores essenciais para a aproximação entre logos e mito.

Como já foi referido anteriormente, mito e logos não existiam como categorias separadas na tradição grega mais antiga e, em dado momento da história, passaram a ser expressos como duas vias que seguiam em rumos opostos e irreconciliáveis. Esse movimento parece contrário à ideia do que se vê nos fragmentos sobre caminhos aparentemente contraditórios e que, em algum momento, convergem.

É interessante perceber que se a filosofia de Heráclito enxerga, por um lado, uma harmonia por trás da aparente contradição presente na superfície

³⁹ γνάφων ὁδός εὐθεῖα καὶ σκολιή (DK 22 B 59). A tradução está em KAHN (2009) 292.

⁴⁰ ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡντή (DK 22 B 60). A tradução está em KAHN (2009) 374.

da realidade, por outro, ele critica o que se acha definitivamente desconexo, separado ou que não encontra contextualização no todo. Em outras palavras, o filósofo parece denunciar um tipo de movimento que dispersa e divide, sem que haja esperança de convergência ou comunhão. É assim que ele critica os que acreditam ter um pensamento particular em vez de um pensamento enraizado no logos que é “comum”⁴¹ e que por essa razão buscam instrução de forma errônea.

O que Heráclito denuncia é o risco de alienação da fonte comum referida no fragmento B 1. Se esta assertiva pode ser aplicada às pessoas pouco instruídas, ela é ainda mais contundente quando dirigida às autoridades do pensamento grego. A multiplicidade estéril de conhecimentos é duramente criticada por Heráclito, pois não é para ele garantia de sabedoria: *Muito aprendizado não ensina o entendimento* (noos). *Pois [se fosse assim] teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, e também Xenófanes e Hecateu*⁴² (DK 22 B 40).

O fragmento opõe πολύ- (πολυμαθίη), a “muita instrução”, ao ἐν (um) referido nos fragmentos B 50 e B 25 e que implica no logos⁴³. Dessa forma, alcançar a sabedoria seria impossível sem a apreensão do logos. No entanto, isso não significa que Heráclito despreze o aprendizado e a experiência, mas apenas que a “mera acumulação de informação não produzirá entendimento se não estiver acompanhada de algum *insight* fundamental”⁴⁴.

Interessa destacar um ponto nessa questão que implica na discussão sobre a relação entre logos e mito como vias complementares para o desenvolvimento intelectual e ético do indivíduo: a importância da visão do todo. Manipular informações em áreas específicas do saber, de forma segregada, ou ideologicamente seletiva pode comprometer a própria validade do processo de investigação intelectual. O “*insight* fundamental” referido por Kahn pode ser uma boa expressão para designar um saber que busca os fundamentos, as raízes do pensamento, até mesmo para submetê-lo à crítica.

⁴¹ Por isso é preciso seguir o-que-é-com, (isto é, o comum; pois o comum é o-que-é-com). Mas, o logos sendo o-que-é-com, vivem os homens como se tivessem uma inteligência particular (DK 22 B 2). A tradução é de SOUZA (1996) 87.

⁴² A tradução está em KAHN (2009) 141.

⁴³ Cf. MARCOVICH (1967) 65.

⁴⁴ Cf. KAHN (2009) 142.

A concepção do logos como instância segregada do conhecimento

Até Platão não havia uma *palavra* para designar mito, o que por si só indica que a oposição entre logos e mito não existia no pensamento arcaico⁴⁵. As histórias sobre deuses e homens, desde Homero e Hesíodo, eram indistintamente chamadas de *mythos* ou *logos*, com o sentido geral de narrativa ou relato⁴⁶. No entanto, com o passar dos séculos o mito passou a ser o lugar de fala das tradições e histórias do passado, enquanto o logos se tornou o lugar de fala do filósofo, e ganhou um caráter predominantemente argumentativo⁴⁷. A partir de então caberia ao logos justificar e dar sentido ao patrimônio ancestral representado pelo mito⁴⁸.

Ao recorrer à dinâmica da linguagem para explicar a dicotomia mito-logos, percebe-se que a criação do pensamento conceitual anda junto com a consagração da escrita e a necessidade de cristalizar ideias⁴⁹. Assim a era do logos desafia o reinado do mito como saber revelado, presença mesma do ser e da palavra que tem o poder de tornar presente aquilo que nomeia⁵⁰.

Heráclito viveu num tempo anterior a essa completa cisão, mas onde já se percebia a crescente supremacia da razão sobre o mito. Os seus fragmentos apontam para a fragilidade do discurso como meio para a expressão do real e por isso propõe uma nova chave para a investigação e o conhecimento: o logos. Ele é, ao mesmo tempo, um discurso acessível aos seres humanos, como a “linguagem da racionalidade objetiva e a racionalidade da lingua-

⁴⁵ Cf. LOPES (2015) 76.

⁴⁶ Cf. LOPES (2015) 64-69.

⁴⁷ Cf. JOHNSTONE (2014) 16.

⁴⁸ Cf. LOPES (2013) 38-39. Na sua tradução sobre o *Timeu* de Platão, o autor esclarece que a realidade do mito por vezes era simplesmente chamada de “estória de antiga tradição” (20D2) ou “relatos antigos” (21A10). Portanto, concorda com BRISSON (2014) 43 sobre o fato de que a distinção platônica entre narrativa verossímil (*eikós mythos*) e o discurso verossímil (*eikós logos*), sugere uma distinção entre dois níveis da fala, que são, respectivamente, o discurso analítico-argumentativo e a simples narração de um acontecimento, ou seja, o discurso verificável e o discurso inverificável.

⁴⁹ Cf. MARQUES (1994) 31.

⁵⁰ Cf. MARQUES (1994) 32.

gem”⁵¹ e cujo conteúdo consiste numa lei universal e divina. É, portanto, uma formulação que reúne em si elementos do logos e do mito.

A partir da visão heraclitiana, é possível entender logos e mito como um par de opostos que, no entanto, encontram raízes comuns em uma harmonia escondida. Como relata o fragmento B 54, a harmonia não aparente é superior à aparente, pois é na leitura das camadas mais profundas da realidade que se encontra a linguagem (logos) que traduz a vida. É esse entendimento que corresponde ao aspecto do logos como o “o que-é-com”⁵², o que é “comum” à humanidade, que é a perspectiva gnosiológica que permite ir além das divisões e fragmentações do pensamento.

Enquanto a separação entre mito e logos enxerga apenas duas categorias estanques e isoladas, a abordagem heraclitiana permite que sejam vistas enraizadas no logos que é “comum” e que vê nos dois fenômenos (logos e mito) uma conjunção de perspectivas no entendimento do mundo. Como um crítico do conhecimento vigente, Heráclito questionou as bases do pensamento grego e de suas crenças. Ele mostrou que a realidade é mais do que categorias claras e definidas, como pretendiam os detentores do poder do discurso, fosse ele de caráter científico ou religioso. Mostrou também que todos os saberes, mesmo aqueles que parecem em franca oposição, têm como fundamento uma lei que os harmoniza.

Em dado trecho de seu discurso, Heráclito apresenta o logos como um sábio que rejeita ser reduzido a uma definição: *Um, o único sábio, consente e não consente em ser chamado pelo nome de Zeus*⁵³ (DK 22 B 32). Nessa expressão estão presentes uma extensa gama de significados e desdobramentos. Um deles é a crítica feita ao maior deus do panteão grego, num movimento de desconstrução também de ideias religiosas de sua época.

⁵¹ Cf. HÜLSZ (2013) 291-292. De acordo com o original: “I propose we ought to keep both, and interpret Heraclitus’ logos as the language of the real: the language of objective rationality and the rationality of language. Logos appears as a voice coming from the real itself, the voice of meaningful and intelligent language, which coincides with the structural objective single form in things themselves and is mirrored in Heraclitus’ own carefully articulated statements.”

⁵² Conforme foi referido na nota 40, o trecho τῷ κοινῷ (DK 22 B 2) foi traduzido por SOUZA (1996) 87 como “o-que-é-com”.

⁵³ Tradução de COSTA (2002) 210.

Novamente Heráclito põe em xeque a linguagem e sua capacidade de nomear ou descrever o mundo. Este fragmento é significativo ao tratarmos da discussão entre mito e logos como categorias. Vale lembrar novamente que uma das principais marcas do estilo de Heráclito é a ambiguidade que amplia significados e provoca reflexões sobre os padrões vigentes de pensamento⁵⁴.

É significativo o fato de o logos de Heráclito ser objeto de uma discussão sobre a sua exata definição: se segue o uso corrente de sua época — narrativa ou estória oral ou escrita — ou se tem o sentido de um princípio geral e independente da fala do autor⁵⁵. A polêmica está principalmente na tradução do termo logos nos fragmentos B 1, B 2 e B 50, que para alguns extrapola o seu sentido comumente usado pelos contemporâneos de Heráclito⁵⁶.

Burnet⁵⁷ é provavelmente o maior representante da primeira corrente, que é minoritária entre os comentadores modernos e segundo a qual o logos seria “primordialmente, o discurso do próprio Heráclito, embora, sendo ele um profeta, possamos chamá-lo de sua ‘Palavra’”⁵⁸. A segunda corrente tem como representantes, entre outros, Kirk, Marcovich e Kahn⁵⁹, que entendem o logos como lei, verdade ou princípio.

⁵⁴ Cf. KAHN (2009) 153-154.

⁵⁵ Cf. JOHNSTONE (2014) 2.

⁵⁶ Cf. JOHNSTONE (2014) 3-4.

⁵⁷ Cf. JOHNSTONE (2014) 5.

⁵⁸ Cf. BURNET (2006) 177-178.

⁵⁹ Ao comentar a ocorrência de logos no fragment DK 22 B 1, KIRK (1954) 67 afirma o seguinte: “It has already been shown that ὁ λόγος for Heraclitus usually means something outside himself, namely, the formula of all things. The sense ‘my Word’, even if the content of the ‘Word’ is read into this as well, has been shown to be unsuitable in most contexts in the fragments, but particularly in this one”. Para MARCOVICH (1967) 8, logos, no fragmento DK 22 B 1, parece significar: “[...] statement implying (oral) teaching [...] because the phrase οὗτος ὁ λόγος in archaic prose usually means ‘this statement, exposition, argument’ [...] Now, since men can also know the Logos by themselves from the surrounding world, without the help of Heraclitus [...], ὁ λόγος in fr. 1; 23 (2) and 26 (50) must mean, at the same time, objective truth (law, rule).” KAHN (2009) 126 lembra que, no fragmento DK 22 B1, só há uma condição que explique “[...] a insistência de que os homens mostrem não compreender não apenas ‘uma vez que ouvem o meu discurso’, mas mesmo antes de tê-lo ouvido”: “[...] se o logos de Heráclito representar uma verdade que

As *divergências* de traduções e interpretações mostram-se *convergentes* na perspectiva assumida pelo presente estudo, à medida que refletem o pensamento de Heráclito: entre brumas e luzes, O Obscuro sugere que em última instância há mistérios ou verdades que não podem ser expressos em palavras. A tradução de logos por *expressão*, conforme proposta por Colli⁶⁰, nesse sentido parece bastante sugestiva: mostra o logos tanto como uma *expressão* no sentido linguístico — e por isso é um instrumento que permite diversas leituras — quanto como algo que está *expresso* no sentido ontológico — e que é uma realidade que nos escapa (DK 22 B 1), mas que se dá a conhecer.

A direção apontada por Colli pode iluminar o caminho de volta para um tempo em que inexistia oposição entre mito e logos: o logos de Heráclito “[...] se identifica com a essência do mundo justamente porque esta consiste no ‘discurso’ que revela a *physis*, isto é, o nascimento, a imediatez”⁶¹. Na visão dos poetas arcaicos, o hino inspirado pela musa brota e se faz grande: a palavra é parte da *physis* e está sempre submetida às suas leis, como a fecundidade e a esterilidade⁶². Se esse retorno à palavra como realidade inseparável do cosmos pode comprometer a objetividade científica, ele também espelha o desejo mais genuíno do ser humano de desvendar os mistérios do universo e da existência.

Conclusão

O presente ensaio parte da compreensão da necessidade de ampliar o conceito de logos no pensamento de Heráclito, por acreditarmos ser essa abordagem a mais coerente com sua concepção filosófica. Uma interpretação mais abrangente e integrativa deste com o mito espelha, como vimos, a lógica intrínseca à ontologia da harmonia dos opostos. Além disso, é possível identificar no logos de Heráclito características próprias do mito — transcendên-

sempre esteve ali o tempo todo [...]”. E conclui o autor: “Assim, esse logos não pode ser somente ‘o que Heráclito diz’ [...] ou mesmo o significado do que ele tem para dizer [...]. O logos pode ser o ‘significado’ apenas no sentido objetivo: a estrutura que as palavras dele buscam ou indicam, que é a estrutura do próprio mundo[...]” KAHN (2009) 126.

⁶⁰ Cf. COLLI (2013) 26.

⁶¹ Cf. COLLI (2013) 176.

⁶² Cf. DETIENNE (1988) 34-35.

cia, ocultamento e intangibilidade — como também no mito, outras próprias do logos — razão, lei e fundamento.

Tal constatação é bastante alentadora no sentido de indicar possíveis caminhos para a correlação entre logos e mito, uma vez que, vistas em perspectiva, as características citadas acima são no limite intercambiáveis entre as duas instâncias ao utilizar-se o modelo de logos proposto por Heráclito. De acordo com esse paradigma há um horizonte de compreensão que deve ser perseguido como, nas palavras de Eudoro de Sousa, uma “linha sempre à vista de nossos olhos, nunca ao alcance de nossos passos, por muito que se alongue um caminhar a seu encontro”⁶³.

A complementariedade entre dia e noite, tomada de empréstimo de Hesíodo e ressignificada por Heráclito, é uma imagem que pode muito bem ilustrar essa desafiadora empresa: *Hesíodo é o mestre de toda a gente. Julgam que foi o mais sábio de todos os homens, — ele, que não sabe que é a noite e que é o dia! Pois são uma e a mesma coisa*⁶⁴ (DK 22 B 57). A escuridão da noite e a luz do dia são algumas das experiências mais primordiais da humanidade e para Hesíodo tratava-se de forças antagônicas. No entanto, o avanço das investigações astronômicas permitiu a descoberta de que, embora a duração das noites e dos dias variassem no decorrer do ano, as 24 horas diurnas continuavam com a mesma duração⁶⁵.

Conhecido como *nychthemeron*, esse fenômeno deu elementos para Heráclito racionalizar aquilo que já brotava como fruto de sua concepção de logos, ou seja, que por trás do aparente paradoxo, há um sentido profundo a ser descoberto⁶⁶. A colaboração entre a intuição do seu logos e a polimatia da ciência jônica aponta um caminho genuinamente heraclítico para a reconciliação entre mito e logos, como bem resume Kahn:

“A ignorância dos homens reside no seu fracasso em compreender o logos no qual esta intuição é articulada, o logos que é a um só tempo o discurso de Heráclito, a natureza da própria linguagem, a estrutura da psyché e o princípio universal segundo o qual todas as coisas acontecem. A apreensão dessa intuição por Heráclito teria sido

⁶³ Cf. SOUSA (1975) 129.

⁶⁴ Cf. A tradução é de Eudoro de Sousa e pode ser vista em RODRIGUES (2017) 105.

⁶⁵ Cf. KAHN (2009) 144.

⁶⁶ Cf. KAHN (2009) 145.

impossível sem a nova concepção filosófica de ordem cósmica, o que o separa claramente dos 'sábios' de tipo antigo. Mas ele está com estes na visão da sabedoria como um insight sobre a estrutura da vida do homem e os limites da condição humana. O que eles não viram — e não podiam mesmo ver antes do nascimento da filosofia natural — era que a estrutura da vida humana e a estrutura da ordem cósmica são uma e a mesma”⁶⁷.

Partindo do logos como fator de unificação de sentidos e realidades em conflito, ele se constitui uma proposta promissora para a reconciliação entre logos e mito no exercício da investigação do mundo. De fato, tanto a lógica racional quanto o mito são valores compartilhados pelo gênero humano, em busca de entender o mundo em seus fenômenos visíveis e invisíveis, aparentes e não aparentes, em áreas limítrofes do pensamento.

Ao propor a unidade dos opostos Heráclito também oferece um importante caminho para a contemporização de categorias antagônicas do pensamento, que, no entanto, têm se mostrado bastante produtivas ao se darem as mãos. A história do pensamento e das descobertas científicas não seguiram rotas lineares e meramente racionais, mas se basearam na ocorrência simultânea de fenômenos aparentemente contraditórios: lógica e intuição; método e criatividade; cálculo e sensibilidade; razão e emoção.

A intuição de Heráclito aponta para o paradigma da visão do todo (o comum) em sua relação com a parte. Se as dimensões do mito e do logos forem analisadas à luz desse pressuposto, é possível vê-los como realidades distintas, mas que dialogam entre si. Vistos em conjunto, eles formam um todo orgânico que interagem numa perspectiva de complementariedade⁶⁸.

Tal constatação se harmoniza com a ideia de que conhecer para Heráclito significa conhecer a coisa em sua inteireza e para além de todas as oposições e contradições. Entendendo a linguagem como um instrumento que revela a potencialidade e limitação do gênio humano, o sábio jônico assimila conceitos do logos, mas se permite navegar pelo oceano da inspiração mítica, marcada pelo estilo poético e aforístico próprio de Heráclito. Por fim, ele entendeu que só existe um logos, que supera particularidades e fragmentações, e se torna uma ponte para a compreensão do mundo.

⁶⁷ Cf. KAHN (2009) 51.

⁶⁸ Cf. SOUSA (1975) 129-132.

Assumir a perspectiva da totalidade, em vez da dualidade, torna, pois, possível a compreensão do mundo em seu conjunto de significações, e para além das fragmentações do pensamento. Heráclito propõe um caminho possível para se vislumbrar o todo da experiência humana e do mundo, sem reducionismos ou sectarismos, promovendo a união entre o aparente e o não-aparente, o aquém e o além que se unem num mesmo horizonte, numa tensão entre o conhecido e o que ainda está por se conhecer.

Referências bibliográficas

- BURNET, J. (2006), *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro, Contraponto/PUC-Rio.
- BRISSON, L. (2014), *Introdução à filosofia do mito*. São Paulo, Paulus.
- COLLI, G. (2013), *A sabedoria grega*. São Paulo: Paulus.
- COSTA, A. (2002), *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro, Difel.
- CURD, P. K. (1991), "Knowledge and unity in Heraclitus": *The Monist* 74.4 (1991) 531-549.
- DETIENNE, M. (1988), *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- HERÁCLITO "Fragmentos: Sobre a Natureza (DK 22 b 1-126)": J. C. D. SOUZA (trad.) (1996), *Coleção os Pensadores: pré-socráticos*. São Paulo, Nova Cultural, 87-101.
- HÜLSZ, E. (2013), "Heraclitus on Logos: Language, Rationality and the Real": D. SIDER; D. OBBINK (eds.) (2013), *Doctrine and Doxography: Studies on Heraclitus and Pythagoras*. Berlim/Boston, De Gruyter, 281-301.
- IOLI, R. (2017), "Eikós: simile, verosimile, probabile": *Technai*, 8.8 (2017) 51-65.
- JOHNSTONE, M. A. (2014), "On 'Logos' in Heraclitus": *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 47 (2014) 1-29.
- KAHN, C. H. (2009), *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. São Paulo, Paulus.
- KAUARK-LEITE, P. (2013), "Redefinindo a curvatura do arco: aspectos transcendentais da racionalidade quântica": *Analytica – Revista de Filosofia* 17.1 (2013) 59-78.
- KIRK, G. S. (1954), *Heraclitus: The cosmic fragments*. Cambridge, Cambridge University Press.

- LIDDELL-SCOTT-JONES, "Lexicon of Classical Greek": G. R. Crane (ed.) (2000), *The Perseus Project*, Tufts University. Disponível em <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=%CE%BA%CF%81%E1%BD%BB%CF%80%CF%84%CE%B5%CF%83%CE%B8%CE%B1%CE%B9+&la=greek#lexicon>>. Acesso em 22 set. 2019.
- LOPES, R. (2013), *Timeu-Critias*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra. Disponível em <<https://Digitalis-Dsp.Uc.Pt/Jspui/Handle/10316.2/2390>>. Acesso em 22 set. 2019.
- LOPES, R. (2015), "Usos e sentidos de *mythos* e *logos* antes de Platão": *Promeus Filosofia* 8.18 (2015) 62-77. Disponível em <<https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/3840>>. Acesso em 22 set. 2019.
- MARCOVICH, M. (1967), *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary*. Merida, Los Andes University Press.
- MORGAN, K. (2004), *Myth and Philosophy from Presocratics to Plato*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MARQUES, M. P. (1994), "Mito e Filosofia": M. V. ANDRADE; T. C. COSCARELLI (orgs.) (1994), *Mito* (Cadernos de Texto n.º 2), Belo Horizonte, Núcleo de Filosofia Sônia Viegas, 17-37.
- RODRIGUES, L. F. R. (2017), "O Heráclito de Eudoro de Sousa: Fontes da História da Filosofia Antiga – Seção I (parte 2)": *Anais de Filosofia Clássica* 11.21 (2017) 88-103.
- SOUSA, E. D. (1975), *Horizonte e complementariedade*. São Paulo, Duas Cidades/Editora Universidade de Brasília.

Resumo: Na história da Filosofia grega, mito e logos são tradicionalmente representados como duas instâncias separadas da experiência humana: o primeiro como expressão do pensamento arcaico e o segundo, como fonte do pensamento racional. O objetivo do presente artigo é refletir sobre o caráter limitante dessa visão de mundo e seu impacto na formação do pensamento ocidental. Heráclito (século VI-V aEC) e Eudoro de Sousa (1911-1987) serão autores de referência para essa exploração, a partir das ideias de unidade dos opostos, de logos como um fator de harmonização dos contrários e de complementariedade.

Palavras-chave: Mito; logos; opostos; complementariedade; Heráclito; Eudoro de Sousa.

Resumen: En la historia de la Filosofía griega se representa tradicionalmente mito y logos como dos ámbitos separados de la experiencia humana: el primero como expresión del pensamiento arcaico y el segundo como fuente del pensamiento racional. El objetivo del presente trabajo es reflexionar sobre el carácter limitador de esta visión de mundo y su impacto en la formación del pensamiento occidental. Heráclito (siglo VI-V a. C.) y Eudoro de Sousa (1911-1987) serán autores de referencia para esta indagación, a partir de la unidad de los opuestos, del logos como un factor de armonización de los contrarios y de complementariedad.

Palabras clave: Mito; logos; opuestos; complementariedad; Heráclito; Eudoro de Sousa.

Résumé : Dans l'histoire de la philosophie grecque, mythe et logos sont traditionnellement représentés comme deux instances séparées de l'expérience humaine : le premier comme expression de la pensée archaïque, le deuxième comme source de la pensée rationnelle. L'objectif du présent article est de réfléchir sur le caractère limitatif de cette vision du monde et son impact sur la formation de la pensée occidentale. Héraclite (siècles VI-V av. J. C.) et Eudoro de Sousa (1911-1987) seront les auteurs de référence pour cette exploration, à partir des idées d'unité des opposés, de logos comme facteur d'harmonisation des contraires et de complémentarité.

Mots-clés : mythe ; logos ; opposés ; complémentarité ; Héraclite ; Eudoro de Sousa.

Paradoxo da verdade e limites da democracia. Nícias *versus* Alcibiades em Th. 6.8-26

Paradoxes of truth and limits of a democracy. Nicias *vs.* Alcibiades in Th. 6.8-26

BRENO BATTISTIN SEBASTIANI¹ (*Universidade de S. Paulo — Brasil*)

Abstract: From the indication of unpredictable *aitíai* that could result in *katálysis* of a democracy, the sequence of this text is subdivided in three other sections: in the second, the arguments of Nicias and Alcibiades in the antilogy recreated in Th. 6.8-26 are discussed. In the third, the question of the operational limits of Athenian democracy directly affected by that antilogy is discussed. In the final part, contemporary analogous problems are pondered after a brief and punctual discussion on key steps of the narrative of the *stásis* in Corcira (3.69-83).

Keywords: Democracy; Thucydides; Alcibiades; Autocracy

I

Tendo retornado da Sicília após anuir à conclusão de uma trégua geral que salvaguardava Atenas e a ilha contra agressões mútuas, os comandantes atenienses Pitodoro e Sófocles são condenados ao exílio e Eurimedonte, a uma multa pecuniária, no verão de 424/3 (4.65)². Tucídides então explica a razão das punições e enuncia uma observação cujas implicações atingiriam o ápice dramático muitos anos depois, quando os conterrâneos optarão por enviar a grande expedição contra a ilha em 415:

porque, tendo-lhes sido possível conquistar a Sicília, aceitaram suborno e se retiraram. Tanto se fiavam [i.e., os atenienses] da presente boa sorte que julgavam nada se lhe poder obstar, mas sim poderem igualmente realizar o possível e o

Texto recebido em 10.07.2019 e aceite para publicação em 05.01.2020. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil (303442/2016-6). Parte da pesquisa foi desenvolvida quando atuei como Visiting Professor no Dipartimento di Scienze Umane da Università degli Studi dell'Aquila, Itália (2018-2019). Esta pesquisa também integra o projeto “Crises (*staseis*) e mudanças (*metabolai*). A democracia ateniense na contemporaneidade” apoiado por CAPES (Brasil) e FCT (Portugal) (2019-2020). Agradeço a todas as instituições.

¹ sebastiani@usp.br.

² São de Tucídides todas as citações sem indicação de autoria. São do autor todas as traduções.

impraticável fosse com preparativos grandiosos ou mesmo deficitários. A causa disso era o sucesso imprevisto em muitas empreitadas, que lhes insinuava a força da esperança (4.65.4).

A constatação final entrelaça ao menos três chaves explicativas que definem vieses trágicos inerentes à etiologia historiográfica tucidideana: a necessidade de apontar uma *aitía* define a *eupragía parà lógon* recorrente como a fonte donde se nutre o elemento irracional a embasar decisões precipitadas, quando não desastrosas: *iskhḗn tēs elpídos*. A tal elemento constante virá se somar outro, oito anos depois, igualmente fortuito, e que só engrossará o já alentado caudal que arrastaria todos os atenienses à fatídica empreitada: a *apáte* com que os egestanos impressionam os atenienses, levando-lhes a crer que possuíam recursos suficientes para custear a expedição quando, na realidade, apenas simulavam tê-los (6.8.2; 6.46). Por eles incitados e ávidos por dominar toda a ilha pretextando socorrer aliados congêneres (6.6)³, em 415 qualquer tentativa de dissuadir os atenienses de navegar enfrentará enormes obstáculos, admitindo-se fossem transponíveis. Por outras palavras: uma *aitía* imponderável e de fundamentos frágeis se tornará ainda mais inconstante quando combinada também a virtualidades sedutoras — sucessos recorrentes e imprevistos, esperanças sempre renovadas e reforçadas, e enganos convincentes, são todos elementos *parà lógon* e fictícios, porque assentados em impressões coletivas antes que em realidades factuais.

Eletrizada por expectativas até então sem precedentes e inacessíveis a cálculos embasados que lhe servissem de contrapeso, a opinião pública ateniense estava pronta a acolher a liderança que lhe pudesse vocalizar os anseios apontando a via supostamente fácil, rápida e segura de vê-los concretizados. A antilogia entre Nícias e Alcibíades (6.8-26), último passo antes da expedição e que acabou por legitimá-la, não apenas escancara o embate entre dois pontos de vista antagônicos que qualificam os fatores a referendar um lado em detrimento do outro. Antes, se examinados nos limites da moldura traçada pela *aitía* apontada pelo historiador, tais fatores acabam por desenhar uma questão que demanda análise ainda mais detida, porque tão somente sugerida pelo texto de Tucídides: se a prática da verdade é elemento-chave da manutenção da democracia, seria o círculo vicioso da mentira, sobretudo

³ LAMARI (2013) 297.

quando afrouxado por ficções recorrentes, o primeiro indício de *stásis* de uma pólis, a primeira iniciativa rumo à *katálysis* de um sistema político, ou mesmo a garantia de futura e completa *anomia*? Quais reflexões se poderia extrair desse fenômeno que pudessem auxiliar a melhor compreender análogos problemas contemporâneos?

A fim de examinar tais problemas, a sequência deste texto está subdividida em três partes: na próxima são discutidos os argumentos de Nícias e Alcibíades à luz da *aitía* que lhes confere sentido. Na segunda, é discutida a questão dos limites operacionais da democracia ateniense diretamente atingidos pela antilogia. Na parte final serão ponderados alguns problemas contemporâneos análogos após uma breve e pontual discussão sobre passos-chave da narrativa da *stásis* em Corcira (3.69-83), fundamental pelo contraste que estabelece com aquela antilogia e, de modo mais abrangente, por também tocar na questão dos referidos limites da democracia⁴. Democracias representativas têm no estabelecimento consensual de limites o mecanismo por excelência de sua própria preservação — do contrário qualquer excesso de alguma das partes envolvidas poderia arruiná-la por dentro — e partilham com democracias diretas, como a ateniense (em que teoricamente o único limite operacional para um membro da assembleia era o de precisamente não propor a dissolução da própria democracia (passível de imputação de *graphè paránomon*), outros procedimentos cuja observância garantia sua manutenção. Aspirar à autocracia, abusar de poder econômico em benefício próprio, por em prática um conjunto de mudanças que, quando vistas por seus resultados combinados, dariam ensejo a uma democracia de fachada ou a uma potencial anarquia, distorcer ou forjar informações em benefício de um projeto de poder escuso são alguns desses limites que, muito embora nem

⁴ S. CASSESE (2017) 32 examina o problema dos limites de democracias modernas, em especial da italiana: a noção também poderia perfeitamente ser aplicada à ateniense, uma vez que se trata da condição mesma de existência de qualquer democracia. No caso ora em exame, o foco da discussão procurará sempre incidir sobre os operadores internos da democracia ateniense, não sobre o que poderia cercear seu exercício *de fora* (como uma derrota militar, por exemplo). A questão dos limites e excessos não escapou tampouco a autores antigos como Platão, Aristóteles ou Políbio, por exemplo. Discussão e referências em MUSTI (2013) 21-34 e PETRUCCIANI (2014) 40-59. Para a tipologia de outros tipos de limites, cf. CASSESE (2017) 6-7.

sempre respeitados ou identificados a tempo, eram, como ainda são, objeto de constante atenção por parte de determinadas parcelas dos cidadãos.

II

Reverberando o que já fora introdutivamente advertido pelo próprio historiador (6.8.2), Nícias denuncia a mentira especiosa dos egestanos (6.9.1; 6.12.1-2; 6.17.5) que toma proporções de realidade ante o ímpeto voluntarista (6.10.1, 5; 6.12.1; 6.13.1; 6.15.2-3; 6.16.2, 6; 6.18.2; 6.19.2; 6.20.1; 6.24.2, 4), potencialmente tirânico (6.11.7; 6.15.4; 6.18.3-4; 6.24.1) e confessadamente insensato (6.16.3; 6.17.1) de Alcibíades, dos próprios atenienses e de quem porventura os incitava à expedição. Nícias tenta apresentar-se como a voz da ponderação moderada (6.9.1; 6.10.5; 6.11.6-7; 6.21.2; 6.23.3), fundada no cálculo previdente (6.13.1; 6.21.1), que busca restringir ao mínimo a efetivação de fatores contingentes (6.11.6; 6.23.3)⁵: porém contra a megalomania (6.16.4) autodeclarada de Alcibíades, pouca eficácia terão o receio (6.15.4; 6.21.1; 6.23.3) e a tranquilidade (6.10.2; 6.18.2-3, 6; 6.25.1-2) indigitados quase em tom de zombaria, e tampouco a indisposição de Nícias (6.8.4; 6.23.3; 6.25.2) para ser um dos três plenipotenciários a cargo da empreitada. Quando o desejo irrefreável se abate sobre toda a cidade (6.24.2), restava a Nícias apenas a alternativa de renunciar ao comando ou assumi-lo a contragosto, e ele não se recusa a aceitar.

O momento narrado por Tucídides é particularmente instigante para se pensar o funcionamento de uma democracia direta como a ateniense, sobretudo se observado à luz de um condicionante fundamental explicitamente mencionado por ambos os litigantes e destacado logo ao início pelo próprio historiador: nem Nícias nem Alcibíades possuíam qualquer informação de primeira mão sobre a Sicília. Ao contrário, ambos alegam basear-se apenas naquilo que “ouviram dizer” (6.16.6; 6.20.2). Ambas as reações, portanto, assim como as dos demais atenienses (6.8.2) presentes às duas assembleias, decorrem de impressões forjadas tão somente a partir de relatos alheios, isto é, são fruto de ficções mais ou menos críveis, que se reforçam ou enfraquecem mutuamente a depender do ambiente que lhes seja mais ou menos favorável. E sabemos que havia pelo menos oito anos os atenienses

⁵ SEBASTIANI (2018a).

estavam predispostos a ver como possível e previsível a conquista da ilha. Embora verdadeiras, porque confirmadas pelo posterior fracasso completo que inclusive redundará na morte do comandante, as reações de Nícias são tomadas como infundadas e excessivamente temerosas por aqueles embalados pela ficção da possibilidade. E precisamente porque equivocadas, senão mesmo absurdas, mas em linha com expectativas generalizadas e sempre crescentes, que culminam no *erôs* a abater-se sobre todos os concidadãos logo após a decisão fatídica, as proposições de Alcibíades servem de combustível a inflamar ainda mais passionalidades já havia muito incandescentes.

Por outras palavras, uma ficção inicial se reforça quando amparada por outras que a amplifiquem, sobretudo quando tais outras parecem fiar-se numa realidade cujo suposto conhecimento só faz espicaçar o desejo de quem já está ávido por ver aquela ficção concretizada. Ao invés de alternativa, a conjectura enunciada por Nícias acaba por tão somente legitimar e recomendar aquilo mesmo que se esforçava por combater. No embate das deliberações democráticas, estaria a verdade, e, portanto, as consequências negativas evitáveis, condenadas a manifestar-se apenas ao final do processo, quando já irreversível, e perfazendo assim o paradoxo de uma verdade que, a despeito, ou em função, de sê-lo, não pode ser constatada durante, mas tão só quando plenamente manifesta? E a ficção, como forçosa contrapartida, estará sempre à dianteira triunfante, ganhando mais e mais terreno e semeando sempre maiores desgraças enquanto a verdade não se manifeste por completo? Estaria, enfim, uma democracia fadada ao colapso quando uma mentira de base dá início a um amplo movimento coletivo embalado por expectativas atabalhoadas e necessariamente infundadas? Será esse tipo de ficção inflamável o sinal mais evidente de que uma sociedade atingiu o limite mais frágil, e por isso o que mais cuidadosamente deveria ser preservado, de sua democracia?

É obviamente fácil julgar e especular sobre futuros passados⁶, como num laboratório, com base no *hindsight* que nos é inerente; toda a dificuldade estava, ao contrário, como está sempre, em definir no calor do momento qual

⁶ GRETHLEIN (2014).

linha de conduta adotar, identificando a partir de que ângulo se observa o mundo e como se calibram possibilidades e expectativas — precisamente o que Nícias parecia fazer na ocasião. Conservador experimentado, sabia ponderar riscos inerentes a uma expedição de tamanha envergadura e podia intuir que mesmo uma vitória, se alcançada, cobraria altíssimo preço. Alcibíades, ao contrário, limitava-se a instigar sonhos alheios tão somente para assim poder mais facilmente concretizar os próprios — alcançar prestígio e primazia (tirania?) na pólis. No embate entre versões, estaria a verdade condenada a sucumbir ante todas as demais para tão somente revelar-se ao fim, em meio às cinzas, para os pósteros?

Um olhar sobre os elementos sociais atraídos pela perspectiva de conquista da ilha talvez possa dar uma pista sobre por que o triunfo da versão de Alcibíades e daqueles que advogavam pela expedição, ainda mais quando aparentemente secundada pelas advertências prudentes de Nícias, foi tão contundente. Ainda que o historiador não elenque seus concidadãos segundo critérios sócio-econômicos, mas por uma combinação de faixa etária e ofício desempenhado, no momento em que *o desejo de navegar se abateu sobre todos igualmente* (6.24.3), ele enfatiza, entretanto, que *a excessiva cobiça por mais* ou *a excessiva cobiça da maioria* (6.24.4: a frase é propositalmente ambígua) está por trás da motivação geral: os mais velhos entrevêm uma conquista adicional que, ainda por cima, não lesará Atenas; os adultos desejam a visão distante e o espetáculo, esperançosos de que estariam a salvo; *a grande multidão e os soldados* (desejava navegar) *para obter dinheiro no momento e ainda por cima conquistar uma potência de onde se poderia auferir estipêndio eterno* (6.24.3). Esta última faixa de cidadãos, formada por indivíduos que sobrevivem do imperialismo ateniense e dos mecanismos e capacidades redistributivos de sua democracia⁷ — faixa que poderia perfeitamente sobrepor-se às outras duas,

⁷ “[A] conflict which expressed itself particularly in a political opposition between, on the one hand, rich citizens, who felt victimized by the democratic *polis*, the role it gave banausics, its redistributive function extracting funds from the rich and conferring public payments on the poor; and, on the other hand, poorer citizens who stood to gain from the institutions of the democracy, its checks on the rich and its diversion of surplus-product to subsidize the political and judicial activities of the poor”: WOOD in PATRIQUIN (2012) 103. Cf. também PETRUCCIANI (2014) 30.

uma vez que não traz qualquer discriminação etária — e sua motivação material imediata e futura, talvez expliquem por que a incitação à expedição fora tão convincente e percebida como coerente, especialmente porque se estava diante de uma possibilidade desconhecida, intuída e havia muito instilada no imaginário coletivo da cidade. Por outras palavras, a Sicília significava ganhos materiais para esse imaginário que se retro-alimentava havia muito com impressões sempre mais instigantes; e a leviandade de Alcibíades, por sua vez, passava por simplificação necessária ante os empecilhos elencados pela parte contrária, empecilhos que, verdadeiros ou não, terminariam por tão somente reforçar a decisão de um corpo cívico já ávido por arriscar-se.

O caráter simplificador da proposta de Alcibíades radicava, por sua vez, em uma percepção muito mais antiga e generalizada, anterior mesmo ao próprio conflito narrado por Tucídides, e não por acaso vocalizada pelo historiador em vários momentos-chave da obra: a necessidade da contínua e ativa expansão da *arkhé* ateniense como garantia de sua própria manutenção, sendo qualquer forma de inatividade ou ponderação um sinal que seus adversários inequivocamente interpretariam como de fraqueza. A ideia aparece pela primeira vez na boca dos embaixadores coríntios na “Conferência de Esparta” (1.70), é reiterada depois por Péricles no *Epitáfio* (2.40.4), e escancara seu viés mais truculento, com todas as consequências nefastas para a parte submetida, no “Diálogo entre mélios e atenienses” (5.89-97). Em sua peroração (6.18), Alcibíades reitera tais argumentos tradicionais, novamente instilando na audiência a percepção de que lhes compete por natureza a expansão, o exercício e o desfrute dessa *arkhé* que não pode estar sujeita a qualquer limitação. Por outras palavras, Alcibíades tão somente repisa justificativas para o uso da força e o desfrute das conquistas materiais que ela proporciona, simplificando para seus concidadãos a visão que já nutriam sobre si próprios. A tentativa de alteração do *status questionis* proposta por Nícias numa segunda assembleia que se reunia para discutir já sobre preparativos e partida, não mais sobre se a Sicília deveria ou não ser atacada (6.8.3), está de saída fadada a ironicamente reforçar os argumentos da parte contrária, assim como sua segunda intervenção após a fala de Alcibíades — Nícias perderá o

kairós, daí o resultado de sua intervenção oposto ao esperado⁸. Sobre os complicadores ponderados triunfa a simplificação imediata; contra a manutenção de uma paz que talvez beneficiasse sobretudo grandes proprietários e negociantes, a parcela de cidadãos engajada no exército e na marinha, que se fazia representar em maioria nas assembleias, tinha na guerra permanente seu meio de subsistência⁹. E não por acaso secundou o parecer de Alcibiades, terminando por instar Nícias a agir com máxima urgência (6.25.1). A eventual veracidade das ponderações de Nícias sequer é debatida ou mesmo intuída, mas prevalece o reflexo sedutor novamente reforçado, agora por Alcibiades.

Num embate em que todas as polaridades parecem invertidas ou distorcidas — as causas em verdade são pretextos, a prudência veraz é deixada de lado pelo engodo sedutor — também os posicionamentos dos dois rivais contradizem com os atos aquilo que verbalmente enunciam. Antes que precipitação e leviandade, a fala de Alcibiades parece talhada na medida para justamente reforçar entre os concidadãos o argumento já então predominante e único com força de manter vivo o ímpeto da expedição, não por acaso utilizado pelo historiador como sintetizador da conclusão do processo: o desejo de expandir a *arkhé*. Nícias, por sua vez, ao tentar reverter o parecer de uma primeira assembleia que já havia decidido pela expedição, parece falar de improviso, como se apostasse a última ficha num esforço desesperado para conseguir um lance salvador da *týkhē* no momento fatídico. Se a alegada precipitação inconsequente daquele é fruto do cálculo que se aproveita do momento, a ponderação deste, ainda que veraz, é ingênua e descabida,

⁸ TSAKMAKIS (2017) 274.

⁹ Ao contrário do mito de que escravos e metecos formavam a força de trabalho ateniense, H. Wood anota que “the distinctive characteristic of Athenian democracy was not the degree to which it was based on dependent labour, the labour of slaves, but on the contrary, the extent to which it *excluded* dependence from the sphere of production, that is, the extent to which production rested on free, independent labour, to the exclusion of labour in varying forms and degrees of juridical dependence or political subjection. Athenian slavery, then, must be explained in relation to other forms of labour which were *ruled out* by the democracy. It should be treated not as the productive base of the democracy, but rather as a form of dependence permitted and encouraged by a system of production dominated by free and independent producers, and growing, as it were, in the interstices of that system” (WOOD in PATRIQUIN (2012) 88-89; itálicos no original).

sobretudo quando coroada pela assunção do comando ao invés da renúncia ao seu exercício. De modo análogo ao que já ocorrera quando da *stásis* em Corcira, num momento de completa dissolução sócio-política que *depois se alastrou por todo o mundo grego* (3.82.1), momento em que *a costumeira significação dos nomes ante os fatos era arbitrariamente alterada* (3.82.4), também aqui o acúmulo de inversões éticas ou vocabulares talvez sinalize algo maior: estaria Atenas no princípio do fim de sua experiência democrática, um momento então claramente entrevisível, mas cuja percepção condenaria seus autores a algo como um complexo de Cassandra? Estaria a verdade da posição de Nícias condenada a ser percebida tão somente por ocasião da derrota completa, ou do golpe de Estado que se lhe seguiu?

Se tais questões tiverem resposta positiva, outras mais começam a se acumular e a demandar análise: de que modo uma democracia tal qual a ateniense poderia resistir a uma liderança tão persuasiva quanto por isso mesmo perigosa como Alcibiades? Como, por outras palavras, evitar a armadilha enquanto ainda há tempo e a despeito do ambiente maciçamente inclinado a ela?

III

Fruto de uma *poíesis* que se reafirma e repropõe a cada decisão tomada¹⁰, a democracia ateniense se equilibrava permanentemente entre noções e práticas que a faziam funcionar, de um lado, e iniciativas que, em situações extremas, podiam mesmo chegar a suprimi-la por completo, de outro — não por acaso a primeira iniciativa dos oligarcas de 411 na assembleia de Colono foi justamente a Supressão do direito de imputação da *graphè paranómon* (8.67.2), assim legitimando de antemão mesmo a proposição de *katálýsis* da democracia, como efetivamente se deu¹¹. Um dos limites da democracia ateniense, senão o mais importante deles, era precisamente esse, o ser capaz de mobilizar instrumentos para colocar-se a si mesma a salvo de si mesma, isto é, o não sucumbir ao paradoxo inerente a toda democracia, o de

¹⁰ SEBASTIANI (2018b); SEBASTIANI (2018c); SEBASTIANI *et alii* (2018).

¹¹ SEBASTIANI (2018c); BEARZOT (2013); TUCI (2013).

livremente fomentar os meios para a autodestruição¹². E era precisamente contra esse limite que a fala de Alcibíades potencialmente atentava, daí a importância de se perceber as intervenções de Nícias nesse quadro maior: não se debatia apenas uma expedição rumo ao desconhecido, como a própria existência da pólis estava em xeque. Se as intervenções de Nícias podem ser ditas tentativas de pôr um freio ao excesso de confiança interno mediante a advertência do perigo externo, a de Alcibíades, por sua vez, coleciona diversas tentativas de infração de limites operacionais da democracia ateniense — tentativas que se buscará identificar e discutir nesta seção.

A sequência dos eventos narrados por Tucídides após o desastre na Sicília embasa a ideia de que Alcibíades teria desempenhado um papel semelhante ao de um demagogo falastrão e irresponsável à maneira de Cléon no episódio da paz com os espartanos e da assunção do comando em Pilos (4.21.3 e 4.27-28). Embora temido e hostilizado por *hoi polloi* (lit., “a multidão”) devido a seu estilo de vida e por ser um eventual aspirante à tirania, quando advoga uma expedição fácil contra a riquíssima Sicília Alcibíades vê sua proposta pronta e efusivamente acolhida (6.15-19) por todo o *dêmos*. A expedição acarretará, porém, o maior desastre militar da história de Atenas em 412 e não foi a primeira nem a única ocasião em que Alcibíades agiu focado apenas em interesses pessoais em detrimento da cidade. Também no episódio dos embaixadores argivos (5.43-46), de sua condição de processado (6.28-29, 6.53), fugitivo (6.61) e refugiado (6.88-92 — em Esparta; 8.12 e 8.17 — na Jônia), sua atuação camaleônica junto a seus próprios concidadãos e ao sátrapa persa Tissafernes (como advertido lucidamente por Frínico em 8.48) aproximava sua figura daquela do demagogo salvador que pouco depois se revela deletério¹³.

Após a derrota completa da expedição (8.1-2), em 412/1 Atenas se encontrava em uma conjuntura político-econômica particularmente delicada, resultante da conjugação dessa ocorrência com outras duas igualmente graves: o reforço da posição espartana em virtude da aliança com o Rei persa (*Ath. Pol.* 29.1) e a severa crise econômico-militar que se seguiu e se aprofundou com a defecção de Quios (8.14). No verão de 411 a cidade sofre o golpe

¹² Sobre limites da democracia e o problema da gênese do tirano em seu próprio seio, cf. LOPES (2018).

¹³ GRIBBLE (1999); RHODES (2011); STUTTARD (2018); *contra* FORDE (1989).

oligárquico que só é debelado quando, numa espécie de “governo no exílio” que não se conforma às decisões tomadas em Colono, os soldados reunidos em Samos organizam por iniciativa própria uma assembleia em que depõem comandantes e trierarcas suspeitos, elegem novos e passam imediatamente à ação, ironicamente apoiando-se no retorno de Alcibíades, contra os elementos considerados traidores da cidade (8.76)¹⁴. Quando ainda era estrategista, antes de tomar parte na articulação do golpe, o arguto Frínico teria intuído que as maquinações de Alcibíades e suas promessas de concertar uma aliança entre o Rei e Atenas não radicavam em qualquer preferência política: *não fazia mais caso de uma oligarquia que de uma democracia, nem mirava outra coisa senão de que modo poderia retornar, convocado por seus confrades, após provocar mudanças na cidade que então se mantinha em ordem* (ἐκ τοῦ παρόντος κόσμου); *e para os demais cidadãos, era contra isto mesmo que mais precisavam se precaver: que não entrassem em guerra civil* (ὅπως μὴ στασιάζωσιν) (8.48.4). A derrota, por outras palavras, precipita Atenas numa situação de *stásis* que por pouco não acabou como em Corcira, com a dissolução completa do tecido social.

As ironias que desembocarão nessa *stásis*, entretanto, não param por aí. Outro dos limites da democracia ateniense pode ser percebido no quiasmo formado entre intenções e meios para executá-las. O parecer de Alcibíades tão somente reforça e amplifica o que já havia sido decidido pela pólis em assembleia cinco dias antes da segunda, a fatídica. O mesmo Nícias, por outro lado, que morrera ignominiosamente degolado na Sicília (7.86.2) exercendo até o fim um comando contra a própria vontade, é quem havia sugerido ao prítane presidente da segunda assembleia *não haver culpa em romper as leis*¹⁵ *diante de tantas testemunhas* se o fim visado fosse o de *fazer-se médico de uma cidade que havia deliberado mal* (6.14.1), assim paradoxalmente propondo a manutenção do κόσμος da pólis mediante a ruptura da legalidade com vistas a um bem maior. A salvação parecia dependente de uma “transgressão lícita” das leis, enquanto a ruína certa adviria tão somente pelo ferrenho apego a elas em momento crítico. A observação de Nícias questiona se vale a pena

¹⁴ SEBASTIANI (2018b).

¹⁵ λύειν τοὺς νόμους, porque se estaria a votar novamente algo já antes decidido em assembleia prévia.

aferrar-se à legalidade estrita, ainda que deletéria, quando paira no horizonte não apenas a ameaça da *anomia* (2.53.1) como, sobretudo, a possibilidade de um demagogo que se vangloria da própria *ánoia* fazer da pólis instrumento para satisfação de seus interesses e daqueles das confrarias que encabeçava ou representava, assim pondo em xeque as concepções então corrente de benefício e dano coletivos.

Outro limite ainda diz respeito ao tipo de *metabolé* que a agência de uma liderança é capaz de produzir. Alcibíades (6.17.3) insiste que as cidades da Sicília estariam já predispostas a mudar de ordenamento tão logo os atenienses invadissem a ilha; Nícias (6.20.2), por outro lado, rebaterá a ideia. Porém à observação de Alcibíades de que *uma cidade não inativa se destruirá se passa à inatividade* (6.18.7) Nícias nada opõe senão a descrição da grandiosidade das exigências da futura expedição. Por outras palavras, a mudança sugerida pelo líder ambicioso é tão somente aparente para quem nela se engaja, pois se visa justamente à preservação dos meios materiais dos soldados, almeja, acima de tudo, o acréscimo de poderio e prestígio do próprio líder e de seu grupo. Já o aparente conservadorismo de Nícias implicaria, se triunfante, uma mudança radical, para sentido oposto, da percepção coletiva da parcela majoritária dos atenienses que ao menos desde o início da guerra acreditava na expansão contínua da *arkhé* como meio permanente de reafirmação de seu próprio poderio.

Dois outros pontos retratam ainda dois tipos de limites deliberadamente postos em xeque por afirmações de Alcibíades. O primeiro diz respeito ao uso de seu poderio econômico visando alcançar um tipo de distinção nada democrática no interior da pólis, declaradamente forjando diferenciações de caráter sócio-econômico entre si e seus concidadãos que supostamente lhe garantiriam, por extensão, o direito a servir-se de uma decisão em assembleia como melhor lhe aprouvesse (6.16). Não se trata apenas de conseguir persuadir ou não uma determinada assembleia: a fala de Alcibíades revela alguém que compreende a si mesmo, e se comporta, como usufrutuário da democracia antes que como cidadão, isto é, como alguém que se encontra em posição de fruir de tudo aquilo que a democracia pode lhe proporcionar, como se por ela só fosse contemplado por esse ângulo, o dos direitos e benefícios, mas não pelo dos deveres.

O segundo ponto diz respeito à extrema simplificação de posições por ele proposta. Desconsiderando outras advertências sobre o perigo da expedição, Alcibíades se empenha por reduzir o embate com Nícias a mera diferença binária de posturas derivada de caracteres individuais: ao seu empenho e bravura contrasta a suposta inatividade de Nícias (6.18.6). Com isso, distorce ou forja informações em benefício de um projeto de poder até então escuso, não enunciado e que tão somente em aparência beneficiaria seus executores diretos (marinheiros e soldados). Ambos os pontos somados, os atentados de Alcibíades contra os limites da democracia ateniense miram todos para um mesmo ponto: a tentativa de por em xeque a própria democracia a favor da realização potencialmente autocrática dos desígnios de seu propositor.

IV

O episódio da *stásis* em Corcira (3.69-83) ilustra um outro modo segundo o qual uma democracia pode arruinar a si própria por dentro: quando duas facções, no caso o *dêmos* apoiado pelos atenienses e os *olígoi*, pelos lacedemônios, disputam acirradamente o controle da cidade, não conseguem — talvez sequer se empenhassem — chegar a qualquer tipo de acordo, e terminam por aniquilar-se mutuamente em uma luta fratricida cujas consequências acabam por se espalhar por todo um arco geopolítico bastante mais amplo — toda a Grécia, como descreve o historiador (3.81.4-82.1), é acometida por “toda forma de maleficência” (3.83.1).

Não é somente, porém, a disputa intestina entre facções, partidos ou grupos sociais que podem levar à dissolução de uma democracia. Se lidos a contrapelo, os métodos de que se serviu Alcibíades para minar os limites da democracia ateniense também definem os principais caminhos pelos quais não raro transitam demagogos ávidos para servir-se do poder a qualquer preço e em benefício dos seus. Pela ordem em que foram apresentados, são três:

a) inversão do princípio da inocência, ou justificação dos meios pelos fins: justifica-se a ruptura da ordem legal pretextando-se um bem maior (no caso de Atenas, a expansão da *arkhé* em 415 ou a *sotería* da cidade em 411) em nome do qual qualquer agente pode ser considerado culpado, e consequentemente passível de punição (como ocorrerá com Terâmenes, por exemplo, em 411, quando será acusado de traição, e novamente em 404, quando

será arbitrariamente condenado à morte pelos Trinta), até que se prove sua inocência;

b) instrumentalização do sistema por via de manipulação econômica: tanto em 415 (alegando que sua riqueza é antes um estímulo que um óbice) quanto em 411 (pretextando intimidade com o sátrapa Tissafernes) Alcibíades usará de seu prestígio e riqueza para conseguir a aprovação de seus planos junto a seus concidadãos, assim subordinando a cidade à própria vontade;

e c) simplificação ideológica: decorrência direta dos dois anteriores, esse método permite ao líder ambicioso apresentar como factível — e palatável — aos olhos de quem eventualmente o apóie as iniciativas que propõe, ainda quando, se devidamente examinadas, venham a se mostrar diametralmente opostas aos interesses de tais apoiadores — principalmente no caso da expedição contra a Sicília, os atenienses aceitam de modo praticamente acrítico dar um “salto no abismo”, isto é, lançar-se numa empreitada sem noções mínimas e sólidas dos tamanhos riscos envolvidos.

Subjacente a essas três práticas pode-se encontrar um traço comum: o jogo de aparências, mentiras ou virtualidades embasado em pretextos frágeis, porém convincentes. A fim de se justificar a expansão da *arkhé*, Alcibíades instiga a cobiça e a ganância dos concidadãos fiado em informações falsas, ou sequer minimamente averiguadas, sobre as riquezas (exageradas), dimensões e poderio (subestimados) da Sicília; depois, em 411, serve-se de expedientes e promessas infundados tão somente visando retornar à cidade e, eventualmente, fazer-se seu líder. Sua atuação, assim, configura talvez o momento mais perigoso vivido por Atenas no intervalo de um século desde a introdução da reforma democrática clistênica em que a manipulação consciente da mentira tenha feito a democracia refém, chegando mesmo a pôr em xeque sua existência.

No preâmbulo à fala de Alcibíades no embate contra Nícias, Tucídides enuncia uma constatação que valia não tanto para a ocasião como para o futuro, quando aquele já se teria tornado odioso aos contemporâneos por imbricar seus desmandos privados nos assuntos públicos, assim contribuindo grandemente para a ruína da cidade (6.15): o historiador qualifica taxativamente tal postura como aspiração à tirania (ὥς τυραννίδος ἐπιθυμοῦντι — 6.15.4). Diferentemente de outros tiranos, porém, ou demais aspirantes a

autocratas, em nenhum momento Alcibíades pretende valer-se da via armada para a conquista e manutenção do poder. Ao contrário, é pelas vias legais, ou ao menos por seus arremedos aparentes, que Alcibíades parece ter tentado pavimentar o caminho rumo a uma eventual tirania. Por outras palavras, pode-se ver em curso em suas iniciativas um tipo de atentado contra os limites da democracia que parte de seu próprio seio, valendo-se de seus próprios meios e aspirando à sua submissão voluntária: a autocracia obtida por vias (por vezes aparentemente) legais, paradoxo (por vezes ameaça) manifesto em democracias dos séculos XX e XXI, lado a lado com sua dissolução por vias violentas¹⁶.

Após a fala de Alcibíades, os atenienses se mostraram *ainda mais inclinados à expedição* (πολλῷ μᾶλλον ἢ πρότερον ὥρμηντο στρατεύειν — 6.19.2), observação repetida ao fim da segunda tentativa de dissuasão por parte de Nícias (πολὺ δὲ μᾶλλον ὥρμηντο — 6.24.2). Ao fim e ao cabo, *todos se viram tomados igualmente por intenso desejo de navegar* (ἔρως ἐνέπεσε τοῖς πᾶσιν ὁμοίως ἐκπλεῦσαι — 6.24.3) e a expedição se fez por *excessiva cobiça por mais* ou *excessiva cobiça da maioria* (διὰ τὴν ἄγαν τῶν πλεόνων ἐπιθυμίαν — 6.24.4). Por outras palavras, o caminho trilhado por Alcibíades rumo à eventual consecução da autocracia passa pela mobilização dos afetos de seus concidadãos. Uma vez assenhoreado dos desejos alheios, que passa encarnar e a se fazer porta-voz, Alcibíades, como todo aspirante à autocracia, está praticamente livre para dar início à própria carreira fiado na certeza de que seus atos serão atribuídos à conta da satisfação daqueles desejos.

A conduta de Alcibíades tal qual narrada por Tucídides permite entrever um paradigma que não demoraria a ser descrito por seus traços fundamentais. Dentre as conclusões que se pode extrair dessa conjuntura, a comparação com um trecho da *anakýklosis* polibiana de constituições é particularmente significativo:

Enquanto sobrevivem alguns dos que experimentaram o abuso e a dominação, felizes com a situação presente têm em grande consideração a igualdade e liberdade de expressão; mas tão logo sobrevêm os jovens e a democracia, por sua vez, é transmitida aos filhos dos filhos, então não mais fazendo grande caso da igualdade e liberdade de expressão, porque habituais, buscam ter mais do que o povo, sobretudo os mais ricos.

¹⁶ Diversos exemplos discutidos em LEVITSKY e ZIBLATT (2018).

Em seguida, quando sucumbem ao amor pelo poder e não são capazes de obtê-lo por si mesmos ou por sua excelência pessoal, dilapidam o patrimônio, atraindo e corrompendo a multidão de todos os modos. Daí que, quando enfim tornam o povo ávido devorador de propina por conta de sua insensata voragem de fama, então a forma da democracia já está por sua vez dissolvida e convertida em violência e domínio da força. Tendo-se, pois, a massa acostumado a devorar o alheio e a nutrir esperanças de viver às custas de terceiros, quando encontra um líder arrogante e ousado mas privado das dignidades da constituição por conta da pobreza, então o domínio da força se consuma: ajuntando-se, ela então promove chacinas, exílios e redistribuição de terras, até que, reanimizada, novamente encontre um senhor e monarca¹⁷.

O primeiro trecho sublinhado descreve o momento em que, na visão do historiador aqueu, tem início a transição da forma positiva *demokratía* para sua congênere negativa, a violência pura e simples (*bía*) e o domínio da força (*kheirokratía*). Uma personagem acometida por *philarkhía*, isto é, pela ambição do mando, destrói o próprio patrimônio na tentativa de atrair para si apoio da opinião pública: tais observações descrevem à perfeição a trajetória de Alcibiades às vésperas da expedição contra a Sicília, bem como a de diversas outras lideranças que sequestram a democracia para consumação de suas ambições privadas. Examinando circunstância análoga relativa ao episódio da *stásis* em Corcira, Tucídides escreve que *a causa de tudo isso foi o poder fruto de cupidez e ambição: a partir dessas surge prontamente o sectarismo*¹⁸, isto é, iden-

¹⁷ Plb. 6.9.4-9: καὶ μέχρι μὲν ἂν ἔτι σώζονται τινες τῶν ὑπεροχῆς καὶ δυναστείας πείραν εἰληφόντων, ἀσμενίζοντες τῇ παρούσῃ καταστάσει περὶ πλείστου ποιοῦνται τὴν ἰσηγορίαν καὶ τὴν παρρησίαν· ὅταν δ' ἐπιγένωνται νέοι καὶ παισὶ παιδῶν πάλιν ἡ δημοκρατία παραδοθῇ, τότε οὐκέτι διὰ τὸ σύνηθες ἐν μεγάλῳ τιθέμενοι τὸ τῆς ἰσηγορίας καὶ παρρησίας ζητοῦσι πλέον ἔχειν τῶν πολλῶν· μάλιστα δ' εἰς τοῦτ' ἐμπίπτουσιν οἱ ταῖς οὐσίαις ὑπερέχοντες. λοιπὸν ὅταν ὁρμήσωσιν ἐπὶ τὸ φιλαρχεῖν καὶ μὴ δύνωνται δι' αὐτῶν καὶ διὰ τῆς ἰδίας ἀρετῆς τυγχάνειν τούτων, διαφθείρουσι τὰς οὐσίας, δελεάζοντες καὶ λυμαινόμενοι τὰ πλήθη κατὰ πάντα τρόπον. ἐξ ὧν ὅταν ἅπαξ δωροδόκους καὶ δωροφάγους κατασκευάσωσι τοὺς πολλοὺς διὰ τὴν ἀφρονα δοξοφαγίαν, τότε ἤδη πάλιν τὸ μὲν τῆς δημοκρατίας καταλύεται, μεθίσταται δ' εἰς βίαν καὶ χειροκρατίαν ἡ δημοκρατία. συνειθισμένον γὰρ τὸ πλῆθος ἐσθίειν τὰ ἀλλότρια καὶ τὰς ἐλπίδας ἔχειν τοῦ ζῆν ἐπὶ τοῖς τῶν πέλας, ὅταν λάβῃ προστάτην μεγάλῳ φρονῶν καὶ τολμηρόν, ἐκκλειόμενον δὲ διὰ πενίαν τῶν ἐν τῇ πολιτείᾳ τιμίων, τότε δὴ χειροκρατίαν ἀποτελεῖ, καὶ τότε συναθροισόμενον ποιεῖ σφαγὰς, φυγὰς, γῆς ἀναδασμούς, ἕως ἂν ἀποτεθῇ πάλιν εὖρη δεσπότην καὶ μονάρχον.

¹⁸ 3.82.8: πάντων δ' αὐτῶν αἴτιον ἀρχὴ ἡ διὰ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν· ἐκ δ' αὐτῶν καὶ ἐς τὸ φιλονικεῖν καθισταμένων τὸ πρόθυμον.

tifica na *philotimía*, noção análoga à de *philarkhía*, um dos elementos centrais a desencadear situações de crise.

De modo análogo, a democracia ateniense viu-se logo depois, em função dos problemas desencadeados pela atuação de Alcibíades, às voltas com um desafio cuja derrota a poria à mercê de um golpe promovido por oligarquias apreensivas¹⁹. O segundo trecho sublinhado aponta a direção para onde também a democracia ateniense teria se encaminhada após o colapso militar na Sicília: privado de bens e da pátria, Alcibíades então é apenas um exilado arrogante e ousado que não hesita a pôr a própria cidade a prêmio para a realização de seus intentos e, assim, contribuir para a instauração de uma futura *kheirokratía* cada dia mais evidente no horizonte, até por fim consumir-se no processo contra os estrategos das Arginusas (em 406: X. *Hell.* 1.7) e o apontamento dos Trinta Tiranos (entre 404/3: X. *Hell.* 2.3-4). Uma última analogia talvez não seja de todo impertinente. Democracias contemporâneas nunca estiveram imunes a prestidigitadores mitômanos, hábeis em vociferar ódio contra discordantes, mas absolutamente ineptos para o trato da coisa pública, senão mesmo para a própria democracia. Constatar a semelhança de procedimentos é o primeiro passo para resistir ao potencial autocrata pelas vias que a própria democracia faculta: maior acuidade na percepção de distintos elementos e suas conexões sub-reptícias, muito mais do que as aparentes; maior democratização dos acessos a tais percepções; e, sobretudo, maior atenção a qualquer ensejo de repetição do erro uma vez advertido — semelhanças de postura talvez não sejam apenas meras coincidências.

Bibliografia

- BEARZOT, C. (2013), *Come si abbatte una democrazia. Tecniche di colpo di Stato nell'Atene antica*. Roma-Bari, Laterza. (ed. digital)
- CASSESE, S. (2017), *La democrazia e i suoi limiti*. Milano, Mondadori. (ed. digital)
- FORDE, S. (1989), *The Ambition to Rule. Alcibiades and the Politics of Imperialism in Thucydides*. Ithaca; London, Cornell University Press.
- GRETHLEIN, J. (2014), "'Future Past'. Time and Teleology in (Ancient) Historiography": *H & T* 53 (2014) 309-330.

¹⁹ Discussão em SEBASTIANI (2018b) e (2018c).

- GRIBBLE, D. *Alcibiades and Athens. A Study in Literary Presentation*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- LAMARI, A. A. (2013), "Making Meaning: Cross-References and their Interpretation in Thucydides' Sicilian Narrative": TSAKMAKIS, A.; TAMIOLAKI, M. (coord) (2012), *Thucydides between History and Literature*. Berlin-Boston, De Gruyter, 287-307.
- LEVITSKY, S.; ZIBLATT, D. (coord) (2018), *How Democracies Die*. New York: Crown.
- LOPES, D. R. N. (2018), "O limite da democracia: o problema da tirania do ponto de vista psicológico em Heródoto e no *Édipo Rei*, de Sófocles": SEBASTIANI, B. B.; LEÃO, D. F.; SANO, L.; SOARES, M. T. M.; WERNER, C. (coord) (2018), *A poiesis da democracia*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 325-352.
- MUSTI, D. (2013), *Demokratía. Origini di un'idea*. Roma-Bari, Laterza. (ed. digital)
- PATRIQUIN, L. (coord) (2012), *The Ellen Meiksins Wood Reader*. Leiden-Boston, Brill.
- PETRUCCIANI, S. (2014), *Democrazia*. Torino, Einaudi. (ed. digital)
- RHODES, P. J. (2011), *Alcibiades*. Barnsley, Pen & Sword Military.
- SEBASTIANI, B. B. (2018a), "L'ironie de Thucydide: le cas de Nicias": O. DEVILLERS & B. B. SEBASTIANI (coord) (2018), *Sources et modèles des historiens anciens*. Bordeaux, Ausonius, 53-63.
- SEBASTIANI, B. B. (2018b), "Atenas, 411: do golpe oligárquico à *poiesis* da democracia": SEBASTIANI, B. B.; LEÃO, D.; SANO, L.; SOARES, M.; WERNER, C. (coord) (2018), *A poiesis da democracia*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 67-94.
- SEBASTIANI, B. B. (2018c), "The Coups of 411 and 404 in Athens: Thucydides and Xenophon on Conservative Turns": *GRBS* 58 (2018) 490-515.
- SEBASTIANI, B. B.; LEÃO, D.; SANO, L.; SOARES, M.; WERNER, C. (coord) (2018), *A poiesis da democracia*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- STUTTARD, D. (2018), *Nemesis. Alcibiades and the Fall of Athens*. Cambridge; London, Harvard University Press.
- TSAKMAKIS, A. (2017), "Speeches": BALOT, R. K.; FORSDYKE, S.; FOSTER, E. (coord) (2017), *The Oxford Handbook of Thucydides*. Oxford, OUP, 267-281.
- TUCI, P. A. (2013), *La fragilità della democrazia. Manipolazione istituzionale ed eversione nel colpo di stato oligarchico del 411 a.C. ad Atene*. Milano, LED.

* * * * *

Resumo: A partir do apontamento de *aitíai* imprevisíveis que podem culminar em *katálisis* de uma democracia, a sequência do texto se subdivide em três partes: na segunda, são discutidos os argumentos de Nícias e Alcibíades na antilogia recriada em Th.6.8-26. Na terceira, é discutida a questão dos limites operacionais da democracia ateniense diretamente tocados pela antilogia. Na parte final são ponderados alguns problemas contemporâneos análogos após uma breve e pontual discussão sobre passos-chave da narrativa da *stásis* em Corcira (3.69-83).

Palavras-chave: Democracia; Tucídides; Alcibíades; Autocracia.

Resumen: A partir de la indicación de *aitíai* impredecibles que podrían dar lugar a la *katálisis* de una democracia, la secuencia de este texto se subdivide en otras tres secciones: en la segunda, se discuten los argumentos de Nicias y Alcibiades en la antilogía recreada en Th.6.8-26. En la tercera, se discute la cuestión de los límites operativos de la democracia ateniense directamente afectada por esa antilogía. En la parte final, problemas análogos contemporáneos se reflexionan después de una discusión breve y puntual sobre los pasos clave de la narrativa de la *stásis* en Corcira (3.69-83)

Palabras clave: Democracia; Tucídides; Alcibíades; Autocracia.

Résumé : À partir de l'indication d'*aitíai* imprévisibles qui pourraient entraîner la *katálisis* d'une démocratie, la séquence de ce texte se subdivise en trois autres sections : dans la seconde, on discute les arguments de Nicias et Alcibiade dans l'antilogie recrée en Th.6.8-26. Dans la troisième, on discute la question des limites opérationnelles de la démocratie athénienne directement affectée par cette antilogie. Dans la dernière partie, on réfléchit sur d'analogues problèmes contemporains, après une brève et ponctuelle discussion sur les étapes clés du récit de la *stásis* à Corcyre (3.69-83)

Mots-clés : Démocratie ; Thucydide ; Alcibiade ; Autocratie.

Marcial y el cínico: escultura y poesía, o sobre los límites de la inspiración en el epigrama 4.53

Martial and the cynic: sculpture and poetry or on the limits of inspiration on epigram 4.53

EDUARDO A. GALLEGO-CEBOLLADA¹ (*Universidad de Zaragoza — España*)

Abstract: In this article, we analyze epigram 4.53 and the caricature of the false cynic it contains from a double perspective. On the one hand, the examination of the context and of the skeptic motif at the strictly literary level allows us to confirm the footprint of the Hellenistic epigram as a source of inspiration, as well as the thorough work of rewriting carried out by the poet from Bilbilis. On the other hand, the consideration of the epigram as an ekphrastic product gives evidence of the relevance of artistic manifestations in Martial's text, while also highlighting the reciprocal influence of art and poetry in his work.

Keywords: Martial; epigram; Cynicism; philosophy; ekphrasis; art.

Entre los rasgos con los que suele caracterizarse la poética de Marcial, es habitual incidir en el realismo como una de sus señas de identidad. La reproducción de la realidad puede percibirse en distintos aspectos de los epigramas². Un ejemplo es la caleidoscópica galería de profesiones que

Texto recibido el 15.07.2019 y aceptado para publicación el 13.01.2020. Este trabajo se enmarca en el proyecto y grupo de investigación «Byblíon» (H17_17R), financiado por la Dirección General de Investigación e Innovación (Consejería de Innovación, Investigación y Universidad, Gobierno de Aragón) y FEDER Aragón 2014-2020. Hago constar mi agradecimiento al profesor José A. Beltrán, tanto por su amable lectura, como por sus atinadas sugerencias al borrador de este escrito.

¹ egcebollada@unizar.es

² Ya VIEJO OTERO (1944) 84-87 en un artículo que ha gozado de poca repercusión, llamaba la atención sobre el hecho de que el ser humano fuera el objeto principal de su poesía, así como la preferencia del poeta por lo concreto y particular en lugar de lo abstracto y lo general. Vid. también las páginas que le dedica SZELEST (1986) 2607-2609 a esta idea, en las que el realismo —o, en ocasiones, naturalismo, como indica la propia autora— aparece tratado en conjunción con la *lyrische Stimmung* del poeta. Cf. CITRONI (1993) 338-341, donde el italiano retoma las consideraciones sobre la representación realista de la sociedad como motivo artístico en Marcial para resaltar (entre otros aspectos) la riqueza y la vivacidad de la observación de los comportamientos, de los detalles y de los objetos. Asimismo, cf. LAURENS (1989) 229-244 y el capítulo de PICÓN GARCÍA, donde se afirma que «en Marcial [...] late una poética (realista) del hombre, de lo humano» (2004) 192. Cf. la misma contribución de PICÓN GARCÍA (2004) 180, n. 1 para una recopilación de referencias bibliográficas. A su vez, BELTRÁN

pueblan sus versos: sacerdotes de Cibeles³, zapateros⁴, adivinos⁵, actores⁶, libreros⁷, panaderos y taberneros⁸, peluqueros y barberos⁹, médicos y enterradores¹⁰. Dentro de estas clases profesionales y blancos para el vituperio, se ubican también los filósofos, cuya crítica puede contemplarse como un tópico dentro de la poesía satírico-epigramática grecolatina.

En este contexto, a menudo el dardo del literato se dirige contra la hipocresía generalizada y contra la incoherencia vital de los pensadores y los falsos cultivadores de la virtud¹¹. En estos casos, el humor brota de la diso-

CEBOLLADA (2005) 170 hacía notar cómo el realismo en la poesía marcialina estaba marcado por una larga tradición literaria y por la nueva orientación de la literatura de época Flavio-trajana, subrayando que su cultivo es una elección poética consciente que le permite distanciarse de formas como la épica y la tragedia, pero que también le proporciona un amplio abanico temático del que el autor se sirve para «reflejar artísticamente todas y cada una de las experiencias de la vida cotidiana».

³ Mart. 1.35.15, 5.41.3, 7.95.15, 9.2.13 ss. Aunque se ha tenido en cuenta el texto de LINDSAY (1929²), cuando se citan referencias o reproducen textos del epigramista se hace conforme a la edición de SHACKLETON BAILEY (1990).

⁴ Mart. 3.16, 3.59, 3.99.

⁵ Mart. 7.54.4, 9.29.9, 9.82.1, 11.49.8.

⁶ Mart. 1.4.5, 2.72.3 ss., 3.86.3 ss., 5.61.11 ss., 9.28, 11.13.

⁷ Mart. 1.2, 1.113, 13.3.

⁸ Mart. 1.56, 3.57, 12.57.4 ss.

⁹ Mart. 2.48.2, 7.61.7, 7.64, 7.83, 11.84.

¹⁰ Mart. 1.30, 1.47, 2.61.3. Sobre los personajes de los epigramas, vid. SALEMME (1976) 75-76, n. 15 y NISBET (2003) 33. Cf. WATSON (2019) 45-47 y 49-55, aunque la clasificación de esta última, en la que se oponen «persons for whose existence we have independent evidence [...] <y> fictional personages, often representing types» (2019) 45, representa una dicotomía muy amplia, como reconoce la autora. Lo interesante del capítulo de Watson es la atención a las diferencias observables entre estos personajes en función del diálogo y el contacto que establecen con la propia *persona* de los epigramas.

¹¹ Es importante señalar que esto no significa que Marcial critique la filosofía *per se*. La palabra *philosophia* o sus derivados no se encuentran en ningún epigrama de Marcial. Tampoco aparecen *sapiens* o *sapientia*, en la acepción que se correspondería con 'filósofo' y 'filosofía' (cf. Mart. 1.15.11 y 10.66.6, con un significado mucho más neutro). ¿Implica esto en realidad una falta de interés por la filosofía, como se lee en SALEMME (1976) 95 y n. 60? No es seguro afirmarlo, puesto que, en cambio, los términos griegos *sophia* y *sophos*, sí aparecen en su poesía, aunque lo hacen con una frecuencia muy parca: *sophos*, como equivalente de *sapiens*, en Mart. 1.111.1 y 7.32.4, puesto que también concurre con el

nancia que se produce entre el plano físico y el plano moral de una persona o, lo que es lo mismo, de un desajuste en los fundamentos etológicos en los que descansaba la correspondencia entre el *intus* y el *foris* de un sujeto en la Antigüedad¹². La desavenencia entre estas dos esferas es utilizada en los epigramas como mecanismo humorístico con relativa frecuencia. La exposición progresiva del aspecto de un individuo es responsable de construir una percepción en la mente de los lectores, guiar su expectativa hacia un fin esperado y, en el último momento, truncar la imagen que se pensaba cierta de un modo imprevisto y repentino¹³.

Un ejemplo puede ilustrar el proceder anterior. En 9.47 se describe a Pánico como un barbudo entusiasta y apasionado de las enseñanzas de Demócrito, Zenón, Platón y Pitágoras. Su aspecto físico (*nec tibi barba minor; hircosis...pilosis*) sin duda comulga con las señas físicas que caracterizan a los pensadores. Pero la apariencia exterior, la fachada de Pánico, no concuerda con su estilo de vida, que se presupone grave, severo y adusto. Esta es la faceta contra la que el epigramista dirige el aguijón en el último pentámetro,

sentido de *plausus* en 1.3.7, 1.49.37, 1.66.4, 1.76.10, 3.46.8 y 6.48.1. *Sophia*, exclusivamente en 7.74.9. Por otro lado, algunas de las grandes figuras de la filosofía romana merecen los afectuosos elogios del poeta. Es el caso de Séneca, a quien recuerda junto con su padre y con Lucano en 1.61.7-8. Vid. TORRÃO (2004) 146-148 para este caso y para el resto de referencias a literatos en Marcial. Cf. 4.40.2, 7.44.10 y 7.45.1.

¹² La vía etológica, junto con la zoológica y la etnológica, constituía uno de los principales métodos para la deducción fisiognómica en el pensamiento clásico. Baste recordar cómo Cicerón exponía que, a diferencia del resto de los seres con alma, tan solo el rostro del hombre fue modelado de suerte que fuera capaz de mirar al cielo y a su aspecto se le dio forma *ut in ea penitus reconditos mores effingeret*, Cic. *Leg.* 1.26.

¹³ Esta razón es la misma que impulsa a satirizar a otros colectivos, ya que su rigor y severa apariencia encubre un comportamiento contrario al esperado (cf. Mart. 1.24, 1.96 y 9.27). Por otro lado, dentro de la clasificación heurística de las técnicas humorísticas empleadas por Marcial que proponía SULLIVAN (1991) 240, muchas descripciones de hipócritas se enmarcarían en «los chistes basados en una observación empírica». Se trata de un humor que genera incongruencias y paradojas puesto que confunde la expectativa construida sobre un personaje. Los demás tipos de humor sintetizados por el investigador se basarían en (II) el razonamiento silogístico que conduce al absurdo, (III) en los juegos de palabras, (IV) en las metáforas por analogía o ejemplos simbólicos y (V) en diversos tipos de figuras retóricas.

con un *acumen* que destruye por completo la expectativa forjada a lo largo de la descripción: *Dic mihi, pericidi, Pannyche, dogma quod est?* (9.47.8).

El aspecto y la conducta de los cínicos no resultan en Marcial más favorecidos que los de Pánico u otros falsos representantes de la filosofía. En efecto, el colectivo resultaba más que apto para las burlas del autor. Paradigma de extrema delgadez (3.93.13) y de pobreza proverbial (11.84.7; 14.81), los cínicos estaban plenamente diferenciados —más que cualquier otra escuela— por su modo de vida, por su actitud respecto a la sociedad y por su aspecto. La *vita cinica* o el κυνικός βίος como forma de ver (y ser vistos en) el mundo estaba definida por un conjunto de actitudes y de atributos que permitían la rápida identificación de quienes comulgaban con esta doctrina, lo que facilitaba la degradación, la animalización y, en definitiva, la caricaturización de sus representantes. La frugalidad, el ascetismo físico, el abrazo a la pobreza y la renuncia de los deberes políticolegales se convertían en señas de identidad y marcadores estéticos de un anticonvencionalismo radical, que ha llegado a definirse incluso como una «contracultura en el mundo antiguo»¹⁴.

Estas figuras estuvieron presentes en Grecia, pero también lo estuvieron en el Lacio desde los comienzos de la literatura latina. Prueba de esto último es la comparación que Plauto elabora cuando pone en relación la vida de un parásito con la de un filósofo cínico¹⁵. Asimismo, el perfil del cínico también se había convertido en un motivo ampliamente desarrollado por la poesía epigramática de época helenística e imperial, responsable de proporcionar una imagen negativa de esta figura especialmente desde época de Augusto y también durante el gobierno de Nerón¹⁶.

De forma sintética, estos pueden considerarse los precedentes literarios de Marcial a la hora de componer el epigrama 4.53, un poema en el que el

¹⁴ El sintagma es acuñación de MIRALLES SOLÁ (1970). Vid. GOULET-CAZÉ (1990) 2738-2746 para una exposición detallada de las características de esta corriente de pensamiento.

¹⁵ Plaut. *Per.* 123-126: *Cynicum esse egentem oportet parasitum probe: / ampullam, strigilem, scaphium, soccos, pallium, / marsuppium habeat, inibi paullum praesidi, / qui familiarem suam vitam oblectet modo*. Cf. *Stich.* 703-704, así como Laberio fr. 3 RIBBECK.

¹⁶ Por ejemplo, *Anth. Pal.* 6.293, 6.298, 7.65, 7.66, 7.67, 7.68, 9.158, 11.154, 11.155, 11.156, 11.157, 11.158, 11.410, 11.430, 11.435, 16.333. Para algunos de estos, vid. BURNIKEL (1980) 47; FOLLET (1993) 371-372; GAILLARD (2002) 193-199 y MARTÍN GARCÍA (2008) 764-768.

autor se dirige a cierto Cosmo para exponer con cuidado detalle la apariencia física de un personaje que tiene por costumbre pedir comida a las puertas del templo de Palas:

*Hunc, quem saepe vides intra penetralia nostrae
Pallados et templi limina, Cosme, novi
cum baculo peraque senem, cui cana putrisque
stat coma et in pectus sordida barba cadit,
cerea quem nudi tegit uxor abolla grabati,
cui dat latratos obvia turba cibos,
esse putas Cynicum deceptus imagine ficta:
non est hic Cynicus, Cosme: quid ergo? Canis.* 5

*Este, al que ves a menudo dentro del santuario de nuestra
Palas, Cosmo, y el umbral de un templo que es novedad,
un viejo con bastón y una alforja, cuya canosa y podrida
melena erizada está y al pecho barba le cae
sucía, de capa cetrina cubierto cual esposa en yacija
desnuda, al que la gente al andar da viandas que pide al ladrar,
que es un cínico piensas, engañado por su falsa apariencia:
cínico no es este de aquí, Cosmo: ¿y qué es pues? Es un can.¹⁷*

No puede saberse con certeza la fecha en la que Marcial compuso este epigrama, pero el libro cuarto en su conjunto vio la luz posiblemente en diciembre del 88, bajo el principado de Domiciano¹⁸. Una primera confrontación entre los acólitos de Diógenes y el poder se había producido ya en época de Nerón¹⁹. Más adelante, en el año 93-94, el propio Domiciano decreta-

¹⁷En lugar de aportar una traducción literal de Marcial y Lucilio (vid. infra), he preferido proporcionar una versión rítmica de ambos epigramas. Aquí, amén de tratar de preservar la concatenación de dos heptasílabos, se ha procurado hacer efectivo el contraste que produciría el recitado del pentámetro marcando la cesura medial y el final de cada dístico con palabras oxítonas cuando ha sido posible, así como conservar algunos de los recursos estilísticos más notables (como la aliteración de velares sordas *Cy-...Co-...ca-* o el juego de palabras basado en la etimología).

¹⁸Cf. 4.14, 4.46 y 4.88. A este respecto, CITRONI (1989) puntualizaba cómo Marcial publicó buena parte de sus libros durante las Saturnales. Hay, no obstante, quienes se decantan por enero del año siguiente, como JONES (1992) 147.

¹⁹Destacan los casos de Demetrio e Isidoro: Tact. Ann. 16.34-35; Suet. Nero 39. Vid. TOYNBEE (1944) 53. La autora recordaba que, a diferencia de los estoicos, los cínicos se mostraban definitivamente contrarios a la βασιλεία (1944: 56-57). Con Vespasiano también se

ría la expulsión de los *sapientiae professores*, aunque el examen de las fuentes ha llevado a pensar que el *princeps* ya había recurrido a una medida semejante en el 88-89, quizá aprovechando la conspiración de Saturnino²⁰. Merece la pena notar que de resultar cierta esta primera expulsión, la descripción del cínico bien podría contemplarse como un ejemplo de poema-homenaje, en el que se celebraría de forma indirecta la iniciativa de Domiciano. No en vano, es significativo notar que el ataque contra los filósofos se incrementará tras la expulsión. Una prueba es la presencia de tres epigramas que satirizan la figura de los sabios dentro del libro noveno (9.27, 9.41, 9.47), un volumen cuya mayor parte de poemas se publicaron entre el comienzo del 94 —publicación del libro octavo— y (¿diciembre?) del 95 —primera edición del libro décimo—²¹. Pero al margen de la historia fáctica, si el cínico se mostraba como una figura cercana y un candidato idóneo para el epigrama escóptico, esto no se debía a la expulsión virtual o efectiva de este colectivo, sino al hecho de formar parte de un repertorio de personajes integrado en la tradición literaria. Es así que los estudios comparativos han demostrado cómo Marcial tomó como punto de partida un epigrama de época neroniana²². Se trata de una breve composición de Lucilio, cuya descripción fue acertadamente calificada como un «portrait-robot»²³:

*Εἶναι μὲν κυνικόν σε, Μενέστρατε, κἀννυπόδητον
καὶ ῥίγοῦν οὐδεὶς ἀντιλέγει καθόλου·*

llegarían a producir algunos desencuentros (cf. Dio Cass. 66.13.1 y 20). Sobre la oposición neroniana, GOULET-CAZÉ (1990) 2753-2754.

²⁰ Sobre la expulsión de los filósofos por parte de Domiciano, vid. Tac. *Agr.* 2.2; Plin. *Ep.* 3.11.1; Suet. *Dom.* 10.3-5 y Dio Cass. 67.13.2-3. Vid. TOYNBEE (1944) 58. Obsérvese el final de la cita de Dión: καὶ οἱ λοιποὶ πάντες ἐξηλάθησαν αὐτοὺς ἐκ τῆς Ῥώμης (la cursiva es mía). Ambas expulsiones estarían exclusivamente en la *Interpretatio* de Jerónimo sobre la *Crónica* de Eusebio: *Domitianus mathematicos et philosophos Romana urbe pepulit* (p. 190 25-26 HEM) y *Domitianus rursum philosophos et mathematicos Roma per edictum extrudit* (p. 192 6-8 HELM). La realidad y problemática sociológica, así como el enfrentamiento contra el poder de esta *haíresis* está perfectamente desarrollada en GOULET-CAZÉ (1990) esp. 2731-2763. Asimismo, cf. CHAUVE (1993).

²¹ HENRIKSÉN (1998) 11-13.

²² Vid. SALEMME (1976) 77-80 y, sobre todo, BURNIKEL (198): 43-48. Más general, sobre la deuda de Marcial con el epigrama griego, SZELEST (1986) 2591-2598.

²³ LAURENS (1989) 150.

Ágora. Estudos Clássicos em Debate 22 (2020)

ἀν δὲ παραπράξης ἄρτους καὶ κλάσματ' ἀναιδῶς,
καὶ γὰρ ῥάβδον ἔχω, καὶ σὲ λέγουσι κύνα.²⁴
Que eres un cínico tú, Menéstrato, y que vas andando descalzo,
y que muerto de frío estás nadie se atreve a negar;
pero si con el pan y las migas engañas de mala manera,
también yo tengo un bastón y a ti te apodan el can.

El bilbilitano ha reformulado por completo su fuente griega. Marcial ha duplicado el número de dísticos²⁵ y ha ampliado el contenido a través de la acumulación de detalles. El poeta también ha introducido la modalidad interrogativa al final del texto, lo que genera una mayor expectación que en el caso de Lucilio, y, al mismo tiempo, ha «romanizado» y actualizado la escena en la que se enmarca el retrato (cf. *nostrae*, v. 1). Así sucede con la mención de los nombres de Cosmo y la diosa Palas. El primer nombre, dada su etimología griega (κοσμός, 'adorno'), genera un fuerte contraste con la imagen del filósofo-mendigo que aguarda en el umbral del templo²⁶. Tal contraste se incre-

²⁴ *Anth. Pal.* 11.153 (Lucilio). Reproduzco los versos tal y como aparecen en el estudio de BURNIKEL (1980) 43. Cf. *Anth. Pal.* 6.293 y 298 (Leonidas de Tarento), y 11.158 (Antípatro de Tesalónica). A su vez, son varios los epigramas que pueden leerse como adaptaciones de Lucilio. SULLIVAN (1991) 88, n. 17 menciona *Spec.* 21 (*Anth. Pal.* 11.254); 2.37 (*Anth. Pal.* 11.207); 3.23 (*Anth. Pal.* 11.11); 3.43 (*Anth. Pal.* 11.408); 3.50 (*Anth. Pal.* 11.394); 4.4. (*Anth. Pal.* 11.254); 5.32 (*Anth. Pal.* 11.171); 5.53 (*Anth. Pal.* 11.214); 6.12 (*Anth. Pal.* 11.68); 7.94 (*Anth. Pal.* 11.240); 9.27 (*Anth. Pal.* 11.155); 11.18 (*Anth. Pal.* 11.249); 12.23 (*Anth. Pal.* 11.310); 12.28 (*Anth. Pal.* 11.315). Cf. la extensa nota de SALEMME (1976) 95, n. 64 a propósito de la remodelación de los poemas del griego llevada a cabo por el bilbilitano.

²⁵ Un ejemplo todavía más flagrante de *amplificatio* marcialina sobre material griego ocurre en 3.93 (cf. *Anth. Pal.* 11.71 Nicarco). Si el modelo griego describía con brevedad a una vieja deseosa de contraer nuevas nupcias con solo una pareja de dísticos, el romano elabora una grotesca caricatura de la anciana *Vetustilla* a lo largo de veintisiete versos. Por otro lado, respecto a la acumulación, SALEMME (1976) 78 reconocía tres estratos en este epigrama: un núcleo satírico, heredado de Lucilio; reminiscencias de otros poetas latinos, como Horacio y Ovidio; y, por último, una *cumulatio* de detalles y un elenco de objetos que conformarían el aspecto más original de Marcial. Vid. SALEMME (1976) 80-81, n. 27 para otros ejemplos.

²⁶ Se trata de lo que se ha dado en denominar «nombre con significado» (GIEGENGACK 1969), «alusivo» (PAVANELLO 1994) o, de forma más extendida, «nombre parlante». Marcial hace un uso deliberado de las posibilidades evocadoras de los *nomina* y *cognomina* latinos. Vid. KRUUSE (1941) 261 y LAURENS (1989) 341. Respecto a Cosmo, citado en otros epigramas (Mart. 3.55; 9.26; 11.8, 18, 49; 12.65; 14.59, 110, 146), este pasaba por ser un

menta con la mención la divinidad tutelar del progreso y la civilización, realidades diametralmente opuestas a la *vita cinica*. Por otra parte, hay que tener presente que la diosa era la patrona de Domiciano, y su mención se halla dispersa por buena parte del corpus epigramático del poeta²⁷, con lo que el parangón indirecto entre la deidad y el filósofo no hace sino acrecentar más el tono repulsivo del que Marcial reviste su descripción.

Para abundar en este contraste, el poeta exprime con habilidad el vocabulario y los recursos de los que dispone. Todo el léxico está orientado a imprimir una imagen desagradable en la mente del receptor (*senem... putris... sordida*). En este sentido, puede considerarse que el empleo del adjetivo *cereus* tiene aquí un valor paródico, si no peyorativo. Aunque la asociación con el color de la cera no representaba ningún rasgo negativo en otros poetas ni en otros epigramas de Marcial²⁸, en esta ocasión el término parece adquirir ciertas connotaciones maliciosas. Antes que la blancura de la cera, el término parece sugerir una tonalidad amarilla resinosa o, simplemente, un color sucio, pálido y enfermizo²⁹, opuesto en cualquier caso al tono de la *candida toga* que caracteriza a los romanos. La asociación con la cera a través de este adjetivo queda subrayada por el empleo de la juntura *imagine ficta*, con la que

famoso perfumista. Vid. VALLAT (2008) y, esp., 95. Un índice de todos los nombres utilizados por el epigramista en sus poemas puede encontrarse en las páginas finales de la reciente traducción a cargo de MORENO SOLDEVILA y MARINA CASTILLO (2019) 640-655.

²⁷ Cf. Mart. 5.5.1; 6.10.11; 7.1.1; 8.1.4; 9.3.10; 8.24.5. Asimismo, en el propio 4.1 se alude a los juegos que el emperador estableció en honor de la divinidad. Cf. Suet. *Dom.* 4.11; Dio Cass. 67.1.2-3. Vid. JONES (1992) 28, 96-97, 100, y PIMENTEL (2015) 567-568 para las implicaciones métricas en la asociación de Domiciano y la divinidad.

²⁸ Verg. *Ecl.* 2.53: *cerea pruna*; G. 4.202: *cerea regna*; Mart. 1.92.7 *cerea...lacerna*, 3.58.19 *cereus turtur*.

²⁹ Puede compararse con el deplorable aspecto en el que dice encontrarse Ovidio: *membraque sunt cera pallidiora nova* (Ov. *Pont.* 1.10.28). Asimismo, es muy significativa la alusión a la cera que se produce dentro de un grotesco retrato en los *Priapea*: *buxo pallidior novaque cera* (*Priap.* 32.2). El propio ANDRÉ (1949) 15, en su clásico estudio sobre el color, hacía prevalecer en este caso el sentido de «amarillo como la cera» frente a «blanco como la cera (refinada)».

Ágora. Estudios Clásicos em Debate 22 (2020)

se alude a la acusación de hipocresía hacia un personaje capaz de «modelarse» una falsa apariencia con la que engañar a sus conciudadanos³⁰.

Como lectores, hay que aguardar hasta el último verso para adquirir toda la información. Este lugar está marcado por la disposición de un erotema junto con su respuesta en el mismo verso —y con idéntica estructura—, lo que constituye un recurso predilecto en el poeta.³¹ Estructuralmente, además, el *quid ergo?* refuerza el aspecto dialógico del poema, reintroduciendo de un modo sutil al alocutario del texto, que había quedado olvidado desde su invocación al comienzo (*vides*, v. 1)³². A su vez, como es habitual, el último verso se reserva para la estocada final del poema. Si con la hipálage *latratos...cibos* Marcial aludía a la mendicidad del personaje, la visión deshumanizadora se completa a través de la animalización que resulta de insertar *canis* como última palabra del *Aufschluss*. Orbitando en torno a la esfera del disfemismo, el uso de sustantivo es peyorativo³³, y es lógico pensar que la mención del animal evocaba rápidamente la figura de Diógenes en la imagi-

³⁰ Quizá de forma indirecta, el empleo del participio *fictus* podría evocar la denuncia que había sufrido el más famoso de los cínicos, Diógenes (¿o su padre?), cuando fue acusado de acuñar falsa moneda antes de abrazar la filosofía. El dato aparece en Diog. Laert. 6.20-21; cf. *Suda* Διογένης, n.1143-1144.

³¹ MORENO SOLDEVILA (2006) 381 cita varios ejemplos que me permito reproducir: Mart. 9.10.4 *Quid ergo in illa petitur et placet? Tussit*; 1.41.2 *Non es, crede mihi. Quid ergo? Verna*; 2.56.4 *Accipere omnino. Quid solet ergo? Dare*; 3.84.2 *Quid ergo? Linguam*; 5.32, 2 *Non dedit uxori. «Cui dedit ergo?» Sibi*; 9.4.4 *Non fellat tanti Galla. Quid ergo? Tacet*; 10.74.12 *Quid concupiscam quaeris ergo? Dormire*.

³² Este procedimiento es mucho más sutil que otras posibles vías, como la inserción del *quaeris*, tan característicamente marcialino: 1.1.1; 1.57.1; 2.31.1; 1.38.1; 2.78.1; 3.32.1; 3.98.1; 4.23.1; 4.65.2; 5.56.2; 6.53.3; 6.66.8; 6.67.1; 6.77.9; 6.78.7; 6.88.3; 7.34.2; 7.37.7; 7.42.5; 7.79.2; 8.12.2; 9.77.5; 10.22.3; 10.74.12; 10.102.1; 11.19.1; 11.59.3; 11.60.1; 11.63.3; 12.17.2; 12.20.1; 12.57.2; 13.111.2; 14.2.3; 14.91.1. Sobre esta clase de intensificaciones al final de los epigramas (así como sobre la influencia catuliana al respecto), vid. SALEMME (1976: 81, n. 28).

³³ Vid. BURNIKEL (1980) 43, n. 94. Cf. los ejemplos de Plaut. *Bacch.* 1146; *Men.* 837; *Mostell.* 849-850. El término también se localiza en el universo satírico: Horacio *Sat.* 2.2.55-62 informa de que Avidieno, deplorable por su aspecto, recibía este sobrenombre. Fuera de la sátira regular, Fortunata insulta a Trimalción con la misma palabra en Petron. *Sat.* 74.9. Cf. Suet. *Vesp.* 13, en referencia a Demetrio el cínico. Desde luego, la correspondencia más próxima con el español sería ‘chucho’.

nación del público³⁴. A su vez, la disposición del término ha sido extremadamente cuidada dentro del poema en su conjunto y dentro del dístico en particular. *Canis* se ubica en la última sede del pentámetro, mientras que la alusión al cinismo lo hace justo antes de la cesura medial. El binomio *Cynicus-canis* no representa propiamente una antítesis, pero el emplazamiento de los dos sustantivos y la aliteración de velares sordas refuerza la sorpresa característica que se exige a un *aprosdóketon* y que el lector acostumbra a localizar en la *pointe* de los epigramas³⁵.

Hasta el momento se ha efectuado un análisis del texto considerando la técnica humorística empleada por Marcial, la importancia del cínico como motivo epigramático, el contexto histórico en el que se enmarca este poema y la *imitatio* elaborada sobre el modelo helenístico. Ahora bien, afirmar que Marcial exclusivamente se nutre de modelos literarios a la hora de elaborar esta u otras poesías supondría reducir ostensiblemente las fuentes del literato. El arte —y no solo la literatura— es fuente de inspiración para el bilbiliano. En consecuencia, la comprensión de Mart. 4.53 puede verse sustancialmente enriquecida si se reexamina teniendo presente la enorme operatividad de las artes plásticas en la literatura latina, en general, y en la poética marcialina en particular.

En lo que aquí nos afecta, conviene recordar que, de acuerdo con las noticias de Plinio (por ejemplo en *HN*. 35.9-10 *inter cetera*), los bustos de personajes famosos, así como figurillas de los principales poetas y filósofos,

³⁴ Recuérdese que Diógenes había sido el primero en adueñarse de este epíteto según la tradición: Diog. Laert. 6.60; cf. 6.33, 45, 46, 55, 61.

³⁵ Para los estudios sobre la tradición literaria del motivo Κυνικόν-κύνα, vid. SALEMME (1976) 78, n. 21. Esta clase de «dilogismos» fueron estudiados por JOEPGEN y recientemente han sido parcialmente actualizados en un artículo de GALÁN SÁNCHEZ (2017), esp. 219. Por otro lado, sobre la palabra final del pentámetro en Marcial y los esquemas verbales de esta sección del pentámetro, vid. MARINA SÁEZ (1998) 172-187. La selección de una palabra bisílaba como cierre del pentámetro no rompe con lo que parece configurarse prácticamente como una tendencia a partir de Ovidio, por lo que el realce es puramente semántico, no auditivo, como podría suceder con otros finales de pentámetro en los que se ubican palabras de cinco sílabas (1.4.2, 2.90.6, 4.42.16, 5.21.2, 9.59.20, 12.78.2) y, en tres ocasiones, hasta de seis sílabas (1.45.2 ἀπαμειβόμενος, 5.50.2 *inimicitia*, 14.201.2 ἐπιχλινοπάλην). Vid. MARINA SÁEZ (1997) 182-183.

decoraban las bibliotecas romanas, las villas particulares y diversos espacios públicos. La Sala de los Bustos, en el Museo Pío Clementino, ejemplifica esta costumbre a la perfección. Con todo, en muchos casos, hasta nosotros no han llegado más que expresivos *vultus* desprovistos de un cuerpo, siendo pocas las ocasiones en que la fortuna y las labores de restauración han posibilitado conservar originales griegos o copias romanas en las que el rostro aparecía unido a un cuerpo cincelado con el mismo cuidado.

A pesar de que las caricaturas de filósofos y escritores en el mundo del arte constituían un motivo particular, recurrente y conscientemente explotado en la estatuaria y las figurillas grotescas³⁶, la búsqueda de un modelo escultórico en concreto del que se pudiera haber servido Marcial resulta una tarea sumamente complicada y difícilmente capaz de sortear el escollo de la especulación. Uno de los muchos candidatos podría ser una escultura en bulto redondo, originaria de la *Villa Albani*, que representa a Diógenes de Sínope. Esta obra representa a un anciano de rostro ajado y una espesa barba rizada. La figura, permaneciendo de pie y con la cadera apoyada en un tocón, se inclina levemente hacia delante con el cuerpo desnudo en su totalidad. En la mano derecha porta una pequeña lámpara de disco abierta, mientras que a la altura de su pierna izquierda el escultor había colocado un perrito, sin duda para subrayar la corriente de pensamiento del retratado (ZANKER 1995) 176-179³⁷. No obstante, y lejos de identificar la descripción del epigrama con alguna obra de arte en concreto, lo verdaderamente interesante es señalar la influencia del arte en la literatura y el diálogo entre ambas formas de representar la realidad. Un ejemplo de esta idea se localiza en los relieves del mundo romano, obras que también comparten la visión de los cínicos que transmiten los versos de Marcial. Es así que en un bajorrelieve en mármol descubierto en 1726 en el Testaccio se puede contemplar la figura de Dió-

³⁶ Vid. CÈBE (1966) 370-371 y sus notas con bibliografía al respecto.

³⁷ Antiguamente en el repertorio de la *Villa Albani* (nº. 942), ahora se halla en el *Goldwin Smith Hall, Room GM 08* (Cornell University). La escultura que se exhibe es una restauración del año 2012 sobre la base de una romana (aproximadamente siglo II d. C.), a su vez copia de una original griega del período helenístico (siglos III-II a. C.). Por su datación, así como por la imagen que se nos presenta, esta pieza (u obras semejantes) bien podría haber sido contemplada por Marcial. Vid. ZANKER (1995) 129-133 para la representación escultórica de los cínicos en general.

genes, como si de un mendigo se tratara, con un manto y un bastón, sentado dentro de una tinaja sobre la que descansa un perro³⁸. La reconstrucción de los fragmentos permitió corroborar que la escena recreada, con un templete y una rama de olivo al fondo, era la famosa entrevista entre el filósofo y Alejandro Magno, tan recreada en los textos literarios, lo que garantiza que la influencia entre arte y literatura no solo era constante, sino también bidireccional³⁹.

En el caso del epigrama 4.53, se ha puesto de manifiesto cómo la presencia de *vides* en el primer verso dejaba claro que la descripción ofrecida tenía su razón de ser en un horizonte visual⁴⁰. Esto abre las puertas a valorar el epigrama como una suerte de écfrasis, enfocada a representar un falso cínico⁴¹. La écfrasis de una escultura o de una estatua es, de hecho, un motivo recurrente en los epigramas del poeta, donde pueden contarse diecisiete casos seguros entre los más de setenta epigramas consagrados a fotografiar verbalmente objetos y obras artísticas de diversa índole (anillos, copas, pinturas...)⁴². Asimismo, en 4.53, la disposición del demostrativo en posición

³⁸ CLAY (1996) 377-379. La imagen del bajorrelieve (*Villa Albani*, n.º. 161) tal y como fue hallado puede verse en un dibujo de Pierre Leone Ghezzi dentro del *Codex Ottobonianus* Latinus 3109, f. 113, custodiado en la Biblioteca Vaticana.

³⁹ Así en Cic. *Tusc.* 5.92; Juv. 14.308-314; Plut. *Alex.* 14; Diog. Laert. 6.23.

⁴⁰ MORENO SOLDEVILA (2006) 375.

⁴¹ Frente al significado restrictivo del que se contagió al comienzo y en virtud del cual solo se consideraba como ecfástica la descripción de un objeto artístico, aquí la noción de écfrasis se entiende en un sentido amplio, como el que se desprende los *progymnasmata*: vid. Theo. *Prog.* 11, 2.118.7-9 SPENGEL; Hermog. *Prog.* 10, 2.16.10-14 SPENGEL; Aphth. *Prog.* 12, 2.46.16-18 SPENGEL; Nicol. *Prog.* 12, 3.491.30-492.2 SPENGEL. El interés que en los últimos años ha suscitado este fenómeno y la abundancia de la bibliografía al respecto explican que la revista *Classical Philology* haya llegado a dedicarle un volumen especial, editado por BARTSCH y ELSNER (2007), al que se remite para mayores pormenores. Por otro lado, las investigaciones que relacionan el epigrama con la écfrasis son menos frecuentes, a pesar de lo cual, vid. SQUIRE (2015), especialmente, los epígrafes «The ecphrastic Tradition in Greek and Latin Literature» y «Vision and Voice in “Ecphrastic” Epigram», así como el abundante listado bibliográfico que recoge el autor [última consulta 20/06/2019].

⁴² Vid. 5.55 (Júpiter y un águila), 6.13 (Julia), 7.15 (escultura obra de Argino), 7.50 (fuente con esculturas), 9.24 (busto de Domiciano), 9.43 y 44 (Hércules *epitrapézios*), 9.47 (diversos bustos de filósofos, vid. supra la estocada final dirigida a Pánico), 10.89 (una

inicial y seguido de un relativo que expande su significado es un mecanismo lingüístico habitual en las éfraseis marcialinas. La deixis lingüística, no solo constituye uno de los rasgos característicos del género epigramático, sino que permite vincular los epigramas con su origen inscripcional (CITRONI 2019: 39) y, de forma colateral, con el papel de la mirada, que termina dirigiéndose hacia el punto que el discurso señala (*hunc, quem saepe vides...*). Otros seis epigramas en los que se detecta este gusto por la recreación visual arrancan con un demostrativo de primera distancia al que complementa una oración de relativo:

Haec quae pulvere dissipata multo (1.82.1) inicia la breve descripción sobre el pórtico de Régulo, que se derrumba cuando su señor ya no corre peligro.

Haec, quae tota patet tegiturque et marmore et auro (9.20.1) es el comienzo del epigrama que celebra el solar de la casa donde nació Domiciano.

Hic qui dura sedens porrecto saxa leone (9.43.1) es un conspicuo ejemplo de éfrasis aplicada a un objeto de arte; en este caso, un Hércules *epitrapézios*, obra de Lisipo (cf. 9.44, con idéntica temática).

Haec quae Picens venit subducta trapetis (13.36.1) serían las primeras letras que podrían leerse en el billete que acompañaría a una cesta de olivas del Piceno.

Finalmente, *Haec quae de facili turget paganica pluma* (14.45.1) y *Haec, quae saepe solet vinci, quae vincere raro* (14.213.1) tienen por objeto presentar ante la vista del lector una humilde pelota y un pequeño escudo respectivamente.

Asimismo, una construcción idéntica se observa en el comienzo de otros tres epigramas. Estos últimos son todavía más cercanos al caso del falso cínico por dos motivos. En primer lugar, los tres representan una *ἐκφρασις προσώπων* y no *πραγμάτων*, como los ejemplos precedentes. En segundo lugar, en todos los casos se trata de ataques contra hipócritas, como sucede en 4.53:

Juno de Policeto), 14.170 (una Victoria en oro), 14.171 (hijos de Bruto en arcilla), 14.172 (Apolo saurótono), 14.174 (Hermafrodita de mármol), 14.177 (Hércules corintio), 14.178 (Hércules en arcilla), 14.179 (Minerva de plata) y 14.181 (Leandro de mármol). Podrían añadirse dos casos dudosos (1.6, Ganimedes y un águila, y 7.69, retrato de Teófila), por cuanto no puede dilucidarse con claridad si se trata de una representación pictórica o escultórica.

Hic, qui libellis praegravem gerit laevam (5.51.1) pinta un tipo presuntuoso y diletante, incapaz de hablar con propiedad en griego o en latín.⁴³

Hunc quem mensa tibi, quem cena paravit amicum (9.14.1) coincide *verbatim* con el caso del cínico en sus dos primeras palabras. En este caso, el hipócrita es un gorrón que finge ser amigo del destinatario del epigrama.⁴⁴

Por último, *Hunc qui femineis noctesque diesque cathedris* (12.38.1) trae a escena a un individuo emperifollado, cuyos atributos físicos se describen de forma asindética mediante dos tricolos de ablativos restrictivos o de limitación⁴⁵. Asimismo, el final de este epigrama también comparte con 4.53 la técnica humorística, la destrucción de la expectativa forjada a la que nos referíamos brevemente páginas más arriba. En este caso, después de advertir Cándido sobre la continua presencia del personaje innominado cerca de su esposa, el epigramista tranquiliza al destinatario: *non est quod timeas, Candide: non fuit* (12.38.6).

Cuando el poema del falso cínico se contempla conforme a esta clave de lectura —la de la concomitancia descriptiva con los procedimientos ecfrásticos—, el empleo de los opuestos *stat* y *cadit* al comienzo y final del cuarto verso resulta significativo. Las dos formas verbales condensan la descripción en la parte del cuerpo que va desde la cabeza hasta el tronco del personaje. Esto potencia la percepción de la imagen de forma escalonada, de un modo semejante a la manera en que trabaja el ojo humano cuando contempla un busto o una escultura⁴⁶, algo a lo que también ayuda la construcción

⁴³ Cf. La nueva alusión al fingido semblante: *gravem vultum / similis Catoni Tullioque Brutoque*, vv. 4-5.

⁴⁴ En este caso, la hipocresía se anuncia con *fidae...amicitiae*, v 2.

⁴⁵ Así, en los versos 3-4: *crine nitens, niger ungüento, perlucidus ostro, / ore tener, levis pectore, crure glaber*. A propósito de este epigrama, con todo, conviene notar que HOUSMAN señalaba una laguna después del primer verso. La precisión aparece en el aparato crítico de SHACKLETON BAILEY (1990) 410, pero no en LINDSAY (1929²) ad loc.

⁴⁶ Esto no significa que esté presente el orden vertical descendente en la descripción, un procedimiento que, como es sabido, cobrará especial desarrollo en la literatura posterior, sobre todo a partir de las teorizaciones en los *progymnasmata* de Aftonio y Nicolao. No obstante, esta tendencia (sin llegar a estar sancionada como precepto) puede observarse ya en Quintiliano, si bien a propósito del momento en el que debe componerse

prácticamente quiástica de este pentámetro, donde ambos verbos abrazan a sus sujetos.

Para finalizar, dentro de este contexto artístico y a propósito del último hexámetro, debe repararse en que la utilización de *imago* en los epigramas casi siempre responde a la acepción de ‘estatua’⁴⁷, lo que ha llevado a pensar que podría tratarse de «una alusión indirecta a los bustos de filósofos adornando casas»⁴⁸. Y junto al valor de *imago*, tampoco puede marginarse la naturaleza del verbo *ingere* en la juntura *imagine ficta*, así como el de las voces relacionadas (*fictor, effictio, effingere...*), toda vez que representan los términos predilectos a la hora de designar el modelado de figuras y, en general, cualquier proceso escultórico⁴⁹. Desde este punto de vista, la «écfrasis del cínico» no haría sino recurrir a uno de los tópicos dentro de la poética ocupada en la descripción de obras de arte y una de las principales vías para lograr la anhelada *evidentia*: la vivificación de una pieza. A menudo, el objeto artístico que se describe parece estar vivo o ir a cobrar vida en virtud de su semejanza con el modelo⁵⁰. Se alaba así la capacidad del arte para engañar al intelecto

el proemio de un discurso: *Nam nec pingere quisquam autingere coepit a pedibus, nec denique ars ulla consummatur ibi unde ordiendum est* (Quint. Inst. 3.9.9).

⁴⁷ Vid. Mart. 1.70.6: *plurima...imago ducis*; 2.90.6: *atriaque inmodicis artat imaginibus*; 5.20.7: *imagines superbas*; pr. 9: *qui [sc. Stertinius] imaginem meam ponere in bibliotheca sua voluit*; 9.24.1: *imitatus imagine vultus*; 9.47.2: *hirsutis...imaginibus*; 11.102.8: *coepit imago loqui*.

⁴⁸ MORENO SOLDEVILA (2006) 380. Tiempo atrás, CÈBE (1966) 266 ya advertía sobre cómo esta composición conjugaba la dureza verbal con un cuidado carácter pintoresco. La plasticidad de la representación llevó a pensar al investigador francés que Marcial había tenido en mente alguna de las estatuas caricaturescas de filósofos a la hora de componerlo.

⁴⁹ Vid. *tingo* ThLL I B 1. *Effictio*, de hecho, es el término más cercano al retrato —*sensu stricto* ‘modelado’— reconocido por la retórica clásica (*Rhet. Her.* 4.49). Cf., por ejemplo, Lucil. 15.489 Marx; Plin. HN. 35.128.2; 35.145.4; 35.152.5; Stat. Silv. 4.6.46; 5.1.1.; Mart. 3.19.2; 8.24.5; Quint. Inst. 3.9.9. Asimismo, en relación con la verosimilitud y el poder evocador de la realidad tan característico de las obras de arte clásicas, resulta interesante notar la inclusión de *falsa* y no *ficta* en uno de los testigos la colección de *Epigramas*: 7 *ficta* T β : *falsa* γ.

⁵⁰ Quizá el ejemplo más proverbial sea el mito de Pigmalión y Galatea. Precisamente dentro del relato ovidiano puede leerse *virginis est verae facies, quam vivere credas, / et, si non obstat reverentia, velle moveri* (Ov. Met. 10.250-251). También es tónica general en la producción de Estacio, contemporáneo del bilbilitano: cf. Silv. 1.3.47-48: *Vidi artes veterumque manus variisque metalla / viva modis*; 2.1.134-135: *tum vivis digitos incendere gemmis /*

reproduciendo una imagen falsa de la realidad. Parece, por tanto, que lo que no ha logrado el cínico hipócrita —engañar al receptor— sí lo han conseguido el arte y la poesía.

La conclusión a estas breves notas no es otra que subrayar la importancia que tiene aproximarse a la poesía latina a través de distintos enfoques y mediante diferentes lecturas en las que entre en juego la influencia de las manifestaciones artísticas. Solo de esta manera puede advertirse cómo el retrato del cínico elaborado por Marcial en 4.53 descansa en una exquisita afición intelectual. En definitiva, el epigrama, como se ha podido apreciar, es susceptible de examinarse desde una doble perspectiva y responde perfectamente a una *Bildungserlebnis* en el bilbilitano, ya que a la experiencia literaria del poeta, plasmada en el carácter intertextual de la composición, debe sumarse —creemos— una experiencia artística, reflejada en la forma descriptiva de los dísticos, evocadores de las esculturas de filósofos, y que beneficia a la interpretación de la poesía del autor y de sus fuentes de inspiración⁵¹.

Bibliografía

- ANDRE, J. (1949), *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*. París, C. Klincksieck.
- BARTSCH, S. y ELSNER, J. (eds.) (2007), *CPh. Special Issues on Ekphrasis* 102.1.
- BELTRÁN CEBOLLADA, J. A. (2005), “Claves de la poética de Marcial”: J. A. BELTRÁN CEBOLLADA *et alii* (eds.) (2005), *Marco Valerio Marcial*:

gaudebat; 2.2.64: *si quid Apellei gaudent animasse colores*; 2.2.67: *aut Polycliteo iussum est quod vivere caelo*; 3.1.95: *scripto viventes lumine ceras*; 4.6.21-22: *atque locuturas mentito corpore ceras / edidici*; 5.1.2: *aut ebur impressis aurumve animare figuris*.

⁵¹ No estará demás, por último, subrayar como esta conclusión reafirma y actualiza el doble resultado de la «atención realista» que articulaba el estudio de SALEMME (1976) 100-101: «a) l’oggetto [aquí el filósofo-escultura] si presta a giochi di parole, motti di spirito, per la sua natura grottesca e ridicola, evidenziata in maniera paradossale dal poeta; b) l’oggetto ricorre insieme con determinante formule stilistiche a connotare una particolare ‘visione del mondo’ del poeta. Per tale via si apre la strada alla storicità dell’opera di Marziale».

- Actualización científica y bibliográfica. Tres décadas de estudios sobre Marcial (1971-2000)*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 151-219.
- BURNIKEL, W. (1980), *Untersuchungen zur Struktur des Witzepigramms bei Lukillios und Martial*. Wiesbaden, Steiner.
- CEBE, J.-P. (1996), *La caricature et la parodie dans le monde romain antique. Des origines à Juvénal*. París, E. de Boccard.
- CHAUVE, A. (1993): "Le cynisme des cyniques" B. BESNIER (ed.) (1993), *Scepticisme et Exégèse: hommage à Camille Pernot*. Lion, Ecole Normale Supérieure de Fontenays/Saint-Cloud, 77-84.
- CITRONI, M. (1989), "Marziale e la letteratura per i Saturnali (poetica dell'intrattenimento e cronologia della pubblicazione dei libri)": *ICS 14* (1989), 201-226.
- CITRONI, M (1993), "Musa pedestre": G. CAVALLO, P. FEDELI y A. GIARDINA (dirs.) (1993), *Lo spazio letterario di Roma antica, vol. 1, La produzione del testo*. Roma, Salerno, 311-341.
- CITRONI, M (2019), "What Is an Epigram?: Defining a Genre": C. HENRIKSÉN (ed.) (2019), *A Companion to Ancient Epigram*. Hoboken, Wiley Blackwell, 21-42.
- CLAY, D. (1996), "Picturing Diogenes": R. BRACHT BRANHAM y M.-O. GOULET-CAZÉ (1996), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and his Legacy*. Berkeley, University of California Press, 366-388.
- FOLLET, S. (1993), "Les Cyniques dans la poésie épigrammatique à l'époque impériale": M.-O. GOULET-CAZE y R. GOULET (eds.) (1993), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. París, PUF, 359-380.
- GAILLARD, R. (2002), "De l'épigramme à l'histoire: l'image du faux cynique": J. DION (dir.) (2002), *L'épigramme de l'Antiquité au XVII^e siècle ou du ciseau à la pointe*. París, De Boccard, 191-215.
- GALÁN SÁNCHEZ, P. J. (2017), "La "dilogía" en los Epigramas de Marcial": *Ágora. Estudos Clássicos em Debate 19* (2017) 201-224.
- GIEGENGACK, J. M. (1969), *Significant Names in Martial*. Yale, Yale University [Tesis doctoral].
- GOULET-CAZE, M.-O. (1990), "Le cynisme à l'époque impériale": *ANRW II 36.4* (1990) 2720-2833.
- HENRIKSÉN, C. (1998-1999), *Martial, Book IX. A Commentary*, 2 vols. Uppsala, Studia Latina Upsaliensia.
- JONES, B. W. (1992), *The Emperor Domitian*. Londres-Nueva York, Routledge.

- KRUUSE, J. (1941), "L'originalité artistique de Martial. Son style, sa composition, sa technique": *C&M* 4 (1941) 248-300.
- LAURENS, P. (1989), *L'abeille dans l'ambre. Célébration de l'épigramme de l'époque alexandrine à la fin de la renaissance*. Paris, Les Belles Lettres.
- LINDSAY, W. M. M. (1929²), *M. Valeri Martialis Epigrammata*. Oxford, Oxford Clarendon Press.
- MARINA SÁEZ, R. M. (1998), *La métrica en los epigramas de Marcial. Esquemas rítmicos y esquemas verbales*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- MARTÍN GARCÍA, J. A. (2008), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serio-burlesca*, 2 vols. Madrid, Akal.
- MIRALLES SOLÁ, C. (1970), "Los cínicos: una contracultura en el mundo antiguo": *EClás*. 61 (1970) 347-377.
- MORENO SOLDEVILA, R. (2006), *Martial, book IV: A Commentary*. Leiden-Boston, Brill.
- MORENO SOLDEVILA, R. y MARINA CASTILLO, A. (2019), *Marcial. Epigramas*. Madrid, Cátedra.
- NISBET, G. (2003), *Greek Epigram in the Roman Empire: Martial's forgotten rivals*. Oxford, Oxford Classical Monographs.
- PAVANELLO, R. (1994), "Nomi di persona allusivi in Marziale": *Paideia* 49 (1994) 161-178.
- PICÓN GARCÍA, V. (2004), "La "poética de lo humano" en Marcial": J. J. ISO (coord.) (2004), *Hominem pagina nostra sapit. Marcial, 1.900 años después: Estudios XIX centenario de la muerte de Marco Valerio Marcial*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 179-208.
- PIMENTEL, M.^a C. (2015), "Marcial: métrica, encómio e propaganda": S. LÓPEZ y J. M. MAESTRE MAESTRE (eds.) (2015), *Studia Angelo Vrbano dicata*. Alcañiz-Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos, 553-569.
- *PIZARRO SÁNCHEZ, J. (2004), *Marcial. Libro 4. Comentario filológico*. Universidad Complutense, Tesis doctoral [Aparece aquí referenciado pese a que desafortunadamente no se ha podido consultar. Confiamos que el lector interesado pueda acceder a su lectura].
- SALEMME, C. (1976), *Marziale e la «poetica» degli oggetti. Struttura dell'epigramma di Marziale*. Nápoles, Società Editrice Napoletana.
- SHACKLETON BAILEY, D. R. (1990), *M. Valerii Martialis epigrammata*. Stuttgart, Teubner.
- SQUIRE, M. (2015), "Ekphrasis: Visual and Verbal Interactions in Ancient Greek and Latin Literature": *Oxford Handbooks Online*

[<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935390.001.0001/oxfordhb-9780199935390-e-58>. Última consulta: 20/06/2019].

- SZELEST, H. (1986), "Martial —eigentlicher Schöpfer und hervorragendster Vertreter des römischen Epigramms": *ANRW II* 32.4 (1986) 2563-2623.
- SULLIVAN, J. P. (1991), *Martial: The Unexpected Classic: A Literary and Historical Study*. Cambridge, Cambridge University Press.
- TORRÃO, J. M. N. (2004), "Autores de referência na obra de Marcial": *Humanitas* 56 (2004) 137-159.
- TOYNBEE, J. M. C. (1944) "Dictators and Philosophers in the First Century A. D.": *G&R* 13.38/39 (1944) 43-58.
- VALLAT, D. (2008), *Onomastique, culture et société dans les "Épigrammes" de Martial*. Bruselas, Latomus.
- VIEJO OTERO, E. B. (1944), "El elemento humano en la obra de Marcial": *Escorial* 17 (1944) 69-92.
- WATSON, P. (2019): "A Gallery of Characteres: Real Persons and Fictitious Types in Epigram": C. HENRIKSÉN (ed.) (2019), *A Companion to Ancient Epigram*. Hoboken, Wiley Blackwell, 43-58.
- ZANKER, P. (1995), *The mask of Socrates: the image of the intellectual in antiquity*. Berkeley, University of California Press.

Resumo: Neste texto, analisa-se sob uma dupla perspectiva o epigrama 4.53 e caricatura do falso cínico que ele contém. Por um lado, o exame do contexto e do motivo escóptico no plano puramente literário permite-nos reafirmar a pegada do epigrama helenístico como fonte de inspiração, bem como o meticuloso trabalho de reescrita realizado pelo bilbilitano. Por outro lado, a consideração do epigrama como um produto ecrástico demonstra o peso que as manifestações artísticas têm no texto de Marcial, sublinhando ao mesmo tempo a influência mútua entre arte e poesia na sua obra.

Palavras-chave: Marcial; epigrama; cinismo; filosofia; écfrase; arte.

Resumen: Se analiza desde una doble perspectiva el epigrama 4.53 y la caricatura del falso cínico que contiene. Por un lado, el examen del contexto y del motivo escóptico desde el plano más puramente literario permite reafirmar la huella del epigrama helenístico como fuente de inspiración, así como la minuciosa labor de reescritura que ha llevado a cabo el bilbilitano. Por otro lado, la consideración del epigrama como un producto ecrástico evidencia el peso que las manifestaciones artísticas revisten en el texto de Marcial al tiempo que subraya la mutua influencia entre el arte y la poesía en su obra.

Palabras clave: Marcial; epigrama; cinismo; filosofía; écfrasis; arte.

Résumé : Dans ce texte nous analysons, sous une double perspective, l'épigramme 4.53 et la caricature du faux cynique qui en fait partie. D'une part, l'étude du contexte et du motif scoptique, sur le plan purement littéraire, nous permet de soutenir combien l'empreinte de l'épigramme hellénistique fonctionne comme une source d'inspiration et combien la réécriture réalisée par le bilbilitain découle d'un travail méticuleux. D'autre part, l'épigramme, considérée comme un produit ekphrastique, prouve bien l'importance que revêtent les manifestations artistiques dans le texte de Martial et l'influence mutuelle entre art et poésie.

Mots-clés : Martial ; épigramme ; cynisme ; philosophie ; ekphrasis ; art.

***De cruce Domini* y *De non uelle mentiri*: dos opúsculos inéditos basados en sermones tardoantiguos (estudio y edición crítica)**

***De cruce Domini* and *De non uelle mentiri*: two unpublished opuscula based on homilies from the Late Antiquity (study and critical edition)**

JULIA AGUILAR MIQUEL¹ (*Universidad Complutense de Madrid — España*)

Abstract: This paper provides the study and critical edition of two anonymous texts, preserved by seven manuscripts (9th-17th c.) transmitting the *Sententiae* of Taio Caesaraugustanus. The work entitled *De non uelle mentiri* is a brief summary from Augustinus Hippo-nensis' *sermo* 133. *De cruce Domini* can be considered as a cento based on a passage from the *Epistula de substantia* of Potamius Olisiponensis (4th c.) and the biblical episode of the "good thief" (Luc. 23. 39-43), probably based on the Latin translation of a Chrysostomus' homily carried out by Anianus Cenedensis (5th c.)

Keywords: Homilies; Potamius Olisiponensis; Augustinus Hipponensis; Anianus Cenedensis; Taio Caesaragustanus.

1. Introducción

La preparación de la edición crítica de la epístola escrita por Quírico de Barcelona a Tajón de Zaragoza tras la recepción de sus *Sententiae*, *Quirici episcopi responsio ad Taionem episcopum* (CPL 1271, Díaz 211), nos ha llevado a reparar en dos textos de extensión muy reducida, sin identificar hasta el momento y encabezados respectivamente por los títulos *De cruce Domini* y *De non uelle mentiri*. Dichos opúsculos se transmiten en seis de los ocho manuscritos que conservan la *responsio* y en cuatro de ellos, además, el primero aparece anexionado a la misiva sin solución de continuidad y con la consecuente omisión del encabezamiento. El segundo, en cambio, se transmite como texto exento y va precedido por su título en todos los testimonios; asimismo, se conserva

Texto recibido el 28.03.2019 y aceptado para publicación el 25.07.2019.

El presente artículo se realiza en el marco de un contrato predoctoral concedido por el MINECO (BES-2016-077953) vinculado al proyecto de investigación "Corpus de Inscripciones y textos hispano-latinos sobre arquitectura religiosa y civil altomedieval" (HAR2015-65649-C2-1-P). Agradecemos sus correcciones y sugerencias a los dos informantes anónimos, así como a los doctores I. Velázquez Soriano y Á. Cancela Cilleruelo.

¹ juliagui@ucm.es.

Ágora. Estudos Clássicos em Debate 22 (2020) 107-127 — ISSN: 0874-5498

también en un séptimo código de las *Sententiae* de Tajón que, sin embargo, no presenta ni la epístola de Quírico ni el primer opúsculo. Se trata del manuscrito Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, HB VII 37, sobre el cual, dada su tipología particular, hablaremos en detalle en el apartado dedicado a la transmisión manuscrita.

Exponemos a continuación la relación de los testigos mencionados:

C = Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 2306, s. IX^{2/4}, ff. 230vb-231rb [¿Cataluña?]².

D = Erfurt, Universitätsbibliothek, CA 2° 119, s. XIV, ff. 72v-73r³.

E = Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12265, s. XVII, pp. 577-579 [Saint-Germain-des-Prés, París]⁴.

K = Leipzig, Universitätsbibliothek, 1298, s. XIV, ff. 181v-182r [¿Alemania?]⁵.

L = Laon, Bibliothèque municipale, 319, s. IX, ff. 179v-180r [Francia]⁶.

N = Graz, Universitätsbibliothek, 702, s. XIV, ff. 103v-104r [¿Ptuj (Pettau), Eslovenia?]⁷.

S = Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, HB VII 37, s. XIⁱⁿ, f. 178r⁸.

² AGUILAR (2019: en revisión); ALTURO I PERUCHO (1990) 11-19; BISCHOFF (2014) 68-69 n° 4163. Descripción en el *Catalogue général de manuscrits latins* de LAUER (1940) 398.

³ El origen de este código permanece oscuro; únicamente se tiene certeza de que perteneció a la colección de Amplonius Rating de Berka (1363/65-1435). Sobre el mencionado bibliófilo, cf. BOVILLON & PFEIL (2009) 31-53; MORITZ & BRODERSEN (2012) 69-94.

⁴ AGUILAR (2019: en revisión); DELISLE (1868) 44.

⁵ Ante la ausencia de noticias relativas a este código, C. Mackert y K. Sturm, a quienes agradezco muy sinceramente su ayuda, responsables de la sección de manuscritos de la Universitätsbibliothek de Leipzig, nos han proporcionado una descripción exhaustiva de este código (inérita por el momento) realizada *ex professo* para nuestra tesis doctoral.

⁶ BISCHOFF (2004) 32 n° 2105; MUZERELLE (2013) 161.

⁷ KERN (1942) 425 n° 702.

⁸ El origen del código es oscuro. Cuenta con glosas marginales de la mano del clérigo Wolferad, por lo que es seguro que a finales del s. XI formaba parte de los fondos de la Biblioteca Capitular de Constanza. La siguiente marca de posesión corresponde a la abadía benedictina de Weingarten, tal y como se puede leer en el *ex libris* que se encuentra en el margen superior del f. 1r: *Monasterii Weingartensis Anno 1630*.

Cinco de los seis códices, *C D E K L* (dejamos al margen *S*, del que nos ocuparemos más adelante), datados entre los s. IX y XVII, constituyen testimonios unitarios⁹ que, en consecuencia, únicamente transmiten los *Sententiarum Libri V* (CPL 1268, Díaz 209) de Tajón y sus respectivos paratextos, a saber: *Epistula ad Quiricum Barcinonensem antistitem* (CPL 1268; Díaz 207), *Epigramma operis subsequenteris* (CPL 1268; Díaz 208; ICL 13759) y *Quirici episcopi responsio ad Taionem episcopum*¹⁰. Así pues, la anexión de estos dos opúsculos anónimos, que, a primera vista, no guardan relación alguna con la obra de Tajón, debe situarse entre la formación del corpus (*terminus post quem* s. VII^{2/2}) y la copia de los testigos más tempranos (*terminus ante quem* s. IX^{1/2}). El estudio de sus fuentes, que abordamos más detenidamente *infra*, constituye la parte más interesante de su análisis; de un lado, aporta información de interés acerca de la transmisión indirecta de las obras empleadas como modelos. Por otro lado, las *Sententiae* se han transmitido en dos versiones de extensión desigual, una recensión breve (RB) y una recensión larga (RL), sobre las que volveremos más abajo; pues bien, el análisis de estos opúsculos revela una cierta conexión entre estos textos y aquellos pasajes presentes únicamente en la RL, hecho que podría ser determinante para aclarar su presencia tan solo en una parte concreta de la tradición manuscrita de la obra tajoniana.

Aparentemente, no existe una relación manifiesta entre ambos textos, más allá de su condición genérica de “refecciones” de sermones tardo-antiguos. En el primer caso, *De cruce Domini*, se trata de una versión muy sucinta del episodio bíblico en el que Cristo, durante la crucifixión, promete el reino de los cielos al buen ladrón (Luc. 23, 39-43), precedida por un fragmento de la *Epistula de substantia* de Potamio de Lisboa en el que se hace referencia al material del que está constituida la cruz de Cristo (“*crux Christi Dei [...] ex palma uictoria est*”). La *crux*, por tanto, constituye el elemento común a las dos partes; aunque se trata de un vínculo semántico tan débil que apenas permite

⁹ El código designado con la sigla *N* transmite tras el corpus tajoniano, ocupando los ff. 105v-229r, una versión del *Tractatus de VII donis Spiritus* de Stephanus de Borbone.

¹⁰ Dado que hasta el momento las *Sententiae* únicamente cuentan con la edición que ofrece la *PL* (80 cols. 727-990), nos encontramos en proceso de realizar su edición crítica como proyecto de tesis doctoral, bajo la dirección de la profesora I. Velázquez Soriano. Para la edición crítica de la *Epistula* y el *Epigramma* cf. AGUILAR (2018) 181-204.

engarzar una fuente con otra o dotar al texto en su conjunto de un sentido unitario¹¹.

El segundo texto constituye una suerte de abreviación del sermón 133 de Agustín de Hipona, fechado entre los años 396 y 398, editado recientemente por F. Dolbeau y titulado *Sermo sancti Augustini ex uerbis Domini secundum Iohannem euangelistam: "Ego non ascendam ad diem festum istum"*. Junto con los sermones Dolbeau 10 y 89, el sermón 133 forma parte de la tríada de sermones agustinianos consignada a demostrar la veracidad absoluta de las Sagradas Escrituras. Los tres sermones, además, presentan una conexión patente con el tratado agustiniano *De mendacio* (CPL 303), si bien la relación de este escrito con el *sermo* 133 es aún más notoria que para Dolbeau 10 y 89. En él no solo se aborda la cuestión de "le risque d'appeler mensonge ce qui ne l'est pas", sino que también se alude al segundo tema fundamental del *De mendacio*, esto es, "l'existence ou non, en certaines situations, de mensonges légitimes"¹².

2. Identificación y estudio de fuentes

2. 1. *Epistula de substantia, Potamius Elisponensis*

El fragmento inicial del texto titulado *De cruce Domini* corresponde a un pasaje (II. 220-230) de la *Epistula de substantia Patris et Filii et Spiritus sancti* (CPL 544) de Potamio de Lisboa (s. IV)¹³, reproducido casi *ad litteram* por el autor anónimo del opúsculo. Esta obra fue adscrita erróneamente a Jerónimo por toda la tradición directa y publicada como tal hasta comienzos del s. XX; fue entonces cuando A. Wilmart, atendiendo a criterios estilísticos y por medio de la comparación con el resto de la producción del obispo de Lisboa, restituyó su paternidad a Potamio, de modo que en el año 1934 A. C. Vega ya

¹¹ En el texto se explota también el *topos* literario del *Christus medicus*; sobre ello cf. MONTERO CARTELLE (2005) 321-334, con bibliografía adicional.

¹² Para la edición crítica y estudio del *sermo* 133 cf. DOLBEAU (2016) 7-62; a propósito de la datación del sermón cf. HOMBERT (2000) 341-346. Sobre la transmisión de sermones tardoantiguos en lengua latina, cf. el reciente trabajo de DOLBEAU (2018) 31-58.

¹³ Para la edición de la *Epistula*, cf. CONTI (1999) 209-263 y YARZA URKIOLA (1999) 271-307. Para su tradición manuscrita, cf. CONTI (2015) 39-42; para una introducción general al autor y su obra cf. CONTI (1998).

la incluyó en su edición de los *opera omnia* de este autor¹⁴. Por lo que a su contenido se refiere, mediante esta epístola teológica, Potamio pretende desacreditar la tesis arriana de la inferioridad del Hijo, defendiendo la unidad de la Trinidad y la ecuanimidad de las tres personas que la conforman¹⁵.

Su tradición manuscrita directa se compone de seis testimonios, de los cuales únicamente dos transmiten la *Epistula* completa, mientras que los otros cuatro lo hacen de manera parcial. Asimismo, en cinco de los seis se encuentra ubicada junto a una miscelánea de escritos jeronimianos, lo que condujo, como ya se ha adelantado, a que fuera adscrita unánimemente a Jerónimo. En cuanto a su tradición indirecta, M. Conti únicamente menciona la obra anónima titulada *Interrogatio*, en la que se registra una suerte de paráfrasis de un fragmento de la epístola (II. 285-312)¹⁶ y cuya transmisión manuscrita se reduce a un solo testimonio (Córdoba, Archivo Catedralicio y Biblioteca del Cabildo, 1, s. X, ff. 177r-178r), conformado por dos unidades codicológicas y copiado probablemente en Córdoba. Más recientemente, M. Venuti, dentro del marco de investigación de las fuentes del *Liber Glossarum* (a partir de ahora *LG*) y, más concretamente, en el proceso de análisis de las fuentes jeronimianas, ha señalado la utilización de diversos pasajes de la *Epistula* como fuente para este glosario enciclopédico¹⁷. Las glosas SV373-374 del *LG*, consagradas al lema *substantia*, reproducen fragmentos aislados, a saber: II. 32-40, 190-218 y 247-284, de manera que los códices

¹⁴ Sobre la cuestión de la atribución de la obra cf. MONTES MOREIRA (1969); SIMONETTI (1974) 127-147; WILMART (1930) 257-285; VEGA (1934).

¹⁵ Se ha de tener presente que Potamio viró su posición doctrinal, de la ortodoxia nicena a la fe arriana, posiblemente para ganarse el favor del emperador Constancio II; en la última fase de su vida, sin embargo, regresó a una posición antiarriana, tal y como demuestran las dos obras escritas en esta etapa final de su carrera, la *Epistula de substantia* y la *Epistula ad Athanasium*, de contenido claramente antiarriano. Sobre ello, cf. CONTI (2015).

¹⁶ Para la edición de la *Interrogatio* cf. LECLERCQ (1949) 327-338.

¹⁷ Cf. VENUTI (2016) 241-256. El hallazgo de Venuti, tal y como ella misma pone en relieve, permite, por un lado, establecer un *terminus ante quem* para fechar la adscripción de la obra de Potamio a Jerónimo y, por otro, abre nuevas vías de estudio que permiten seguir profundizando en las circunstancias y el territorio en el que el compilador o compiladores del *LG* entran en contacto con sus fuentes.

antiquiores del LG, datados entre la segunda mitad del s. VIII y la primera mitad del s. IX, se alzan como los primeros testimonios de este texto¹⁸.

El segmento de nuestro “sermón” tomado de la *Epistula* no coincide con ninguno de los fragmentos empleados por el compilador del LG en las mencionadas entradas (SV373-374); aun así, resulta llamativo encontrar el empleo de esta fuente, marcadamente poco difundida, vinculada a dos obras cuya relación han puesto de manifiesto recientemente algunos estudiosos: el LG y las *Sententiae* de Tajón de Zaragoza. Es cierto que el tratado de Potamio no es una fuente propiamente dicha de las *Sententiae*; sin embargo, el texto que nos ocupa (*De cruce Domini*) y cuyo inicio está tomado de la *Epistula*, se ubica invariablemente en 7 manuscritos transmisores de la RL de las *Sententiae*. Este dato se antoja significativo en la medida en que la principal diferencia entre las dos recensiones conservadas de la obra de Tajón se encuentra en las fuentes empleadas: aquellos pasajes incluidos en la RL y ausentes de RB presentan la particularidad de estar basadas en fuentes no gregorianas, entre ellas las *Sententiae* isidorianas y obras agustinianas y pseudo-agustinianas como *Enchiridion*, *Hypomnesticon*, *De unitate sanctae Trinitatis* y *Dialogus quaestionum*, mientras que todas las fuentes censadas de la RB (a excepción de dos fragmentos aislados presentes tan solo en una rama de la tradición y basados en sendos pasajes de las *Sententiae* isidorianas: 2.18 y 3.52, respectivamente) forman parte de la producción de Gregorio Magno.

En un trabajo reciente A. Grondeux llama la atención sobre el uso del *Hypomnesticon*, tanto en el LG, en este caso de forma explícita, como en la RL de las *Sententiae*, en este segundo caso sin que se especifique su procedencia¹⁹. A partir de este análisis del empleo del *Hypomnesticon*, al que añade también ciertas similitudes en el uso de los *Dialogi* de Gregorio Magno, las sentencias isidorianas y el *Dialogus quaestionum* pseudo-agustiniano, Grondeux aventura la posibilidad de que el obispo de Zaragoza, Tajón, se encuentre implicado en el proceso de elaboración del LG: “L'exemple de l'*Hypomnesticon* est

¹⁸ Citamos las glosas de acuerdo con la reciente edición digital realizada por GRONDEUX & CINATO (2016). *Liber glossarum digital*, Paris, 2016 (<http://liber-glossarum.humanum.fr>).

¹⁹ GRONDEUX (2015) 59-78. Sobre las fuentes de los *Sententiarum Libri V* de Tajón de Zaragoza cf. AGUILAR (2019) en prensa y VARELA RODRÍGUEZ (2018) 1-15.

donc susceptible de faire progresser la cartographie du *Liber glossarum* et, par voie de conséquence, celle des *Étymologies*. Il montre l'importance du relais constitué par la Saragosse de l'époque de Taion, qui a dû influencer la destination future de ces dossiers"²⁰. El reciente hallazgo de la obra de Potamio dentro del LG por parte de Venuti, y su aparición en esta suerte de sermón anónimo ubicado únicamente en códices transmisores de la RL de las *Sententiae* conduce, de un lado, a confirmar una difusión de la *Epistula* en suelo ibérico previa al s. X mayor de lo que se había creído hasta el momento y, de otro, a seguir profundizando en la concomitancia existente entre las fuentes del LG y aquellas de la RL de la obra tjoniana, cuya atribución y fecha de composición nos encontramos en vías de desentrañar²¹.

2. 2. ¿Ante la traducción latina de un sermón crisostomiano?

La identificación de la fuente de la segunda parte del texto ([2] en la presente edición) comporta algo más de dificultad. A primera vista el título *De cruce Domini* nos conduce a pensar en la homilía crisostomiana *De cruce Dominica* (CPG 4525; PG 50 cols. 815-820; Wilmart 13); sin embargo, a la luz de su contenido, se observa que esta no puede tratarse de su modelo²². El tema de nuestro texto se corresponde en mayor medida con el de las dos homilías precedentes: *De cruce et latrone* (CPG 4338; PG 49 cols. 399-408; Wilmart 11) o *De cruce et latrone homilia secunda* (CPG 4338; PG 49 cols. 407-418; Wilmart 12). De la primera, existen tres traducciones latinas: una, fruto de la pluma de Aniano de Ceneda (s. V)²³ y dos atribuidas falsamente a Agustín de Hipona:

²⁰ Cf. GRONDEUX, op. cit., 72.

²¹ En el marco de una tesis doctoral (cf. n. 9) nos encontramos en proceso de estudiar cuál es la relación existente entre los diferentes estadios redaccionales que presenta la tradición manuscrita conservada.

²² WILMART (1918) 314.

²³ No existe edición crítica de la colección completa de homilias de Crisóstomo traducidas por Aniano, sino únicamente ediciones parciales: para la homilía 17 cf. SKALITZKY (1971) 208-233; para las homilias 15-18 cf. SKALITZKY (1968) inédito; para la homilía 9 cf. BONFIGLIO (2009) 77-104. Para un estudio general de las ediciones de Aniano y la revisión de la tradición manuscrita de la homilía 17, cf. GORMAN (2012) 100-124. Finalmente, un estado de la cuestión de la tradición manuscrita de su obra puede encontrarse en BONFIGLIO (2010) 287-293.

el *sermo app.* 155, que constituye una versión abreviada²⁴, y el *sermo* Cai. II *app.* 43²⁵. De la *homilía secunda*, se conserva una única traducción, atribuida también al obispo de Hipona (*sermo* Mai 80)²⁶, cuyo original griego, a pesar de haber sido atribuido por Wilmart a Crisóstomo, en realidad pertenece a Severiano de Gabala (s. IV-V), tal y como puso de manifiesto A. Wenger, en un trabajo publicado en 1954²⁷. En este mismo estudio, Wenger edita el texto griego y reproduce la traducción latina de Mai; el cotejo con nuestro sermón revela que tampoco se trata de su fuente directa.

Las comprobaciones realizadas en los repertorios y bases de datos disponibles no nos han proporcionado ningún resultado exacto que nos permita adscribir el fragmento de forma inequívoca a una fuente u otra, al contrario de lo que ocurre con el extracto de Potamio o con la refección del sermón agustiniano que lleva por título *De non uelle mentiri*. Sin embargo, existe un punto en común entre la tradición de Aniano y la de Potamio que merece la pena analizar a la hora de abordar esta problemática. Se trata de la tradición manuscrita del tratado *De Lazaro* (CPL 541): esta obra se conserva en dos recensiones distintas, una más breve transmitida junto a la versión latina de Aniano de las homilías crisostomianas, y otra, algo más extensa, conservada dentro del homiliario de Zenón de Verona²⁸; de hecho, no fue hasta el año 1918 cuando Wilmart, en su nueva edición de la homilía, relacionó entre sí ambas ramas de la tradición. En cualquier caso, lo relevante para nuestro propósito es el hecho de que otra obra de Potamio, *De Lazaro*, se haya transmitido como parte del corpus de Aniano. Este cruce de tradiciones no es en absoluto definitorio para elucidar el origen de nuestro texto, pero confirma que existió una zona común en la tradición de ambos autores y que, por tanto, el empleo

²⁴ CPPM IA 940; PL 39 cols. 1047-2053. INC.: *Hodierna die Dominus noster pependit in cruce et nos epulamur*.

²⁵ Coll. select. 131 b 227-231; CPPM IA 1451; INC.: *Hodierna die, fratres charissimi, Dominus noster pependit*.

²⁶ CPPM IA 1687; PLS 2 cols. 886-887; INC.: *Hodie incipiamus, karissimi, de cruce trophaeo*. De este sermón bebe a su vez el *sermo* Cai. II *app.* 44: Coll. select. 131 b 231-235; CPPM IA 1452; INC.: *Hodie, fratres charissimi, crux Christi in terra fixa est*.

²⁷ WENGER (1954) 175-185.

²⁸ Para el estudio de la transmisión y la edición crítica del *De Lazaro* cf. CONTI (1999) 179-195.

de ambas fuentes para constituir una nueva composición no resulta inverosímil.

3. Tradición manuscrita

Tal y como adelantábamos en la introducción, los textos se transmiten en un total de siete manuscritos, seis de ellos independientes stemmáticamente entre sí, y un séptimo (*E*) *descriptus* de otro conservado (*C*). La misiva que escribe Quírico a Tajón, por su parte, se transmite en nueve códices, todos ellos transmisores de la RL de la obra de Tajón, de entre los cuales únicamente *F* (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 21.18, s. XVI [Firenze]) y *J* (Paris, Bibliothèque nationale de France, nouv. acq. lat. 1463, s. IX, [Cluny]) no conservan los opúsculos aquí editados. Su ausencia, sin embargo, no es en absoluto llamativa: en el caso de *J*, se trata de un testimonio mutilo, por lo que la pérdida material de los últimos folios es la causa más factible para explicar la ausencia de los textos. *F*, por su parte, es un códice renacentista encargado por Mathias Corvino al monje carmelita Jacobus Johannes Alamanus, en el que, además de las *Sententiae*, se transmiten también las *Quaestiones in Vetus Testamentum* de Isidoro de Sevilla. En él se omite también el epigrama que precede a la obra, por lo que la elección de los paratextos parece a todas luces intencionada y la omisión de los opúsculos no es relevante.

El manuscrito *S*, por su parte, es el único en el que se transmite uno de los dos textos (*De non uelle mentiri*), sin que le preceda ni la epístola de Quírico ni el primer opúsculo (*De cruce Domini*). Tras el libro quinto de las *Sententiae* este códice incluye un conjunto de textos breves entre los que se incluye nuestro opúsculo, algunos fragmentos extraídos de las propias *Sententiae* y algunos pasajes de la obra *De temporum ratione* de Beda²⁹:

f. 178r. *De non uelle mentiri*

f. 178r-v: *De grauitate consilii* = Taio. *Sententiae*, 3. 49

ff. 178v-179r: *De hospitalitate* = Taio. *Sententiae*, 3. 50

f. 179r-v: *De trina opinatione fidelium quando ueniat Dominus* [Beda, *De ratione temporum*, 68]

ff. 179v-180r: *De temporibus Antichristi* [Beda, *De temporum ratione*, 69]

ff. 180v-181v: *De die iudicii* [Beda, *De temporum ratione*, 70]

²⁹ CALMA II 2, 177; CPL 2320; LAPIDGE (2008) 65-68; edición en JONES (1977) 239-544.

Este corpus está escrito por la misma mano que el resto del contenido y no presenta ningún tipo de indicación que permita identificar con precisión su procedencia o finalidad. En cualquier caso, *S* presenta vinculaciones stemmáticas con los manuscritos *DKN* y *L*, en los que este texto aparecía anexionado a la epístola; por ello, la opción más verosímil es que la pérdida de la carta haya ocasionado también la desaparición del primer opúsculo, bien en el propio códice *S*, bien en uno de sus antecesores.

El cotejo del fragmento [1] del primer texto editado (*De cruce Domini*) con la edición de Conti de la *Epistula de substantia* revela que no es posible relacionar stemmáticamente nuestro texto con ninguno de los testigos conservados. Al margen de faltas menores de transmisión sin apenas valor stemmático, tan solo encontramos una modificación significativa, que no se halla en ninguno de los manuscritos recensionados por el editor y que puede constituir una variación consciente del compilador anónimo del opúsculo. En este pasaje, el sentido del texto no varía, pero la sintaxis y el léxico sí han sufrido modificaciones:

Habes ergo stipitem ligni patibulo figuratum, atque in cruce figuntur dactilos, hoc est digitos [...] (Potam. ed. Conti)

⁶Habes ergo figuram patibuli ligni stupitis praefiguratum, quod in cruce completur et dactilos, idest digitos (*De cruce Domini*)

Por motivos obvios, tampoco es posible establecer el vínculo entre la fuente de nuestro sermón y la del *LG*, dado que las II. 220-230 de la *Epistula* no forman parte de las citadas glosas del *Liber*. Del mismo modo, el cotejo del sucinto fragmento que lleva por título *De non uelle mentiri* con la edición de Dolbeau del sermón agustiniano 133, tampoco revela ningún vínculo claro con la tradición manuscrita, dato que, no obstante, dadas las exiguas dimensiones del texto, no es especialmente relevante.

En otro orden de cosas, tal y como adelantábamos al comienzo, en cuatro de los seis códices censados (*L DKN*), el primer opúsculo carece de título y se transmite anexionado a la *Epistula* de Quirico. El códice *C*, por su parte, presenta otra particularidad distinta: entre el fragmento de la *Epistula de substantia* y el texto que le sucede hay un espacio en blanco que parece destinado a un *titulus* que nunca llegó a materializarse; además, tras este hueco se aprecia una inicial de tamaño superior al resto de las letras. Este hecho nos

conduce a pensar que tal vez en este testimonio o en alguno de sus antecesores las dos partes del primer opúsculo se habían interpretado como dos textos independientes. El escriba del manuscrito parisino lat. 12265 (*E*), *codex descriptus* de *C* (cf. n. 1), sin embargo, omite esta separación entre ambos fragmentos y transmite, como el resto de testigos, un único opúsculo³⁰.

La vinculación stemmática interna que presentan los testigos sí suscita un interés mayor, ya que, a pesar de la exigua longitud de los textos, algunas relaciones son visiblemente manifiestas y coinciden con las que hemos delimitado para el resto del corpus de Tajón:

(I) Vinculación entre *DKN*

Existen una serie de errores conjuntivos, separativos con respecto al resto de la tradición, que ponen de manifiesto que *DKN* derivan de un antecesor común:

3 dicitur] *om. DKN*

8 sublatum-tenebantur] fides inhesit *DKN*

15 potemptissimum] promptissimum *DKN*

16 clauis ligno] ligno clauis *DKN*

17 duo et] *om. DKN*

Su relación interna no puede deducirse de la edición de estos textos; sin embargo, su transmisión de las *Sententiae* revela que *D* presenta faltas separativas con respecto a *KN* y viceversa, estos dos códices exhiben errores comunes que pueden considerarse conjuntivos y separativos con respecto a *D*, por lo que parecen descender de un hiparquetipo común.

(II) Dependencia de *E* con respecto a *C*

El hecho de que *E* constituye un código *descriptus* de *C* es inequívoco, tal y como lo demuestra el conjunto de datos textuales, materiales e históricos que hemos podido recabar³¹. Por este motivo, en la presente edición única-

³⁰ Resulta significativo, por otra parte, que Jean Mabillon en su edición de la carta de Quirico, publicada en el segundo volumen de sus *Vetera Analecta* en el año 1676, no haga ninguna mención a estos textos, cuando sabemos a ciencia cierta que para realizarla se basó en el manuscrito *C*, uno de los seis testimonios transmisores de los mismos. Cf. MABILLON (1676) 76-78 (1723²) 64.

³¹ Sobre ello cf. AGUILAR (2019) en revisión.

mente incluimos aquellas conjeturas mediante las cuales el copista de *E* ha corregido a su modelo tras advertir alguna corrupción.

(III) Existencia de arquetipo

Dos ejemplos manifiestos de corrupción en el primer texto nos obligan a postular un arquetipo del que deriva toda la tradición, que equivaldría al hiparquetipo θ en el stemma global de la RL de las *Sententie*. En el segundo ejemplo, el antecesor de los códices *DKN* advierte la corrupción del pasaje y sustituye los términos dañados por una expresión con un sentido similar, pero que se revela de manera evidente como *lectio faciliior*:

1 addidici] *correxī iuxta font.*, addidi cum *codd.*

8 sublatu – tenebantur] *locu corruptu*, fides inhesit *DKN*

Finalmente, la vinculación stemmática entre *S L DKN* en oposición a *C* y su *descriptus*, no se muestra de forma patente a partir de la edición de estos textos; sin embargo, los datos procedentes de la colación de las *Sententie* revelan que efectivamente el primer grupo de códices deriva de un hiparquetipo común del que, sin embargo, no desciende *C*.

4. A modo de conclusión

Tras la identificación y el análisis de las fuentes, y el estudio de la relación stemmática entre los distintos testimonios de los opúsculos, es preciso reflexionar acerca de su función primigenia y su relación, si la hubiere, con la obra de Tajón. Por un lado, asistimos a la preservación de los textos únicamente en códices transmisores de la RL de las *Sententie* y, concretamente, en aquellos que también conservan la *epistula* de Quirico. En segundo lugar, las fuentes de las que beben los opúsculos son obras no gregorianas, en parte coincidentes con las fuentes del *LG* y vinculadas, en mayor o menor medida, con obras de Agustín (recordemos que además del sermón 133, algunas versiones de las traducciones latinas de los sermones crisostomianos también se imputaban al obispo de Hipona). En tercer lugar, el tratamiento que se hace de las mismas es parejo al que realiza Tajón en su obra: reproducción *quasi ad litteram* del modelo, salto de una fuente a otra sin transiciones y omisión deliberada de pasajes en el transcurso del empleo de una misma fuente. Finalmente, cada opúsculo ha sido intitulado con un encabezamiento original de rasgos semejantes a los de los títulos de los diferentes capítulos de las *Sententie*.

La recensión más extensa de las *Sententiae*, como ya adelantábamos previamente, se caracteriza principalmente por presentar dos capítulos completos (1. 9 y 1. 15) ausentes de la recensión breve y otros tantos, más desarrollados, cuyos *addenda* toman como fuente obras ajenas a Gregorio Magno, dato significativo si se tiene en cuenta que el resto la obra está basado íntegramente en obras del pontífice. Atendiendo a las fuentes en las que se basan, no sería descabellado pensar que los dos opúsculos fuesen concebidos también como capítulos adicionales a la propia RL (no necesariamente de la pluma de Tajón), pero que, por motivos que no alcanzamos a dilucidar, no fuesen finalmente insertados en su lugar correspondiente dentro del cuerpo del texto. Teniendo en cuenta su conexión con la carta de Quírico, otra opción que debe tomarse en consideración es la de que estos textos provengan de la pluma del obispo de Barcelona. El intercambio epistolar entre este y Tajón revela que tras la recepción de las *Sententiae* Quírico copió la obra y devolvió el códice recibido a Tajón; tal vez él mismo los añadiera tras su misiva de respuesta, o tal vez fueran agregados por una mano posterior a este códice o a uno de sus descendientes. No obstante, ante la imposibilidad de demostrar esta hipótesis con datos más certeros y considerando la utilidad de su estudio para enriquecer la transmisión indirecta de las obras fuentes empleadas (principalmente la de la *Epistula de substantia* de Potamio de Lisboa), hemos optado por presentar su estudio y edición crítica como opúsculos independientes a las *Sententiae* y a la misiva de Quírico.

CONSPECTVS SIGLORVM

C = Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 2306, s. IX^{2/4}, ff. 230vb-231rb.

E = Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12265, s. XVII, pp. 577-579.

S = Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, HB VII 37, s. XI^m, f. 178r.

L = Laon, Bibliothèque municipale, 319, s. IX, ff. 179v-180r.

D = Erfurt, Universitätsbibliothek, CA 2° 119, s. XIV, ff. 72v-73r.

K = Leipzig, Universitätsbibliothek, 1298, s. XIV, ff. 181v-182r.

N = Graz, Universitätsbibliothek, 702, s. XIV, ff. 103v-104r.

codd. = *consensus codicum*.

Aug. = *Sermo sancti Augustini ex uerbis Domini secundum Iohannem Euangelistam: Ego non ascendam ad diem festum istum* — ed. Dolbeau, *Augustiniana* 66 (2016) 7-62.

Potam. = *Potamii Episcopi Olisponensis. Epistula de substantia Patris et Filii et Spiritus sancti* — ed. Conti, CC SL 69A.

DE CRUCE DOMINI

[1] ¹Cruce itaque Christi Dei nostri, ut Abrahae secretis addidici, ex palma uictoriae est. ²Aduerte uocabulum, et arboris proprium nomen agnosce. ³Regia dicitur, regem procul dubio portatura. ⁴Palma dicitur, quam Christus caelos petens ad Patrem, hoc est in sensu substantiae, triumphato hoste, portaret. ⁵Nam et poma eius perfecta adferunt nomina digitorum, ut graece dactili, digiti nuncupantur. ⁶Habes ergo figuram patibuli ligni stupitis praefiguratum, quod in cruce completur et dactilos, id est digitos, qui apud David exorcismis psalterium parauerunt, et in Egypto, Magis praecincentibus, auditus pharaonis expauit.

[2] ⁷Videte cum qualibus sceleribus latro suspensus est in cruce. ⁸In cruce pendens credidit Christo, Iudei non crediderunt; mortuos suscitanti latro credidit in cruce pendenti, quia ergo latronis animo sublatum est illum peccatum quod cetera tenebantur. ⁹Statim quamuis sceleratus sit erectus in cruce, audire meruit a Domino: ¹⁰*Amen dico tibi: hodie mecum eris in paradiso.* ¹¹Primo autem quid ille latro dixerat: ¹²*Non ausus erat rogare et dicere, Domine, hodie tecum sim in paradiso.* ¹³Sed memor conscientiae suae et intuens confusam et abiectam et desperatam aegritudinem suam, distulit salutem suam dicens: ¹⁴*Memento mei cum ueneris in regnum tuum.* ¹⁵Sed hoc intererat inter aegrum disperantissimum et medicum potentissimum; ille memor aegritudinis suae distulit salutem suam; ille memor artis suae accelerauit quod ille distulerat. ¹⁶Vnde hoc quid boni oratus est latro dicatur mihi quid egit manibus, quas clauis ligno habuit confixas, ad quod bonum pedibus concurrit, qui pariter cum ceteris membris cruci coherebant, quibus membris bene operatus est ubique confixus. ¹⁷Remanserant illi duo et haec duo suffecerant ad eius sanitatem, quae remanserant liberi a crucifixo, de quibus ait Apostolus: ¹⁸*Corde creditur ad iustitiam, oris autem confessio fit ad salutem.*

[1] 1-6 crux – expauit] Potam. *epist de subst.* (ed. Conti 229-231, ll. 220-230). [2] 10 amen – paradyso] Luc. 23, 43 || 14 memento – tuum] Luc. 23, 42 || 18 corde – salutem] Rom. 10, 10 [Tit] DE CRUCE DOMINI om. L DKN

[1] 1 itaque] *deest in Potam.* || nostri] *deest in Potam.* || addidici] *correxii iuxta font., addidi cum codd.* || 3 regia] *regina D* || dicitur] om. DKN || 4 petens] *repetens Potam.* || est propriae Potam. || 5 post dactili latine add. D || post digiti latine add. K || nuncupantur] *nuncupentur K:* nuncupantur digiti D || 6 figuram] *figura L KN* || ligni] *ligno KN* || qui] *quia KN* || exorcismis] *exercismi N* || magis *L in marg.* || figuram – digitos] *stipitem ligni patibulo figuratum, atque in cruce figuntur dactilos, hoc est digitos Potam.* [2] 7 in cruce] *cruci L* || 8 post ergo a add. C^{s.1} || sublatum – tenebantur] *locus corruptus: fides inhesit DKN* || sublatum] *fortasse sublatum* || illum] *illud Ep. corr.* || peccatum quod] *uix recte, fortasse aliquid deest ante quod* || cetera] *fortasse scelera* || 11 post autem intendite add. DN || 14 cum] *dum DKN* || 15 potemptissimum] *promptissimum DKN* || 16 clauis ligno] *ligno clauis DKN* || 17 duo et] om. DKN || post quae duo add. L || liberi a] *libera N* || 18 iustitiam] *iustitia L* || confessio fit] *fit confessio DK* || ad salutem om. K

DE NON VELLE MENTIRI

¹Primo ergo, quantum in angusto tempore possumus, uideamus utrum mentiatur, qui dicit aliquid et non facit. ²Verbi enim causa dixi amico: ³“Cras te uidebo”. ⁴Occurrit maior neccessitas, quae me teneret; non ideo falsum dixi, quia non feci quod dixi. ⁵Quando enim promisi, hoc sentiebam quod dicebam. ⁶Quando autem aliud maius occurrit, quod impediuit fidem promissionis meae, non mentiri uolui, sed promissum implere non potui. ⁷Existimo enim quantum pro mea infirmitate iudicare possum, eligo ut homo in aliquo fallatur, quam ut in aliquo mentiatur. ⁸Falli enim pertinet ad infirmitatem, mentiri autem ad iniquitatem.

1-6 primo – potui] Aug. *serm.* 133 (ed. Dolbeau, ll. 34-40) || 7-8 existimo – iniquitatem] Aug. *serm.* 133 (ed. Dolbeau, ll. 48-50)

1 uideamus *om.* D || 4 *post* teneret et *add.* S || 7 enim *om.* Aug || *post* enim et *add.* DN || *post* aliquo quando agis *add.* K: magis *add.* N || 8 pertinet *om.* D || infirmitatem] impossibilitatem DK || autem *deest* in Aug. DKN

Bibliografía

- AGUILAR, J. (2018), “*Epistula ad Quiricum Barcinonensem antistitem y Epigramma operis subsequenteris* de Tajón de Zaragoza. Estudio, edición crítica y traducción”: *Euphrosyne — Revista de Filología Clásica* 46 (2018) 181-204.
- AGUILAR, J. (en prensa), “Aproximación a las fuentes de los *Sententiarum Libri V* de Tajón de Zaragoza y su influencia en la transmisión manuscrita de la obra”: M. A. ANDRÉS SANZ *et alii* (eds.), *Actas del VII Congreso de Latín Medieval Hispánico*. Firenze, Sismel — Edizioni del Galluzzo (MediEvi), en prensa.
- AGUILAR, J. (2019), “Le manuscrit Paris, BnF, lat. 2306 des *Sententiae* de Taion de Saragosse : un exemplaire inconnu de la bibliothèque de Jacques-Auguste de Thou”, en revisión.
- ALDAMA, A. M. (1965), *Repertorium Pseudochrysostomicum*. Paris, CNRS.
- ALTURO I PERUCHO, J. (1990), “El glossari contingut en el manuscrit París, Bibl. Nat. Lat. 2306”: *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval I*. 3 (1990) 11-19.
- ANTOLÍN, G. (1908), “Opúsculos desconocidos de San Jerónimo: *Codex Epistolarum* de la Biblioteca de El Escorial, A. II. 3”: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 19 (1908) 216-226.
- BAUR, Ch. (1907), “L’entrée littéraire de saint Chrysostome dans le monde latin”: *Revue d’histoire ecclésiastique* 8 (1907) 249-265.
- BISCHOFF, B. (†) (2004), *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Birgit Ebersperger. Vol. 2 (Laon-Paderborn). 3 vols. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- BISCHOFF, B. (†) (2014), *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Birgit Ebersperger. Vol. 3 (Padua-Zwickau). 3 vols. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- BONFIGLIO, E. (2009), “Anianus Celedensis, Translator of John Chrysostom’s *Homilies on Matthew*: A Pelagian Interpretation?”: S. NEOCLEOUS (ed.) (2009), *Papers from the First and Second Postgraduate Forums in Byzantine Studies: Sailing to Byzantium*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 77-104.
- BONFIGLIO, E. (2010), “Notes on the manuscript tradition of Anianus Celedensis’ translation of John Chrysostom’s *Homiliae in Mattheum* [CPG 4424]”: *Studia Patristica* 47 (2010) 287-293.

- BOVILLON, T. & PFEIL, B. (2009), "Amplonius Rating de Berka und seine Büchersammlung. Bedeutung, Geschichte und zukünftige Perspektiven der Bibliotheca Amploniana": *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt* 70 (2009) 31-53.
- CONTI, M. (1998), *The life and Works of Potamius of Lisbon*. Turnhout, Brepols (IPM 32).
- CONTI, M. (1999), *Potamii Episcopi Olisiponensis opera omnia*, Turnhout, Brepols (CC SL 69A).
- CONTI, M. (2015), "CPL 544 *Epistula de substantia Patris et Filii et Spiritus sancti*": E. COLOMBI (ed.) (2015), *Traditio Patrum*, vol. 1: *Scriptores Hispaniae*. Turnhout, Brepols, 9-42.
- DELISLE, L. (1868), *Inventaire des manuscrits de Saint-Germain-des-Près conservés à la bibliothèque impériale sous les numéros 11504-14231 du fonds latin*. Paris, Auguste Durand et Pedone-Lauriel.
- DOLBEAU, F. (2016), "Quatre sermons prêchés par Augustin au début de son épiscopat": *Augustiniana* 66 (2016) 7-62.
- DOLBEAU, F. (2018), "La transmission de la prédication antique de langue latine": A. DUPONT et alii (eds.) (2018), *Preaching in the Patristic Era. Sermons, Preachers, and Audiences in the Latin West*. Leiden, Brill, 31-58.
- GORMAN, M. (2012), "Annianus of Ceneda and the latin translations of John Chrysostomo's homilies on the Gospel of Matthew": *Revue Bénédictine* 122. 1 (2012) 100-124.
- GRONDEUX, A. (2015), "Note sur la présence de l'*Hypomnesticon* pseudo-augustinien dans le *Liber glossarum*", *Dossiers d'HEL, SHESL, L'activité lexicographique dans le haut Moyen Âge latin Rencontre autour du Liber Glossarum* (suite) 8 (2015) 59-78.
- GRONDEUX, A. & CINATO, F. (eds.) (2016), *Liber glossarum digital*. Paris: <http://liber-glossarum.huma-num.fr> (consulta: 15/01/2019).
- HOMBERT, P. M. (2000), *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*. Paris, Institute d'Études Augustiniennes.
- JONES, C. W. (1977), *Beda Venerabilis. Opera didascalica. 2. De temporum ratione*. Turnhout, Brepols (CC SL 123B).
- KERN, A. (1942), *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz, Band 1*. Leipzig, Otto Harrassowitz.
- LAPIDGE, M. (2008), "Beda Venerabilis": P. CHIESA & L. CASTALDI (eds.) (2008), *La trasmissione dei testi del medioevo*. Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo (MM 75), 44-137.

- LAUER, PH. (1940). *Catalogue général des manuscrits latins. Bibliothèque nationale. Vol. 2 (nº 1439 à 2692)*. Paris, Bibliothèque Nationale de France.
- LECLERCQ, J. (1949), “Un tratado sobre los nombres divinos en un manuscrito de Córdoba”: *Hispania Sacra* 2 (1949) 327-338.
- MABILLON, J. (1676), *Veterum Analectorum tomus II, complectens varia opuscula, epistolas, ac monumenta ecclesiastica, hactenus inedita cum adnotationibus, observationibus, & dissertatione singulari Domni Johannis Mabillonii, Presbyteri ac Monachi Ord. S. Benedictie Cong. S. Mauri*. Paris, apud Ludovicum Billaine, 76-78.
- MADOZ, J. (1947), “Potamio de Lisboa”: *Revista Española de Teología* 7 (1947) 77-109.
- MONTERO CARTELLE, E. (2005), “El tópico de *Christus medicus* en la poesía latina medieval”: M. C. DÍAZ Y DÍAZ (ed.) (2005), *Poesía latina medieval (siglos V-XV)*. Firenze, Sismel — Edizioni del Galluzzo, 321-334.
- MONTES MOREIRA, A. (1969), *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*. Louvain, Bibliothèque de l'Université.
- MORITZ, M. & BRODERSEN, K. (2012), *Amplonius, die Zeit, der Mensch, die Stiftung: 600 Jahre Bibliotheca Amploniana in Erfurt*. Erfurt, Museum für Thüringer Volkskunde.
- MUZERELLE, D. et alii (2013), *Manuscrits datés des Bibliothèques de France. Vol. 2. Laon, Saint-Quentin, Soissons*. Paris, CNRS éditions.
- SIMONETTI, M. (1974), “La crisi ariana e l'inizio della riflessione teológica in Spagna”: *Colloquio italo-spagnolo sul tema: Hispania romana*. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 127-147.
- SKALITZKY, R. (1968), *A Critical Edition of Annianus' Latin Version of John Chrysostom's Homilies (15-18) on Matthew V*. New York, Fordham University (Tesis doctoral inédita).
- SKALITZKY, R. (1971), “Annianus of Celeda: his text of Chrysostom's Homilies on Matthew”: *Aevum* 45 (1971) 208-233.
- VARELA RODRÍGUEZ, J. (2018), “Las *Sententiae* de Tajón de Zaragoza. Sus modelos literarios y su aproximación a la teología de Gregorio Magno”: *e-Spania* 30 (2018) 1-15.
- VEGA, A. C. (1934), *Opuscula omnia Potamii episcopi Olisponensis*. El Escorial, Typis Augustinianis Monasterii Escorialensis.
- VENUTI, M. (2016), “Girolamo (e potamio di Lisbona) tra le glosse. Una prima ricognizione”: *Dossiers d'HEL, SHESL*, 2016, *Le Liber glossarum* (s. VII-VIII): *Composition, courses, réception*, 241-256.

- WENGER, A. (1954) "Le sermon LXXX de la collection augustinienne de Mai restitué à Sévérien de Gabala": Augustinus Magister. *Congrès international augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954. Communications, I* (1954), Paris, Études Augustiniennes, 175-185.
- WILMART, A. (1913), "La lettre de Potamius à Saint Athanase": *Revue Bénédictine* 30 (1913) 257-285.
- WILMART, A. (1918), "La collection des 38 homélies latines de Saint Jean Chrysostome": *The Journal of Theological Studies* 19 (1918) 305-327.
- WILMART, A. (1918b), "Le De Lazaro de Potamius", *The Journal of Theological Studies* 19 (1918b) 298-304.
- YARZA URKIOLA, V. (1999), *Potamio de Lisboa. Estudio, edición crítica y traducción de sus obras*. Vitoria-Gasteiz, Universidad del País Vasco.

Resumo: Este artigo oferece o estudo e a edição crítica de dois textos anónimos, conservados em sete manuscritos (séculos IX-XVII) transmissores das *Sententiae* de Tajón de Saragoça. O fragmento intitulado *De non uelle mentiri* é um breve resumo do Sermão 133 de Agostinho de Hipona. *De cruce Domini* constitui um centão formado por um fragmento da *Epistula de substantia* de Potâmio de Lisboa (século IV) e pela narração do episódio bíblico do bom ladrão (Luc. 23, 39-43), provavelmente baseada na tradução latina de Aniano de Ceneda (s. V) de uma homília crisostomiana.

Palavras-chave: Homilética; Potâmio de Lisboa; Agostinho de Hipona; Aniano de Ceneda; Tajón de Saragoça.

Resumen: El presente trabajo ofrece el estudio y la edición crítica de dos textos anónimos, conservados en siete manuscritos (s. IX-XVII) transmisores de las *Sententiae* de Tajón de Zaragoza. El fragmento titulado *De non uelle mentiri* es un breve resumen del sermón 133 de Agustín de Hipona. *De cruce Domini* constituye un centón formado por un fragmento de la *Epistula de substantia* de Potamio de Lisboa (s. IV) y la narración del episodio bíblico del buen ladrón (Luc. 23, 39-43), basada probablemente en la traducción latina de Aniano de Ceneda (s. V) de una homilía crisostomiana.

Palabras clave: Homilética; Potamio de Lisboa; Agustín de Hipona; Aniano de Ceneda; Tajón de Zaragoza.

Résumé : Cet article offre l'étude et l'édition critique de deux textes anonymes, conservés dans sept manuscrits (siècles IX-XVII) qui transmettent les *Sententiae* de Taion de Saragosse. Le fragment intitulé *De non uelle mentiri* est un bref résumé du Sermon 133 d'Augustin d'Hippone. *De cruce Domini* constitue un centon formé par un fragment d'*Epistula de substantia* de Potame de Lisbonne (IV^e siècle) et par le récit de l'épisode biblique du bon larron (Luc. 23, 39-43), probablement fondé sur la traduction latine d'Anianus de Cénède (V^e siècle) d'une homélie chrysostomienne.

Mots-clés : Homélitique ; Potame de Lisbonne ; Augustin d'Hippone ; Anianus de Cénède ; Taion de Saragosse.

Tityre, quid Mopsus? — Dante e a retomada do gênero bucólico: uma leitura da primeira écloga dantesca

Tityre, quid Mopsus? – Dante and the resumption of the bucolic genre: a reading of the first Dantesque eclogue

PEDRO FALLEIROS HEISE¹ (*Universidade Federal de Santa Catarina — Brasil*)

Abstract: This paper aims to present a reading of the bucolic correspondence between Giovanni del Virgilio and Dante Alighieri that occurred between 1319 and 1321. Exhorting the poet to write the *Divine Comedy* in latin, the professor sends him a missive in dactylic hexameters, offering the possibility of poetic coronation in Bologna. Dante responds by using the same meter, but in the bucolic genre, thus resuming the tradition that went back to Virgil. With these poems, Dante declines the professor's invitation, reaffirming the choice to write the *Divine Comedy* in vernacular, which would lead him to be crowned in Florence, as he wished.

Keywords: Bucolic; Dante; Del Virgilio; correspondence.

1. Obra “menor”²

Um dos primeiros tradutores do “Inferno” na sua íntegra para o português foi o monsenhor pernambucano Joaquim Pinto de Campos, cuja tradução veio à luz em 1886, em Lisboa. Nas centenas de páginas que deixou como introdução ao seu trabalho contou várias anedotas que o teriam levado a fazer, por fim, a tentativa de traduzir o “temível Dante”, conforme o adjetiva. Quando por fim aceitou enfrentar o trabalho, passou numa livraria em Bolonha, que ele havia frequentado durante sua estadia por lá, e o dono do estabelecimento lhe fez uma ingênua e singela pergunta, conforme narra o sacerdote — ALIGHIERI (1886) XV-XVI):

Na véspera da minha partida para Florença, fui despedir-me de um livreiro, que eu frequentara nos dias da minha demora ali. Podendo conhecer pela nossa conversa que me achava ufano de haver feito grande pecúlio de erudição dantesca, perguntou-

Texto recebido em 30.07.2019 e aceite para publicação em 04.10.2019.

¹ pedro.fh@ufsc.br.

² Este texto nasceu de uma apresentação nossa a respeito das *Éclogas* de Dante no III Colóquio Internacional do CLA — Homenagem aos 750 anos de Dante Alighieri, realizado na Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 2015.

Ágora. Estudos Clássicos em Debate 22 (2020) 129-149 — ISSN: 0874-5498

me se eu já tinha lido as Obras Menores de Alighieri. “Obras Menores de Dante? Pois Dante escreveu outras Obras além da Divina Comédia, e que tenham com esta alguma relação?” O livreiro calou-se, entrou em uma das lojas da livraria, e quando voltou disse: “Eis aqui a resposta à sua interrogação, que tanto me surpreendeu”.

Ainda hoje a classificação do tipo “obras menores” persiste nos manuais e histórias de literatura. Um exemplo: na monumental *Storia della letteratura italiana*, publicada em 14 volumes pela editora Salerno e organizada por Enrico Malato, o capítulo sobre Dante, de autoria deste último, conclui, como sempre, com as duas obras “menores” do poeta da *Divina comédia*, a saber, a *Quaestio de aqua et terra* e as *Egloge*. Mas aqui o autor do capítulo vai além, e chega a rotulá-las de “mínimas” —MALATO (1995) 913):

Appartengono al settore indubbiamente marginale delle cose, più che ‘minori’, ‘minime’, le due operette latine più tarde che chiudono, alla vigilia della morte prematura, la straordinaria carriera dell’Alighieri.

É de se notar inclusive a associação corriqueira entre as últimas obras e a morte do poeta, como se fosse possível prever a própria morte. E veremos que no caso das *Éclogas* isto é relevante, pois foi uma correspondência interrompida muito provavelmente pelo falecimento de Dante.

Caberia, porém, ao crítico da historiografia literária interrogar-se a respeito destes verdadeiros lugares-comuns da crítica, tais como obras “menores” de tal autor, um autor “menor”, ou seu contrário, o “melhor” livro do autor, ou o “melhor” autor de todos, lição aprendida mediante a leitura sobretudo de *Geografia e storia della letteratura italiana*, de Carlo Dionisotti, publicado em 1967. Aqui, portanto, nos propomos a cumprir a tarefa de demonstrar, ainda que parcialmente, que, no caso das *Éclogas*, é um equívoco nada pequeno considerá-las “menores”.

Em primeiro lugar, porque, sendo as únicas poesias que Dante escreveu em latim, deveriam ser consideradas iguais a pedras preciosas: *uilius argentum est auro*: o ouro vale mais que a prata em razão de sua raridade e de sua beleza. Assim é com as *Éclogas* de Dante: raras e belas. Em segundo lugar, o crítico da historiografia literária não pode se esquecer da fortuna de toda obra que seja objeto de seu estudo, e, no caso das *Éclogas*, Dante recuperou um gênero que teve repercussão imediata com Petrarca e Boccaccio, e, mais tarde, com a Arcádia, desde Sannazzaro até os nossos ultramarinos, para mencionar apenas alguns exemplos.

2. Manuscritos

Há oito manuscritos das *Éclogas*, sendo o mais antigo o Zibaldone Laurenziano 29.8, autógrafo de Boccaccio (no mesmo manuscrito há três epístolas de Dante: a Cino da Pistoia; aos cardeais italianos; e a um amigo florentino). Além do texto das poesias de Giovanni del Virgilio e de Dante, Boccaccio (ou, segundo alguns, um outro copista) deixou glosas que nos são extremamente úteis, uma vez que estes textos estão repletos de alegorias e nomes velados para os indivíduos envolvidos nos textos, conforme veremos.

O fato de ser Boccaccio o copista das *Éclogas* de Dante suscitou a suspeita de que as poesias fossem uma invenção do autor do *Decameron*. Para Enzo Cecchini, porém, organizador da edição das *Éclogas* para o volume das obras “menores” de Dante da Ricciardi (uma das melhores edições, que usamos como base para nosso estudo), “L’ipotesi di una falsificazione boccacciana, in realtà, non regge ad un esame approfondito, né si vede chi altri, prima del Boccaccio, avrebbe potuto nutrire l’intenzione ed avere la capacità di costruire un congegno così perfetto” — ALIGHIERI (1979) 649).

A nosso ver, contudo, o argumento não é válido, pois na realidade busca realçar a figura de Dante em detrimento de outros poetas da sua geração. De acordo com Cecchini, então, Boccaccio ou mesmo outro poeta não poderia ter composto estas poesias por serem elas “um artefato tão perfeito”? Para nos determos apenas em Boccaccio, lembramos a *vexata quaestio* que envolve a famigerada carta ao frei Ilaro, texto, aliás, que no Zibaldone precede a correspondência bucólica entre del Virgilio e Dante. Mas não é nossa intenção aqui discutir a autenticidade ou não das *Éclogas*, e sim apresentar essas pequenas gemas preciosas ao leitor de língua portuguesa. Para tanto, vejamos agora o contexto em que se inserem essas composições poéticas.

3. Giovanni del Virgilio

Gramático e poeta, del Virgilio nasceu em Bolonha no final do século XIII e na mesma cidade ensinava poesia latina por volta de 1319, data provável da primeira missiva escrita a Dante. Não era novidade a iniciativa por parte do professor, pois havia já enviado epístolas também a outros poetas, com os quais se correspondia com certa frequência, dentre eles Albertino

Mussato (1261-1329), um dos principais membros do *cenacolo padovano*, onde estava em pleno florescimento o pré-humanismo europeu de cunho latino.

Mussato havia sido coroado poeta em Pádua, em 1315. Pela primeira vez, desde a Antiguidade, um poeta foi coroado em cerimônia oficial. O poema que lhe concedeu a palma foi a tragédia latina *Ecerinis*, e este evento, na análise de Curtius, “lhe deu ensejo de expressar-se em várias epístolas latinas sobre a origem e a dignidade da poesia” — CURTIUS (1996) 276). Com efeito, Mussato também foi um dos defensores da poesia, que naquela época era violentamente atacada tanto pelo clero quanto pelas camadas mais ricas da sociedade. Assim, a coroação poética foi um acontecimento bastante significativo que marcou a volta da poesia em âmbito público, uma vez que as cerimônias de coroação eram realizadas pelos governantes em atos oficiais com a presença dos cidadãos.

Outro paladino do latim era o professor, cujo sobrenome “del Virgilio” lhe fora dado em função de seus conhecimentos relativos ao poeta latino homônimo. Aliás, é ele próprio que se apresenta na primeira epístola a Dante como “escravo no nome de Marão”³: *vocalis verna Maronis* (Ec. 1.36). Guido Martellotti, na *Enciclopedia Dantesca*, lembra que a fama de del Virgilio se deve sobretudo à correspondência poética com Dante e ao epitáfio escrito por ocasião da morte do poeta. Resta dele ainda um pequeno grupo de outros textos, que no conjunto “coloriscono una figura interessante di grammatico, fortemente legato alla tradizione di scuola, ma sensibile tuttavia all’influsso delle nuove correnti preumanistiche” — MARTELLOTTI (1996a), s.v. “Giovanni del Virgilio”).

No entanto, cabe recordar que o epitáfio, assim como as epístolas enviadas a Dante, está conservado no manuscrito de Boccaccio. O epitáfio, aliás, foi copiado no *Trattatello in laude di Dante*, obra que causa espanto em alguns filólogos hodiernos, equivocadamente meticolosos, em função da “pouca seriedade” do grande contador de histórias. No que diz respeito ao códice Laurenziano 29.8, de punho de Boccaccio, Aldo Rossi considera toda a correspondência entre del Virgilio e Dante, assim como o epitáfio, uma

³ O glosador anota ao lado de *Maronis*: “*idest Virgilii, quia Johannes Devirgilio dicebatur*”.

falsificação do certaldense. Rossi, contudo, não põe em discussão a autenticidade de algumas composições mais breves, conservadas no mesmo códice.

Seja como for, o destino quis que chegassem até nós essas duas composições atribuídas a Dante, marcando um retorno grandioso para o gênero bucólico, tanto que Petrarca e Boccaccio deixaram também seus *carmina bucolica*.

4. Os textos

A correspondência nasceu por iniciativa do professor bolonhês, o qual segue os preceitos do gênero epistolar, sobretudo nos moldes horacianos da *Epistola ad Pisones*, ou *Arte poética*, tendo em vista o caráter preceptivo do texto del virgiliano. O metro é o hexâmetro datílico, verso empregado em vários gêneros poéticos: na poesia épica (poemas homéricos, *Eneida*), na didática (*Trabalhos e dias* de Hesíodo, as *Geórgicas* de Virgílio, bem como as *Epístolas* de Horácio), na sátira (em Lucílio e nos *Sermões* de Horácio), no poema bucólico (também denominado *Écloga*), e no primeiro verso do dístico elegíaco (metro do epitáfio de del Virgílio).

Na primeira epístola, o professor louva Dante pela composição da *Divina comédia*, mas o censura, à maneira horaciana e com reminiscência bíblica, por “jogar coisas tão sérias ao povo”. Eis os primeiros versos (ec. 1.1-7):

*Pyridum vox alma, novis qui cantibus orbem
mulces letifluum, vitali tollere ramo⁴
dum cupis, evolvens triplicis confinia sortis
indita pro meritis animarum — sontibus Orcum,
astripetis Lethen, epyphobia regna beatis —, 5
tanta quid heu semper iactabis seria vulgo,
et nos pallentes nichil ex te vate legemus?*

*Santa voz das Piérides, que abrandas com novos cantos
o mundo onde corre a morte, enquanto desejas elevá-lo
com o ramo vital, apresentando as regiões da tríplice sorte
atribuídas segundo o merecimento das almas — aos pecadores o Orco,
aos que buscam o céu o Letes, os reinos empíreos aos bem-aventurados —, 5*

⁴ Muito se discute a respeito deste “ramo vital”. Há basicamente duas interpretações: a) que se trata de alusão ao louro enquanto símbolo da eternidade da poesia; b) que se trata de uma representação do ensino que ajuda os homens a deixar o pecado e seguir o verdadeiro caminho da sabedoria. Cf. ALIGHIERI (1979) 652-653.

*ai, por que jogarás coisas tão sérias ao povo,
e nós, empalidecidos, nada de ti, vate, leremos?*⁵

Del Virgílio, como vemos, abre sua missiva com um vocativo em que Dante é definido como poeta das Piérides, um outro nome para as Musas, usado várias vezes por Virgílio nas *Bucólicas* (por exemplo: *Buc.* 3.85: *Pierides, vitulam ... pascite*; 6.13: *Pergite, Pierides*; 8.63: *dicite, Pierides*; 9.33: *Et me fecere poetam / Pierides*). Este mesmo nome será empregado por del Virgílio no epítáfio de Dante, aludindo às composições aqui tratadas, ou seja, as églogas.

Cabe lembrar que o “Paraíso” ainda não havia sido “publicado”, pelo menos não integralmente, naquela altura (cerca de 1319); mas, apesar de não estar concluído, del Virgílio conhecia todo o “Inferno” e todo o “Purgatório”, e por isso sabia que haveria também esta *cantica* da *Divina comédia*, donde a tríplice divisão: Orco (o “Inferno”, onde estão os “pecadores”), Letes (o “Purgatório”, onde estão “os que buscam o céu”), empíreo (o “Paraíso”, onde estão os “bem-aventurados”), de acordo com o universo dantesco. Basta lembrar os versos 115-123 do primeiro canto do “Inferno”, três tercetos (*terzine*) que resumem cada um dos reinos por que Dante deverá passar: o “Inferno”, o “Purgatório” e o “Paraíso”.

Mas o mais relevante deste trecho, a nosso ver, são os dois últimos versos: “ai, por que jogarás coisas tão sérias ao povo, / e nós, empalidecidos, nada de ti, vate, leremos?”. Desde o início da epístola del Virgílio indica sua ideia principal: Dante deveria escrever aqueles temas “graves, sérios” (*seria*, adjetivo neutro plural substantivado, nos clássicos se contrapõe a *ioca*, *ludus*, *lusus*, e portanto significa os assuntos importantes, e não jocosos) em latim e não em vulgar (aqui indicado pelo termo *vulgo*, que optamos traduzir como um dativo “ao vulgo”, “ao povo”)⁶. Alguns versos adiante, v. 21, del Virgílio

⁵ Adverte-se que as traduções são de nossa lavra, salvo indicação contrária.

⁶ O uso do verbo *iacto*, *are* regendo dativo não é abonado pelos dicionários *OLD* e *Gaffiot*; no entanto, todas as quatro traduções de que nos servimos para cotejar com a nossa verteram *vulgo* como um substantivo no dativo, e não como o advérbio homógrafo. Albini: “perché sempre al volgo gitterai sí nobili cose”; Wicksteed e Gardner: “such weighty themes why wilt thou still cast to the vulgar”; Pézard: “veux-tu donc toujours jeter tant de trésors aux foules”; Cecchini: “perché getterai sempre innanzi al volgo argo-menti sì gravi”. Parece-nos que assumir a função adverbial do vocábulo nesta passagem

faz uma paráfrase da célebre sentença do evangelho de Mateus (7.6), segundo a qual não se deve jogar pérolas aos porcos: *Nec margaritas profliga prodigus apris* (“Não jogues, como pródigo, pérolas aos porcos”), onde se nota o engenho do professor na veste de poeta através da aliteração em “r” e “pr”, e vê-se ao mesmo tempo a raridade de um hexâmetro praticamente todo espondaico, com a regra característica de manter o quinto pé datílico.

Relevante também o verso 7, que fecha o exórdio da epístola, em que del Virgílio declara a contraposição entre “vulgo” versus “literato”, aqui expresso pelo *pallentes*, ou seja, aqueles cuja palidez indicava a vida dedicada aos estudos, os literatos, os doutos, os eruditos. Logo adiante o professor expõe o que para ele era o defeito da obra de Dante, que canta (vv. 15-16)

*Carmine sed laico: clerus vulgaria tempnit,
et si non varient, cum sint ydiomata mille.*

*Mas com versos em vulgar: o literato despreza os idiomas vulgares,
ainda que não variassem, posto que há milhares deles.*

Em lugar de destaque está a clara contraposição entre *laicus* e *clerus*, cuidadosamente inserida na cesura do verso, reforçando a ideia do professor segundo a qual Dante deveria compor em latim, distanciando-se, deste modo, do povo. Os termos aqui contrapostos remetem a duas classes distintas na sociedade medieval: de um lado o *laicus*, representado pela plebe, de outro, o *clerus*, que simboliza aqueles que tinham acesso aos textos escritos⁷. Não à toa, a infinita variedade dos *ydiomata* nos remete ao final do capítulo 10 do primeiro livro do *De vulgare eloquentia*, em que Dante conclui:

*[...] si primas et secundarias et subsecundarias vulgaris Ytalie variationes
calcularre velimus, et in hoc minimo mundi angulo non solum ad millenam loquele
variationem venire contigerit, sed etiam ad magis ultra.*

*[...] se quisermos calcular as variedades principais, secundárias e subsecundárias
do vulgar da Itália, chegaríamos, neste minúsculo pedacinho de mundo, não só a mil
variedades de falas, mas até mesmo a muito mais.*

traria prejuízo para o entendimento da discussão entre “laicos” e “clérigos”, “vulgo” e “literato”.

⁷ Por isso *clerus* é traduzido aqui por “literato”. Cf. o verbete “Clérigos e leigos” de Jean-Claude SCHMITT (2006), no *Dicionário temático do ocidente medieval*, vol. 1, 237-251.

Note-se ainda o hemistíquio *vulgaria tempnit* que está exatamente na mesma posição do verso 38 da segunda sátira do segundo livro dos *Sermones*, mais uma clara referência a Horácio e à tópica do “desprezar o vulgo” (conforme cunhado por F. ACHCAR (1994) 75-76). Ao que parece, a ideia de del Virgílio era de conservar o latim enquanto língua “internacional” e não “municipal”, isto é, “local”, justamente o contrário do que pensava o poeta ao compor a *Divina comédia*. Por isso, Dante bem que podia desprezar a epístola do professor, que não havia entendido o seu intento principal; mas provavelmente lhe respondeu porque del Virgílio havia tocado num “ponto fraco” do poeta, a saber, a coroação poética. *Éc.* 1.33-40:

*Si te fama iuvat, parvo te limite septum
non contentus eris, nec vulgo iudice tolli.
En ego iam primus, si dignum duxeris esse, 35
clericus Aonidum, vocalis verna Maronis,
promere gymnasiis te delectabor, ovantum
inclita Peneis redolentem tempora sertis,
ut prevectus equo sibi plaudit prece sonorus
festa trophea ducis populo pretendere leto. 40*

*Se a fama te apraz, não ficarás satisfeito com um recinto
pequeno, nem em ser enaltecido pelo julgamento do vulgo.
Eis que serei o primeiro, se julgares que sou digno, 35
um literato das Aônidas, escravo de Marão até no nome,
a se deleitar apresentando-te às academias, com tua inclita
frente exalando as guirlandas peneias dos que são ovacionados,
e eu como um arauto altissonante que, cavalgando na frente, se aplaude
por mostrar ao povo alegre os solenes troféus do general. 40*

É de se notar que não se trata de uma proposta de coroação por parte de del Virgílio; é mais que isso: se Dante poetasse em latim, o professor o conduziria entre seus discípulos com o poeta *já* coroado, com sua cabeça cheirando a guirlandas peneias dos que são ovacionados em um triunfo. De todo modo, trata-se de uma metáfora tirada a um triunfo, como fica claro também nos versos finais em que o professor se compara ao “arauto altissonante” e Dante a um “general” [*ducis*].

A imagem do poeta coroado muito provavelmente despertou a atenção de Dante, a ponto de fazê-lo interromper a composição do “Paraíso” para se dedicar a compor as duas écloas que chegaram até nós. Mas Dante, em vez

de responder ao professor com uma outra epístola, como seria o usual, inova ao compor um poema que se enquadra, como ponto de partida, no gênero bucólico.

O gênero bucólico teria sido inventado por Teócrito, poeta helenístico do século III a.C. Mas foi com Virgílio que o gênero ganhou fama. Segundo Curtius, foi “o gênero poético que, depois da epopéia, maior influência exerceu, por várias razões. Em todas as épocas encontramos vida pastoril” — CURTIUS (1996) 246. Mas “a poesia pastoril só se tornou sólido remanescente da tradição ocidental graças a Virgílio, que recebeu e transfigurou a herança de Teócrito” — CURTIUS (1996) 248.

As *Bucólicas* de Virgílio são uma coletânea de dez poemas pastoris. O nome *Éclogas* ou *Églogas* significa “trechos escolhidos”, e acabou se tornando o nome comum para designar não apenas a obra virgiliana, mas também todo o gênero pastoril na tradição ocidental. Onde as *Éclogas* de Dante, as *Éclogas* de Camões, as *Éclogas* de Cláudio Manuel da Costa, entre vários outros exemplos deste gênero tão cultivado na literatura.

Em poucas palavras, o que delimita o gênero bucólico é o verso (hexâmetro datílico) e o cenário campestre com personagens que são pastores-cantores. Numa paisagem amena (o *locus amoenus*), à sombra de uma árvore ou de uma gruta, os poetas-pastores cantam seus amores e disputam contendas poéticas. Assim, poderia parecer estranho, à primeira vista, que Dante empregasse este gênero para responder ao professor; mas tudo fica mais claro quando se pensa que as *Bucólicas* de Virgílio representam, no fim das contas, “um modo de fazer poesia” — VASCONCELLOS (2008) 12), conforme ressalta Paulo Sérgio de Vasconcellos na introdução à tradução destes poemas de Virgílio por Odorico Mendes.

Dante, assim, usa o gênero bucólico justamente para defender o seu ideal poético, o seu “modo de fazer poesia”, a saber, levar a cabo o “Paraíso” (evidentemente que em vulgar) com a esperança de ser coroado poeta na sua cidade natal, conforme lemos na primeira écloga (vv. 42-44 e 48-50; ver também *Par.* 25.7-9). Outro dado importante nos é fornecido por Simona Lorenzini, que, em estudo sobre a correspondência bucólica entre Boccaccio e Checco di Meletto Rossi, afirma — BOCCACCIO (2011) 4:

In epoca medievale, infatti, l'egloga venne essenzialmente recepita come struttura retorica di carme dialogato, di tenzone in versi: il modello proprio della bucolica classica, del canto alterno fra due pastori, in cui un terzo è chiamato a fare da giudice di un concorso canoro, venne adottato dal conflictus medievale quale supporto per controversie poetiche su temi di varia natura.

Neste contexto se enquadra Dante, o do *conflictus*, da *tenzone* (lembre-se do ciclo de sonetos em correspondência com Dante da Maiano). E a relevância dessa produção poética dantesca é registrada por Enrico Carrara, segundo o qual “i primi prodotti della poesia bucolica acquistano tosto in Italia una straordinaria importanza, poiché ad essi sono legati i nomi sonori dell’Alighieri, del Petrarca e del Boccaccio” (68). Aliás, foi Carrara que, no extenso volume *La poesia pastorale*, cunhou por primeiro a classificação destas poesias como “correspondência bucólica”, gênero que terá uma grande fortuna na literatura italiana.

Antes de entrar no texto das éclogas, convém lembrar que uma das *Bucólicas* de Virgílio teve papel de destaque, tanto na obra de Dante quanto na Idade Média cristã como um todo. No canto XXII do “Purgatório”, um outro poeta latino, Estácio, revela que se tornara cristão depois de ter lido a IV *Bucólica* de Virgílio. O “cantor de’ bucolici carmi”, Virgílio, se espanta com a conversão de Estácio. Curioso, pergunta como isto foi possível, e Estácio lhe responde (*Purg.* 22.64-75):

“Tu prima m’invïasti verso Parnaso a ber ne le sue grotte, e prima appresso Dio m’alluminasti.	66
Facesti como quei che va di notte, che porta il lume dietro e sé non giova, ma dopo sé fa le persone dotte,	69
quando dicesti: ‘Secol si rinnova; torna giustizia e primo tempo umano, e progenie scende da ciel nova’.	72
Per te poeta fui, per te cristiano.	

A IV écloga passou a ser lida na Idade Média como uma profecia do nascimento de Jesus Cristo, dado que nela Virgílio fala de um *puer* que traria de volta a idade de ouro. Mas isto, bem se sabe, é tópica literária pelo menos desde Hesíodo, com a sua descrição das várias épocas do mundo. Com a leitura alegórico-cristã, nomes como Agostinho e Lactâncio passaram a

promover a associação do *puer* com Cristo. Mais importante que isto é o fato de Estácio, na narrativa dantesca, se ter convertido ao cristianismo graças à obra de Virgílio, prova que a poesia era sim útil ao cristão, mas não qualquer poesia; o romance de Galeotto, por exemplo, levou o casal à perdição, e não à redenção ou à conversão. Já a obra de Virgílio, e especialmente a IV *Bucólica*, era capaz de converter até mesmo um pagão.

Vamos tentar, a partir de agora, ver as éclogas de Dante com outros olhos, e não mais como “obra mínima” do poeta florentino. O fato de ter respondido ao professor pode demonstrar que o assunto lhe interessava, maximamente a coroação poética. Neste estudo, conforme apontado no início, nos deteremos apenas no primeiro par de correspondência, ou seja, a primeira missiva de del Virgilio e a primeira resposta de Dante, que abre seu poema da seguinte maneira (vv. 1-7):

*Vidimus in nigris albo patiente lituris
Pyerio demulsa sinu modulamina nobis.
Forte recensentes pastas de more capellas
tunc ego sub quercu meus et Melibeus eramus.
Ille quidem – cupiebat enim consciscere cantum – 5
“Tityre, quid Mopsus? Quid vult? Edissere” dixit.
Ridebam, Mopse; magis et magis ille premebat.*

*Vi em sinais negros no branco impressos
versos ordenhados para mim do seio píerio.
Estávamos eu e meu Melibeu por acaso sob um carvalho
contando, segundo o costume, as cabrinhas apascentadas.
Ele, porém – pois desejava conhecer o canto – 5
“Títiro, o que quer Mopso? O que ele quer? Conta!”, disse.
Eu ria, Mopso; mais e mais ele insistia.*

Percebe-se, desde o início, que Dante inseriu os nomes dos pastores de modo alegórico, com o intuito de usá-los como pseudônimos para si e seus interlocutores, e o faz servindo-se do léxico bucólico virgiliano: Títiro, Melibeu e Mopso (na segunda écloga de Dante surge Alfesibeu, nome também tirado de Virgílio). Títiro e Melibeu são os personagens que aparecem na *Bucólica* I de Virgílio, assim como em outras, dialogando com outros personagens. Este é um caso bastante interessante para quem se ocupa com a questão da ficção e da realidade biográfica em poesia. No caso das éclogas de Dante, o poeta mesmo deixa vários indícios de que está de fato atuando a

“alegorização” dos nomes⁸, e o faz sob a ótica da tradição que quer ver Virgílio associado a Títiro, logo, conforme explicita o glosador, Títiro refere-se a Dante; enquanto Mopso, interlocutor de Menalcas na *Bucólica* V, é usado por Dante para se dirigir a del Virgílio. Importante recordar que o Mopso virgiliano surge em um contexto de “a friendly exchange of songs” — VIRGÍLIO (1994) 154 e ss., e não em precisas disputas de valor poético.

O mesmo parece ocorrer com Dante, que não pretende disputar a proeminência poética, uma vez que ele já era o grande poeta de então, mas acolhe amigavelmente o convite do professor, valendo-se inclusive da obra do próprio Virgílio, de quem o professor se dizia “escravo até no nome”. Esta disputa amigável parece apontar para um uso novo dos congêneros da *bucólica* medieval, o *conflictus* e a *tenzone* — que, no caso da literatura italiana das origens, são marcados por uma linguagem agressiva.

Ainda quanto aos nomes, Melibeu, o companheiro de Títiro/Dante, é explicado pelo glosador como “um certo seu Dino Perini florentino”⁹. Aqui

⁸ Pensamos no pseudônimo como um fenômeno alegórico recorrente na *bucólica* medieval, conforme demonstrou Luigi Sasso (1990) 81: “Lo pseudonimo coniato dallo scrittore funziona teatralmente come una maschera, cancellando cioè il profilo del referente per far emergere, in movimento simultaneo e complementare, lineamenti fissi e riconoscibili, allusivi e significativi, in cui si depositano l’ideologia e i modi di interpretare la realtà tipica della cultura del tempo. Il nome, che potrebbe essere definito ‘pastorale’ in riferimento al genere letterario in cui meglio si evidenzia e si concretizza, precisa e anticipa le caratteristiche fondamentali del personaggio, ne chiarisce il ruolo nello svolgimento del dialogo e del racconto”. Vale a pena conferir todo o capítulo 4 “La maschera”.

⁹ “*quidam ser Dinus Perini florentinus*”. Se o glosador for o próprio Boccaccio, convém acrescentar que, nas *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, o grande narrador na veste de leitor da obra dantesca comenta o primeiro verso do canto VIII do “Inferno”, célebre por ter dado margem à interpretação da possibilidade de o poeta ter escrito os sete primeiros cantos ainda em Florença. Segundo Boccaccio, quando Dante foi exilado, sua mulher Gemma guardou os bens valiosos do marido, inclusive seus escritos. Um sobrinho do poeta, de quem Boccaccio ficara amigo, contou que havia encontrado, dentre várias composições poéticas, um caderninho (*quadernetto*) com os tais sete cantos; depois de ler, e não entender quase nada, mas mesmo assim julgá-los bonitos, decidiu levá-los a Dino do seu Lambertuccio, homem mais entendedor do assunto, o qual, por sua vez, conhecendo pessoalmente o poeta, e por achar aquelas poesias maravilhosas, teria insistido para que Dante retomasse o trabalho começado. Diz Boccaccio, “Ora questa istoria medesima puntualmente, quasi senza alcuna cosa mutarne, mi raccontò già un ser Dino Perini, nostro

na écloga, Melibeu faz o papel de um amigo de Dante, companheiro no exílio (em Virgílio é Melibeu que está partindo para o exílio, não Títilo), que seria possivelmente mais um pastor poeta, talvez da nova geração (na segunda écloga de Dante é chamado “nimium iuvenis”, v. 34), e que por isso aqui representa alguém do “vulgo”, ou seja, alguém que não sabe *ler* o latim. Neste sentido, é relevante que o poema comece com uma menção justamente à escrita (vv. 1-2). Este elemento parece estar conectado com o riso de Dante, pois o poeta tinha plena consciência de que não teria adiantado nada escrever a *Divina comédia* em latim, uma vez que esta língua ficava cada vez mais restrita aos eruditos (os *cleri*).

Este riso de Dante, apesar de ser bastante estranho no âmbito de suas obras, geralmente não é comentado pelos glosadores e exegetas. André Pézard, tradutor da obra completa de Dante para o francês, é um dos poucos a comentá-lo, ainda que assaz breve: “Dante rit (le cas n’est pas fréquent), mais il rit de ses propres misères” — ALIGHIERI (1965) 821. Ora, mas de que misérias? Do exílio? A nós parece, antes, que a risada de Dante expresse a falta de sensibilidade do professor em não perceber que o povo não entenderia o “poema sacro”, caso tivesse escrito na língua de Cícero¹⁰.

Reparemos agora no vocabulário “técnico” próprio deste gênero: *capellas* (“cabrinhas”); *sub quercu* (“sob um carvalho”), estar sob a sombra de

cittadino e intendente uomo, e, secondo che esso diceva, stato quanto più esser si potesse familiare e amico di Dante; ma in tanto muta il fatto, che esso diceva non Andrea Leoni, ma esso medesimo essere stato colui, il quale la donna avea mandato a’ forzieri per le scritture e che avea trovati questi sette canti e portatigli a Dino di messer Lambertuccio” (canto VIII, esp. lit., 13). Para mais informações sobre Dino Perini, ver o verbete na *Enciclopedia Dantesca*, por Andrea Ciotti (1996). Dito de passagem, é de se notar que, se Dante compôs a *Divina comédia* em vulgar pensando na difusão do poema, no relato acima parece que o povo não teria compreendido nada, ou muito pouco. Outra prova disso é o fato de Boccaccio ter sido pago pela prefeitura de Florença para elucidar o poema dantesco através de leituras públicas.

¹⁰ Uma hipótese bem mais elaborada é a de Giosuè Carducci, que, “in una ricostruzione fantastica del soggiorno dantesco a Ravenna, interpretato e ricostruito attraverso le egloghe, parla di raduni pomeridiani di giovani romagnoli nella casa del poeta, ai quali sarebbe intervenuto anche il P., cui il fatto di essergli concittadino avrebbe conferito il titolo per una stretta familiarità e che avrebbe con il suo conversare motteggioso fatto sorridere Dante” (*apud* CIOTTI (1996) s.v. “Perini”).

uma árvore era, no bucolismo, símbolo do momento propício para se fazer poesia; *pascua* (v. 11: o glosador anota: “*idest stilus buccolicus*”); *Menalus* (11: monte da Arcádia); *boves* (18); *inflatos calamos* (20: “flautas insufladas”), instrumento tipicamente bucólico; *fidibus* (40: “lira”); *ovis gratissima* (58: “ovelha queridíssima”); dentre muitos outros.

Uma diferença em relação às *Bucólicas* de Virgílio, é que Dante usa “marcadores conversacionais”, os *verba dicendi*, do tipo *inquit, ait, inquit* (“começar a falar”), de modo a marcar a forma dialogada, excluindo assim o canto amebau, o canto alternado de disputa entre os pastores. Já o *conflictus*, ou a disputa, se dá na forma de correspondência, ou seja, o professor envia uma epístola a que o poeta responde e assim por diante, e não no interior de cada poema, como no caso da *Bucólica* III de Virgílio, por exemplo.

Nesta primeira leitura, vamos nos limitar à questão que nos parece mais premente a Dante: a coroação poética. Nos versos 28-33 é o próprio Tíro que explica, após a insistência de Melibeu em querer decifrar a carta enviada ao amigo:

“Montibus Aoniis Mopsus, Melibee, quot annis,
dum satagunt alii causarum iura doceri,
se dedit et sacri nemoris perpalluit umbra. 30
Vatificis prolutus aquis, et lacte canoro
viscera plena ferens et plenus ad usque palatum,
me vocat ad frondes versa Peneyde cretas.”

“Aos montes Aônios Mopso, Melibeu, por muitos anos,
enquanto os outros se afanam para aprender as leis da justiça,
se dedicou e empalideceu à sombra dos bosques sagrados. 30
Banhado nas águas vaticinais, com as vísceras
cheias de leite canoro, e cheio até a boca,
me chama para as frondes nascidas da metamorfose da Peneide.”

Del Virgilio (Mopso) é alguém digno de atenção porque dedicou muito tempo à poesia (os “bosques sagrados”, que o glosador interpreta *scilicet Parnasi*), enquanto os outros se esforçam para aprender as leis, ou seja, estão preocupados com as disciplinas jurídicas, aqui contrapostas à poesia, um estudo mais desinteressado e elevado, conforme aponta Cecchini em nota na sua edição das *Éclogas* (p. 665). Este parece ser um *topos* já empregado por Dante no “Paraíso” 11.4 e ss.: “Chi dietro a iura, e chi ad aforismi / sen giva...”,

em que o poeta faz uma espécie de catálogo de objetivos que as pessoas perseguem na vida, do qual se destaca a busca pela poesia.

Prova de que o professor despendeu bastante tempo com a poesia é o *perpalluit* (“tornou-se muito empalidecido”), verbo que retoma o participio presente *pallentes* do verso 7 da missiva de del Virgílio. A palidez, segundo Cecchini, “è indizio di vita studiosa presso più di un autore latino” (654). Contudo, após esta apresentação de Mopso, o mais relevante nesta passagem, parece-nos, é o *me vocat*, a sugerir que Dante havia recebido a epístola de del Virgílio como um convite para a coroação poética. Com efeito, o poeta cria um “clima di affettuosa confidenza”, no qual suas palavras e seus pensamentos se voltam “al sogno della gloria poetica e alla speranza di un possibile ritorno in patria dall’esilio” — CIOTTI (1996) s.v. “Perini”)

Melibeu, então, instiga Títiro (vv. 34-35):

*“Quid facies?” Melibeus ait: “Tu tempora lauro
semper inornata per pascua pastor habebis?”*

*“O que farás?”, diz Melibeu, “tu, pastor pelos pastos,
nunca terás a cabeça enfeitada pelo louro?”*

E Títiro responde recorrendo ao *topos* do poeta que se queixa por não ver a poesia valorizada, o que, apesar de ser um lugar-comum, não deixa de insinuar a dura situação da poesia na Itália naquela época (como demonstrarão mais tarde Boccaccio e Petrarca de modo mais explícito). Ao mesmo tempo, confirma seu projeto de ser coroado por sua obra em vulgar e em Florença (vv. 36-44):

*“O Melibee, decus vatium, quoque nomen in auras
fluxit, et insomnem vix Mopsum Musa peregit”;
retuleram, cum sic dedit indignatio vocem:
“Quantos balatus colles et prata sonabunt,
si viridante coma fidibus peana ciebo!
Sed timeam saltus et rura ignara deorum.
Nonne triumphales melius pexare capillos
et patrio, redeam si quando, abscondere canos
fronde sub inserta solitum flavescere Sarno?”*

40

*“Ó Melibeu, a glória, assim como o nome dos vates,
evaporou-se no ar, e a custo a Musa manteve Mopso desperto”;
respondi, quando a indignação assim se expressou:
“Quantos balidos as colinas e os prados ressoarão,*

se com a madeixa verdejante eu invocar o peã na lira! 40
Mas eu deveria temer os bosques e os campos que não conhecem os deuses.
Não será talvez melhor pentear os cabelos para o triunfo
e, se um dia eu voltar, escondê-los [já] brancos, eu que costumava
tê-los loiros, sob um ramo entrelaçado no pátrio Sarno?"

Este trecho, conforme anota Cecchini, recebeu várias interpretações. De acordo com o estudioso, a mais aceitável é a seguinte: a indignação que Dante sente por estar a poesia negligenciada o leva por um momento a acreditar na possibilidade de recuperar o prestígio dela aceitando o convite do professor, ou seja, ir a Bolonha e cantar em latim. No entanto, o poeta, já exilado, teme encontrar nessa cidade um ambiente hostil, usando este argumento para não recusar de modo brusco as propostas de del Virgilio — cf. ALIGHIERI (1979) 666. De todo modo, o que Dante deseja é ser coroado no “pátrio Sarno” (outro nome para o rio Arno), ou seja, em Florença e por causa da *Divina comédia*, como ficará claro logo adiante. E aqui devemos nos lembrar do “Par.” 25.8-9:

“ed in sul fonte
del mio battesimo prenderò 'l cappello”

Mas Títiro/Dante insiste que será o momento da coroação quando ele tiver publicado a última parte da sua grande obra (vv. 48-54):

Tunc ego: “Cum mundi circumflua corpora cantu
astricoleque meo, velut infera regna, patebunt,
devincire caput hedera lauroque iuvabit: 50
concedat Mopsus”. “Mopsus” tunc ille “quid?” inquit.
“Comica nonne vides ipsum reprehendere verba,
tum quia femineo resonant ut trita labello,
tum quia Castalias pudet acceptare sorores?”

Então eu: “Quando os corpos que circundam o mundo e os celícolas,
assim como os reinos inferos, forem mostrados com [meu] canto,
dará gosto cingir a cabeça com a hera e o louro: 50
que Mopso me conceda [isso]”. “Mopso”, então ele disse, “por quê?”
“Acaso não vês que ele repreende as palavras cômicas,
seja porque soam desgastadas pelo labinho feminino,
seja porque as irmãs da Castália têm vergonha de aceitá-las?”

Nestas duas passagens citadas temos os dois elementos mais relevantes da primeira écloga de Dante: a possibilidade de uma coroação poética e a

repreensão pelo uso dos *comica ... verba* (notar a posição de destaque no verso para estas duas palavras). Qual o problema em usar os *comica verba*? Ou porque as “irmãs da Castália”, as Musas, têm vergonha de aceitá-las, e precisaríamos entender qual o sentido de *pudet* (“ter vergonha”); ou porque quem as usava eram as mulheres, aqui expresso pelo *femineo ... labello*, que nos recorda o *modus loquendi* da *Divina comédia* explicado na epístola a Cangrande della Scala (Ep. 13.31):

Nam si [...] respiciamus [...] ad modum loquendi, remissus est modus et humilis, quia locutio vulgaris in qua et muliercule communicant.

Pois se [...] olharmos [...] para o modo de falar, veremos que é um modo despojado e humilde, porque é a linguagem vulgar na qual as mulherzinhas se comunicam.

Visto que Títiro/Dante não mudará de opinião, o que, pergunta Melibeu, poderão fazer para dissuadir Mopso? Aqui entra uma outra questão muitíssimo discutida: os *decem vascula* (“dez jarrinhos”) que Dante enviará a Mopso, enchidos com o leite de uma *ovis gratissima* (“ovelha queridíssima”). Ora, a troca de presentes entre pastores é mais um *topos* da bucólica, e os *decem vascula* parecem remeter às *aurea mala decem* de Virgílio (Buc. 3.71: *aurea mala decem misi: cras altera mittam* = “dez maçãs douradas eu mandei [ao menino]; amanhã mandarei outras”).

A crítica se dividiu entre duas interpretações: há, de um lado, quem leia os dez jarrinhos como os dez últimos cantos do Paraíso; por outro, há quem os veja no contexto do gênero bucólico, pensando no número canônico das dez éclogas de Virgílio, que é por sua vez uma interpretação das *aurea mala decem*. Tendemos a acolher esta última hipótese, justamente porque Dante estava empregando conscientemente o gênero bucólico, como aliás fica claro com a *ovis*, “ovelha”, a respeito da qual o glosador anota: “Bucolicum carmen”. Concordamos, portanto, com Simona Lorenzini, que diz — BOCCACCIO (2011) 6:

La fonte virgiliana e alcuni commenti ad essa sembrano dunque orientare l'interpretazione dei vasetti danteschi in una direzione ben precisa, quella delle dieci egloghe a cui Dante avrebbe probabilmente atteso, proprio sul modello delle dieci egloghe di Virgilio, se non fosse sopraggiunta la morte.

Seguindo esta leitura, conclui-se que Dante, provavelmente interessado na coroação poética, iria manter essa correspondência com o

professor até completar o número virgiliano (e por isso canônico) das dez *Bucólicas*, e sua interrupção, portanto, ter-se-ia dado *causa mortis*. Quanto à primeira écloga, cabe ressaltar, por fim, que os dois últimos versos do poema, *Talia sub quercu Melibeus et ipse canebar, / parva tabernacula nobis dum farra coquebant* (“Isto eu cantava com Melibeus sob o carvalho, / enquanto as cabanas cozinham para nós um pouco de trigo”), funcionam como os elos que encerram a poesia ligando-os aos versos iniciais (*sub quercu* vv. 4 e 67), formando a conhecida “composição em anel”, mais uma pérola da poesia latina do poeta florentino.

5. A retomada do gênero bucólico

A fortuna dantesca, como se sabe, está intimamente ligada a Boccaccio, tanto pela preservação dos textos como pela divulgação das obras. Já vimos que o manuscrito mais antigo que contém as éclogas é do autor do *Decameron*, e sabemos também que, junto com Petrarca, ambos cultivaram o gênero bucólico, cada qual a seu modo. Levando isso em consideração, é curiosa a referência numa carta a Martino da Signa em que Boccaccio aponta sua filiação ao gênero da poesia pastoril — *apud* HASEGAWA (2011) 38:

Theocritus syragusanus poeta, ut ab antiquis accepimus, primus fuit qui graeco carmine buccolicum excogitavit stilum, verum nil sensit preter quod cortex ipse verborum demonstrat. Post hunc latine scripsit Virgilius, sed sub cortice nonnullos abscondit sensus, esto non semper volverit sub nominibus colloquentium aliquid sentiremus. Post hunc autem scripserunt et alii, sed ignobiles, de quibus nil curandum est, excepto inclito preceptore meo Francisco Petrarca, qui stilum preter solitum paululum sublimavit et secundum eglogarum suarum materias continue collocutorum nomina aliquid significantia posuit. Ex his ego Virgilium secutus sum.

O poeta siracusano Teócrito, como tomamos dos antigos, foi o primeiro que na poesia grega inventou o estilo bucólico, porém nada pensou além do que a própria casca das palavras demonstra. Depois deste escreveu em latim Virgílio, mas sob a casca escondeu alguns sentidos; concordo que nem sempre quis que percebêssemos algo sob os nomes dos que dialogam. Depois desse, porém, outros também escreveram, mas (são) ignóbeis, dos quais nada deve ser tratado, com exceção do meu inclito preceptor, Francesco Petrarca, que elevou o estilo além do pequenino habitual e, conforme as matérias de suas éclogas, colocou frequentemente nomes que significam algo. Desses eu segui Virgílio¹¹.

¹¹ Tradução de HASEGAWA (2011).

Chama a atenção o fato de não citar Dante, apesar de afirmar na biografia sobre o poeta fiorentino que “compose il detto Dante due egloge assai belle, le quali furono intitolate e mandate da lui, per risposta di certi versi mandatigli, a maestro Giovanni del Virgilio” (*Trattatello* I, 198). Aliás, o único poeta que Boccaccio considera verdadeiramente compositor de bucólicas é Petrarca, e aqui temos um dos raros momentos em que afirma seguir não o seu “íncrito preceptor”, mas diretamente Virgílio.

No caso de Dante, a poesia bucólica serviu de instrumento para o poeta defender um dos elementos mais revolucionários de seu poema. Pelo que vimos, o poeta se deu o trabalho de responder ao professor, interrompendo a composição do “Paraíso”, muito provavelmente em função do desejo da coroação poética. Este seria, ao que parece, um modo de retornar à sua pátria, um retorno que se daria, porém, sem abrir mão de um aspecto central de sua obra-prima, o uso do vulgar.

Assim, o bucolismo voltou a ser cultivado, gênero cuja influência “sobre a posteridade é pouco menos importante do que a da epopéia” — CURTIUS (1996) 249. Dante, portanto, com suas éclogas, e graças à divulgação feita pelo amante de Fiammetta, retoma o gênero ao mesmo tempo que lhe oferece uma roupagem nova, criando o que veio a ser chamado de “correspondência bucólica”.

Referências bibliográficas

- ACHCAR, Francisco (1994), *Lírica e lugar-comum*. São Paulo, Edusp.
- ALIGHIERI, Dante (1986), *A Divina Comédia*. Trad. Joaquim Pinto de CAMPOS. Lisboa, Imprensa Nacional.
- ALIGHIERI, Dante (1979), *Egloghe: Opere minori: tomo 2*. Ed. Enzo CECCHINI. Nápoles, Ricciardi.
- ALIGHIERI, Dante (1903), *Dantis Eclogae*. Ed. Giuseppe ALBINI. Florença, Sansone.
- ALIGHIERI, Dante (1965), *Oeuvres complètes*. Ed. André PEZARD. Paris, Gallimard.
- BOCCACCIO, Giovanni (2011), *La corrispondenza bucolica tra Giovanni Boccaccio e Checco di Meletto Rossi*. Ed. Simona LORENZINI. Florença, Olschki.
- BOCCACCIO, Giovanni (1974), *Trattatello in laude di Dante, in Tutte le opere, vol. III*. Ed. Pier G. RICCI. Milão, Mondadori.

- BOCCACCIO, Giovanni (1994), *Esposizioni sopra la comedia di Dante*. Ed. G. PADOAN. Milão, Mondadori.
- CARRARA, Enrico. *La poesia pastorale*. Milão, Vallardi, s.d..
- CURTIUS, Ernest R. (1996), *Literatura européia e idade média latina*. Trad. Paulo RÓNAI e Theodor CABRAL. São Paulo, Hucitec; Edusp.
- CIOTTI, Andrea (1996), "Perini, Dino": *Enciclopedia dantesca*. Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- DIONISOTTI, Carlo (2007), *Geografia e storia della letteratura italiana*. Milão, Einaudi.
- HASEGAWA, Alexandre P. (2011), *Os limites do gênero bucólico em Vergílio*. São Paulo, Humanitas.
- MALATO, Enrico (1995), "Dante Alighieri": *Storia della letteratura italiana, vol. 1: Dalle origini a Dante*. Roma, Salerno.
- MARTELOTTI, Guido (1996a), "Egloghe": *Enciclopedia dantesca*. Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- MARTELOTTI, Guido (1996b), "Giovanni del Virgilio": *Enciclopedia dantesca*. Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- ORAZIO (2007), *Tutte le opere*. Ed. Luca CANALI e Marco BECK. Milão, Mondadori.
- SASSO, Luigi (1990), *Il nome nella letteratura: l'interpretazione dei nomi degli scrittori italiani del medioevo*. Gênova, Marietti.
- SCHMITT, Jean-Claude (2006), "Clérigos e leigos": J. LE GOFF e J.-C. SCHMITT, *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru, SP, Edusc, vol. 1, 237-251.
- VASCONCELLOS, Paulo Sérgio (2008), "Introdução": Virgílio, *Bucólicas*. Trad. Manuel Odorico MENDES. Ed. do Grupo de Trabalho Odorico Mendes. Cotia, SP: Ateliê Editorial; Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- VIRGÍLIO, *Bucólicas* (2008), Trad. Manuel Odorico MENDES. Ed. do Grupo de Trabalho Odorico Mendes. Cotia, SP: Ateliê Editorial; Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- VIRGILIO (1949), *Bucoliques*. Ed. E. DE SAINT-DENIS. Paris, Les Belles Lettres.
- VIRGILIO (1994), *Eclogues*. Ed. Robert COLEMAN. Cambridge, CUP.
- WICKSTEED, Philip H. e GARDNER, Edmund G (1902), *Dante and Giovanni del Virgilio*. Westminster, Archibald Constable.

Resumo: Este artigo almeja apresentar uma leitura da correspondência bucólica entre Giovanni del Virgilio e Dante Alighieri, ocorrida entre 1319 e 1321. Incitando o poeta a escrever a *Divina comédia* em latim, o professor envia uma missiva em hexâmetros datílicos, oferecendo a possibilidade da coroação poética em Bolonha. Dante responde servindo-se do mesmo metro, porém no gênero bucólico, retomando assim a tradição que remontava a Virgílio. Com estes poemas, Dante declina o convite do professor, reafirmando a escolha de escrever a *Divina comédia* em vulgar, o que o levaria a ser coroado em Florença, como desejava.

Palavras-chave: Bucólica; Dante; Del Virgilio; correspondência.

Resumen: Este artículo pretende presentar una lectura de la correspondencia bucólica entre Giovanni del Virgilio y Dante Alighieri, intercambiada entre 1319 y 1321. Para alentar al poeta a que escribiese la *Divina Comedia* en latín, el profesor envía una misiva en hexámetros dactílicos, ofreciendo la posibilidad de la coronación poética en Bolonia. Dante responde sirviéndose del mismo metro, pero en el género bucólico, retomando así la tradición que se remonta a Virgilio. Con estos poemas, Dante declina la invitación del profesor, reafirmando su elección de escribir la *Divina Comedia* en vulgar, lo que lo llevaría a ser coronado en Florencia, como era su deseo.

Palabras clave: Bucólica; Dante; Del Virgilio; correspondencia.

Résumé : Cet article a pour but de présenter une lecture de la correspondance bucolique entre Giovanni del Virgilio et Dante Alighieri, écrite entre 1319 et 1321. Pour inciter le poète à écrire la *Divine Comédie* en latin, le professeur envoie une missive en hexamètres dactyliques, lui offrant, ainsi, la possibilité du couronnement poétique à Bologne. Dante répond en utilisant le même mètre, toutefois dans le genre bucolique, reprenant, ainsi, la tradition qui remonte à Virgile. Avec ces poèmes, Dante décline l'invitation du professeur et réaffirme son choix d'écrire la *Divine Comédie* en vulgaire, ce qui fit qu'il fut couronné à Florence, comme il le désirait.

Mots-clés : Bucolique ; Dante ; Del Virgilio ; correspondance.

Aspetos do condicional no *Livro dos Ofícios*: que valores traduz um tempo inexistente em Latim?

Aspects of the conditional in the Livro dos Ofícios: what values does a nonexistent tense in Latin convey?

MAFALDA FRADE¹ (CLUNL, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (FCSH),
Universidade Nova de Lisboa — CLLC, Departamento de Línguas e Culturas,
Universidade de Aveiro — Portugal)

Abstract: It is known that the conditional does not exist in Latin, which marks otherwise the values this paradigm usually encodes. Thus, its use during the Middles Ages represents a Romance innovation. Bearing this in mind, in this article we intend to compare the conditional occurrences in the *Livro dos Ofícios* and the forms and constructions translated from the Latin work *De officiis* by Cicero, so as to investigate whether the values conveyed by the conditional are identical to those which the paradigm translates nowadays (such as temporal value, the expression of condition and modal values pertaining to the expression of possibility, doubt, etc.).

Keywords: "Futuro do passado"; conditional; modality; gramaticalization; *Livro dos Ofícios*

0. Introdução

Tendo em atenção que é comumente aceite, nos estudos diacrónicos, a existência de uma continuidade entre os paradigmas verbais latinos e o sistema verbal português, o condicional, ou futuro do passado, é considerado uma inovação românica. De facto, este paradigma verbal² não existe em

Texto recebido em 30.09.2019 e aceite para publicação em 20.12.2019. Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória - DL 57/2016/CP1453/CT0036.

¹ mmfrade@fcs.unl.pt.

² Não pretendo, nesta investigação, discutir a oscilação Tempo/Modo que é associada ao condicional não apenas em Português, mas em outras línguas românicas (BROCARDO (2016); AFONSO (2018) 12-17; FREITAG/ARAÚJO (2011) 203-206). Assim, e seguindo BROCARDO (2016, 27, n.2), utilizo a expressão 'paradigma verbal' para evitar a associação direta com tempos e modos já que, nas ocorrências em estudo, o condicional é utilizado para traduzir tanto tempos verbais específicos (presente, imperfeito, etc.) como modos (infinitivo, indicativo, conjuntivo) e até estruturas latinas inexistentes em português (como a perifrástica passiva e ativa).

Latim, que marca de outras formas os diferentes valores que o condicional pode veicular, como o de posterioridade em relação a um tempo passado (e anterioridade em relação ao presente) ou a expressão da modalidade, tipicamente valores assumidos pelo condicional em Português, que pode ocorrer em diferentes contextos sintático-semânticos.

Tal não impede, contudo, que em fins da Idade Média, o Infante Dom Pedro, responsável pela tradução do *De officiis* de Cícero, utilize bastas vezes o condicional para traduzir formas verbais latinas, considerando preferível a utilização deste paradigma verbal para veicular a significação de expressões latinas.

De facto, na tradução medieval *Livro dos Ofícios de Marco Tullio Ciceram*, surgem variadas ocorrências de condicional e, por termos acesso à obra latina que está na sua base — o *De officiis* de Cícero —, é possível comparar essas ocorrências em Língua Portuguesa com as formas e construções que estão na sua origem. Tal comparação permite clarificar os valores associados a este paradigma na Língua Portuguesa em fins da Idade Média.

Para isto, optei pela seguinte metodologia: listei em primeiro lugar todas as ocorrências de condicional existentes no *Livro dos Ofícios*, realizando uma análise fina dos contextos em que surgem (no sentido de identificar os significados que veiculam) e aferi depois que estruturas latinas estão na base dessas ocorrências. De seguida comparei as construções das duas línguas, procurando identificar a relação que se estabelece entre os valores veiculados pelo paradigma de condicional e as estruturas traduzidas.

1. Emergência do condicional

O sistema verbal latino possuía uma arquitetura muito própria, marcada por contrastes: de voz (ativa/passiva), de modo (indicativo/conjuntivo e também infinitivo e imperativo) e de tempo (presente, passado e futuro). Outro contraste era também visível: o de aspeto, dada a existência da marcação *infectum/perfectum*, responsável pela configuração das diversas formas verbais (na medida em que estas se formavam a partir de temas de *infectum* ou *perfectum*).

Estes contrastes sobreviveram, na sua maioria, na passagem para as línguas românicas, com modificações e ajustamentos. Entre estes, assume um

lugar importante a utilização de formas perifrásticas³ que provocaram uma modificação na expressão formal das formas de futuro e a emergência de um novo paradigma verbal, inexistente na conjugação latina: o condicional.

Em termos diacrónicos, é por norma aceite que tanto futuro como condicional emergiram do processo de gramaticalização de estruturas latinas compostas por infinitivo + *habere*, ora no presente, ora no imperfeito.

No caso do futuro, o paradigma verbal possuía, em Latim, uma grande falta de homogeneidade, dado existirem formas para a primeira e segunda conjugações (*amabo, amabis; monebo, monebis*) que nada tinham a ver com as formas usadas para a terceira e quarta (*legam, leges; audiam, audies*). A esta irregularidade somou-se, em termos semântico-pragmáticos, o desenvolvimento de perífrases verbais com sentido de posterioridade que eram no Latim Clássico utilizadas para veicular diversos valores modais (necessidade, obrigação, desejo, vontade, intenção, etc.) num tempo futuro⁴, podendo, contudo, e em alguns casos, expressar apenas futuridade temporal. Neste âmbito, encontramos:

- perífrases participiais:
 - participio futuro⁵ + presente de *esse*: por norma, expressava valores modais de intenção, finalidade ou realização imediata (estar a ponto de), mas podia assumir um valor meramente temporal tanto com indicativo como com conjuntivo (a este nível, e pela falta de um futuro no conjuntivo, esta era a construção preferencialmente usada), sobretudo com o presente do verbo *esse* (participio futuro + imperfeito expressava sobretudo a posterioridade no passado⁶). Com Séneca, este participio começa a surgir isoladamente (sem *esse*) com os mesmos sentidos⁷.
 - gerundivo + *esse*
- perífrases com supino
- perífrases com verbos auxiliares

³ ALKIRE/ROSEN (2010) 163-168; COMPANY COMPANY (2006).

⁴ COMPANY COMPANY (2006) 354-355; ERNOUT/THOMAS (1951) 252, 257, 261, 278, 285.

⁵ Há vestígios desta forma em Português em vocábulos como 'vindouro' ou 'futuro' (ALI (1971) 147).

⁶ BROCARD (2016) 29.

⁷ ERNOUT/THOMAS (1951) 278-280, 394-396.

- infinitivo + verbos modais (*debere, posse*)
- infinitivo + *habere*

Destas perífrases, destaco precisamente a última — a de infinitivo + *habere* no presente —, dado que, se inicialmente era usada para expressar modalmente a obrigação futura (conforme se atesta, por exemplo, em Cícero ou Séneca), acaba por ser usada mais tarde, de forma recorrente, para exprimir apenas o valor temporal de futuro⁸. E é a sua alta produtividade que conduz à obsolescência das formas canónicas do futuro simples latino (*cantabo, cantabis, ...*) e à emergência de novas formas gramaticalizadas em Português, que seguem o mesmo processo:

cantare_INF + habere_PRES > *cantare habeo*
> *cantarhei* > *cantarei*

Já no que toca ao condicional, ou futuro do passado, uma das hipóteses mais consensuais relaciona a sua formação com a construção perifrástica do futuro, considerado modelo a seguir. De acordo com Klausenburger⁹, a nova formação de futuro provocou modificações na estrutura verbal latina e pode ter sido responsável pelo aparecimento da marcação do futuro ou da posterioridade no eixo do passado através do condicional.

Esta marcação de uma ação futura no passado terá surgido pela associação entre um infinitivo verbal e formas agora do imperfeito de *habere* (*cantare habebam* < *cantare_INF + habere_IMPERF*; *cantar avia* < *cantar_INF + aver_IMPERF*;¹⁰). Assim, se, no futuro, em Latim encontramos ‘cantare habet’ e em Português ‘cantará’, no condicional encontramos, em Latim, ‘cantare habebat’ e, em Português, ‘cantaria’.

⁸ ERNOUT/THOMAS (1951) 252, 258; COMPANY COMPANY (2006) 355-356.

⁹ KLAUSENBURGER (2000) 69.

¹⁰ Ainda que se levantem outras hipóteses (nomeadamente com o verbo *ir*, como documenta OLIVEIRA (2003-2004)), há vestígios da construção perifrástica com a forma de imperfeito em Galego Antigo, como refere HUBER (1933) 234.: *guardar avia, sayr avia, portar avia*.

A par desta hipótese, Klausenburger descreve outras¹¹: o processo ter sido ao contrário (ter sido o condicional a servir de modelo ao futuro¹²), ambos terem tido origens independentes ou, numa hipótese que considera mais plausível, ter havido uma combinação de fatores que propiciou a emergência deste paradigma verbal inexistente em Latim¹³.

2. Valores do condicional

Em Português Contemporâneo, assume-se tradicionalmente que o condicional apresenta funções várias, algumas da ordem temporal e outras da ordem não temporal. Assim, por um lado apresenta, em algumas orações, valor temporal, surgindo como futuro do passado, quando o ponto de perspectiva temporal é passado. Contudo, se a perspectiva for de futuro, assume um valor modal¹⁴.

Neste último caso, assume funções que tradicionalmente pertenciam ao conjuntivo quando ocorre com adjuntos adverbiais cujo tempo de referência é passado (nesse dia, quando + passado, nessa época, etc.) e a eles se aliam verbos do tipo durativo. Neste âmbito, expressa valores epistémicos de ‘não certo’ (probabilidade, possibilidade, dúvida, suposição, incerteza), para além de valores associados, por exemplo, à atenuação ou polidez (como a manifestação de desejo, intenção, vontade)¹⁵.

Para além disto, ocorre ainda em construções condicionais, podendo implicar uma interpretação contrafactual (isto é, as situações não se realizam)

¹¹ KLAUSENBURGER (2000) 69-70.

¹² COMPANY COMPANY (2006) 355, por exemplo, menciona que, nas primeiras ocorrências documentadas desta transformação, é mais frequente encontrar *habere* no imperfeito do que no presente.

¹³ COMPANY COMPANY (2006) 352 refere, a propósito das alterações verbais verificadas em Espanhol, relativamente à formação do futuro e do condicional nas línguas românicas, que “motivaciones fonológicas, morfológicas y semânticas interactuaron y presionaron de manera conjunta para generar los nuevos futuros”.

¹⁴ OLIVEIRA (2003a) 158 e (2003b) 257. Segundo CINTRA/CUNHA (2013) 580, “A final decorrerá na próxima semana e uma vitória dar-lhe-ia o reconhecimento que ele merece.”

¹⁵ CINTRA/CUNHA (2013) 580; OLIVEIRA E DUARTE (2012) 54; OLIVEIRA (2003a) 158 e (2003b) 257; ALMEIDA (1979) 231; FREITAG/ARAÚJO (2011) 206; MARQUES (2013) 685-687.

quando o predicado da prótase é estativo¹⁶ ou uma interpretação de possibilidade de ocorrência quando o predicado é eventivo¹⁷.

Na Idade Média estão documentadas, nas fontes a que temos acesso, inúmeras ocorrências de condicional que, à época, já evidenciava esta variação temporal e modal¹⁸. De facto, há casos em que

- surge como correlato do futuro, na medida em que expressa um valor temporal (estando o verbo da oração principal no pretérito perfeito simples ou imperfeito);
- depende de verbos modais epistémicos (como ‘ter que’, ‘parecer + pronome + que’);
- ocorre em construções condicionais (com imperfeito do conjuntivo na prótase), expressando uma condição;
- ocorre com ‘poder’, enfatizando o seu valor modal;
- ocorre em contextos em que exprime o valor epistémico de ‘não certo’, ligando-se a quantificações ou à expressão da probabilidade.

3. O condicional no *Livro dos Ofícios*

No *Livro dos Ofícios*, há cerca de 134 ocorrências de condicional, todas na forma simples (não há recurso à forma composta). Algumas destas ocorrências (14) não traduzem qualquer forma verbal latina, mas a maioria, contudo, possui uma ligação direta com o texto latino. Grande parte das ocorrências traduz tempos do modo conjuntivo — presente (24), imperfeito (35), pretérito perfeito (4) e pretérito mais que perfeito (7) —, mas encontramos ainda a tradução de formas no modo indicativo — presente (13), imperfeito (3), futuro (1) —, para além de formas que traduzem o supino (1), o gerúndio (1), o particípio presente (4), o infinitivo presente (15), o infinitivo perfeito (3) e o particípio futuro (10).

Esta distribuição com diferentes formas verbais latinas permite retirar algumas ilações, sendo possível estabelecer uma associação entre o uso do condicional e as formas com ele relacionadas.

¹⁶ OLIVEIRA (2013) 257: “Se o Rui estivesse doente, a mãe não o deixaria vir à escola.”

¹⁷ OLIVEIRA (2013) 257: “Se a Ana acabasse o relatório, eu (ainda) a convidaria para jantar fora.” Veja-se também NEVES (1999) 538.

¹⁸ BROCARD (2016) 33 ss.

3.1. Valores epistémicos

Sem surpresa, o maior número de ocorrências de condicional relaciona-se com a tradução de formas verbais do conjuntivo, que expressa, em Latim valores epistémicos de ‘não certo’ (probabilidade, possibilidade, dúvida, suposição, incerteza)¹⁹. De facto, em Latim, e por ter origem em valores de conjuntivo e optativo (que o Grego continuou a distinguir), o modo conjuntivo era, por excelência, o modo da expressão da vontade, do desejo, da eventualidade, da possibilidade, da dúvida, da irrealidade, valores modais que o condicional português traduz no texto em estudo.

Note-se que a interpretação epistémica do condicional é facilitada pela presença, em vários casos, do verbo modal *posse* (como se vê nas ocorrências 3 e 8) ou de outros verbos ou construções com valor epistémico (como *dubitare* — 1, ou *uideri* — 4, 6, 8), sendo possível, assim, encontrar a expressão da dúvida e da suposição em ocorrências como as de 1) a 6) e valores de possibilidade/probabilidade nas ocorrências 7) a 12):

1)	Mas a duvida he se esto <u>seria</u> cousa torpe. (LO III.11.172)	<i>sed dubitet, an turpe non sit.</i> (Off. III.50)
2)	E bem se pode duvidar se era cousa de leixar, de fallar em dia, mas nom he de duvidar que elle disse que <u>trautaria</u> daquella parte, e nom ho fez (LO III.2.152)	<i>De quo alterum potest habere dubitationem, adhibendumne fuerit hoc genus, (...) alterum dubitari non potest, quin a Panaetio susceptum sit, sed relictum.</i> (Off. III.ii.9)
3)	Os reitoricos derom ensinaças das maneiras que avyamos de têr em nas demandas, e nom a derom de taaes fallamentos; nem sei se a <u>poderiam</u> bem dizer (LO I.50.78)	<i>Contentionis praecepta rhetorum sunt, nulla sermonis, quamquam haud scio an possint haec quoque esse.</i> (Off. 1.132)
4)	E assi se ao conhecimento das cousas nom se segue aquella virtude per que os homêes som defesos, e esta he a companhia que ha na jeeraçom humanal, o conhecimento <u>pareceria</u> jaiū e sem proveito. (LO I.60.92)	<i>Itaque, nisi ea uirtus, quae constat ex hominibus tuendis, id est ex societate generis humani, attingat cognitionem rerum, solivaga cognitio et ieiuna uideatur</i> (Off. I.157)

¹⁹ ERNOUT/THOMAS (1951) 215-216, 230; PINKSTER (1995) 302-303.

5)	que por tal proveito nom <u>seria</u> cousa torpe de bayllar na praça. (LO III.16.194)	<i>ut uel saltare, cum patriae consulturus sit, turpe non sit.</i> (Off. III.93)
6)	Assi como se dissesse Quacos ou Minus: «Desamam porque Temem» , ou «o padre he sepulcro dos filhos» . E esto <u>pareceria</u> cousa feya, por que nos avemos que elles foram justos. (LO I.34.59)	<i>ut si Aeacus aut Minos diceret: «oderint, dum metuant,» aut: «natis sepulchro ipse est parens,» indecorum uideretur, quod eos fuisse iustos accepimus</i> (Off. I.97)
7)	E sse antre dous sabedores, que andassem perdidos no mar, vehesse hũa tavao, <u>filhalhahia</u> quem podesse, ou a <u>lleixaria</u> hũu a outro? (LO III.15.192)	<i>Quid? si una tabula sit, duo naufragi, eique sapientes, sibine uterque rapiat an alter cedat alteri?</i> (Off. III.90)
8)	...todavia era doce, em tal guisa que bem o <u>poderias</u> conhecer por dicipolo de Theofrasto (LO I.1.8)	<i>ut Theophrasti discipulum possis agnoscere</i> (Off. I.1.3)
9)	e em muy grande assesego todas estas cousas conspire e contemple, se fosse em logar assi deserto que nom podesse aver vista de pessoa humanal, tal vida como esta lhe <u>seria</u> avorrecivel. (LO I.60.90)	<i>summo otio secum ipse consideret et contempletur, tamen si solitudo tanta sit, ut hominem videre non possit, excedat e uita</i> (Off. I.153)
10)	E isto meesmo <u>faria</u> por cousas ou perigoos de sseus patentes ou amygos. (LO I.60.91)	<i>atque hoc idem in parentis, in amici re aut periculo fecerit</i> (Off. I.154)
11)	Ca se tal como este morresse, muito se <u>perderia</u> do comũu proveito. (LO III.4.161)	<i>qui si occiderit, multum de communi utilitate detraxerit</i> (Off. III.31)
12)	«Se assi fosse que a fortuna me guardasse pera aquelles tempos, ou eu fosse entonce nado quando(s) os romãaos ousassem de tomar peitas, eu nom <u>consintiria</u> que elles mais assenhoreassem». (LO II.34.140)	<i>'ad illa tempora me fortuna reseruauisset et tum essem natus, quando Romani dona accipere coepissent. Non essem passus diutius eos imperare.'</i> (Off. II.75)

Para além disto, a expressão da volição por condicional também marca presença na tradução, como vemos nas ocorrências 13) a 16):

13)	E deu encárrego a aquelles xv que apressassem as herdades, encomendandolhes que, como de sseu, conselhassem aos que as tiñham que <u>fariam</u> bem de as leixarem	<i>et eorum, qui sua amiserant, perfecitque aestumandis possessionibus, ut persuaderet aliis, ut pecuniam accipere mallent, possessionibus cederent,</i>
-----	--	--

	e tomarem por ellas preço. E isso meesmo aos outros, que <u>milhor seria de averem</u> por ellas dinheiro, que de as cobrarem. (LO II.35.144)	<i>aliis, ut commodius <u>putarent numerari</u> sibi, quod tanti esset, quam suum recuperare.</i> (Off. II.xxiii.82)
14)	Que se cada hũu dos membros do corpo entendesse que aproveitaria en ssi por tirar a força do outro, <u>necessaria cousa seria</u> de todo o corpo enfraquecer e seer destroido. (LO III.4.157)	<i>Vt, si unum quodque membrum sensum hunc haberet, ut posse putaret se ualere, si proximi membri ualitudinem ad se traduxisset, debilitari et interire totum corpus <u>necesse esset</u></i> (Off. III.v.22)
15)	E muito nos <u>prazeria</u> que isto com direito podessemos dizer de nos. (LO III.1.149)	<i><u>Vellem</u> nobis hoc idem uere dicere liceret</i> (Off. III.149)
16)	E sse algũu posesse dinheiro em tua guarda, e despois se a cometer guerra contra a tua republica, nom lhe <u>deverias de tornar</u> o dinheiro, por que <u>hirias</u> contra a rrepublica que deve seer mais amada que todas as outras cousas terreaaes. (LO III.16.195)	<i>Quid? si is, qui apud te pecuniam deposuerit, bellum inferat patriae, <u>reddasne</u> depositum? Non credo, <u>facias</u> enim contra rem publicam, quae debet esse carissima.</i> (Off. III.95)

Estes valores, aqui representados apenas em ocorrências no conjuntivo, podem, porém, ser encontrados em ocorrências de outros modos e tempos, ainda que tal não seja comum. Isto não surpreende, se tivermos em consideração que é ao conjuntivo, por excelência, que são atribuídos os valores epistémicos. E as ocorrências em que não se traduz um conjuntivo e que veiculam valores epistémicos de suposição (17 a 20) e de possibilidade (21 e 22), a que acrescem ainda valores modais de volição (23), têm características específicas: as formas verbais traduzidas exprimem, por si só, valores epistémicos (como sucede com o modal *posse* ou verbos cujo sentido se relaciona com o domínio do saber, como *arbitrare*) ou estão no modo infinitivo. Sendo um antigo nome, o infinitivo, em Latim, “*exprime la notion verbale pure et simple sans autre considération*”²⁰, sendo assim uma forma mais ‘neutra’, na medida em que pode designar, como vimos, apenas a noção verbal. Isto dá, assim, uma maior liberdade ao tradutor, permitindo-lhe o uso de um paradigma verbal inovador na tradução destas formas.

²⁰ ERNOUT/THOMAS (1951) 255.

17)	E Pla(n)tom entende que os philosophos nom deviam seer trazidos a husar das cousas prúvicas senom per força; mas a nos parece que mais justamente o <u>fariam</u> se o fizessem per sua vontade. (LO I.10.21)	<i>Itaque eos ne ad rem publicam quidem accessuros putant nisi coactos. Aequius autem erat id uoluntate <u>feri</u> (Off. I.28)</i>
18)	Quando Bruto tirava a Collatyno, seu companheiro, do seu senhorio, podera parecer que <u>faria</u> esto injustamente (LO III.8.166)	<i>Cum Collatino collegae Brutus imperium abrogabat, poterat uideri <u>facere</u> id iniuste (Off. III.40)</i>
19)	Qual <u>poderia</u> seer mayor manssidoem que aquele com que has daver guerra chamalo per tam brando nome? (LO I.13.27)	<i>Quid ad hanc mansuetudinem addi <u>potest</u>, eum, quicum bellum geras, tam molli nomine appellare? (Off. 1.37)</i>
20)	E ajudandosse daqueste aazo, cometeo adultério com a rraynha sua senhora, e despois com ajuda della matou a elrrei e arredou todos os outros que lhe <u>poderiam contrariar</u> . (LO III.7.165)	<i>Itaque hac oportunitate annuli usus reginae stuprum intulit eaque adiutrice regem dominum interemit, sustulit quos <u>obstare arbitrabatur</u>, nec in his eum facinoribus quisquam potuit uidere. (Off. III.38)</i>
21)	Mas aquelles que tõe ajudoiros de natureza pera bem poderem governar a cousa pruvica, sem algũa duvida se devem despoer a husarem de ssenhorios e regimentos; que em outra maneira nom se <u>poderiam</u> governar as cidades nem demostrarsse as grandezas dos corações. (LO I.20.44)	<i>Sed iis qui habent a natura adiumenta rerum gerendarum, abiecta omni cunctatione adipiscendi magistratus et gerenda res publica est; nec enim aliter aut regi ciuitas aut declarari animi magnitudo <u>potest</u>. (Off. I.72)</i>
22)	Mas <u>poderia</u> esta meesma defiiñom perteeceer aa prudencia, da qual ja fallamos no começo (LO I.55.84)	<i>Sed <u>potest</u> eadem esse prudentiae definitio, de qua principio diximus (Off. I.XL.142)</i>
23)	E ainda nom nos <u>deveriamos maravilhar</u> , quando vissemos tantos bões se perderem, e fazerensse tantas despesas por cousa que nom acorre aa necessidade, nem acrecenta em honrra. (LO II.24.128)	<i>sed cum adtenderint, ueniam necessitati dare, in his immanibus iacturis infinitisque sumptibus nihil nos magnopere <u>mirari</u>, cum praesertim neque necessitati subueniatur nec dignitas augeatur (Off. II.56)</i>

3.2. A expressão da condição

Em alguns casos, estas ocorrências encontram-se (e algumas são traduzidas dessa forma) integradas numa construção condicional, que exprima

em Latim, quando utilizado o conjuntivo, uma condição potencial ou irreal²¹. Tal sucede, por exemplo, em 7), 9), 11), 16), 28), 32), 34) e ainda em ocorrências como as que se seguem:

24)	E sse aquelas enssinaças fossem avidas por firmes, nom nos <u>pertee-ceria</u> de falar algũa causa do ofício. (LO I.2.10)	<i>Hae disciplinae igitur si sibi consentaneae uelint esse, de officio nihil <u>queant</u> dicere</i> (Off. I.6)
25)	se hũu homem sesudo te desse a guardar hũa espada, e despois vehesse a enssandecer e ta pedisse, <u>seria</u> erro de lha dares. (LO III.16.195)	<i>Si gladium quis apud te sana mente deposuerit, repetat insaniens, reddere peccatum <u>sit</u>, officium non reddere.</i> (Off. III.95)
26)	Ja vees, Marco, meu filho, a forma da onestidade, ou posso dizer que vees a ssua face, a qual, se podesse seer esguardada com os olhos, <u>acrecentaria</u> em nos maravilhosos amores dela. (LO I.6.15)	<i>Formam quidem ipsam, Marce fili, et tamquam faciem honesti uides, "quae si oculis cerneretur, mirabiles amores ut ait Plato, <u>excitaret</u> sapientiae".</i> (Off. I.15)
27)	Ca se tal como este morresse, muito se <u>perderia</u> do comũu proveito. (LO III.4.161)	<i>qui si occiderit, multum de communi utilitate <u>detraxerit</u></i> (Off. III.31)

Nota-se assim que este paradigma verbal, nesta tradução, é produtivo no que toca ao seu uso para expressar a condição em expressões condicionais.

3.3. O tempo

Para além dos valores epistémicos, no *Livro dos Ofícios*, há ainda outro tipo de aceções que são traduzidas de forma bastante produtiva pelo condicional. Trata-se de um conjunto de ocorrências em que se encontram várias construções de futuro, que também são traduzidas por este paradigma. Neste âmbito, considero que a opção pelo condicional se deve precisamente à perspectiva de tempo futuro que o condicional partilha com as formas latinas traduzidas, razão pela qual assume, aqui, um valor temporal. Vejamos os exemplos:

²¹ ERNOUT/THOMAS (1951) 374-378.

28)	Pergunta ainda se, perdendosse algũus em algũu navyo, e algũu sandeu tomasse algũa tavia, se lha <u>poderia</u> tomar algũu sesudo pera escapar em ella. (LO III.15.191)	<i>Quaerit, si in mari iactura facienda sit, (...) "Si tabulam de naufragio stultus arripuerit, extorquebitne eam sapiens, si potuerit?" (Off. III.89)</i>
29)	E assi se hũu bõo homem tevesse tal força, que por dar hũu tal estouro com os dedos podesse seer escripto no testamento dũu homem rico por herdeiro, nom deve husar de tal força, ainda que fosse certo que este tam soamente nom <u>seria</u> per alguem <u>sospeitado</u> . (LO III.13.184)	<i>Itaque si uir bonus habeat hanc uim, ut, si digitis concrepauerit, possit in locupletium testamenta nomen eius inrepere, hac ui non utatur, ne si exploratum quidem habeat id omnino neminem umquam <u>suspiciaturum</u>. (Off. III.75)</i>
30)	Os dous modos primeiros declarou em tres livros, e do terceiro screveo que <u>diria</u> despois. Mas nom pagou o que prometeo (LO III.2.152)	<i>de duobus generibus primis tribus libris explicauit, de tertio autem genere deinceps se scripsit <u>dicturum</u> nec exsoluit id, quod promiserat. (Off. III.7)</i>
31)	Em eu seendo moço, ouvi de meu padre que Fimbrio, homem de conselheiro, dava encárrego a M. Lutacio, cavaleiro assaz honesto, que fosse juiz, o qual prometeo que nom tomaria tal encárrego se nom fosse auido por homem boo. E que Fimbrio dissera que nunca <u>daria</u> em tal causa juizo (LO III.3.185)	<i>C. Fimbriam consularem audiebam de patre nostro puer iudicem M. Lutatio Pinthiae fuisse, equiti Romano sane honesto, cum is sponsionem fecisset ni uir bonus esset. Itaque ei dixisse Fimbriam se illam rem numquam <u>iudicaturum</u> (Off. III.77)</i>
32)	e veyosse a Fabricio e disselhe que, se lhe prouvesse de lhe dar por ello bõo gallardom, que assi como uehera secretamente, assi se <u>tornaria</u> secretamente ao arrayal de Pirro, e que o <u>mataria</u> com peçonha. (LO III.14.190)	<i>uenit in castra Fabricii eique est pollicitus, si praemium sibi proposuisset, se, ut clam uenisset, sic clam in Pyrrhi castra <u>rediturum</u> et eum ueneno <u>necaturum</u>. (Off. III.86)</i>
33)	E quandoo Pomponio soube, movydo de sanha penssou como faria algũa cousa contra seu padre. E llevantousse da cama e mandou chamar o mancebo e fez de guisa que nom ouvesse hi testemunha. E tanto que o mancebo foi dentro em sua casa, tirou a espada e jurou que logo o <u>mataria</u> se lhe nom jurasse que fizesse o que lhe elle mandasse. E elle com medo jurou. (LO III.18.204)	<i>Cui cum esset nuntiatum, qui illum iratum allaturum ad se aliquid contra patrem arbitretur, surrexit e lectulo remotisque arbitris ad se adulescentem iussit uenire. At ille, ut ingressus est, confestim gladium destrinxit iurauitque se illum statim <u>interfecturum</u>, nisi ius iurandum sibi dedisset se patrem missum esse facturum. Iurauit hoc terrore coactus Pomponius; (Off. III.112)</i>

34)	E em esto culpamos muito a Callifonyo e Dinomoto, que penssarom que <u>tirariam</u> esta discordia se ajuntassem a honestidade com a delleitaçom. (LO III.20.207)	<i>Quo magis reprehendendos Calliphontem et Dinomachum iudico, qui se <u>dirempturos</u> controuersiam putauerunt, si cum honestate uoluptatem tamquam cum homine pecudem copulauissent.</i> (Off. III.119)
35)	Que em nos preguntando, se encobrir o podessem, que he o que <u>fariam</u> , nom lhe preguntamos se se pode encobrir, ou nom. Mas per tal pergunta os metemos a tormento que, se confessarem que aquellas cousas que dissemos <u>fariam</u> , se as podessem encobrir, que per tal confesso se mostrem que son malleciosos. (LO III.7.165-166)	<i>Cum enim quaerimus, si celare possint, quid <u>facturi sint</u>, non quaerimus, possintne celare, sed tamquam tormenta quaedam adhibemus, ut si responderint se impunitate proposita <u>facturos</u>, quod expediat, facinorosos se esse fateantur</i> (LO III.ix.39)
36)	E tornando aas patranhas: O ssol disse a Phetom, seu filho, que lhe <u>faria</u> qualquer cousa que desejasse. (LO III.16.194)	<i>Sol Phaetonti filio, ut redeamus ad fabulas, <u>facturum</u> se <u>esse</u> dixit, quidquid optasset.</i> (Off. III.94)
37)	Mas assi como Rregullo deve de sseer louvado na guarda de seu juramento, assi o devem de sseer aquelles dez que Anybal envyou ao sanado despois daquela batalha que chamarom Canensse, tomandolhe juramento que, sse nom lhe fosse outorgado de darem por elles os priso-neiros que lhe erom demandados, que se <u>tornariam</u> ao arrayal dos d’Africa (LO III.18.204)	<i>Sed, ut laudandus Regulus in conseruando iure iurando, sic decem illi, quos post Cannensem pugnam iuratos ad senatum misit Hannibal, se in castra <u>redituros</u> ea, quorum erant potiti Poeni, nisi de redimendis captivis impetrauissent</i> (Off. III.113)

No caso de 28), futuro do indicativo traduzido pelo condicional, estamos perante uma forma de futuro simples — *extorquebit* — utilizada numa frase em que está em relação com um futuro perfeito — *arripuerit* —, que em Português é traduzida por um imperfeito do conjuntivo, mas, precisamente por se tratar de um futuro do perfeito, remete para uma ação anterior à de *exorquet*²². Na impossibilidade de tradução à letra das formas verbais, o

²² A propósito do futuro perfeito, dizem ERNOUT/THOMAS (1951) 226: “comme temps relatif, il indique une antériorité par rapport à un fait qui se produira. (...) Cette dernière fonction est surtout fréquente en proposition subordonnée, notamment dans les conditionnelles.”

tradutor opta por manter a noção de posterioridade em relação a uma ação realizada, veiculando-a através do uso do futuro do passado/condicional.

O mesmo sucede, aliás, em 35) e 37): *facturos* e *redituros* veiculam uma ação a realizar após a situação enunciada por *responderint* e *misit*, respetivamente, formas verbais que, por estarem no futuro perfeito do indicativo (a primeira) e perfeito do indicativo (a segunda), remetem para uma situação necessariamente anterior à primeira (responderão — *responderint* — que fariam — *facturos* — se pudessem manter a impunidade; Aníbal enviou — *misit* — e eles responderam que regressariam — *redituros* — se as suas condições não fossem aceites)²³.

Já em 29), a situação é mais complexa. Aqui, a grande maioria das formas verbais encontra-se no presente do conjuntivo (*habeat, possit, utatur*), havendo apenas uma no perfeito do conjuntivo ativo (*concrepuerit*). Mas é precisamente com essa que se relaciona o particípio traduzido pelo condicional. De facto, em termos semânticos, o autor do texto evoca a possibilidade de alguém estalar os dedos — *concrepuerit* — para se inserir furtivamente como herdeiro num testamento e de alguém suspeitar desta manobra — *susplicaturum*. Ora a suspeita só poderá surgir após a ação de ter estalado os dedos, isto é, é sempre posterior. E, como em Latim a primeira ação surge no perfeito (*concrepuerit*), faz sentido utilizar, em Português, o futuro do passado para marcar a suspeição posterior ('seria sospeitado').

Nas restantes ocorrências, todas com particípio futuro, estamos perante contextos mais simples, em que o tempo da enunciação é o passado e, nele, é referida uma situação futura, razão pela qual o tradutor opta pelo futuro do passado. Assim:

30) *explicauit/scripsit* — *dicturum*

31) *dixisse* — *iudicaturum*

32) *uenit* — *rediturum, necaturum*

²³ Note-se a presença ainda, neste caso, e como já vimos antes, de uma forma na perifrástica ativa (particípio futuro + *esse*) com conjuntivo, *facturi sint*, construção especialmente utilizada para marcar o futuro em orações dependentes de conjuntivo (ERNOUT/THOMAS (1951) 395) e que é traduzida pelo condicional por se inserir numa oração interrogativa indireta e ligação a uma condicional em que o futuro não podia ser usado.

33) *esset nuntiatum/ arbitraretur — allaturum, destrinxit iuravitque — interfecturum*

34) *putauerunt — dirempturos*

O mesmo sucede, aliás, em 36), na construção perifrástica ativa latina (com *esse* no infinitivo): também aqui a construção se relaciona diretamente com um tempo pretérito, marcando-se, pelo condicional com valor temporal, o futuro em relação a uma ação passada (*dixit*).

Para além destas ocorrências, há ainda duas construções verbais que veiculam também a ideia de futuro e que também são traduzidas pelo condicional: um supino e um gerundivo com *esse* (perifrástica passiva). Neste âmbito, e como anteriormente, a opção pelo condicional parece dever-se precisamente ao valor temporal veiculado por estas expressões. Vejamos as duas:

38)	nom he de duvidar que a pallavra nos debates nom tenha mayor força pera acalçar gloria; ca esta he aquella a que nos chamamos eloquencia. Empero mui grave <u>seria de dizer</u> quam forçosamente achega pera si os corações a fremosura e a dulcidõe da pallavra. (LO II.19.122)	<i>non est id quidem dubium, quin contentio maiorem uim habeat ad gloriam (ea est enim, quam eloquentiam dicimus); sed tamen difficile dictu est, quantopere conciliet animos comitas adfabilitasque sermonis. (Off. II.48)</i>
39)	Aquestas cousas simprezmente e em breve se <u>poderiam dizer</u> em que maneira se poderiam aver de cadahũu em especial, mas nom assi da multidõe; por que outro he o caminho per que esto assi ha dentrar nos corações da multidõe e de todos. (LO II.9.112)	<i>Haec autem, si est simpliciter breuiterque dicendum, quibus rebus pariuntur a singulis, eisdem fere a multitudine. Sed est alius quoque quidam aditus ad multitudinem, ut in uniuersorum animos tamquam influere possimus. (Off. II.31)</i>

Em 38), estamos perante uma construção tipicamente latina — o uso de um supino em relação com um adjetivo do tipo *facilis, difficilis, optimus*, etc.

O supino, em Latim, era considerado um nome verbal que se usava com frequência, na forma de acusativo (em -tum), com verbos de movimento (*ire dormitum* > ir dormir), podendo ser usado para marcar a intenção ou a finalidade ou destino, mesmo na sua forma de dativo (em -tu). Neste âmbito, considero que terá sido a partir desta ideia de futuridade (é/será num tempo hipotético difícil de dizer), associada inúmeras vezes ao condicional nesta tradução, que o tradutor optou pelo uso do condicional. Este permite, para além

da expressão de tempo (que na tradução tem pouco peso), a ligação a um valor modal epistémico (de dúvida) que é também expresso pela construção em si (é difícil/grave dizer porque não se sabe) e que se encontra ainda no conjuntivo *conciliet* e no próprio contexto anterior, em que se evoca a dúvida (*non est id quidem dubium*): seria difícil dizer (porque não se sabe) como é que “a fremosura e a dulcidão da palavra” concilia os corações.

No caso de 39), estamos perante uma construção perifrástica passiva (gerundivo + *esse*²⁴) que exprime uma noção verbal eventual e não realizada, sendo a ideia de obrigação um desenvolvimento secundário (mas também aqui presente). De facto, o adjetivo verbal em *-ndus* possui, em Latim, um valor primordial de virtualidade a que se associam, para além do valor de obrigação, os valores de intenção ou finalidade e também de possibilidade, que permitem a ligação ao tempo futuro²⁵. Ora, em 39), o texto português estabelece uma possibilidade que não se realizará porque outra se verificará (e aqui note-se a presença do futuro com haver + infinitivo: *ha dentrar*) — e daí o uso do condicional, aqui com valor modal, tanto na tradução da perifrástica como do presente do indicativo *pariuntur*.

Este valor de futuridade não se esgota aqui. De facto, ele surge ainda em formas que traduzem o conjuntivo, como sucede nos seguintes exemplos:

40)	Por que per seus dictos e scripturas enssinarom muytos como <u>seriam</u> milhores cidadãos e mais proveitosos pera suas cousas e pera as dos outros (LO I.60.91)	<i>Nam et erudierunt multos, quo meliores ciues utilioresque rebus suis publicis <u>essent</u></i> (Off. I.155)
41)	E Agamenom, que prometeo a Diana que lhe <u>ofereceria</u> a mais fremosa cousa que aquelle año nacesse em sua terra, por o qual prometimento ofereceo Efigenya, que era a mais fremosa cousa que aquelle ão nacera. (LO III.16.194)	<i>Quid? quod Agamemnon cum <u>deuouisset</u> Dianae, quod in suo regno pulcherrimum natum esset illo anno, immolauit Iphigeniam, qua nihil erat eo quidem anno natum pulchrius.</i> (Off. III.95)

Note-se que, em 40), e como em casos anteriores, é produzida uma relação temporal entre dois predicados — *erudierunt* e *essent* — que induz ao esta-

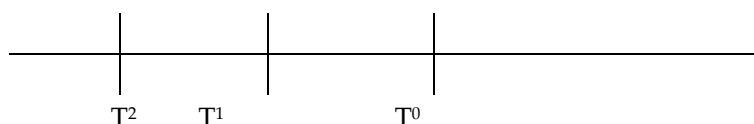
²⁴ ERNOUT/THOMAS (1951) 262, 285.

²⁵ ERNOUT/THOMAS (1951) 285.

belecimento de uma noção de posterioridade em relação a uma ação realizada. De facto, a forma *erudierunt* (ensinaram) coloca o tempo de enunciação no passado, sendo que o estado descrito por *essent* — a capacidade de ser melhor — é posterior ao ensinamento dado. A opção pelo imperfeito, neste caso, não é estranha: o imperfeito do conjuntivo latino veicula um valor modal de potencialidade, de eventualidade e é também uma das formas de expressar a futuridade no conjuntivo²⁶. Ora, aqui, pela relação estabelecida com o pretérito perfeito, implica precisamente uma posterioridade no tempo de enunciação passado que remete para um valor de futuridade.

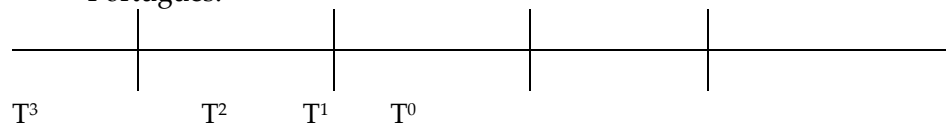
No caso de 41), estamos perante uma situação especial, já que a forma de mais que perfeito do conjuntivo *deuouisset* (consagrar, votar) — relacionada, no texto latino, com a forma de perfeito *immolauit* — é traduzida, na frase portuguesa, por “prometeo que ofereceria”. Temos assim que, enquanto na frase latina estamos perante um tempo de enunciação passado (T¹ — *immolauit*) em relação a um tempo presente (T⁰) a que lhe é anterior um outro (T² — *deuouisset*), em Português estamos perante três tempos de enunciação passados: T¹ — ofereceo; T² — ofereceria; T³ — prometeo²⁷:

Latim:



deuouisset immolauit

Português:



prometeo(que) ofereceria ofereceo

²⁶ ERNOUT/THOMAS (1951) 224, 238, 396; PINKSTER (1995) 303.

²⁷ Os esquemas apresentados pretendem reproduzir a relação temporal existente entre as diversas formas verbais apresentadas, tanto em Latim como em Português. Neles, parte-se do princípio que T⁰ corresponde a um momento hipoteticamente presente (o tempo da enunciação) e que os restantes implicam anterioridade temporal. Assim, T³ é anterior a T² que é anterior a T¹ que é anterior a T⁰.

Vemos assim como a tradução introduz, nesta ocorrência, um valor de futuridade que, aparentemente, a forma verbal latina não possui. Note-se, contudo, que a frase latina inclui expressões temporais que permitem a leitura de futuridade (a consagração seria feita *illo anno*) e que o mais que perfeito do conjuntivo latino pode expressar, como o imperfeito, um valor modal de potencialidade que aqui, pelo ‘jogo’ temporal efetuado, remete para o futuro.

Para além disto, são traduzidas pelo condicional, na obra, variadas formas verbais no modo indicativo, entre as quais diversas ocorrências no presente do indicativo. Neste âmbito, vale a pena recordar que este tempo, em Latim²⁸ (tal como depois se vem a verificar em Português), para além de marcar o tempo presente, podia veicular um valor atemporal (em máximas, provérbios, verdades da experiência), designar o futuro imediato ou substituir o passado numa narração para promover a sua ‘atualização’ (presente histórico).

Assim sendo, o valor temporal de passado também influencia o presente: em alguns casos, o presente relaciona-se com uma ação passada, permitindo, assim, a utilização do condicional como futuro do passado. É o que sucede em 42), em que formas verbais no pretérito perfeito do indicativo (*suscepisti*) ou do conjuntivo (*sis profectus*) marcam a situação enunciativa e permitem que *est* (presente do indicativo) e *dedecorantem* (particípio presente) assumam um valor de posterioridade que o condicional replica, utilizando, no texto português, o pretérito perfeito (tomaste, foste) para facilitar a interpretação de futuro (do passado):

42)	Tomaste ainda sobre ti grande encárrgo da cidade de Athenas e de Cratipo, aos quaaes foste por cobrar mercadarias de boas artes. E <u>s seria cousa muy fea</u> de tornares della sem proveito, e <u>baterias</u> porende a autoridade da cidade e do meestre (LO III.1.151)	<i>Suscepisti onus praeterea graue et Athenarum et Cratippi; ad quos cum tamquam ad mercaturam bonarum artium sis profectus, inanem redire <u>turpissimum est dedecorantem</u> et urbis auctoritatem et magistri (Off. III.6)</i>
-----	--	---

O mesmo valor temporal pode ser encontrado em ocorrências em que o condicional traduz formas de infinitivo, como sucede em 43), 44) e 45).

²⁸ ERNOUT/THOMAS (1951) 220; PINKSTER (1995) 290-292.

Ao exprimir a noção verbal de forma mais neutra, como vimos, esta forma assume assim uma neutralidade que permite uma tradução com valor temporal, para o que contribui também o uso de formas verbais pretéritas em Latim (que encontram correspondência em Português, permitindo, assim, o uso do condicional em orações em que, a um tempo pretérito, sucede um futuro do passado).

43)	Aos quaaes elle respondeo que, ainda que os de Lacedemonya perdessem aquella frota, bem <u>poderiam</u> ordenar outra, mas que elle nom podia fogir sem sua desonrra (LO I.24.50-51)	<i>Quibus ille <u>respondit</u> Lacedaemonios classe illa amissa aliam parare <u>posse</u>, se fugere sine suo dedecore non posse. (Off. I.84)</i>
44)	E deromlhe hũu que chamavam Aristides, ao qual elle disse que a frota dos de Lacedemonya se fora pera hũu logar que chamavom Jeteo, e que alli <u>poderia</u> scondidamente seer queimada; e que se aquello assy fosse feito, que era muyto forçado de o esforço dos de Lacedemonya seer quebrantado. (LO III.10.171)	<i>datus est Aristides. Huic ille, classem Lacedaemoniorum, quae <u>subducta esset</u> ad Gytheum, clam incendi <u>posse</u> quo facto frangi Lacedaemoniorum opes necesse esset. (Off. III.49)</i>
45)	E do que dicto he, e de muytas outras causas, claramente he conhecido que os fruytas e proveitos que sse ham das cousas sem alma nom <u>poderiam seer avidos</u> sem obra e m̃ao dhomem. (LO II.4.100-102)	<i>Ex quibus multisque aliis perspicuum est, qui fructus quaeque utilitates ex rebus iis, quae sint inanima, percipiantur, eas nos nullo modo sine hominum manu atque opera <u>capere potuisse</u>. (Off. II.IV.14)</i>

4. Conclusões gerais

Ao longo desta investigação, procurei estudar as ocorrências de condicional na tradução do *Livro dos Ofícios*, comparando-as com as formas e construções que estão na sua origem, no sentido de averiguar se o condicional, paradigma verbal não existente em Latim, assume, já na Idade Média, valores de posterioridade em relação a um tempo passado e valores modais que tipicamente lhe são atribuídos.

Tendo isto em conta, considero que, pela análise das diversas ocorrências de condicional presentes na tradução, é possível atestar diversos valores deste paradigma que encontramos hoje em dia, nomeadamente o seu valor

temporal, a expressão da condição e diversos valores modais relacionados com a expressão da possibilidade, dúvida, etc.

Neste âmbito, é visível, em primeiro lugar, que este paradigma é usado de forma produtiva para expressar a condição dentro de estruturas sintáticas específicas, como é o caso das orações condicionais, em correlação com o conjuntivo.

Para além disto, a relação entre o conjuntivo latino e a tradução através do condicional é bastante produtiva a nível dos valores modais que são associados pelo tradutor a este paradigma verbal, sendo visível que, na tradução, são inúmeros os casos em que é ao paradigma de condicional que o tradutor atribui valores modais cuja expressão, em Latim, pertence ao domínio do conjuntivo.

Por fim, o condicional é ainda utilizado bastas vezes para traduzir formas e construções ligadas à expressão do tempo futuro em Latim, como são as perífrases participiais (particípio futuro + *esse* ou gerundivo + *esse*), as perífrases com supino e as perífrases com verbos auxiliares modais (*posse*). De todas estas formas e construções, só uma não é traduzida pelo condicional: precisamente a perífrase de infinitivo + *habere*, que não ocorre no texto, e de que se supõe ter ‘descendido’ este paradigma verbal.

O tema não se esgota aqui: trabalhos futuros permitirão, por exemplo, aprofundar a análise dos valores expressos nos diversos contextos sintático-semânticos em que este paradigma se encontra, sendo possível uma análise mais fina das ocorrências de condicional em diferentes orações (completivas, condicionais, etc.), a relação estabelecida com outros tempos/modos verbais (como o imperfeito do conjuntivo), a ocorrência de condicional com verbos modais (como poder ou dever) ou os valores que veicula com predicados estativos e eventivos.

Referências bibliográficas

- AFONSO, Ana Cristina Gonçalves (2018), *O Condicional/Futuro do Pretérito: entre tempo e modalidade* (Diss. Mestrado), Lisboa: FCSH NOVA.
- ALI, Said (1971), *Gramática histórica da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica.
- ALKIRE, Ti e ROSEN, Carol (2010), *Romance Languages: A Historical Introduction*. Cambridge: CUP.

- ALMEIDA, N. M. (1979), *Gramática metódica da língua portuguesa*. São Paulo: Edições Saraiva.
- BROCARD, T. (2016), "O Futuro do passado/Condicional — elementos para um estudo diacrónico": BARROS, Alvanira L. e BROCARD, Teresa (org.) (2016), *Estudos sobre o verbo em português*. João Pessoa: Ideia.
- CINTRA, L. F. Lindley e CUNHA, C. (2013), *Nova Gramática do Português Contemporâneo*. Lisboa: Sá da Costa.
- COMPANY COMPANY, Concepción (2006), "Tiempos de formación romance II. Los futuros y condicionales": COMPANY COMPANY, C. (dir.) (2006), *Sintaxis histórica de la lengua española*. Cidade do México: FCE/UNAM.
- ERNOUT, A. e THOMAS, F. (1951), *Syntaxe latine*. Paris: Klincksieck.
- FREITAG, Raquel Meister Ko e ARAÚJO, Andréia Silva (2011), "Passado condicional no Português: formas e contextos de uso": *Caligrama* 16.2 (2011) 199-228.
- HUBER, J. (1933), *Gramática do português antigo*. Lisboa: FCG.
- KLAUSENBURGER, Jürgen (2000), *Grammaticalization: Studies in Latin and Romance Morphosyntax*. Amsterdam: John Benjamins.
- MARQUES, Rui (2013), "Modo": RAPOSO, Eduardo P. et alii (2013), *Gramática da língua portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Vol. I, 673-693.
- NEVES, M. H. M. (1999), "As construções condicionais": NEVES, M. H. de M. (org.) (1999), *Gramática do português falado*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 497-544.
- OLIVEIRA F. & I. DUARTE (2012), "Le conditionnel et l'imparfait en portugais européen" : *Faits de langues* 40 (2012) 53-60.
- OLIVEIRA, F. (2003a), "Tempo e aspecto": MATEUS, M.H.M. et alii (2003), *Gramática da língua portuguesa*. Lisboa: Caminho, 127-172.
- OLIVEIRA, F. (2003b), "Modalidade e modo": MATEUS, M.H.M. et alii (2003), *Gramática da língua portuguesa*. Lisboa: Caminho, 243-272.
- OLIVEIRA, F. (2013), "Tempo verbal": RAPOSO, Eduardo P. et alii (2013), *Gramática da língua portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Vol. I, 509-553.
- OLIVEIRA, Marilza (2003-2004), "Amare aveva or amare iva? A new look at the grammaticalization of Portuguese Conditional": *Revista Linguística* 15/16 (2003-2004) 175-184.
- PINKSTER, Harm (1995), *Sintaxis y semántica del Latín*. Madrid: Ediciones Clásicas.

Resumo: Sabe-se que o condicional não existe em Latim, que marca de outro modo os valores que este paradigma pode veicular. Assim sendo, o seu uso na Idade Média marca uma inovação românica. Tendo isto em conta, pretende-se neste estudo comparar as ocorrências de condicional no *Livro dos Ofícios* e as formas e construções traduzidas da obra latina *De officiis* de Cícero, de forma a averiguar se os valores que o condicional traduz são idênticos aos que este paradigma assume hoje (como o valor temporal, a expressão da condição e valores modais relacionados com a expressão da possibilidade, dúvida, etc.).

Palavras-chave: Futuro do passado; condicional; modalidade; gramaticalização; *Livro dos Ofícios*.

Resumen: Es cosa sabida que el condicional no existe en latín, que marca de forma diferente los valores que este paradigma puede transmitir. Siendo así, su uso en la Edad Media señala una innovación románica. Teniendo esto en consideración, en este estudio se pretende comparar las ocurrencias del condicional en el *Libro de los Oficios* y las formas y construcciones traducidas de la obra latina *De officiis* de Cicerón, para poder así averiguar si los valores que traduce el condicional son idénticos a los que este paradigma asume hoy (como el valor temporal, la expresión de la condición y los valores modales relacionados con la expresión de la posibilidad, duda, etc.).

Palabras clave: Futuro del pasado; condicional; modalidad; gramaticalización; *Libro de los Oficios*.

Résumé : On sait que le conditionnel n'existe pas en Latin, que cette langue marque d'une autre façon les valeurs que ce paradigme peut véhiculer. Par conséquent, son usage pendant le Moyen Âge n'est autre qu'une innovation romane. Cela sera pris en considération lorsque dans notre étude nous chercherons à comparer l'utilisation du conditionnel dans le *Libro de los Oficios* et les formes et constructions traduites de l'œuvre latine *De officiis* de Cicerón, pour pouvoir, ainsi, nous assurer que les valeurs que traduit le conditionnel sont identiques à celles que ce paradigme assume aujourd'hui (avec la valeur temporelle, l'expression de la condition et les valeurs modales liées à l'expression de la possibilité, du doute, etc.).

Mots-clés : Futur du passé ; conditionnel ; modalité ; grammaticalisation ; *Libro de los Oficios*.

Naves cartaginesas por el Atlántico. Nuevas consideraciones sobre la construcción de la imagen de Cádiz en la historiografía del siglo XVI a través de las fuentes clásicas
Carthaginian ships across the Atlantic. New considerations on the construction of the image of Cádiz in 16th century historiography from classical sources

PAMINA FERNÁNDEZ CAMACHO¹ (Universidad de Cádiz — España)

Abstract: Ocampo has been a pioneer in the composition of a history of Spain where classical sources were used to ground innovative constructions inspired by the present. In this article, we look into a passage of his work that provides the account of the Carthaginian discovery of an island, at the time identified as America, by analyzing the contrast with his usual categorization, according to which the inhabitants of Cádiz were divided into locals and invaders, attributing to the former the responsibility of maritime discoveries. Finally, we put forward three reasons for this discrepancy, considering the context of the work and the concerns of the author and his contemporaries.

Keywords: Florián de Ocampo; *De mirabilibus auscultationibus*; Renaissance historiography, classical tradition; Gades/Cádiz.

1. Eritreos, fenicios y cartagineses en la isla de Cádiz

Contrairement à une idée reçue, et cela vaut pour les sociétés anciennes comme pour les nôtres, le passé n'a pas d'autorité, au sens où il ne fait jamais autorité en soi, en bloc et pour lui même. Précisément parce qu'il est toujours à l'épreuve du présent. (BOUCHERON 2008: 17).

La relación entre pasado y presente es unidireccional: el segundo usa al primero, lo imagina y lo transforma siempre de acuerdo con sus propias necesidades. Esto, como afirma Boucheron en su lúcido estudio sobre el uso de la figura de San Ambrosio en Milán, es común a todas las sociedades, antiguas y modernas. En la historiografía renacentista, la relación con el pasado remoto se lleva a cabo mediante la referencia a la Biblia y a las “fuentes clásicas”, que son informaciones variadas extraídas de autores grecolatinos (historiadores o no) sobre regiones, ciudades o pueblos específicos del pasado que se identifican con equivalentes del presente. Estas fuentes,

Texto recibido el 26.09.2019 y aceptado para publicación el 20.12.2019.

¹ pamina.fernandez@uca.es.

Ágora. Estudos Clássicos em Debate 22 (2020) 173-197 — ISSN: 0874-5498

aunque aparentemente sean tratadas como autoridades, y su conocimiento directo esté cada vez más extendido y valorado, en realidad se encuentran al servicio del presente, y su uso se verá condicionado por las circunstancias de este, en la medida en que el pasado se construye para explicarlo o influenciarlo de algún modo. Esto conduce a curiosas creaciones históricas, atribuidas a autores del pasado, pero que solo pueden comprenderse en el contexto político y social de sus cultos recicladores².

Un llamativo caso de “pasado condicionado por el presente”, en el marco de la Península Ibérica, es la historia de la antigua ciudad de Gades (Cádiz). Colonia tiria según las fuentes grecorromanas, fue famosa entre los griegos por su templo de Melqart, y por las exportaciones de pescado en conserva. Aliada de Cartago primero, y luego de Roma desde la Segunda Guerra Púnica, su fama y prosperidad en el seno del Imperio romano fue especialmente reseñable desde la época de César, que visitó su templo y trabó amistad con el aristócrata local Balbo (que sería el primer cónsul no itálico), hasta el reinado de Adriano, cuya madre era gaditana³. La ciudad era considerada cuna de hábiles navegantes, a los que se atribuía la circunnavegación del continente africano y el descubrimiento de islas fabulosas⁴. A estas glorias mundanas se añadía la gloria simbólica de ser identificada con el fin del mundo conocido, si no por los geógrafos científicos, que solían manejar coordenadas más precisas a partir de la época helenística, sí por poetas y oradores, que la relacionaban con las míticas “Columnas de Hércules”⁵.

Tales circunstancias se traducen en una notable cantidad de menciones en las fuentes, que son recogidas por los historiadores medievales a pesar de la existencia de un abismo casi insondable entre la ilustre ciudad antigua y su modesto destino posterior⁶. El símbolo gana cada vez más terreno a la

² Cf. CHASTANG (2008) 7-12.

³ SHA, *Hadr.*1.

⁴ D.S., 5.19-20; Str., 2.3.4, 3.5.3, 3.5.11; Plut., *Sert.*8.1-2.

⁵ FERNÁNDEZ CAMACHO (2012) 383-393. Sobre los “geógrafos científicos” de la época helenística y su crítica a la tradición geográfica previa, cf. BIANCHETTI (2004, 2008).

⁶ ISIDORO, *Etimologías* 14.6.7; JIMÉNEZ DE RADA, *De rebus Hispaniae* 1.4; *Estoria de España* 5-11.

realidad, como ya lamentaba Avieno, el poeta de la Antigüedad tardía que visitó Cádiz:

*multa et opulens civitas
aevo vetusto, nunc egena, nunc brevis,
nunc destituta, nunc ruinarum agger est. (Ora, 271-274)*

*ciudad grande y opulenta
en tiempos antiguos; ahora es pobre; ahora, pequeña;
ahora, abandonada; ahora, un montón de ruinas⁷.*

Esta situación empezará a revertirse en la Baja Edad Media, hasta culminar en la significativa fecha de 1493. Ese año suceden dos eventos importantes: uno en el terreno simbólico, y otro en el real. El primero de ellos es la publicación, en Europa, de la traducción latina de la carta escrita por Colón sobre su primer viaje. En este texto, Cádiz, y no Palos, aparece como el puerto de salida (*postquam Gadibus discessi*), con el claro objetivo de conectar la empresa con las navegaciones de los marinos ilustres de la tradición clásica⁸. El otro es la partida de la segunda de las expediciones dirigidas por el almirante genovés, la primera en alcanzar el continente americano. En esta ocasión, Cádiz ejercerá en la realidad la función simbólica que le fue atribuida en el viaje anterior, siendo el puerto del que las naves salen y al que regresan.

La importancia de la carrera de Indias para la prosperidad de la Cádiz moderna es indiscutible. El año 1717, en especial, se considera una fecha señalada, pues es el año en que la Casa de la Contratación se traslada a Cádiz desde la vecina Sevilla. Sin embargo, la participación destacada de la ciudad en todos los aspectos prácticos del comercio de Indias, y el consiguiente desarrollo de una burguesía comercial emprendedora, comienzan mucho antes, inmediatamente después del Descubrimiento⁹. Por ello, no es de extrañar que los historiadores del Renacimiento español no puedan prescindir de las referencias a una ciudad cuyo peso en la distribución de las citas clásicas referidas a la Península Ibérica se une a una renovada relevancia en la época contemporánea.

⁷ Ed. y trad. tomadas de AVIENO (2000).

⁸ Para un estudio general de las ediciones de esta carta, cf. EDNEY (1996-2012).

⁹ BUSTOS (1990) 51-54.

Esta, sin embargo, no resultará ser una maniobra de traslación (Cádiz antigua = Cádiz moderna) tan sencilla como a simple vista puede parecer. Varias consideraciones, ajenas al mundo en el que se movían los autores antiguos, van a influenciar las obras de los modernos. Las historias del “pueblo español”, entendido como una sucesión ininterrumpida de generaciones de pobladores desde los tiempos más remotos a la actualidad es, como ha puesto de relieve Wulff Alonso, una construcción llevada a cabo en esta época¹⁰. Aunque prefigurado por algunos cronistas medievales, entre los que destacan Jiménez de Rada y los compiladores de Alfonso el Sabio, el concepto no alcanza su plena dimensión hasta la *Crónica General* de Florián de Ocampo, historiador oficial de Carlos V¹¹. Ocampo, a pesar de su actitud poco rigurosa con respecto a las fuentes —llegando en ocasiones a crearlas de la nada— es cuidadoso a la hora de establecer las bases de lo que, para él, será el germen del que proceden los españoles de su tiempo. Una colonia de fenicios, pueblo con una reputación plagada de ambigüedades tanto en las fuentes clásicas como en las bíblicas, no resultaba *a priori* una buena candidata para formar parte de las glorias más antiguas de España. Por si fuera poco, los gaditanos fueron, según el *Epítome* de Justino a las *Historias Filípicas* de Pompeyo Trogo, los responsables de la invasión cartaginesa de Hispania. Por ello, el original mecanismo inventado por Ocampo para integrar las menciones de las fuentes clásicas a esta ciudad en su esquema consistiría en “duplicarla”¹². Dentro de sus muros habrían convivido dos poblaciones distintas: la primera, los “eritreos”, un pueblo legendario que había llegado a la Península con el Hércules primigenio, al que Ocampo, siguiendo las fabulaciones genealógicas del dominico Giovanni Nanni, más conocido como Annio de Viterbo, llamaría “Hércules Orón Libio”¹³. Aunque originalmente extranjeros, el prestigio de

¹⁰ WULFF ALONSO (2003) 13-29.

¹¹ Sobre la vida y obra de este historiador, cf. CIROT (1914), GIMENO PASCUAL (1995). Sobre la consideración de su obra por parte de otros historiadores, cf. WULFF ALONSO (2003) 23-29, ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR (2005) 27-31, ÁLVAREZ JUNCO-DE LA FUENTE MONGE (2017) 70-71.

¹² FERNÁNDEZ CAMACHO (2016) 203-208.

¹³ OCAMPO, *Crónica General* 1.12-18. Sobre esta figura mítica, sus orígenes y sus distintos usos por parte de la historiografía política, cf. TATE (1970) 16-32, CABALLERO LÓPEZ (1997-1998) 83-100, CHECA CREMADES (1987) 112-24, MOREIRA FERNANDES (2007) 119-50.

su caudillo y el tiempo les otorgarían carta de nacionalidad; hasta el punto de que uno de los reyes legendarios de España, según Annio, se llamaba “Eritreo” y era oriundo de esta ciudad¹⁴. Los fundadores fenicios, por su parte, son relegados a un rol secundario. Atraídos por la fiebre de los metales, llegaron a una ciudad ya fundada y habitada, donde fueron acogidos y establecieron su “colonia” en un barrio amurallado¹⁵. Allí se hicieron fuertes, y se convirtieron en el enemigo pertinaz al que los ingenuos nativos tendrían que hacer frente durante muchos años.

Este conflicto conduciría a los hechos relatados en el *Epítome*: la petición de ayuda de los gaditanos a sus parientes de Cartago, y la consiguiente ocupación de la Península por parte de estos (Iust., *Epit.* 44.5.1-3). La invasión cartaginesa, considerada como la primera de muchas sufridas por un pueblo español continuamente asediado por potencias extranjeras que codiciaban sus riquezas naturales, no es provocada por los eritreos, sino por los fenicios, que se habían adueñado de la ciudad poco a poco. Ocampo juega magistralmente con esta dualidad de Cádiz: los actos negativos son atribuidos a los fenicios, que a partir de la ocupación forman una alianza con los cartagineses y, poco a poco, se identifican cada vez más con estos, hasta acabar desapareciendo de la historia como pueblo independiente. Los eritreos, por su parte, participan poco o nada en estos eventos, siendo primero convencidos y luego conquistados por sus traicioneros inquilinos. Sin embargo, cada vez que se hace referencia a una fuente elogiosa referida a Cádiz, estos “gaditanos originarios” emergen para reclamar su instante de gloria.

Tal maniobra es visible, sobre todo, en el tratamiento que da Ocampo a las noticias sobre navegaciones antiguas, a las que principalmente nos referiremos en el presente estudio. Estos pasajes se encuentran diseminados a lo largo del tercer libro de la *Crónica General*, después de la conquista de Cádiz por los cartagineses (2.34). El primero, en el capítulo 3, menciona las navegaciones que “los de Cáliz y sus comarcas” llevaron a cabo “por las anchuras del gran mar Océano”, los “grandes caminos y distancias” que recorrían, y sus “muchos intereses por las riberas Occidentales y Septentrionales de

¹⁴ NANNI, *De primis temporibus*, 306c.

¹⁵ OCAMPO, *Crónica General* 2.8.

España ... y por las Africanas". Más adelante, en los capítulos 7-9, se aborda el tema de los periplos de los almirantes cartagineses Hanón y Himilcón, transmitidos ambos por fuentes grecorromanas¹⁶. El viaje de Himilcón explora las costas españolas, siguiendo una ruta parecida a la descrita por el periplo de Avieno. En el caso del viaje de Hanón, se introducen datos del Periplo conservado en el Códice Palatino, pero el esquema general del viaje es el que encontramos en Plinio: los cartagineses salen del puerto de Cádiz, y circunnavegan el continente africano.

Este punto de partida, lógico si consideramos que Cádiz era una ciudad aliada de Cartago y el puerto atlántico más importante en la época de estos viajes, sirve de pretexto a Ocampo para abundar en las proezas navales de la patria. Los que Ocampo llama "Españoles" actúan como informantes de los almirantes cartagineses, y es gracias a ellos que se descubre que es posible llegar al Mar Rojo recorriendo las costas de África, en referencia al viaje de Eudoxo, un mercader alejandrino que, según autores clásicos, encontró restos de navíos de pesca gaditanos en las costas de Etiopía y viajó a Cádiz para intentar llevar a cabo la circunnavegación¹⁷. Los encargados de armar las flotas, cuenta Ocampo

creo yo que serían señalados oficiales de Cáliz y de las islas Afrodísias que solían allí ser, por ser a la sazón los más excelentes y primos en aquel arte de cuantos había por las Españas, y que mejores navíos traían y más navegaban con ellos en las grandes anchuras del mar Océano Occidental, tanto que verdaderamente fueron ellos motivo principal para que después los otros Andaluces de la marina volteasen diversas veces aquella costa Occidental y meridional de África donde los Cartagineses querían caminar, y dellos tenían información abundante de todas las derrotas, puertos, cabos, y recogidas buenas y malas cuantas hallaban en su navegación. (3.8)

Los nombres de Hanón y Himilcón, así como su procedencia cartaginesa, no pueden borrarse de la crónica de sus expediciones, pero sí se puede "gaditanizar" (y, por tanto, "españolizar") la hazaña de otras maneras, con-

¹⁶ El periplo de Hanón se conserva en el *Codex Palatinus Graecus* 398 (ff. 55r-56r), incluido en Müller, *GGM I*, 1-14, así como en los testimonios de Plin., *Nat.*2.169, *Arr.*, *Ind.*43.11, Mela, 3.89-93. El de Himilcón lo hallamos mencionado en Plin., *Nat.*2.169, *Avien.*, *Ora* 113-128, 380-415.

¹⁷ Cf. Str., 2.3.4., Mela, 3.90-92, Plin., *Nat.*2.169, Mart. *Cap.*, 6.620-621.

virtiéndolos en gaditanos a aquellos que armaron los barcos e hicieron posibles los viajes con su pericia y su información.

Otro viaje mencionado por Ocampo se encuentra recogido en el catálogo paradoxográfico *De mirabilibus auscultationibus*, atribuido en esa época a Aristóteles. En él, se describe un viaje que llevan a cabo los fenicios gaditanos, empujados por un viento del Este más allá de las Columnas de Hércules, hasta encontrar un lugar desierto, lleno de algas y cubierto de aguas poco profundas¹⁸. Allí, descubren un tesoro inesperado: enormes atunes que servirían para elaborar sus famosas salazones de pescado (*Mir. Ausc.* 136). Ocampo sustituye, como es su costumbre, a τοὺς Φοίνικας τοὺς κατοικοῦντας τὰ Γάδειρα por “los vecinos de Cádiz” (3.27) que, junto a los “españoles sus comarcanos” viajaban por el Océano hasta la India y Arabia, no una vez por accidente, sino con frecuencia y con propósitos comerciales. Cádiz se usa como “punto de apoyo” para atribuir a los españoles viajes y descubrimientos.

2. *De mirabilibus auscultationibus*, y la nacionalidad de los descubridores de América

Pero la referencia clásica a un descubrimiento que más repercusión alcanzaría en la época es un *paradoxon*, también de la obra del Pseudo-Aristóteles, referido a una navegación cartaginesa ἐν τῇ θαλάσῃ τῇ ἔξω Ἡρακλείων στηλῶν (*Mir. Ausc.* 84). Según esta fuente, que muchos atribuyen a Timeo de Tauromenio junto con otras noticias occidentales del catálogo¹⁹, los navegantes descubrieron una isla desierta, pero sorprendentemente fértil, con bosques, ríos navegables y frutos de todas clases. Algunos de los descubridores se instalaron en ella, y otros la frecuentaban, pero el gobierno de Cartago, temiendo que una multitud (πληθος) se organizara allí y terminara con la prosperidad de Cartago, mandó detener las navegaciones, e incluso que se masacrara a los que allí vivían. El texto es lacónico, y tan parco en datos históricos como científicos, circunstancia común en el género

¹⁸ Lugar que contemporáneos de Ocampo, como Alejo Venegas, habían identificado con la isla de Madeira, cf. *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el Universo*, 2.22.

¹⁹ PEARSON (1987), GÓMEZ ESPELOSÍN (1996), VANOTTI (1997) 113.

paradoxográfico²⁰. Por ello, no hay forma de saber cuál era la localización precisa de la isla ni a qué distancia se encontraba de la tierra firme, en qué época y contexto tuvo lugar el descubrimiento, ni cómo iba a acabar la colonización de la isla con la prosperidad de la metrópoli. Serían otros autores los que proporcionarían explicaciones adicionales. Según Diodoro, que escribe en la época de Augusto, los descubridores fueron los fenicios de Cádiz, no los cartagineses, pero estos acabaron vetando el acceso a todos, debido a varias razones: una amenaza de colonización por parte de los tirrenos, el temor de que su propio pueblo quisiera instalarse allí y abandonar Cartago, y, por último, el deseo de mantener un refugio secreto en el caso de que Cartago fuera conquistada, idea que parece pensada a *posteriori* de la tercera guerra púnica (D.S. 5.19-20). También añade dos detalles que, o bien no se encontraban en la otra fuente, o bien la contradicen: la intervención de un fuerte viento que empujó las naves de los descubridores, y la existencia de una población previa en la isla que ya explotaba sus recursos, en oposición al Ps.-Aristóteles, que calificaba la isla de νῆσον ... ἐρήμην.

El motivo de la popularidad de este texto entre los autores renacentistas, en plena fiebre de replanteamiento de todos los postulados de la geografía y etnografía antiguas a la luz del Descubrimiento, no resulta difícil de adivinar. Muchos vieron en él un posible testimonio antiguo de la existencia del Nuevo Mundo, descubierto por experimentados navegantes, y después abandonado por motivos justificados, lo cual explicaría su olvido posterior. Así, en calidad de testimonio, salió por primera vez a la luz con motivo de la polémica en torno a los derechos sobre las Indias, que tuvo como partes interesadas a la Corona española y a los herederos de Colón. El cronista de Indias de Carlos V, Gonzalo Fernández de Oviedo, afirma en su *Historia general y natural de las Indias*, impresa en 1535, que

la isla que Aristóteles dice podría ser una destas que hay en nuestras Indias, así como esta Isla Española, o la de Cuba, o por ventura parte de la Tierra-Firme.
(Primera Parte, 3)

Para él, se trata de un testimonio secundario, pues su principal argumento en el debate por los derechos de la Corona consiste en identificarlas

²⁰ JACOB (1983) 129, 133.

con las míticas Hespérides. En un documento pseudo-histórico muy en boga en el momento, la crónica de los reyes de España de Annio de Viterbo, uno de estos reyes es llamado Héspero, de cuyo nombre derivaría el de las Hespérides²¹. Sin embargo, Hernando Colón, defensor del derecho del descubridor sobre las nuevas tierras, se siente en la necesidad de rebatirlo también, pues probaría la existencia de descubridores anteriores a su padre que dejaron constancia del hallazgo por escrito. Por ello, afirma que estas islas deben identificarse con las Azores, y critica que el texto se contradice al afirmar la fertilidad de una isla deshabitada, pues la fertilidad procede del trabajo humano²².

Poco después, Bartolomé de las Casas, cuya argumentación seguía una línea diferente, pero que también polemizaba con Oviedo, recoge tanto el testimonio del Ps.-Aristóteles como el de Diodoro, reseña las contradicciones entre ambos, y llega a la conclusión de que no se trataba de una verdadera isla, sino del Cabo de San Agustín de Brasil²³. Sin embargo, el autor que saca mayor partido al texto clásico es Alejo Venegas. En su *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el Universo* (1540), Venegas argumenta que los cartagineses que descubrieron la isla se quedaron, y fueron el germen de la población de las nuevas tierras²⁴. Aunque no es el primero en mencionar esta posibilidad, sí es el primero en desarrollarla, y convertirla en una teoría en el marco de otro importante debate de la época: el origen de los pobladores del Nuevo Mundo, y su complicado encaje no ya solo en los postulados de la historiografía y la ciencia, sino también en los de la religión cristiana²⁵.

²¹ NANNI, *De primis temporibus*, 299d-300a.

²² GLIOZZI (2000) 211. Además de esta obra esencial sobre la historiografía y etnografía del continente americano, hemos utilizado a GÓMEZ DE CASO (2000) y MAURA (2017) como guía de fuentes sobre las navegaciones del Nuevo Mundo en el siglo XVI. En lo que respecta a la interpretación de estas fuentes, seguimos en líneas generales la hipótesis de Gliozzi, que las considera motivadas principalmente por cuestiones políticas e ideológicas, en oposición a Gómez de Caso, para quien el tema del “predescubrimiento” de América no era sino “an academic erudite question rather than a strictly political one” (85).

²³ LAS CASAS, *Historia de las Indias*, 1.9.

²⁴ VENEGAS, *Primera parte...* 2.22.

²⁵ GLIOZZI (2000) 212-213.

Venegas aduce argumentos de carácter etnográfico, afirmando que los indios carecen de escritura porque sus antepasados cartagineses representaban sus textos mediante pinturas (citando el pasaje de la *Eneida* en el que Eneas visita Cartago), como hacían aún los indios en aquella época. Más adelante, al calor de esa idea, otros establecerán paralelismos entre los ritos de sacrificio humano de los cartagineses y las prácticas de los indígenas del nuevo continente²⁶.

La obra de Ocampo se inscribe en este período (los cuatro primeros libros se publicaron en 1543), y su autor comparte hasta cierto punto las inquietudes intelectuales con respecto a las Indias, a pesar de la lejanía en el tiempo de los sucesos que narra en la *Crónica General*. También comparte con Oviedo el oficio de historiador de la Corona, y ello, aunque no le alcanzó el tiempo para tratar sucesos contemporáneos, se deja entrever en los anticipos que introduce a lo largo de los primeros libros. En el capítulo 6 del libro tercero, por ejemplo, incluye una digresión retórica donde compara el dominio de los cartagineses sobre España con el de los españoles sobre las Indias, proclamando la superioridad del segundo sobre el primero, y su carácter puramente civilizador y altruista. También, en línea con el tema de la refutación de los derechos de Colón, ocho años después de la obra de Oviedo, Ocampo identifica, como él, la isla de Aristóteles con alguna de las Antillas, bien Santo Domingo o Cuba, e introduce una promesa, a modo de avance, de tratar “de las quales islas y tierras, y de los acontecimientos emprendidos en ellas por nuestros Españoles ... en la postrera parte desta gran historia... para que cuando con el ayuda de Dios llegaremos allá, se nos acuerde lo que dello hallamos escrito por los libros pasados...”. (3.20)

El texto de Ps.-Aristóteles, pues, se convierte en un preludio de la grandiosa aventura que, en tiempos modernos, tendría como protagonistas a “nuestros Españoles”, que “con el ayuda de Dios llegaremos allá”, sin mención alguna a Colón y sus incómodas pretensiones. Sin embargo, como defiende Gliozzi en su imponente obra sobre las teorías antropológicas del Nuevo Mundo, por aquel entonces la disputa de la Corona contra Colón comenzaba a dar paso a otra polémica mayor: aquella que enfrentaba a la

²⁶ Como Juan Luis Vives o Pierre Viret, cf. *ibid.* 216-217.

Corona española con otras naciones, que comenzarían a reivindicar su parte del pastel mediante conexiones elaboradas a partir de las fuentes míticas e históricas²⁷. Se hacía necesario buscar en los textos clásicos un asidero para las reivindicaciones hispanas, y es en ese sentido que Gliozzi considera a Ocampo un pionero en el establecimiento de una fórmula de éxito a la que se volvería a recurrir tras su muerte²⁸. La fórmula consistía en una confusión interesada de pueblos: los descubridores cartagineses serían, de algún modo, identificados con España y, en concreto, con Andalucía, debido a que residían allí, y zarparon desde allí “con fustas y navíos de la provincia”²⁹.

Sin embargo, aquí el conocedor de la obra de Ocampo no puede evitar dudar, hasta cierto punto, de esta afirmación de Gliozzi. En efecto, si contrastamos este pasaje con las demás noticias que el historiador recoge sobre las navegaciones que las fuentes clásicas relacionan con la Península, saltan a la vista diferencias llamativas. Sí, Ocampo habla de navíos de la provincia y de cartagineses residentes, pero no se refiere a navegantes andaluces ni gaditanos en ningún momento, navegantes que, como hemos podido observar, son tan recurrentes en los otros pasajes, referidos tanto a viajes de fenicios (como la historia de Eudoxo, el descubrimiento de los atunes o el de las Casitérides) como a los de los propios cartagineses (expediciones de Himilcón y de Hanón). Ocampo ha manifestado en su obra que los gaditanos viajaban a lo largo y ancho del mundo, hasta Arabia y el Mar Rojo, y que navegaban por el Océano de Poniente. Cuando Hanón y Himilcón emprendieron sus

²⁷ Ibid., 23-43.

²⁸ Ibid., 215. La culminación de las implicaciones de esta teoría la encontramos en la propuesta de Diego Rocha (*Tratado único y singular del origen de los Indios*, 1681), que reivindica el derecho español sobre el Nuevo Mundo a partir de este texto (ibid., 216).

²⁹ “En aquel entrevalo de tiempo ... salieron de los puertos del Andalucía mercaderes Cartagineses, de los que residían en ella, con fustas y navíos de la provincia, para discurrir a su riesgo por las anchuras del gran mar Océano contra las partes Occidentales, deseando saber cuántas y cuales fuesen aquellas aguas tan extendidas en aquel derecho ... Bastecidos pues de vituallas y de todas las otras pertenencias, navegaron como digo derechos a Poniente, y allí corrieron increíble trecho de mar sin reconocer jamás paradero, ni saber en qué parte caminaban, hasta que pasados muchos días, dieron en una isla, que por aquel tiempo hallaron desierta sin gentes ni población, pero grandemente hermosa ...”. (OCAMPO, *Crónica General*, 3.20)

navegaciones, los “señalados oficiales de Cádiz” armaron las flotas y los informaron. Historias como la del descubrimiento del atún pasan, en el esquema de Ocampo, de atribuirse a los fenicios gaditanos a ser patrimonio de “los vecinos de Cádiz”. Frente a todo esto, en el texto que cita al Ps.-Aristóteles, Andalucía es solo una localización geográfica donde se hallaban los cartagineses, sin que se haga mención de participación alguna por parte de los nativos. Dicha circunstancia resulta más llamativa aún si tenemos en cuenta que, en referencia a este mismo descubrimiento, la versión de Diodoro mencionaba a los fenicios gaditanos como descubridores y antecesores de sus parientes de Cartago. ¿Por qué Ocampo se mantiene aquí fiel a la fuente del Ps.-Aristóteles, que se inserta con dificultad en la tónica general de los episodios marítimos de su obra, y no utiliza la versión de Diodoro, mucho más fácil de interpretar en clave local? ¿No sería esta la mejor ocasión de reivindicar el carácter español de los descubridores, tanto antiguos como modernos, del Nuevo Mundo? ¿No superaría con ello la eficacia de la argumentación de Oviedo, que hablaba del primitivo descubrimiento español retrayéndolo a la época del rey Héspero, un período que, además de legendario y poco fiable, era, según el consenso de los intelectuales, demasiado primitivo para ese tipo de viajes por alta mar? Los gaditanos de Ocampo, sin embargo, son los mejores navegantes de la Antigüedad, e igual podían circunnavegar África que descubrir las Antillas. Este detalle no pasó desapercibido a un historiador local de finales de siglo, Agustín de Horozco. En su *Historia de Cádiz*, escrita en 1598, sigue el esquema de Ocampo al hablar de la historia antigua de su ciudad, pero se siente en la obligación de añadir, después de parafrasear al Ps.-Aristóteles, “y dicen por lo más cierto que las gentes que navegaron aquella nao eran los de esta ciudad.”³⁰ ¿Por qué esto no lo encuentra en el propio Ocampo?

3. La isla de los cartagineses vista por Ocampo. Historia, retórica y polémica en la *Crónica General*

Varios, a nuestro entender, pudieron ser los motivos de Ocampo para construir su versión del “primer descubrimiento” de una manera aparentemente poco congruente con el espíritu que anima el resto de su *Crónica*

³⁰ HOROZCO, *Historia de Cádiz*, 1.3.

General. A continuación, los expondremos y valoraremos la verosimilitud de cada uno de ellos, para intentar extraer conclusiones sobre la intencionalidad del historiador al encajar esta fuente en el plan general de su obra.

3.1. ¿Una isla habitada?

Como decíamos, existen dos fuentes antiguas que ofrecen versiones divergentes de la historia del descubrimiento de la isla. La primera, la del Ps Aristóteles, es usada como fuente principal por los intelectuales del Renacimiento, y es en ella donde se identifica a los descubridores como cartagineses. La segunda, por su parte, se encuentra en la *Biblioteca Histórica* de Diodoro Sículo, y en ella los descubridores son los fenicios de Cádiz. Ambas son conocidas en la época de Ocampo: Bartolomé de las Casas, por ejemplo, distingue la información aportada por cada una de ellas en su obra, y otros autores incluyen detalles atribuidos al Ps.-Aristóteles que en realidad proceden de Diodoro, como los “fuertes vientos” como motor de la travesía o las montañas y el agua dulce³¹. Sin embargo, la versión de Diodoro nunca deja de ocupar una posición secundaria, casi soterrada, en la tradición. Esto puede deberse a un dato polémico aportado por el siciliano que contradice a su predecesor. Cuando los descubridores originales, fenicios de Cádiz según este texto, llegan a la isla, la encuentran

διαρροομένη γὰρ ποταμοῖς πλωτοῖς ἐκ τούτων ἀρδεύεται, καὶ πολλοὺς μὲν ἔχει παραδείσους καταφύτους παντοίοις δένδροις, παμπληθεῖς δὲ κηπείας διειλημμένας ὕδασι γλυκέσιν· ἐπαύλεις τε πολυτελεῖς ταῖς κατασκευαῖς ὑπάρχουσιν ἐν αὐτῇ καὶ κατὰ τὰς κηπείας κατεσκευασμένα κωθωνιστήρια τὴν διάθεσιν ἀνθηρὰν ἔχοντα, ἐν οἷς οἱ κατοικοῦντες κατὰ τὴν θερινὴν ὥραν ἐνδιατρίβουσι, δαψιλῶς τῆς χώρας χορηγούσης τὰ πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν καὶ τρυφὴν. ἥ τε ὀρεινὴ δρυμὸς ἔχει πικνοὺς καὶ μεγάλους καὶ δένδρα παντοδαπὰ καρποφόρα καὶ πρὸς τὰς ἐν τοῖς ὄρεσι διαίτας ἔχοντα συναγκείας καὶ πηγὰς πολλὰς. καθόλου δ' ἡ νῆσος αὕτη κατάρρυντός ἐστι ναματιαίοις καὶ γλυκέσιν ὕδασι, δι' ὧν οὐ μόνον ἀπόλαυσις ἐπιτερπής

³¹ ACOSTA, *Historia Natural y Moral de las Indias*, 1.11: “También escriben autores graves, que una nave de cartaginenses, llevándola la fuerza del viento por el mar océano, vino a reconocer una tierra nunca hasta entonces sabida...”. OCAMPO, *Crónica General*, 3.20: “dieron en una isla ... llena de muchas arboledas y bosques ... y sierras muy encumbradas, donde salían ríos dulces ...”

γίνεται τοῖς ἐμβιοῦσιν ἐν αὐτῇ, ἀλλὰ καὶ πρὸς ὑγίειαν σωμάτων καὶ ῥώμην συμβάλλεται. ... ὥστε δοκεῖν αὐτὴν ὡσεὶ θεῶν τινων, οὐκ ἀνθρώπων ὑπάρχειν ἐμβιωτήριον διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς εὐδαιμονίας. (D.S., 5.19)

surcada de ríos navegables usados para la irrigación, y muchos jardines con árboles de todas las variedades, y gran cantidad de huertos, atravesados por arroyos de agua dulce; también había allí casas de campo de elaborada construcción, y en los huertos pabellones para los banquetes con arreglos florales, y en ellos los habitantes pasan la temporada estival, pues la tierra produce en abundancia aquello que contribuye al placer y al lujo. Las montañas están cubiertas de una densa y amplia vegetación, y árboles frutales de todas clases, y prados y abundantes fuentes facilitan la vida en la montaña. En definitiva, esta isla está regada de manantiales de agua dulce, que no sólo la vuelven una delicia para aquellos que viven allí, sino que también contribuyen a la salud y el vigor de sus cuerpos ... de forma que pareciera que la isla fuese asiento de inmortales, y no de mortales, debido a su excepcional fortuna³².

Esta bucólica descripción, inspirada en el tópico de la isla paradisíaca³³, al que pertenecían las Islas de los Bienaventurados, las Islas Afortunadas y, hasta cierto punto, la Atlántida de Platón, es incompatible con la afirmación del Ps.-Aristóteles de que la isla estaba desierta. Todos los elementos de su paisaje son producto de una civilización humana refinada, comparable a la aristocracia imperial de la época de Diodoro, que construía villas, jardines y pabellones para banquetes. Es imposible que esta civilización fuera traída desde fuera, ya que los cartagineses prohibieron que se establecieran colonias. ¿De dónde, pues, procedían sus afortunados habitantes?

Tal pregunta no tenía sentido en el contexto de la cultura grecolatina, donde la “isla afortunada” es un tópico en sí misma. Sus habitantes, tan remotos y desconocidos como la propia isla, pueden ser dioses, héroes, almas de justos, o simplemente una civilización desconocida, sin que ello implique un debate histórico-geográfico, y mucho menos religioso, sobre su procedencia. Esto empieza a cambiar con el cristianismo, que ubica la cuestión de los orígenes en el marco del mito bíblico del Diluvio, insertando cada pueblo en el árbol genealógico de Noé. Autores cristianos de la Antigüedad tardía, como Agustín de Hipona, ya se sienten obligados a dar una explicación sobre la presencia en las islas, no sólo de humanos, sino incluso de animales, que

³² La traducción del pasaje es mía.

³³ GABBA (1991).

también debían proceder de los que Noé introdujo en su Arca³⁴. En este contexto, el problema del Nuevo Continente y su población adquirirá una dimensión perturbadora. El intento de explicación de Venegas a partir del Ps.-Aristóteles, afirmando que los americanos descendían de los descubridores cartagineses, es uno de muchos que se formularían a lo largo de los siglos XVI y XVII. Algunos tenían como objetivo encajar los datos nuevos en el texto bíblico, mientras que otros, los “libertinos”, irían poco a poco atreviéndose a ignorarlo o desacreditarlo. La teoría más peligrosa, surgida en el entorno de los conquistadores, pero que se formularía de forma teórica en la obra de Paracelso, era aquella que consideraba que los americanos no formaban parte de la descendencia de Noé, ni siquiera de Adán, sino que constituían una “especie aparte”, atacando el dogma monogenista que se encontraba en la base del cristianismo³⁵.

En este contexto, marcado por la aparición, tanto de las obras de Paracelso como de las bulas papales de Pablo III (1537), rechazando la inclusión de los “indios” en cualquier categoría que no fuese la de los descendientes de Adán, Ocampo escribía su *Crónica General*. Es posible que se plantease el siguiente dilema: si la historia del “primer descubrimiento” tomaba como fuente a Diodoro en un dato tan conspicuo como el del protagonismo de los gaditanos, corría el riesgo de involucrarse en el debate sobre la población de la isla. Más valía aferrarse a la fuente del Ps.-Aristóteles, a su isla desierta, y a sus cartagineses que, como ya había sugerido Venegas, dejaron a una parte de su tripulación allí como primeros pobladores.

3.2. La posibilidad de una justicia poética

El hecho de que Ocampo no tuviese ocasión de finalizar la ambiciosa obra con la que pretendía abarcar toda la historia de España hasta su época, dejándonos tan solo con sus cimientos, abre la puerta a muchas especulaciones. De las páginas que escribió pueden entresacarse afirmaciones del autor que parecen anticipar un elaborado desarrollo del segundo descubri-

³⁴ GLIOZZI (2000) 217-224.

³⁵ Cf. GLIOZZI (2000) 243-258.

miento de América por “nuestra gente”. La más explícita se encuentra en el mismo pasaje sobre el Ps.-Aristóteles, ya citado más arriba:

De las quales islas y tierras, y de los acontecimientos emprendidos en ellas por nuestros Españoles, diremos maravillas en la postrera parte desta gran historia, que pasan en su determinación a todo quanto las otras naciones mundanas han hecho los tiempos antiguos y modernos, y por esto lo pusimos también aquí, para que quando con el ayuda de Dios llegaremos allá, se nos acuerde lo que dello hallamos escrito por los libros pasados, y veamos si concorda lo uno con lo otro (3. 20).

Es decir, Ocampo promete tratar del descubrimiento de 1492 y la posterior conquista del continente americano de forma que remita a lo ya dicho con respecto a la expedición de los cartagineses y su población de las nuevas tierras, e incluso examinar las coincidencias entre una historia y la otra. De lo que se sigue que ese texto, que nunca fue escrito, debería explorar la idea del poblamiento de las Indias desde el punto de vista de la “hipótesis cartaginesa”, ya propuesta por Venegas. Esta habría sido la primera vez que la historia del continente americano y su descubrimiento se habría insertado en el contexto de la historia general de España, conectándose con los restantes eventos sucedidos en ella desde la Antigüedad. ¿Qué nuevas percepciones habría aportado este punto de vista?

Hernando Colón, en la biografía de su padre, publicada en Italia póstumamente, ya había extraído —de forma irónica— consecuencias actuales del texto del Ps.-Aristóteles, cuya relevancia para el descubrimiento discutía. Según esta obra, Oviedo debería haber afirmado que los cartagineses eran profetas, pues, como ellos habían predicho, la isla oceánica había sido responsable de su pérdida de libertad en los tiempos actuales³⁶. En efecto, Carlos V pudo conquistar Túnez (la moderna Cartago) con el capital obtenido en las Indias. Ochenta años después de la publicación del tercer libro de la *Crónica General*, el franciscano Pedro Simón, en sus *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias occidentales* (1627) llegó más lejos, sin ironía alguna: elucubrando sobre los orígenes de los “indios”, barajó la opción de que fueran descendientes de los cartagineses, tal y como habían afirmado Venegas y Ocampo, pero con un giro que podemos denominar “de justicia poética”:

³⁶ COLÓN, *Historie*, 1.10.

digo, que si es verdadera que estas Indias se poblaron de los Fenices, o Cartaginenses, es una cosa harto digna de advertir, que después de tantos años que los Fenices fueron señores de España, y hacían a los Españoles como sus vasallos, y gente simple, que era en aquel tiempo labrar las minas, romper y trastornar los montes, y sacar la inmensidad de oro y plata que avía en ella, para llevar a su Cartago, haya revuelto Dios los tiempos, y estado de las cosas, de manera, que vengan ahora los Fenices por mandado de los Españoles a cavar sus minas, y darles el oro y plata que tienen en su tierra, con que parece les hacen pago de lo mucho que desto dieron los Españoles en España a sus antecesores. (Primera noticia, 11.36)

La consecuencia última de considerar a los nativos del nuevo continente como descendientes de los cartagineses es, pues, la reinterpretación del humillante episodio de la conquista cartaginesa, mencionado en las fuentes clásicas pero elaborado en gran medida por el propio Ocampo. La nueva narrativa histórica de Simón pone de manifiesto la providencia divina, que viene a “reparar” dos mil años más tarde la injusticia hecha a los españoles del pasado, usando como chivos expiatorios a los lejanos descendientes de los opresores. Nunca sabremos con seguridad si esta pirueta lógica era o no la segunda parte de la historia planeada por Ocampo años atrás, pero existen indicios que apoyarían o, al menos, harían verosímil esta conclusión, como la afirmación de que el Descubrimiento se pondría en relación con el episodio cartaginés, la introducción de la teoría de Venegas, nueva en aquella época, sobre la población de la isla, o el excurso retórico (al que volveremos más adelante) comparando la “injusta” dominación cartaginesa con la “justa” dominación española. De haberse realizado esta hipótesis, la perspectiva habría sido diferente a la de los historiadores de Indias, que solo buscaban explicar el Nuevo Mundo y legitimar la dominación española. Ocampo habría abordado el tema desde la perspectiva de la evolución del pueblo español desde los orígenes, a través de todos sus convulsos “periodos de aprendizaje”, hasta la gloria del presente. La identidad cartaginesa de los “indios” no tendría el objeto de proporcionarnos información sobre ellos, tanto como de continuar la historia de España en los mismos términos y coordenadas establecidos desde los orígenes de la obra.

Esta posibilidad podría arrojar una nueva luz sobre los motivos que habrían llevado a Ocampo a centrarse en la versión del Ps.-Aristóteles, que atribuía el descubrimiento a los cartagineses y afirmaba que la isla se encon-

traba desierta. Diodoro, además de describir una isla ya habitada, prefería dejar el protagonismo a los fenicios de Cádiz. Estos, aunque son reconocidos por Simón como una alternativa en nada diferente a la cartaginesa (ya que ambos dominaron España y esclavizaron a los indígenas en las minas), supondrían un mayor problema para la visión detallada de la España antigua de Ocampo, puesto que *sus* fenicios de Cádiz ya habían desaparecido como grupo invasor en el libro anterior, dejando la ciudad bajo el dominio exclusivo de Cartago. En este punto de la historia de España, la dicotomía se ha establecido entre cartagineses invasores y locales invadidos y, en la ciudad de Cádiz, entre cartagineses y gaditanos, que poco antes habían recibido incluso un estatuto de libertad parcial (3.14). Afirmar que los gaditanos habían poblado la isla destruiría la atractiva posibilidad de la “revancha histórica”, y tal vez pondría indirectamente en entredicho las justificaciones de la dominación de la población nativa aportadas hasta la fecha.

3.3. La justificación del dominio español de las Indias: una retórica del contraste

La elaboración de una estructura previa que pudiera haber sostenido unas conclusiones que figurarían en la parte final de la obra no es, sin embargo, más que un supuesto, debido a la temprana muerte de nuestro autor. Si nos ceñimos al material que poseemos, con sus líneas temáticas y los recursos utilizados para desarrollarlas, podemos realizar una valoración de este pasaje en su contexto, sin necesidad de recurrir a estos procedimientos.

Ocampo no tuvo ocasión de tratar el Descubrimiento, pero sí introdujo algunas referencias al mismo a lo largo de su obra. Dos de ellas son relevantes por la información que proporcionan sobre la postura de nuestro autor con respecto a la colonización de las Indias. La primera es la ya mencionada digresión del capítulo 6 del libro tercero, en la que lleva a cabo una *comparatio* retórica de las ocupaciones cartaginesa y española. Según la opinión de Ocampo,

Las naciones extrañas no platicaban otra cosa sino la buena fortuna de los Cartagineses ... publicando los unos y los otros que sus flotas andaban en lo postrero del mundo descubriendo nuevas tierras y gentes en España, y apoderándose por ella donde nadie después del dios Hercoles había podido tocar Lo cual parece muy semejante a lo que por el mundo platican en este nuestro tiempo de la jornada que nuestros Españoles hacen a las Indias Orientales y Occidentales, y al señorío que por allí tienen, y las

riquezas que de contino traen, de quien la postrera parte desta gran historia dará crecida relación, sino que discrepan en que lo nuestro se halla viaje sin comparación mucho más largo que quanto los Cartagineses ordinariamente navegaban, y también el señorío de España por las Indias va continuamente ganado por armas con vitorias maravillosas, Cartago jamás en aquellos tiempos tuvo riesgo con España, donde sus ejércitos no fuesen destrozados Discrepan también que los Cartagineses nunca trajeron en España cosas de mucha sustancia. Los Españoles llevan a las Indias grandes y crecidos provechos, como son mucho pan, mucho vino, caballos, paños, lienzo, azogue, plomo, cobre y estaño, frutas, hierro y acero labrado con todo género de herramientas, y en verga, con otras muchas cosas excesivamente más preciosas para los provechos de la vida humana, que no el oro solo que busca allá, del cual pudiéramos buenamente carecer donde quiera, si con discreción considerásemos el poco provecho que del resulta para cualquier cosa muy al contrario de los otros metales comunes, con cuya falta sería la vida trabajosa, puesto que también de tal oro podríamos acá tener tal abundancia, si se quiere buscar, que no sería necesario pasar en otra parte para lo traer... (3.6)

El segundo pasaje se encuentra en el capítulo donde se expone la fuente del Ps.-Aristóteles, cuyo núcleo hemos citado arriba. Ocampo, sin embargo, no se limita a establecer la identificación entre la isla de los cartagineses y América, ni a mostrar su adhesión a la teoría de Venegas sobre su poblamiento, sino que prosigue su comentario en los siguientes términos:

A muchos parece poco legítima la causa ya declarada para que los Cartagineses mandasen matar a los que tornaron deste viaje. Pero si fueron muertos como dicen, creo yo verdaderamente que con aquella razón habría muchos otros motivos, a lo menos para no curar della. Lo primero, porque no podía ser lo de aquellas partes tan aventajado ni rico, que lo de España no fuese mejor, y pues lo de acá les venía más cerca, convenía conservarlo, no se dividiendo por otras regiones, con que no bastasen a sostener ni lo uno ni lo otro, mayormente que les faltaba de penetrar en España grandes provincias y tierras, donde se les comenzaba terribles inconvenientes y mucha contradicción, según había tardado la conquista de la poca tierra que poseían por el un pedazo del Andalucía.... Así que por muy poderosa que Cartago fuese, le serían difíciles tales empresas, quanto más aceptar la posesión de la tal isla Occidental, tan apartada de sí, con tanta costa de camino y de hacienda quanta para sostenerla y poblarla se requería, puesto que doblados bienes tuviese: mayormente que la conquista de Sicilia los traía mucho cuidadosos (3.20)

Esta explicación sobre los motivos de los cartagineses para prohibir el acceso a la isla, como estableció acertadamente Gliozzi, es en sí una referencia al Descubrimiento:

conviene recalcar, en último lugar, hasta qué punto la recepción y la transmisión de una "autoridad" antigua como el pseudo-Aristóteles se encontraban fuertemente condicionadas por el punto de vista de cada autor sobre la experiencia colonial en el Nuevo Mundo. Esto es particularmente visible en las glosas que cada uno de los escritores examinados aporta a las motivaciones que habrían conducido a los magistrados cartagineses a prohibir la navegación atlántica y a ordenar el exterminio de los que ya se habían instalado en la isla descubierta. (GLIOZZI 2000: 235, n. 42).

El pasaje remite al anterior haciéndose eco de su argumento más extenso: el que afirmaba que los españoles, al contrario que los cartagineses, habían llevado a América más de lo que se habían llevado, puesto que en España podían encontrarse todos los metales preciosos que se extraían del continente americano. Aquí, la idea aparece en un contexto diferente, para explicar por qué los cartagineses no explotaron su descubrimiento.

Este eco establece una conexión entre ambos pasajes, haciendo visible algo que existe en el nivel de la estructura de la obra: tanto uno como otro nos transmiten la misma idea, la de una comparación entre cartagineses y españoles como descubridores de nuevos mundos. En el primero, esta comparación es explícita (cartagineses en España *versus* españoles en América), en el segundo, implícita. La actitud negativa de los magistrados de Cartago ante el descubrimiento de un mundo nuevo contrasta con la actitud positiva de los españoles. El instinto conservador, de aferrarse a lo ya conocido, alentado por la falta de efectivos para emprender una nueva conquista, los frentes abiertos en África, Sicilia y España, como consecuencia de la ineffectividad de sus anteriores campañas; en suma, la impotencia que siente la metrópoli púnica ante el conocimiento de una tierra que no puede explotar, pero que, como el proverbial perro del hortelano, debe ocultar por todos los medios para que otros no lo hagan, se encuentra en comparación implícita con la reacción española: la conquista, colonización y explotación de los grandes territorios descubiertos. El ocultamiento de la isla de los cartagineses contrasta con la fama del Nuevo Mundo en la época de Ocampo. Al igual que en la digresión del capítulo 6, Cartago se proyecta aquí como un "negativo" de España, representando la actitud que no triunfó, las decisiones que no se tomaron, en definitiva, el error evitado. La historia de Ocampo presenta, en su composición, una fuerte influencia de la retórica, y los dos pasajes sobre el descubrimiento de la isla y la explotación de España nos muestran, complementariamente, el procedimiento epi-

díctico del elogio estructurado mediante el contraste, que ya Tucídides había empleado en el discurso fúnebre de Pericles para expresar su idea de Atenas como comunidad política opuesta a Esparta³⁷.

También podemos entender esta comparación en la línea de la concepción de Ocampo de la historia como un desarrollo desde la infancia hasta la madurez del pueblo español³⁸. Todavía en su adolescencia, este es testigo del fracaso expansivo de sus dominadores cartagineses, que él mismo enderezará tomando las decisiones correctas en su madurez. Una vez más, recalcamos que este tema solo podía aparecer en toda su dimensión en la obra de un historiador cuya intención no era únicamente elaborar la historia del Descubrimiento, sino insertarlo en una cadena temporal de eventos de mayor alcance y recorrido.

4. Conclusión

Resulta evidente que la identidad cartaginesa de los descubridores de la isla del Ps.-Aristóteles, y el uso de ese texto como fuente única para este evento, a pesar de contrastar con la tónica general de Ocampo de desdoblar a los actores de la historia antigua de la Península y atribuir a los “gaditanos nativos” lo positivo de las fuentes sobre Cádiz, y a los fenicios/cartagineses lo negativo, tienen un sentido, e implicaciones, en sí mismos. Podemos elucubrar, con mayor o menor grado de verosimilitud, que el historiador pretendía evitar la referencia a Diodoro para ahorrarse una polémica innecesaria, o que su intención última era presentar una “justicia poética” mediante la conquista española de los descendientes de Cartago, pero lo que sabemos a ciencia cierta, a partir de la parte de la obra que llegó a ser escrita, es que se lleva a cabo un contraste intencionado entre las aptitudes como colonizadores de los cartagineses y las de los españoles, con el descubrimiento del Nuevo Mundo como elemento común, con el objeto de ensalzar a los segundos a expensas de los primeros. Esta operación hacía necesario el descubrimiento cartaginés, y requería que los españoles que navegaban “por las anchuras del gran mar Océano” se mantuvieran, momentáneamente, al margen.

³⁷ FERNÁNDEZ CAMACHO (2019).

³⁸ ÁLVAREZ JUNCO, DE LA FUENTE MONGE (2017) 70, WULFF ALONSO (2003) 23.

Bibliografía:

a) Primaria (con fechas correspondientes a las ediciones de los textos):

- ACOSTA, J. (1590), *Historia natural y moral de las Indias*. Sevilla, Juan de León.
- ANÓNIMO (1906) *Primera Crónica General de España — Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, R. MENÉNDEZ PIDAL (ed.). Madrid, Bailly-Bailliere (original de ca. 1270-1274).
- AVIENO (2000), *Testimonia Hispaniae Antiqua I. Avieno*, P. VILLALBA I VARNEDA (ed. y trad.). Madrid, Historia 2000.
- COLÓN, H. (1571), *Historie del S.D. Fernando Colombo, nelle quali s' ha particolare e vera relatione della vita e de' fatti dell' Ammiraglio D. Christoforo Colombo, suo padre, et dello scoprimento, ch' egli fece dell' Indie Occidentali, dette Mondo Nuovo, hora possedute dal Serenissimo Re católico*. Venecia, Francesco de' Franceschi (original de 1536-1539).
- DIODORO SICULO (1888-1893), *Diodori Bibliotheca Historica*, I. BEKKER et alii (eds.). Leipzig, Teubner.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G. (1851), *Historia General y Natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar Océano*. Madrid, Real Academia de la Historia (ed. original 1535).
- HOROZCO, A. (2001), *Historia de la Ciudad de Cádiz*, A. MORGADO (ed.). Universidad de Cádiz (original de 1598).
- JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO (1987), *Roderici Ximenii de Rada Opera omnia (Corpus Christianorum, 72)*, J. VALVERDE (ed.). Turnhout, Brepols (original de 1243).
- ISIDORO (1911) *Etymologiae*, W.M. LINDSAY (ed.). Oxford University Press.
- LAS CASAS, B. (1875) *Historia de las Indias*. Madrid, Manuel Ginesta (original de 1527-1559).
- NANNI, G. (1552), *De primis temporibus et quattuor ac viginti regibus Hispaniae et eius antiquitate: Berosus sacerdotis Chaldaici, antiquitatum Italiae ac totius orbis libri quinque, Commentariis Ioannis Annii Viterbensis*. Amberes, Johan Steelfi (ed. original 1498).
- OCAMPO, F. de (1553), *Los cinco libros primeros de la Crónica General de España*. Medina del Campo, Guillermo de Millis.
- PS.-ARISTÓTELES (1936), *De mirabilibus auscultationibus: Aristotle. Minor Works*, W.S. HETT (ed. y trad.). Londres, Loeb, 235-326.

- SIMÓN, P. (1627), *Primera parte de las Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*. Cuenca, Domingo de la Iglesia.
- VENEGAS, A. (1583), *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el Universo*. Valladolid, Diego Fernández de Córdoba (ed. original 1540).

b) Secundaria:

- ÁLVAREZ JUNCO, J., G. DE LA FUENTE MONGE (2017), *El Relato Nacional. Historia de la historia de España*. Madrid, Taurus Historia.
- ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, M. (2005), *Tarteso. La construcción de un mito en la historiografía española*. Servicio de Publicaciones de la Diputación de Málaga.
- BIANCHETTI, S. (2004), "La carta e il potere: dalla scienza di Eratostene all'organizzazione dello spazio di Augusto": H.D. HEIMANN *et alii* (eds.) *Ceremoniales, Ritos y Representación del Poder*. Universitat Jaume I, 247-270.
- BIANCHETTI, S. (2008), "Geografia e cartografia dell'estremo occidente. Da Eratostene a Tolomeo": *Mainake* 30 (2008) 17-58.
- BOUCHERON, P. (2008), "Palimpsestes Ambrosiens: La commune, la liberté et le saint patron (Milan, XI-XVe siècles)": P. CHASTANG (ed.) *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*. Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 15-37.
- BUSTOS, M. (1990), *Historia de Cádiz, Vol. II. Los siglos decisivos*. Madrid, Sílex.
- CABALLERO LÓPEZ, J. A. (1997-1998), 'El mito en las historias de la España primitiva': *Excerpta Philologica* 7-8 (1997-1998) 83-100.
- CHASTANG, P. (2008), "Le passé, le présent et l'écriture médiatrice": P. CHASTANG, (ed.) *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*. Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 7-12.
- CHECA CREMADES, F. (1987), *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*. Madrid, Taurus.
- CIROT, G. (1914), "Florián de Ocampo, Chroniste de Charles Quint": *Bulletin Hispanique* 16/3 (1914) 307-336.
- EDNEY, M. E. (1996-2012), "The Columbus Letter (Basel, 1494)": Bibliographical Summary of the Seventeen Editions of the First Letter": <https://oshermaps.org/special-map-exhibits/columbus-letter/v-bibliographical-summary-seventeen-editions-first-letter> (16/09/2019), Maine, Osher Map Library.

- FERNANDES, J. S. M. (2007), "Estrutura e função do mito de Hércules na Monarquia Lusitana de Bernardo de Brito": *Ágora* 9 (2007) 19-50.
- FERNÁNDEZ CAMACHO, P. (2012), *La imagen de Cádiz en los textos griegos y latinos: un análisis filológico-literario* (tesis doctoral). Repositorio de Objetos de Docencia e Investigación de la Universidad de Cádiz.
- FERNÁNDEZ CAMACHO, P. (2016), "La ciudad bipolar. La construcción de la imagen de Cádiz en la historiografía del siglo XVI a través de las fuentes clásicas": *Ágora* 18 (2016) 193-214.
- FERNÁNDEZ CAMACHO, P. (2019), "La Crónica General de Florián de Ocampo y la invención retórica de la historia de España": *Minerva* 32 (2019) 115-135.
- Gabba, E. (1991), "L'insularità nella riflessione antica": F. PRONTERA (ed.), *Geografia storica della Grecia antica*. Roma, Laterza, 106-109.
- GIMENO PASCUAL, H. (1995), "Florián de Ocampo": *Corpus Inscriptionum Latinarum II*: http://www3.uah.es/imagenes_cilii/Anticuarios/Textos/Ocampo.htm (16/09/2019).
- GLIOZZI, G. (2000), *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*. Lecques [Florença, La Nuova Italia 1977].
- GÓMEZ DE CASO ZURIAGA, J. (2000), "Spanish Historians of the Sixteenth Century and the Prediscoveries of America": *Mediterranean Studies* 9 (2000) 79-88.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. (1996), *Paradoxógrafos griegos: rarezas y maravillas, edición y traducción*. Madrid, Gredos.
- JACOB, C. (1983), "De l'art de compiler à la fabrication du merveilleux. Sur la paradoxographie grecque": *Lalies* 2 (1983) 121-140.
- MAURA, J. F. (2017), "Cartagineses en América según los cronistas españoles de los siglos XVI y XVII": *Lemir* 21 (2017) 359-388.
- PEARSON, L. (1987), *The Greek Historians of the West. Timaeus and the Greek Predecessors*. Atlanta, American Philological Association.
- TATE, R. (1970), *Ensayos sobre historiografía peninsular del siglo XV*. Madrid, Gredos.
- VANOTTI, G. (1997), *De mirabilibus auscultationibus. Aristotele, ed. & trad.* Padua, Edizioni Studio Tesi.
- WULFF ALONSO, F. (2003), *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*. Barcelona, Crítica.

Resumo: Ocampo foi pioneiro na elaboração de uma história da Espanha, onde as fontes clássicas alicerçavam construções inovadoras inspiradas no presente. Aqui estudamos uma passagem de seu trabalho, que recolhe a antiga notícia da descoberta cartaginesa de uma ilha, identificada na época com a América, analisando o contraste com seu esquema habitual que divide os gaditanos entre habitantes locais e invasores e atribui aos primeiros as empresas marítimas. Por fim, são apresentadas três razões para esse desvio, valorizando o contexto da obra e as preocupações do autor e dos seus contemporâneos.

Palavras-chave: Florián de Ocampo; *De mirabilibus auscultationibus*; historiografia renascentista; tradição clássica; Gades/Cádiz.

Resumen: Ocampo fue pionero en la elaboración de una historia de España, donde las fuentes clásicas sustentaban construcciones novedosas inspiradas en el presente. Aquí se estudia un pasaje de su obra, que recoge la antigua noticia del hallazgo cartaginés de una isla, identificada en la época con América, analizando el contraste con su esquema habitual que divide a los gaditanos entre locales e invasores y atribuye a los primeros las empresas marítimas. Finalmente, se postulan tres razones para esta desviación, valorándose en el contexto de la obra y de las inquietudes del autor y sus contemporáneos.

Palabras clave: Florián de Ocampo, *De mirabilibus auscultationibus*, historiografía renacentista, tradición clásica, Gades/Cádiz.

Résumé : Ocampo fut le premier à élaborer une histoire d’Espagne, où les sources classiques étaient des constructions innovatrices inspirées dans le présent. Nous étudions, ici, un passage de son travail, dont le sujet est la découverte carthaginoise d’une île, identifiée à l’époque avec l’Amérique, en analysant le contraste de celle-ci avec son schéma habituel, qui divise les Gaditans entre habitants locaux et envahisseurs et octroie aux premiers les exploits maritimes. Nous présentons, enfin, les trois raisons à l’origine de cet écart, en valorisant le contexte de l’œuvre et les préoccupations de l’auteur et de ses contemporains.

Mots-clés : Florián de Ocampo ; *De mirabilibus auscultationibus* ; historiographie de la Renaissance ; tradition Classique ; Gades/Cadix.

Qualis sit nutrix eligenda: a ama de leite no De universa mulierum medicina de Rodrigo de Castro

Qualis sit nutrix eligenda: the wet nurse in Rodrigo de Castro's De universa mulierum medicina

EMÍLIA M. ROCHA DE OLIVEIRA¹ (*Centro de Línguas, Literaturas e Culturas (CLLC-UA),
Universidade de Aveiro — Portugal*)

Abstract: Even though some doubts have been cast on the practice of breastfeeding up to the end of the 19th century, the debate on its physiological, moral and social implications has spanned over Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance, and has turned into a recurrent topic in treatises dealing with the nature, conditions and diseases of women. In this article, we analyze the influence of both ancient authors and authors who were coeval with Rodrigo de Castro (c. 1546-1627/29?) on his treatise entitled *De universa mulierum medicina*, so as to identify the longstanding elements incorporated by the Portuguese doctor in his work.

Keywords: Rodrigo de Castro; breastfeeding; wet nurse; *nutrix*.

1. Introdução

A amamentação tem despertado ao longo dos séculos o interesse e a preocupação de variadíssimos autores. A discussão das suas implicações fisiológicas, morais e sociais atravessou a Antiguidade, a Idade Média e o Renascimento. A ideia generalizada, ainda hoje defendida, de que o melhor alimento para a criança recém-nascida é o leite da mãe² há muito que vem sendo discu-

Texto recebido em 30.09.2019 e aceite para publicação em 03.01.2020. Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto «*Gynecia*: Rodrigo de Castro Lusitano e a tradição médica antiga sobre ginecologia e embriologia (PTDC/FER-HFC/31187/2017)».

¹ emilia.oliveira@ua.pt.

² De acordo com a Organização Mundial de Saúde (OMS) o leite materno fornece os nutrientes necessários ao crescimento e desenvolvimento saudável das crianças. O colostro é recomendado como o alimento ideal para os recém-nascidos e a amamentação deve ser iniciada durante a primeira hora após o nascimento. A OMS recomenda, ainda, o aleitamento materno exclusivo até aos 6 meses de idade. Só depois deverão ser introduzidos alimentos complementares. É desejável que a amamentação se mantenha, pelo menos, até aos 24 meses. Cf. World Health Organization (2019). Portal da OMS. Retirado de <http://www.who.int/topics/breastfeeding/en>.

Ágora. Estudos Clássicos em Debate 22 (2020) 199-223 — ISSN: 0874-5498

tida. Abraçada pela generalidade dos autores, não apenas médicos, apesar de a sua prática e a sua utilidade terem sido postas em causa, pelo menos, até ao final do século XIX, converteu-se num tópico recorrentemente abordado nos tratados sobre a natureza, as condições e as doenças das mulheres.

Rodrigo de Castro (c. 1546-1627/29?), médico português de origem hebraica, não foi alheio a esta circunstância, tendo dedicado os capítulos 12 e 13 do livro quarto da primeira parte do seu *De uniuersa mulierum medicina*³ à discussão teórica das vantagens do aleitamento materno e dos critérios em que deveria basear-se a escolha de uma ama de leite⁴, caso a própria mãe não pudesse amamentar. As explicações e argumentos aduzidos pelo autor — bebidos de autores antigos e seus contemporâneos — procuram dar resposta às interrogações que se punham à sociedade e aos médicos do seu tempo.

Ao longo deste trabalho, percorreremos os capítulos acima referidos, analisando a influência de textos médicos antigos, medievais e renascentistas alusivos à mesma temática, a fim de identificarmos e refletirmos sobre os elementos de tão longa tradição incorporados pelo médico português na sua obra.

2. Argumentos em prol do aleitamento materno

A primeira metade do capítulo 12 (pp. 219-222) é consagrada à promoção da já muito propalada ideia de que o leite da mãe é o alimento mais saudável e natural para o recém-nascido. Rodrigo de Castro afirma, assim, a conveniência de a mãe amamentar o próprio filho. Contudo, à semelhança da maioria dos seus antecessores, adverte que o aleitamento deveria acontecer apenas alguns dias após o parto, já que até ao terceiro dia havia o risco de o leite ser de má qualidade, isto é, espesso, caseoso e, consequentemente, indi-

³ Este tratado sobre a natureza e as doenças femininas, que foi dado à estampa em 1603/1604, nas cidades de Colónia/Hamburgo, conheceu várias reedições ao longo do século XVII, sob o título *De uniuersa muliebrium morborum medicina*. Para a realização deste trabalho, seguimos a segunda edição (Hamburgo, 1617), introduzindo alterações mínimas no que respeita à grafia e à pontuação.

⁴ O médico abordou este tópico em termos muito semelhantes, embora com maior brevidade, na segunda parte da obra (cf. livro 4, sec. 3, cap. 23).

gesto, porquanto produzido por um corpo que havia sido sujeito a sofrimentos atrozes e alterações violentas aquando do nascimento da criança⁵.

Uma vez recuperado o equilíbrio, deveria ser a mãe a assumir a tarefa de alimentar o filho. É o que aconselham as primeiras palavras do autor:

Edito in lucem infante, transactisque illis diebus, quibus antea diximus lac maternum rectificari, ac benignum reddi, ipsa quae peperit mater, eademque sui partus fidissima nutrix sit.

Dada à luz a criança e passados aqueles dias durante os quais, dissemo-lo anteriormente, o leite materno melhora e se torna benéfico, a própria mãe que deu à luz⁶ deve ser também a ama de leite mais dedicada ao seu filho⁷.

Era transversal a todos os autores, já aqui o referimos, a ideia de que o leite materno era o melhor alimento para a criança⁸. Apoiado na autoridade de Galeno, defende o iátrico luso que o leite da mãe é o alimento mais saudável, natural e apropriado para a criança acabada de nascer, pois que é da mesma natureza que o sangue que a alimentou enquanto esteve *in utero*.

⁵ SORANO (2.7) criticava aqueles que, como um tal Damastes, defendiam que a mãe deveria dar o peito ao filho imediatamente a seguir ao parto, baseados no argumento de que a natureza previa a produção imediata do leite materno para que o recém-nascido tivesse acesso ao seu alimento assim que fosse dado à luz. Para o médico de Éfeso e todos aqueles que pensavam como ele, o leite produzido nos primeiros dias após o parto era considerado de má qualidade para a criança. Oribásio, *inc.* 12 (DAR. 3.120), por exemplo, era da opinião de que o *colostrum*, ou primeiro leite produzido após o parto (cf. PLIN. *Nat.* 28.123), não deveria ser oferecido à criança antes do quarto dia de vida. Sabe-se hoje, porém, que essa primeira secreção láctea a que chamamos colostro, muito rica em gorduras e anticorpos, deve ser dada às crianças assim que nasçam.

⁶ A mãe biológica, diríamos hoje.

⁷ O termo *nutrix*, ‘ama de leite’, etimologicamente relacionado com o verbo *nutrire*, ‘alimentar’, designava quer a mãe biológica quer a ama contratada para amamentar o filho de outra mulher. Cf. DANSEN (2010) 700.

⁸ PLÍNIO (*Nat.* 28.123), por exemplo, defende que “o melhor leite” “é o leite materno”. Não obstante na sociedade imperial terem sido muito poucas as mulheres que adotaram esta boa prática e, por isso, ter sido comum o recurso aos serviços de uma *nutrix*, não se punha em causa que “o leite humano é o mais nutritivo” (PLIN., *ibid.*). Galeno advoga a mesma ideia em *In Hippocratis librum de alimento commentarius* 4.8 (KÜHN 15.394); *De sanitate tuenda* 1.7 (KÜHN 6.35 sq.). Sobre as propriedades atribuídas por Plínio (e outros autores) ao leite materno, leia-se o estudo levado a cabo por PINHEIRO (2016).

É, por conseguinte, de natureza fisiológica o primeiro argumento aduzido a favor do aleitamento materno:

Est enim Galeni testimonio lac maternum iam edito infanti saluberrimum, quoniam qui eo aluntur pueri, ii non solum consueto, uerum etiam maxime proprio utuntur alimento; nam cum infantes, dum adhuc in utero sunt, sanguine matris ali supradictum sit, ex sanguine uero lac gigni exiguum in mammis adepto mutationem, constat profecto feliciorum procedere nutritionem, quae lacte matris conficitur.

Com efeito, de acordo com o testemunho de Galeno⁹, o leite materno é o mais saudável para o recém-nascido, porque as crianças que com ele são alimentadas beneficiam de um alimento a que estão habituadas e que é, também, o mais apropriado. De facto, tendo sido referido anteriormente que as crianças, enquanto estão no útero, são alimentadas pelo sangue da mãe, que o leite, com verdade, é gerado a partir do sangue obtido de uma pequena transformação nas mamas¹⁰, é coisa perfeitamente assente que a alimentação que é constituída por leite materno é mais favorável.

O segundo argumento apresentado pelo médico é de natureza afetiva. A mãe é a cuidadora mais atenta e mais sensível às necessidades do filho. O seu amor é incomparavelmente maior do que o de qualquer outra mulher contratada para a substituir. Com a intenção de corroborar esta ideia, Rodrigo de Castro evoca a morte de duas crianças por negligência das respetivas amas:

Praeterea quia matres longe uigilantiores sunt in liberis suis educandis, quam stipendiariae nutrices, quae lucrum potius quam foetum respiciunt, ac uix ulla reperitur, quae nutritionis omne taedium perinde, ac mater possit tolerare, sordes, uagitus, morbos, ac seruandi numquam satis diligentem curam, et ut numero dicam, quia nulla est quae pariter amet ut mater, nulla procul dubio erit, quae pariter curet. Sic uidimus hoc eodem anno duos infantes a nutricibus somno profundo stertentibus suffocatos, unum Belgae filiolum, alterum Lusitani.

Além disso, porque as mães são, de longe, mais cuidadosas na criação dos seus filhos do que as amas de leite contratadas, que se preocupam mais com o lucro do que com o recém-nascido; e dificilmente se encontra alguma que consiga tolerar todo o incómodo provocado pela amamentação, do mesmo modo que a mãe consegue tolerar a sujidade, os queixumes e as doenças, e jamais se encontrará um cuidado suficientemente atento; e, em suma, porque não há nenhuma que ame de igual maneira que a mãe, não haverá, certamente, nenhuma que cuide do mesmo modo. Foi assim que

⁹ *De sanitate tuenda* 1.7 (KÜHN 6.36).

¹⁰ Cf. livro 2, cap. 10; livro 4, cap. 10.

vimos, neste preciso ano, duas crianças serem sufocadas pelas amas, que se deixaram cair num sono profundo; os Belgas, um filho querido, os Portugueses, outro.

As palavras de Rodrigo de Castro parecem ecoar o pensamento de Plutarco. Segundo o biógrafo grego, o laço íntimo estabelecido entre a mãe e o filho durante a gravidez leva a que as mães amamentem os rebentos “com mais ternura e diligência, porque amam os filhos no seu íntimo, como se costuma dizer, “desde as unhas””. O aleitamento por mulheres contratadas para o efeito, que cuidam e amam, segundo o mesmo, “por causa do salário”, é, assim, apresentado como um procedimento artificial¹¹.

O terceiro argumento esgrimido por Rodrigo de Castro é o de que uma criança amamentada por outra mulher que não a mãe poderá herdar daquela não apenas as virtudes, mas também os vícios. Segundo o médico, o leite influencia fortemente a formação do carácter do recém-nascido:

Tertio quia permittendum non est ut alieni lactis contagio inficiatur puer (si modo bene temperata sit mater salubreque corpus nacta) nam et indoles ex lactis natura uitatur; quocirca non temere uulgo dicitur, hunc aut illum cum lacte nutricis malitiam imbibisse, siquidem una cum lacte uel uitiosi, uel ingenui non solum addiscuntur mores sed imbibuntur, ita ut ad fingendas tam animi quam corporis dotes, non tam seminis naturam, quam lactis et alimenti ualere, existimauerint sapientes, et Galeni liber cui titulum est, Quod animi mores corporis temperaturam sequantur, apertissime personat.

Em terceiro lugar, porque não se deve permitir que a criança seja corrompida pelo contacto com o leite de outra mulher (contanto que a mãe seja bem constituída e dotada de um corpo saudável), pois as inclinações naturais são adulteradas pela natureza do leite. Por isso é que o vulgo diz, não sem razão, que este ou aquele bebeu com o leite a má índole da ama, pois que, juntamente com o leite, não apenas se aprendem como também se bebem as qualidades, as viciosas e as nobres, a ponto de os sábios terem considerado que na formação das capacidades quer do espírito quer do corpo prevalece não tanto a natureza do sêmen quanto a do leite e do alimento, e o livro de Galeno que tem por título *Quod animi mores corporis temperaturam sequantur* apregoa-o de modo muito claro¹².

¹¹ *De lib. educ.* 5. Seguimos a tradução de PINHEIRO (2008) 38.

¹² Neste livro, Galeno defende que as qualidades da alma dependem da constituição (*temperatura*) do corpo e, consequentemente, da alimentação. Cf. *Quod animi mores corporis temperaturam sequantur* 10 (KÜHN 4.813).

Além disso, o leite tem uma influência direta sobre a saúde da criança; do mesmo modo que trata, pode transmitir doenças. Explica Rodrigo de Castro:

Puero aegrotante nutricem purgamus, sicque sanitatem consequitur infans, itaque ut una et eadem est salus, sic idem corpus, et humores iidem subindeque propensiones eadem. Vnde merito hae ipsae propensiones hispanice humores appellantur, ob maximam quam cum illis habent cognationem.

Quando a criança está doente, purgamos a ama de leite, e, desse modo, o petiz recupera a saúde. Por conseguinte, como a saúde é uma só e a mesma, assim, o corpo é o mesmo e os humores são os mesmos, e, sucessivamente, as propensões são as mesmas, donde resulta estas mesmas propensões serem chamadas, com propriedade, em língua hispânica, 'humores', pela muito estreita relação que mantêm com eles.

Com o quarto e último argumento, Rodrigo de Castro apela, num tom crescentemente moralista, ao sentimento do dever das mães. Segundo ele, as que não amamentam os filhos não são mães completas e, por isso, não são merecedoras do seu afeto:

Quarto satius multo erit, si maternam pietatem exercentes mulieres, et sui officii memores, filios alant, quos pepererunt, quia quae matres filios non nutriunt, integras non esse, sed semimatres, nec materno officio liberos demereri dicebat Marcus Aurelius Romanus Imperator apud Gellium.

Em quarto lugar, será muito melhor se as mulheres, cultivando o amor materno e recordadas do seu dever, alimentarem os filhos que deram à luz, porque as mães que não amamentam os filhos, dizia o imperador romano Marco Aurélio, apoiado em Gélíio¹³, não são completas, antes mães pela metade, e não merecem, pelo dever materno, o amor dos filhos.

Na sequência deste raciocínio, acrescenta que o comportamento moralmente reprovável de as mães entregarem os filhos ao cuidado de amas é comparável ao adultério, influenciando de forma nefasta o estatuto social dos filhos:

Merito qui ita nutriuntur, semispurios dicendos esse quidam aestimarunt, et matres semiadulteras; si enim mater sanguine foetum nutriit per nouem menses, certe nutrix per biennium lacte, quod idem sanguinem dealbatum esse iam superius tradidimus hanc esse dixerunt differentiam, quod in uere dicto adulterio mater filium alterius patris marito supponit, in hoc uero filium alterius matris.

¹³ Cf. GEL. 12.1.5-6.

Com razão, certos autores consideraram que aqueles que assim são alimentados deviam ser chamados semiespúrios e as mães semiadúlteras. De facto, se a mãe alimentou o feto com o seu sangue durante nove meses, a ama de leite fê-lo, é certo, durante dois anos, com o leite que é, já o dissemos mais acima, o mesmo que sangue branqueado¹⁴. Afirmaram aqueles que a diferença é que, no adultério propriamente dito, a mãe subordina ao marido o filho de outro pai, ao passo que, neste caso, subordina o filho de outra mãe.

A comparação entre a entrega dos filhos aos cuidados de uma ama e o adultério remete-nos, uma vez mais, para a diatribe, evocada por Aulo Gélíio¹⁵, que Favorino de Arles (séc. II), filósofo celibatário e sem filhos, desenvolveu em prol da amamentação materna. Segundo Gélíio, no decurso da visita a um senador cuja mulher tinha acabado de dar à luz, foi dito a Favorino que a criança seria confiada a uma *nutrix*, para poupar a mãe aos incômodos da amamentação. Não obstante a entrega dos filhos a uma ama de leite ser usada pela elite como um sinal de estatuto social¹⁶, a reação do filósofo a este anúncio foi tão violenta que logo comparou as mães que secavam o seu próprio leite às mulheres que provocavam o aborto e as crianças confiadas a uma ama a crianças abandonadas pelos pais¹⁷.

O ser humano, prossegue Rodrigo de Castro na linha de Favorino, chega a ser mais cruel do que os animais ferozes, por ser capaz de expor os filhos, de os privar da assistência e do alimento maternos, enfim, de os confiar a mulheres de condição social inferior e de índole moralmente reprovável:

O delirationem incredibilem et execrabilem, quod enim potest esse crudelius expositionis genus, quam peperisse et statim abiecisse, aluisse in utero sanguine suo, nescio quid, quod nondum uiderat iam uero perfectum, iam in lucem editum, iam filium factum, tenerum infantem, adhuc rubentem et matris opem implorantem, ea uoce, quae mouere dicitur et feras, reiecisse, ac proprii et consueti lactis alimonia priuare et mulieri conductitiae, rusticae, nec moribus integris, saepe etiam meretriculae, et lue uenerea infectae tradere.

¹⁴ Cf. livro 4, cap. 9.

¹⁵ GEL. 12.1.1-22.

¹⁶ CENTLIVRES CHALLET (2017) 380. Segundo esta estudiosa, as mulheres da elite apreciariam diferenciar-se desse modo das mais pobres, mas estas últimas, provavelmente por razões financeiras, não fugiam às vicissitudes inerentes ao ofício da amamentação.

¹⁷ Cf. DANSEN (2010) 701.

Ó inconcebível e execrável insânia, que tipo de abandono pode, pois, ser mais cruel do que dar à luz e imediatamente enjeitar? Do que alimentar no útero com o seu próprio sangue algo que ainda não viu, e, no entanto, rejeitar o infante de tenra idade, já perfeito, já dado à luz, já filho formado, ainda rubro e a implorar pelos cuidados da mãe com aquele clamor que dizem comover as feras, privando-o de se alimentar do leite apropriado e a que está acostumado e entregando-o a uma mulher contratada, rústica, sem integridade moral, não raras vezes meretriz e infetada com doença venérea¹⁸?

Estas palavras, que ecoam o relato de Gélio¹⁹, também nos remetem para um passo do *Dialogus de oratoribus* de Tácito²⁰, que reproduz a nostalgia sentida pelo orador Vipstano Messala de tempos idos gloriosos, em que cada mãe criava os filhos no colo, em vez de os entregar aos cuidados de *nutrices* e *ancillae* de questionável índole moral.

No auge do seu discurso condenatório, o iátrico lusitano lembra, ainda, que a crueldade costuma ser punida pela justiça divina. Terríveis, adverte, são os suplícios a que ficam sujeitas aquelas que recusam o peito aos filhos:

Sed tanta haec crudelitas summa Dei prouidentia saepe punitur. Etenim coagulatus eisdem lac in mammillis grauissimos ac diros excitat cruciatus, ita ut saepe cogantur canibus sugendis praeberere easdem papillas, quas filioli denegarunt, neque ibi punishmentes consistunt, imo plerumque inflammantur suppuranturque mammillae, et nouaculis praecisae et ignitis cauteriis aut cancro corruptae per frustra decidunt.

Mas esta tão grande crueldade frequentemente é punida pela Divina Providência. Com efeito, o leite coagulado nos mamilos provoca-lhes gravíssimos e atrozes sofrimentos, a ponto de quase sempre se verem obrigadas a dar a sugar a cães os mesmos mamilos que negaram aos filhinhos; e os castigos não ficam por aqui, antes pelo contrário: as mamas ficam quase sempre inflamadas e a deitar pus, e além disso, excisadas com navalhas e desfiguradas com ferros em brasa²¹ ou por doença cancerosa, acabam por cair aos bocados.

¹⁸ Muito provavelmente, a sífilis.

¹⁹ Cf. GEL. 12.1.6; 17.

²⁰ TAC. *Dial.* 29.1.

²¹ Ferros de cauterizar, entenda-se.

3. Critérios a observar na escolha de uma *nutrix*

A defesa acérrima do aleitamento materno com recurso a tão violentas palavras não impede, todavia, o médico português de admitir que, em circunstâncias excepcionais, a mãe recorra à ajuda de uma ama de leite²²:

Hoc tamen permittimus, ut si foemina fuerit tenella, iuuencula aut imbecilla, et pauci lactis, quod respectu infantis in lucem editi non tantum suppeditet alimentum, quantum sanguis in utero materno, coadiutricem sibi associet, nec propterea filiolum penitus exponat.

Contudo, se a mulher for um tanto delicada, jovem ou frágil e tiver pouco leite, o qual, no que concerne à criança dada à luz, pode não fornecer tanto alimento quanto o sangue no útero materno, admitimos que contrate uma ajudante e, assim, não exponha totalmente o filhinho.

Rodrigo de Castro, à semelhança de Sorano de Éfeso²³, sugere, pois, a contratação de uma ama de leite que auxilie a mãe na criação do filho, contudo, apenas quando tal se justifique, quer dizer, somente no caso de os maridos desejarem preservar as suas delicadas esposas, quer pela sua indolência, fragilidade ou falta de saúde, quer pela má qualidade do seu leite.

A escolha da *nutrix* deve, no entanto, obedecer a exigentes critérios. Atendendo a que através do leite se transmitem ao lactente qualidades de índole física, psicológica e moral, a mulher a contratar deverá reunir determinados atributos físicos, psicológicos e morais. Os primeiros a que Rodrigo de Castro alude, que já haviam sido referidos por outros autores, são, essencialmente, de natureza física:

(...) deligenda probata aliqua mulier erit, quae corpore bene temperata sit, ingenuis moribus praedita, quae uigesimum circiter annum aetatis agat ut Galeno placet, Paulo et Aetio aut saltem trigesimum non excedat, quia iam tunc permultis menses ordinem non seruant, lato etiam sic pectore, corpore firmo, colore suaui et uiuido, mediocribus mammis.

²² Ainda assim, a ama de leite escolhida, deveria, de alguma forma, fazer lembrar a mãe. Mnesiteu de Cízica, apud ORIB. *inc.* 15 (DAR. 3.130), afirmava ser preferível que a própria mãe amamentasse o filho; tal não sendo possível, a ama deveria ser parente da progenitora, ou, então, uma mulher fisicamente parecida com ela. Cf. SOR. 2.7; AVICENA, *Can.* lib. 1, fen 3, doct. 1, cap. 2 (p. 165). Sobre o aleitamento materno e o recurso habitual a amas de leite, leiam-se os interessantes estudos de BRADLEY, K. R. (1986); CENTLIVRES CHALLET (2017); DANSEN (2010); PINHEIRO (2016).

²³ 2.7.

(...) deverá ser escolhida uma mulher experiente, que seja fisicamente bem constituída, dotada de um carácter honesto, com cerca de vinte anos, como defendem Galeno, Paulo [Egineta] e Aécio, ou que não ultrapasse os trinta, porque, nessa altura, para muitas, os períodos menstruais já não se mantêm regulares; também deve ter o peito largo, corpo robusto, cor agradável e sadia, mamas de volume médio.²⁴

Parcial ou integralmente, estas características físicas já tinham sido indicadas por outros autores, gregos, latinos e árabes, além dos que aqui são evocados. Boa compleição física, idade entre os vinte e os trinta anos, peito largo, robustez, tom de pele aprazível e saudável e seios de grandeza média, eis os atributos defendidos por Mnesiteu²⁵ (séc. IV a.C.), Sorano de Éfeso²⁶ (sécs. I-II), Oribásio de Pérgamo²⁷ (séc. IV) e Avicena²⁸ (sécs. X-XI), aquando da contratação de uma ama de leite.

Igualmente importantes, na opinião do médico português, são a conduta e as competências da *nutrix* enquanto primeira cuidadora e educadora do lactente:

Hilaris praeterea sit, casta, sobria, alumno assidue arridens et cantillans, diligens circa pueri mundiciem, articulate etiam loquatur, quia hanc praecipue habet puer loquendi magistratam.

Além disso, deve ser alegre, casta, sóbria, sorrir e cantarolar com frequência para a criança que amamenta²⁹, ser cuidadosa com a higiene do petiz³⁰; deve, também,

²⁴ Galeno defende que a alimentação, o descanso, a atividade sexual e o exercício físico são fatores que condicionam a qualidade do leite, tal como a do sangue, da *nutrix*. Cf. *De sanitate tuenda* 1.9 (KÜHN 6.45). As características físicas apontadas pelo médico português são praticamente as mesmas que Aécio de Amida (séc. VI) já havia apontado, em *Tetrab.* lib. 1. serm. 4, cap. 4, *De nutricis electione* (p. 197). PAULO EGINETA (séc. VII), em *Med.* lib. 1, cap. 2, *De nutrice* (p. 1), apresenta um retrato muito semelhante.

²⁵ Apud ORIB. *inc.* 15 (DAR. 3.130).

²⁶ 2.8.

²⁷ *inc.* 13 (DAR. 3.120-121).

²⁸ *Can.* lib. 1, fen 3, doct. 1, cap. 2 (165).

²⁹ AVICENA (*ibid.*) defende que a ama deve cantarolar enquanto amamenta e adormece ao colo a criança. PAULO EGINETA, em *Med.* lib. 1, cap. 2 (1), defende que a ama deve embalar nos seus braços a criança.

³⁰ AÉCIO, no livro 4, cap. 4, *De nutricis electione* (197) refere que Galeno já havia defendido que a falta de cuidados de higiene estava muitas vezes na origem do desconforto e, conseqüentemente, do choro da criança.

articular corretamente as palavras, porque a criança tê-la-á por principal mestra na arte de bem falar.

Também aqui encontramos semelhanças com outros autores. Avicena, por exemplo, acreditava que a tristeza poderia ser transmitida à criança através do leite³¹, pelo que a ama deveria ser alegre; Mnesiteu³², Sorano³³, Oribásio³⁴ e Paulo Egineta³⁵, para bem da qualidade do leite, recomendavam a abstinência sexual. Sobre a necessidade de se manter sóbria, acreditavam Sorano³⁶, Oribásio³⁷ e Aécio³⁸ que o consumo imoderado de vinho era prejudicial quer para a *nutrix*, porque corrompia o corpo e o espírito, quer para a criança, que bebia o leite adulterado. O médico de Éfeso chegou mesmo a advertir para o facto de a embriaguez poder conduzir a ama a um sono profundo, que a impediria de prestar os devidos cuidados ao recém-nascido e, em última instância, que a poderia levar a sufocá-lo, com o peso morto do seu corpo, no leito em que ambos dormiam.

Quanto à alusão feita por Rodrigo de Castro à competência linguística da ama, ela remete-nos para o pedagogo Quintiliano, preconizador da correção linguística das *nutrices*, em virtude de serem as palavras por estas proferidas as primeiras a serem reproduzidas pelas crianças à sua guarda³⁹. Nesta questão, Sorano foi mais longe, a ponto de considerar importante que a ama fosse grega, para que a criança se familiarizasse desde cedo com “a mais bela de todas as línguas”⁴⁰.

Regressando ao nosso autor, uma boa ama, argumenta, é a que zela pela sua própria higiene e saúde:

³¹ Cf. *Can.* lib. 1, fen 3, doct. 1, cap. 2 (165).

³² *Apud* ORIB. *inc.* 15 (DAR. 3.130).

³³ 2.8.

³⁴ *inc.* 13 e 14 (DAR. 3.125 e 129).

³⁵ Lib. 1, cap. 2 (1).

³⁶ 2.8.

³⁷ *inc.* 13 (DAR. 3.123).

³⁸ *Tetrab.* lib. 1. serm. 4, cap. 4 (197). Cf. ARIST. *HA.* 7.12.

³⁹ *Inst.* 1.1.3-4.

⁴⁰ 2.8.

Eius caput inspiciatur, ne tineas, aut achoribus affecta sit, nec rubiginosis aut cariosis dentibus, nec oris foetore, arthritico, elephanticoque morbo, neue uenerea lue, qua plerumque inficiuntur, nullo denique sit affecta morbo.

A sua cabeça deve ser examinada, para que não apresente tinea ou crostas no couro cabeludo, e não deve ter dentes com tártaro ou cariados, nem mau hálito, gota ou lepra, nem a doença venérea com que quase sempre são infetadas, em suma, nenhuma doença.

A saúde e o asseio foram, desde cedo, condições essenciais a observar na contratação de uma *nutrix*. De facto, séculos antes, Mnesiteu⁴¹ havia estabelecido que as doenças a evitar eram, sobretudo, a epilepsia, os ataques de histeria ou os que ocorriam sob a influência do vinho, assim como os desarranjos intestinais; na opinião de Sorano, um corpo doente era sinónimo de mau leite⁴²; na mesma linha de pensamento, Oribásio⁴³ e Avicena⁴⁴ aconselhavam a escolha de uma pessoa absolutamente saudável. Já Aécio recomendava a escolha de uma mulher asseada (*munda*)⁴⁵.

Além da robustez física e da higiene, determinante na seleção de uma ama era o seu carácter. Rodrigo de Castro, tal como Sorano⁴⁶, Oribásio⁴⁷, Aécio⁴⁸ e Avicena⁴⁹, que defendiam a escolha de uma mulher de carácter brando e suave, aponta a calma e a paciência como traços de carácter a ter em conta:

Nec etiam facile irascatur, nam hoc feruidam et biliosam naturam arguit.

E também não se deve irritar facilmente, já que isso é indicio de uma natureza impetuosa e biliosa.

A qualidade do leite da *nutrix*, entende o nosso médico, depende do seu passado obstétrico, quer dizer, do número de vezes que deu à luz. Rodrigo de Castro explica, por isso, as razões pelas quais é importante que a ama

⁴¹ Apud ORIB. *inc.* 15 (DAR. 3.130).

⁴² 2.8.

⁴³ *inc.* 13 (DAR. 3.120).

⁴⁴ *Can.* lib. 1, fen, 3 doct. 1, cap. 2 (165).

⁴⁵ *Tetrab.* lib. 1, serm. 4, cap. 4 (197).

⁴⁶ 2.8.

⁴⁷ *inc.* 13 (DAR. 3.122).

⁴⁸ *Tetrab.* lib. 1, serm. 4, cap. 4 (197).

⁴⁹ *Can.* lib. 1, fen 3, doct. 1, cap. 2 (165).

a contratar tenha sido mãe pelo menos duas vezes, que o último parto tenha ocorrido há pouco tempo e, de preferência, que tenha vindo à luz um menino:

Non sit primipara, quia lac nondum satis purgatum habet. Ideo saltem bis peperisse; oportet, quippe quae mammae olim plenae fuerunt et impleri consueverunt, uenas arteriasque habent crassiores et capaciores. Enixa autem sit duorum tantum mensium, et non ultra decimum a partu, constituta; quae insuper legitimo tempore masculum pepererit, quia hae ut plurimum melius coloratae sunt, sanguinemque habent laudabiliorem.

Não deve ser primípara, porque ainda não tem o leite suficientemente depurado. Importa, por isso, que tenha dado à luz pelo menos duas vezes, pois as mamas que em tempos estiveram plenas e se encheram uma e outra vez têm veias e artérias mais espessas e de maior capacidade. Todavia, é conveniente que tenha dado à luz há apenas dois meses e que não seja escolhida para lá dos dez após o parto; além disso, convém que tenha dado à luz em tempo normal um filho do sexo masculino, já que estas [mulheres], geralmente, têm melhor cor do que as outras e têm um sangue de melhor qualidade.

Segundo Sorano⁵⁰, as primíparas eram demasiado inexperientes nos cuidados a prestar ao lactente e, ao mesmo tempo, os seus seios não estavam ainda suficientemente desenvolvidos para amamentar. Por isso, do ponto de vista deste e de outros médicos, como Aécio⁵¹, eram preferíveis as mulheres que já tivessem sido mães por duas ou três vezes; não mais do que isso, porém, para que o leite produzido não fosse demasiado fraco ou aguado. Por outro lado, era aconselhada a escolha de uma mulher que tivesse dado à luz há pouco tempo; de acordo com Mnesiteu⁵², o leite devia ter quarenta dias após o parto; Sorano⁵³ defendia o intervalo de dois ou três meses; Paulo Egineta⁵⁴, que nesta questão é mais vago, considerava que o parto não deveria ter ocorrido muito tempo antes e que tivesse dado origem a uma criança de sexo masculino.

Na extensa lista de características físicas e psicológicas a observar, o médico português inclui, ainda, o olhar. A ama não deve ter qualquer de-

⁵⁰ 2.8. Cf. ORIB. *inc.* 15 (DAR. 3.130).

⁵¹ *Tetrab.* lib. 1, serm. 4, cap. 4 (197).

⁵² Apud ORIB. *inc.* 15 (DAR. 3.130).

⁵³ 2.8.

⁵⁴ *Med.* lib. 1, cap. 2 (1).

feito físico associado à visão, porque, a verificar-se, influenciaria o desenvolvimento normal da criança amamentada:

Lusca non sit, quia non nisi transuersim intuetur puerum, qui propterea eamdem inspiciendi consuetudinem plerumque contrahit.

Não deve ter apenas um olho, porque enxerga apenas de esguelha a criança, que, por causa disso, quase sempre adquire a mesma maneira de olhar.

Os hábitos e comportamentos da ama terão de ser submetidos a um apertado escrutínio. A sua conduta sexual pode ter consequências sobre a produção de leite, na medida em que a prática de relações sexuais altera quer a sua quantidade quer a sua qualidade:

Abstineat a concubitu, etenim coitus sanguinem, et lac ipsum conturbat, lactis etiam copiam minuit quia menses ciet. Quae uero menses habent, lac non habent, ut supra enarrauimus, praeterea uirosam quamdam qualitatem coitus lacti conciliat. Adde quod inde non raro grauidae fiunt, quod et alumno, et conceptui nocium est, neuter enim satis alimenti habere potest, subinde purus sanguis circa uterum subsistit, impurus ad mammas conscendit, ac demum quantum accedit foetui, tantum decedit alumno.

Deve abster-se de relações sexuais, porquanto o coito altera o sangue e o próprio leite; também reduz a quantidade deste, porque estimula os ciclos menstruais. Com efeito, as [mulheres] que têm períodos menstruais não têm leite, como explicámos anteriormente⁵⁵. Além disso, o coito confere ao leite uma consistência um tanto viscosa. Acrescente-se, ainda, que, não raras vezes, ficam grávidas, o que prejudica não apenas a criança amamentada mas também o feto concebido, pois nenhum dos dois consegue obter alimento suficiente; depois, o sangue de boa qualidade concentra-se em redor do útero, o de má qualidade sobe às mamas e, por último, aquilo que vai para o feto falta, na mesma proporção, à criança de peito.

Outro fator que poderia afetar a qualidade do leite produzido pela *nutrix* é a sua alimentação. Rodrigo de Castro sintetiza nestas palavras o regime alimentar (*victus ratio*) a observar:

Talis itaque nutrix probatis cibariis uescatur, a salsis, acutis et adstringentibus abstineat.

E sendo assim, uma ama de leite com estas características deve alimentar-se corretamente, abstendo-se de alimentos salgados, picantes e adstringentes.

⁵⁵ Livro 4, cap. 9.

Autores mais antigos deram a conhecer com maior pormenor o tipo de alimentos que a ama deveria evitar, em benefício de outros mais fáceis de digerir e assimilar e, por conseguinte, mais favoráveis à produção de leite de boa qualidade. Sorano⁵⁶, Egineta⁵⁷ e Avicena⁵⁸, além de prescreverem a prática moderada de exercício físico, para que o leite não fosse muito espesso devido à ociosidade da ama, nem fraco em virtude de uma atividade física demasiado intensa, referem como alimentos a evitar os salgados, os acres, os ácidos, os que aquecem, os dessecativos e os picantes, aduzindo alguns exemplos: aipo, menta, alho, cebola, alho-porro, basílico, favas, lentilhas, nozes, amêndoas, carne de bovino, queijos, entre outros.

A encerrar o capítulo, o médico faz a síntese das principais características que deveriam compor o perfil da ama ideal:

Ex quibus iam colliges decem in nutrice consideranda esse: aetatem nimirum, habitum corporis, mammarum et papillarum formam, tempus a partu, ultimi infantis sexum, ut sana sit et non grauida.

Depois destas palavras, poderás agora concluir que há dez características a ter em conta na ama: seguramente, a idade, a condição física, o formato das mamas e dos mamilos, o tempo após o parto, o sexo do último filho, que seja saudável e que não esteja grávida.

4. Do tamanho dos seios e da cor da pele

No capítulo seguinte (cap. 13, 223-226), Rodrigo de Castro centra o seu discurso em duas características físicas da *nutrix*: o tamanho dos seios e a cor da pele.

Sobre o volume dos seios, o médico, depois de advertir para o facto de que a polémica em torno do tema é antiga, expõe a opinião e os argumentos esgrimidos por autores anteriores:

De magnitudine mammarum apud maiores nostros uersata fuit controuersia, iam inde a Pauli et Auicennae temporibus, qui eas laudant, quia plus ibi sanguinis generetur: Aetius reprobatur, eo quod grandiores mammae suscipiendis cancris sint expositae, qua ratione Moschio et Athamantius scribunt eas, quae habent grandes

⁵⁶ 2.10. Cf. ORIB. *inc.* 13 (DAR. 3.125).

⁵⁷ *Med. lib.* 1, cap. 2 (1).

⁵⁸ *Can. lib.* 1, fen 3, doct. 1, cap. 2 (165).

mamas, uinosas, libidinosasque esse, quia utrumque proficiscitur a calore uteri et pectoris.

Existiu entre os nossos antecessores uma grande controvérsia sobre a tamanho das mamas, já desde os tempos de Paulo [Egineta]⁵⁹ e Avicena⁶⁰, que as enaltecem [i.e. as grandes], em virtude de nelas se gerar maior quantidade de sangue. Aécio⁶¹ desaprova-as, pelo facto de que as mamas maiores são mais suscetíveis ao aparecimento de cancro. Por esta razão, Múscio⁶² e Adamâncio⁶³ escrevem que as [mulheres] que têm mamas grandes são dadas ao vinho e libidinosas, já que ambos [os vícios] têm origem no calor do útero e do peito.

Acrescenta que, mais recentemente, a questão foi tratada por Girolamo MERCURIALE (c. 1530-1606), que procurou harmonizar as opiniões divergentes dos colegas mais antigos:

Mercurialis conciliare nititur hos autores, atque ita Aetii locum intelligit de magnis mammis secundum carnem, quas quidem uituperat, commendat uero eas, quae secundum capacitatem magnae sunt, de quibus Paulum et Auicennam intelligi uult, atque hac interpretatione quasi ex tripode dicta totam dirimi controuersiam arbitratur.

Mercuriale procura conciliar estes autores e interpreta deste modo o passo de Aécio sobre as mamas grandes: reprovava as que são grandes em carne⁶⁴, mas recomenda as que o são em capacidade⁶⁵, quer que Paulo [Egineta] e Avicena sejam interpretados como estando a referir-se a estas e entende que, com esta interpretação, exposta como que pelos três, se dirime inteiramente a controvérsia.⁶⁶

⁵⁹ *Med. lib. 1, cap. 2 (1): Et habeat pectus magnum, et mammas magnas...*

⁶⁰ *Can. lib. 1, fen 3, doct. 1, cap. 2, De regimine lactationis, et remotionis a lacte (165).*

⁶¹ *Tetrab. lib. 1, serm. 4, cap. 4 (197).*

⁶² Suposto autor de um tratado de ginecologia (*Gynaecia*) que se pensa ser do século VI e que é visto como uma espécie de versão abreviada, em Latim, do *Gynaecia* de Sorano. Para uma bibliografia do tratado de Múscio, vide SABBAH, CORSETTI, & FISCHER, (1987) 118-119.

⁶³ Médico grego do século V, autor de um tratado sobre fisionomia editado por Johann G. FRANZ em *Scriptores Physiognomiae Veteres* em 1780 (311-448). Cf. lib. 2, cap. 13, *De pectore, mammis et praecordiis* (385-387).

⁶⁴ Isto é, tecido mamário.

⁶⁵ Ou seja, os que encerram maior número de glândulas mamárias.

⁶⁶ Cf. *De morbis muliebribus praelectionibus*, lib. 3, cap. 7 (112), *De magnitudine mammarum*.

Ora, Rodrigo de Castro tem uma opinião diferente sobre a questão. À semelhança de Mnesiteu⁶⁷, Sorano⁶⁸ e Oribásio⁶⁹, afirma que os seios devem ser de média dimensão:

Sed quoniam quae magnae sunt secundum capacitatem, plus lactis conficiunt, quam conueniat, unde retentum lac putrescit, et molestiam infert, quae autem secundum carnem magnae existunt, sat lactis generare nequeunt, potius mediocres commendandas esse puto; Paulum uero et Auicennam magnas commendasse non quidem secundum carnem, neque secundum capacitatem, sed secundum uenas per easdem diffusas, quae multum faciunt ad lactis bonitate. Nam et cauitas moderata, et debita portio carnis est.

Mas porque as [mamas] que são grandes em capacidade produzem mais leite do que convém, donde resulta que o leite retido se estraga e provoca desconforto, e, por outro lado, as que se revelam grandes em carne não têm capacidade para produzir leite suficiente, considero que antes devem ser recomendadas as de tamanho médio e que Paulo [Egineta] e Avicena, na verdade, recomendaram as grandes, não, seguramente, em carne, nem em capacidade, mas em veias por elas espalhadas, que muito contribuem para a boa qualidade do leite. Na realidade, são necessárias capacidade moderada e proporcionalidade no que à carne diz respeito.

A firmeza e a robustez do peito da *nutrix* são importantes, e a própria ama deve ser dotada de uma assinalável resistência física — já que sem ela não será capaz de levar a cabo as exigentes tarefas decorrentes dos cuidados a prestar à criança — e a sua pele, além de ser bonita, deve transparecer saúde:

Sit insuper nutrix densa solidaque carne praedita, uigiliarum et laborum, quae circa alumnum contingunt tolerantissima, non nimis alba, subpallida, aut lentiginosa, sed pulchra et candida, rubore perfuso, qualem Auicenna citato eligit.

Além do mais, a ama de leite deve ter a carne anteriormente referida consistente e robusta, aguentar sem dificuldade as noites em claro e as tarefas relacionadas com a criança lactente, não deve ter a pele excessivamente branca, pálida ou coberta de sardas, mas bonita e sem manchas, profusamente corada, como prefere Avicena no passo citado.

Do mesmo autor, leia-se, também, *De morbis puerorum*, lib. 1, cap. 3, *De macie* (*maxime* 22).

⁶⁷ *inc.* 15 (DAR. 3.130).

⁶⁸ 2.8.

⁶⁹ *inc.* 13 (DAR. 3.121).

Se é verdade que alguns autores, como Avicena, defendiam que a pele não deveria ser excessivamente branca ou pálida, por ser sinal de debilidade física, outros havia que preferiam amas de tez morena. A questão da cor da pele aqui introduzida por Rodrigo de Castro era polémica e a apresentação dos argumentos a favor e contra a escolha de *nutrices* morenas faz prova disso mesmo. Contudo, para melhor percebermos a origem desta discussão, teremos de ler o texto do médico português à luz da época em que viveu.

Até ao final do século XIX, as mulheres da elite não tinham por hábito dar o próprio peito aos filhos. Era prática comum entre as famílias mais abastadas o recurso aos serviços de escravas de origem africana para que estas, entre outras tarefas a desempenhar, amamentassem os filhos brancos dos proprietários⁷⁰. Os donos das “escravas paridas”, não raras vezes, abandonavam nas ‘casas dos expostos’ os filhos delas, para, depois, venderem os seus serviços como amas de leite. Impedidas de amamentarem os seus próprios recém-nascidos, aquelas passavam a estar disponíveis para amamentarem os filhos dos patrões⁷¹.

Não admira, pois, que fossem muitos os apologistas da contratação de mulheres de tez morena. Era conhecida a predileção especial dos Hispanos por mulatas e negras. Adeptos desta ideia eram o médico italiano Luigi Bonacciuoli⁷² e o teólogo protestante e reformador alemão David Wängler⁷³. Afirmava Rodrigo de Castro que consideravam as mulheres morenas capazes de produzir leite de qualidade superior:

⁷⁰ Também na sociedade romana do final da República e do Alto-Império (220 a.C.-200 d.C.) era prática corrente, sobretudo entre a elite, que as crianças fossem amamentadas por uma mulher que não a mãe. As *nutrices*, na sua grande maioria escravas ou libertas, podiam até amamentar os filhos de outras escravas, para que estas pudessem realizar outras tarefas. Cf. BRADLEY (1986) 207 sqq.; DANSEN (2010) 699; PINHEIRO (2016) 377.

⁷¹ A dura realidade destas mulheres encontra-se retratada no interessante artigo de GRILLO (2008).

⁷² LUIGI BONACCIUOLI (1475-1536), médico, editor e humanista italiano, que se tornou particularmente conhecido por ter sido o ginecologista de Lucrezia Borgia e pelos seus estudos de obstetrícia. Estudou a anatomia do aparelho reprodutor feminino, a fecundação e a formação do embrião e do feto no tratado de obstetrícia e ginecologia *Enneas muliebris* (Ferrara, 1502-1503).

⁷³ Ou DAVID PAREUS (1548-1622).

Sed iam uideo sophistarum potius quam Aristotelicorum turbam hic obstrepere, fuscas potius eligendas esse, qua ratione ducti, seu potius seducti Hispani hybridas eligunt, quas mulatas uocant, ex parente Hispano et matre Ethiopissa ortas, colore Numidico, saepe etiam ipsas Aethiopissas atro colore: quaenam autem est eorum tam firma constansque ratio? quia, inquiunt Pareus et Bonacciolus, quemadmodum terra fusca fertilior est alba, sic fusca mulier lacte est pinguiori, alimentum facilius concoquit et excrementa digerit perfectius.

Mas vejo já uma turba de sofistas, mais do que de aristotélicos, a vociferar, neste momento, que devem ser escolhidas, de preferência, as [amas] de pele escura. Levados, ou melhor, seduzidos por esta ideia, os Hispanos elegem as mestiças, às quais chamam ‘mulatas’, nascidas de pai Hispano e mãe negra⁷⁴, com um tom de pele numídico⁷⁵, e, não raras vezes, as próprias negras, de cor escura. Que argumento tão sólido e consistente é, pois, o deles? Porque, afirmam Pareus e Bonacciuoli, do mesmo modo que a terra escura é mais fértil do que a branca, também a mulher de pele morena tem um leite mais nutritivo, digere mais facilmente o alimento e processa melhor as excreções.

Acreditava-se, portanto, que a mãe natureza favorecera as mulatas e as negras na produção do leite materno. Além deste argumento, havia ainda outro. Evocando autores antigos e medievais, explica Rodrigo de Castro que as mulheres de pele morena, por resultarem de maior mistura e elaboração, eram, por aqueles, consideradas mais quentes, mais vigorosas e, portanto, mais atraentes, do mesmo modo que a carne dos animais de cor negra era perspectivada como mais saudável e apetecível:

Addunt, quia, quae nigra sunt, calidiora et ualidiora existunt, ac eorum carnes iucundiores, quia magis mixtae et elaboratae, Aëtio autore, ideo Auicenna carnem nigri animalis incolumiorem et suauiore esse prodidisse, nigredinem uero signum esse caliditatis, et roboris, ut cum Hippocrate dicebat Galenus, idcirco in praxi lac caprae nigrae commendari receptum esse, ideoque Aristotelem lac liuidum praetulisse.

Porque, acrescentam, as que são negras se revelam mais quentes e mais vigorosas e as suas carnes mais aprazíveis, porque são mais misturadas e elaboradas, segundo Aécio⁷⁶; que, por isso, Avicena defendeu que a carne de um animal preto é mais sadia

⁷⁴ O termo *Aethiopissa*, que, à letra, significa ‘da Etiópia; Etíope’, também pode ser traduzido por ‘negra’. A *Aethiopia*, era a zona mais central de África, a sul do rio Níger, cujos habitantes tinham pele de cor negra.

⁷⁵ A Numídia corresponderia à atual Argélia e, em menor proporção, à Tunísia ocidental. O tom de pele dos habitantes da Numídia não era tão escuro quanto o dos habitantes da zona central de África, a *Aethiopia*.

⁷⁶ Cf. *Tetrab.* lib. 1, serm. 2, cap. 88 (92).

e mais aprazível⁷⁷, que a cor negra é, de facto, um indício de calor e de robustez, tal como defendia Galeno juntamente com Hipócrates⁷⁸; que, por estas razões, se convencionou, na prática, que fosse recomendado o leite de cabra negra⁷⁹ e que, por causa disso, Aristóteles preferiu o leite de cor lívida.

De facto, Aristóteles havia escrito na *História dos Animais* que, nas mulheres, o leite de cor lívida (isto é, acinzentado) era melhor para os lactentes do que o branco, e que o leite das de pele morena era mais saudável do que o das de pele clara⁸⁰. Deduz-se, por conseguinte, que as morenas produziam um leite de cor acinzentada, considerado, como vimos, o melhor leite. É, assim, com base neste raciocínio que também se explica a preferência por amas de pele mais escura.

Rodrigo de Castro, porém, empenhado em desconstruir os argumentos apresentados, propõe uma nova interpretação do passo de Aristóteles. Por um lado, quando aludiu, na *História dos Animais*, ao melhor leite, Aristóteles não se referia, efetivamente, ao leite de cor lívida, mas ao leite muito branco que, apesar dessa brancura, aparenta uma certa lividez; por consequência, o melhor era, afinal, o leite branco. Por outro lado, o próprio Aristóteles, noutro passo, havia afirmado que os animais brancos são mais quentes e agradáveis, o que, assevera Rodrigo de Castro, é inteiramente verdade, se aplicarmos a afirmação aristotélica ao ser humano, em vez de a aplicarmos aos animais irracionais. Neste sentido, declara o nosso médico:

Aristotelis uero sententia de lacte brutorum intelligatur, aut certe non de liuido positiue, sed de candidissimo lacte, intelligenda est, quod ut plurimum liuiditatem quamdam prae se fert, qua ratione Anglii et Belgae amylo, quo dealbare et indurare solent collaria, tantillum liuidi coloris commiscent, quo magis candor eleuetur; testatur uastissima maris planicies et conuexa aeris superficies, quae in magna serenitate, quo tempore albissima sunt, caerulea apparent. Quin etiam ut eundem per se ipsum Aristotelem explicemus, ipse ea quae sunt alba, calidiora, et suauiora esse prodidit, quod si ad hominem, non ad bruta animalia aptaueris, ueritatem obtinebit.

⁷⁷ Cf. *Can. lib. 2, tract. 2, cap. 145 (295), De carne.*

⁷⁸ Cf. *Epid. 6.2.48 (Kühn 17a, 1002).*

⁷⁹ Durante muito tempo, o leite de cabra foi visto como um bom substituto do leite materno, sobretudo para os prematuros, por não ser muito espesso. Cf. *GAL., De alim. facult. 3.15, De lacte.*

⁸⁰ HA 523 a.

Na verdade, a opinião de Aristóteles sobre o leite dos animais irracionais não deve ser arbitrariamente interpretada como referindo-se ao leite de cor lívida, mas ao leite muito branco, que quase sempre apresenta uma certa lividez. Por isso é que os Ingleses e os Belgas juntam uma pequena quantidade de [leite] de cor lívida ao amido com que costumam branquear e endurecer as golas, no intuito de aumentar a sua brancura. A vastíssima planura do mar e a abóbada celeste fazem prova disso mesmo; durante a calmaria, período em que se apresentam limpidíssimas, aparentam ser cerúleas. Além do mais, para explicarmos Aristóteles através das suas próprias palavras, ele mesmo escreveu que os [animais] brancos são mais quentes e aprazíveis⁸¹, o que corresponderá à verdade, se se aplicar ao ser humano, não aos animais irracionais.

Depois de impor, desta forma, os seus próprios argumentos, Rodrigo de Castro encerra a questão da cor da tez, apontando o dedo, uma vez mais, às mães que confiam os seus rebentos a mulheres de pele escura, as quais, em virtude da sua excessivamente quente natureza, de pronto se entregam ao vício. De louvar, somente a musicalidade da sua voz:

Videant igitur quam foede ludificentur eae, quae filiolos suos tradunt Aethiopissis et hybridis illis, quae praeter hoc, quod calore sunt impensissimo, moribus ut plurimum corruptissimis inquinantur, hoc solum nomine laudatae, quod suauissime modulentur.

Vejam, pois, quão hediondamente se iludem aquelas que entregam os seus filhinhos a negras e a mestiças que, além de serem de um calor excessivo, quase sempre se deixam corromper por maus costumes, elogiadas apenas porque cantam docemente.

Com esta referência ao tom de voz meigo das amas escravas que, cantando, embalavam os filhos dos seus senhores, Rodrigo de Castro encerra o retrato por si traçado da ama ideal.

Considerações finais

Aqui chegados, é tempo de concluir. Os dois capítulos estudados dão conta da posição do autor sobre o aleitamento materno e, em particular, sobre o recurso a amas de leite e as características a ter em conta aquando da sua contratação. Da análise dos excertos apresentados, percebe-se que o médico lusitano elegeu um tópico que já tinha sido desenvolvido na Antiguidade e que foi sendo sucessivamente recuperado por enciclopedistas bizantinos, médicos medievais e autores renascentistas de tratados médicos sobre a natu-

⁸¹ GA 5.7.

reza e as doenças das mulheres⁸². Empenhado em participar na discussão de tão controverso assunto, o médico vai reproduzindo as opiniões que vinham sendo esgrimidas por autores anteriores: que o leite materno era, indubitavelmente, o melhor alimento para o recém-nascido e que a eventual contratação de uma ama de leite deveria obedecer a rigorosos critérios de seleção. O retrato da *nutrix* traçado por Rodrigo de Castro é, pois, um retrato idealizado e convencional, herdado da tradição.

Contudo, ainda que em muitos aspetos siga a linha de pensamento de autoridades que vai citando, o médico português não se limita a parafrasear o pensamento alheio. Reconhecendo a influência da ama de leite no desenvolvimento físico, psicológico e social do lactente, sem, no entanto, deixar de insistir, com muita convicção, na importância de ser a mãe biológica a amamentar o filho, Rodrigo de Castro evidencia-se na questão de dar preferência às *nutrices* de tez branca, em detrimento das mestiças e das negras.

No intuito firme de legitimar o seu próprio pensamento, ao mesmo tempo que remete o público (leigos, estudantes de medicina ou colegas de profissão) para a leitura de autores, anteriores e coevos, que conhece bem — permitindo àquele, dessa forma, conhecer o tema, e até aprofundá-lo, por conta própria —, o iátrico vai escolhendo, entre todos os argumentos expostos, os que mais lhe convêm. É graças a esta indiscutível capacidade de tratamento das suas fontes que alcança a resposta, a sua resposta, à questão com que abriu, no capítulo 12, a sua reflexão: *qualis sit nutrix eligenda?*

Bibliografia

- BRADLEY, K. R. (1986), "Wet-nursing at Rome: a study in Social Relations": B. RAWSON (ed.), *The Family in Ancient Rome: new perspectives*. London, Croom Helm, 201-229.
- CENTLIVRES CHALLET, C.-E. (2017), "Roman Breastfeeding: Control and Affect": *Arethusa* 50(3), 369-384.
- DANSEN, V. (2010), "Des nourrices grecques à Rome?": *Paedagogica Historica: International Journal of the History of Education* 46(6), 699-713.

⁸²Cf. PINHEIRO (2016) 377.

- FRENCH, V. (1985), "Midwives and Maternity Care in the Roman World": M. SKINNER (ed.), *Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity*. Lubbock-Texas, Texas University Press, 69-84.
- GRILLO, M. A. F. (2008), "Memórias da Escravidão: as mulheres e o comércio humano nos jornais pernambucanos de 1850 a 1888": C. SARMENTO (coord.), *Condição feminina no Império Colonial Português*. Porto, Edições Politeia, 51-67.
- PINHEIRO, C. S. (2016), "*Dulcissimum (...) Molissimum et (...) Vtilissimum* (Plin. Nat. 28.72): J. Pinheiro & C. Soares (coords.), *Patrimónios Alimentares de Aquém e Além-Mar*. Coimbra/S. Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume.
- SABBAH, G., CORSETTI, P. & FISCHER, K. (eds.) (1987), *Bibliographie des textes médicaux latins: Antiquité et haute moyen âge*. Saint-Étienne, Publications de l'Université, 118-119.

Edições e traduções

- AÉCIO DE AMIDA (1549), *Aetii medici graeci contractae ex ueteribus medicinae tetrabiblos, hoc est, quaternio, siue libri uniuersales quatuor,..., per Ianum Cornarium medicum physicum Latine conscripti....* Lião, Godefroy et Marcellin Beringen.
- ARISTÓTELES (2006), *Aristóteles. História dos Animais I* (trad. de M. F. Sousa e SILVA). Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- ARISTOTELES (2013), *Aristote. De la Génération des animaux* (texte établi et traduit et par Pierre LOUIS). Paris, Les Belles Lettres.
- AVICENA (1595), *Auicennae arabum medicorum principis. Ex Gerardi Cremonensis uersione, et Andreae Alpigi Bellunensis castigatione....* Veneza, Lucantonio Giunta.
- BUSSEMAKER U. C. & DAREMBERG, C. (eds.) (1858), *Ouvres d'Oribase* (t. 3). Paris, L'Imprimerie Impérial.
- CASTRO, R. de (1617) *Roderici a Castro, Philosophiae ac Medicinae Doctoris, per Europam notissimi, De uniuersa muliebrium morborum medicina nouo et antehac a nemine tentato ordine opus absoltissimum; et studiosus omnibus utile, medicis uero pernecessarium (Pars prima Theorica)*. Hamburgo, Johann Froben.
- EGINETA, P. (1556), *Pauli Aeginetae totius rei medicae libri VII. ad profectionem parati, et breui summa omnem artem complectens. Per Ianum Cornarium medicum Physicum Latina lingua conscripti*. Basileia, Johann Herwagen.

- FRANZ, J. G. (1780), *Scriptores Physiognomiae Veteres*. Altemburgo, Gottlob Emanuel Richter.
- KÜHN, C. G. (ed.) (1821-1833), *Claudii Galeni Opera Omnia* (vols. 1-20). Leipzig, Carl Cnobloch.
- MERCURIALE, G. (1591), *Hieronymi Mercurialis De morbis muliebribus praelectiones*. Veneza, Lucantonio Giunta.
- MERCURIALE, G. (1583), *De morbis puerorum tractatus locupletissimi, variaque doctrina referti* Veneza, Paolo Meietti.
- PLÍNIO-O-VELHO (1962), *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle* (introduction, traduction et commentaire par A. ERNOUT). Paris, Les Belles Lettres.
- PLUTARCO (2008), *Plutarco. Obras morais. Sobre a educação das crianças*. (trad. de J. PINHEIRO). Coimbra, Classica Digitalia/CECH.
- SORANO DE ÉFESO (2003), *Soranos d'Éphèse. Maladies des Femmes II* (texte établi, traduit et commenté par P. BURGUERE, D. GOUREVITCH & Y. MALINAS). Paris, Les Belles Lettres.

Resumo: Não obstante a sua prática ter sido posta em causa até ao final do século XIX, a discussão das implicações fisiológicas, morais e sociais do aleitamento materno atravessou a Antiguidade, a Idade Média e o Renascimento, tendo-se convertido num tópico recorrente nos tratados sobre a natureza, as condições e as doenças das mulheres. Com este trabalho, analisaremos a influência de autores quer antigos quer coevos de Rodrigo de Castro (c. 1546-1627/29?) no tratado *De universa mulierum medicina*, identificando os elementos de tão longa tradição incorporados pelo médico português na sua obra.

Palavras-chave: Rodrigo de Castro; aleitamento materno; ama de leite; *nutrix*.

Resumen: A pesar de que su práctica fue cuestionada hasta finales del siglo XIX, la discusión sobre las implicaciones fisiológicas, morales y sociales de la lactancia materna recorrió la Antigüedad, la Edad Media y el Renacimiento, convirtiéndose en un tópico abordado de forma recurrente en los tratados sobre la naturaleza, las condiciones y las enfermedades de las mujeres. Con este trabajo vamos a analizar la influencia de autores antiguos y coetáneos de Rodrigo de Castro (c. 1546-1627/29?) en el tratado *De universa mulierum medicina*, identificando los elementos de tan extensa tradición que el médico portugués integra en su obra.

Palabras clave: Rodrigo de Castro; lactancia materna; ama de cría; *nutrix*.

Résumé : Bien que la pratique de l'allaitement maternel ait été mise en cause jusqu'à la fin du XIX^e siècle, la discussion sur ses implications physiologiques, morales et sociales traversa l'Antiquité, le Moyen Âge et la Renaissance et est devenue un topique récurrent des traités sur la nature, les conditions et les maladies des femmes. Dans ce travail, nous analyserons l'influence d'auteurs Anciens et de l'époque de Rodrigo de Castro (c. 1546-1627/29?) dans le traité *De universa mulierum medicina*, en identifiant les éléments de si longue tradition qui y ont été incorporés par le médecin portugais.

Mots-clés : Rodrigo de Castro ; allaitement maternel ; nourrice ; *nutrix*.

Ejercicios retóricos y aprehensión de la Reforma en los *Progymnasmata Aphthoniana* de J. Micraelius

Rhetorical Exercises and comprehension of the Reformation: J. Micraelius' *Progymnasmata Aphthoniana*

JESÚS ALEXIS MORENO GARCÍA¹ (*Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. Instituto
Universitario de Análisis y Aplicaciones Textuales — España*)

Abstract: In this article, we intend to show that Micraelius, a theologian and rhetorician, uses his manual to indoctrinate his students and provide them with rhetorical tools which will in turn allow them to become the defenders of their own doctrines. In keeping with the principles of Reformation, he uses rhetoric at the service of the Holy Scriptures. On the other hand, he distances himself from other *progymnasmata* manuals, since he doesn't resort to a fully developed example, like Aphthonius, but rather provides indications that students will have to follow to carry out the suggested activity which will be performed in group and not individually.

Keywords: Rhetoric; Micraelius; *progymnasmata*; Reformation; *Confutatio*.

1. Introducción

En este artículo nos vamos a ocupar de los *Progymnasmata Aphthoniana in usum scholarum et studiosorum eloquentiae explicata et actibus progymnasticis illustrata* de Micraelius², para mostrar que su autor, teólogo y profesor

Texto recibido el 30.07.2019 y aceptado para publicación el 08.10.2019. Este trabajo se ha realizado en el marco de los estudios sobre "Los *Progymnasmata* en la enseñanza de la retórica (XV-XVII)", que lleva a cabo el Grupo de Investigación "Juan de Iriarte" de la ULPGC, y en el de la Red de Excelencia Internacional *Europa Renascens* (FFI2015-69200-REDT), financiada por el Gobierno de España.

¹ alexis.morenogarcia@ulpgc.es.

² Johannes Micraelius (1597-1658) nació en Koszalin (actual Polonia), ciudad de la que su padre, Joachim Lükteschwager, fue arcediano. Estudió en las Universidades de Königsberg, en la que se graduó (1617), y en la de Greifswald, donde obtuvo una maestría en Filosofía (1623) y el doctorado en Teología (1649). Fue profesor en Leipzig (1623) y en la Universidad de Greifswald (1624) que dejó para enseñar retórica en el Gymnasium de Stettin, del que había sido alumno. Entre sus obras se cuentan los *Progymnasmata Aphthoniana in usum scholarum et studiosorum eloquentiae explicata et actibus Progymnasticis illustrata* (1656) y el *Tractatus de copia uerborum et rerum* (1656), en las que Micraelius recopiló el material didáctico empleado en sus clases de Retórica, como el propio autor declara en el Prefacio de los *Progymnasmata*. Información sobre Micraelius proporciona VON BÜLOW (1885) 700-701.

de retórica, se sirve de ellos no solo para enseñar Retórica, sino también para adoctrinar a los alumnos en los principios de la Reforma protestante. Para ello nos centraremos específicamente en el ejercicio de la *Confutatio*.

Los *Progymnasmata Aphthoniana*, ejercicios preliminares de retórica elaborados por Aftonio de Antioquía, rétor del s. IV, fueron traducidos al latín por los humanistas y se utilizaron profusamente en los siglos XVI y XVII³.

El manual de Micraelius, aunque se basa en el texto de Aftonio (*textui quidem Aphthoniano inhaerebimus* (MICRAELIVS 6)⁴, del que presuponemos se acompañan los alumnos, presenta una serie de rasgos propios que lo diferencian de los anteriores. Como es habitual, hay en él dos partes diferenciadas: una teórica y otra práctica. En la parte teórica hay una breve explicación de la teoría de Aftonio, como él mismo indica en el título de la obra, aunque sin presencia del texto griego aftoniano ni de su traducción latina.

La exposición discurre a través de una serie de epígrafes precedidos de números romanos o arábigos. Cada epígrafe lo dedica a comentar el texto de Aftonio o a proporcionar informaciones no presentes en el autor griego. Por ejemplo, en la *Confirmatio* introduce la teoría de los *status* en los epígrafes 34-40 (MICRAELIVS 142-147) y asigna en los *Prolegomena* (MICRAELIVS 3) los *progymnasmata* a los distintos *genera*, como previamente habían hecho Alardo, Lorch y Harbart, pero, a diferencia de estos, incluye el *genus didascalicum* añadido por Melanchton⁵, uniéndose de esta manera a los humanistas del siglo XVI que, además de los *tria genera* tradicionales, potencian uno más adecuado para enseñar, desde el púlpito, la doctrina eclesiástica y los dogmas de la Iglesia (HAEMIG-KOLB (2008) 136)⁶.

³ ARCOS (2015) 1163-1190, CLARK (1952) 261-262, CHAPARRO (1989), KENNEDY (2003), KRAUS (2009) 1399, PÉREZ (2003) xli-cxvii, REDONDO (2007).

⁴ Citamos por la edición de Micraelius impresa en octavo en Sttetin, en 1656, por Michael HÖPFNER.

⁵ Melanchton señala, al añadir este cuarto género, que se utiliza mucho en las iglesias: *Vulgo tria numerant genera causarum. Demonstratiuum, quo continetur laus et uituperatio. Deliberatiuum, quod uersatur in suadendo et dissuadendo. Iudiciale quod tractat controuersias forenses. Ego addendum censeo διδασκαλικόν (sic) quod etsi Dialecticam pertinet [...] non est praetermittendum, praesertim cum hoc tempore uel maximum usum in Ecclesiis habeat.* MELANCHTHON (1537) A7^{rv}.

⁶ Uno de los humanistas que incluye el género didascálico junto a los *tria genera* es el alemán Thomas Blebel. Cf. CURBELO TAVÍO (2018) 229.

<i>Genus deliberatiuum</i>	<i>Genus iudiciale</i>	<i>Genus epidicticum</i>	<i>Genus didascalicum</i>
<i>Thesis</i> <i>Lex</i>	<i>Confutatio</i> <i>Confirmatio</i>	<i>Laus</i> <i>Vituperatio</i>	<i>Chreia</i> <i>Gnome</i> <i>Locus communis</i>

En la parte práctica, es un texto innovador dentro de la tradición de los manuales progymnasmáticos, pues, en lugar de utilizar un ejemplo desarrollado, como Aftonio, presenta solo indicaciones que los alumnos han de seguir para elaborar el tema propuesto. Las indicaciones, como en el apartado anterior, se ofrecen mediante epígrafes.

El ejemplo en Micraelius consiste en una actividad (*Actus*) para que los alumnos la realicen en grupo, siguiendo las indicaciones que se les ofrecen. El tema que se va a desarrollar se formula en forma de pregunta (*quaestio*) excepto en la *fabula*, la *descriptio* y el *locus communis*. El grupo está formado por seis alumnos, con papeles bien diferenciados, a los que llama “ejercitantes” (*primus progymnasta*, *secundus*, *tertius*, *quartus*, *quintus*, *sextus*) (MICRAELIVS 16-27) y cada uno se ocupa de una parte de lo que se va a tratar⁷. El *primus progymnasta* presenta el tema y se encarga de cerrar el *Actus*. Las distintas intervenciones de cada actividad quedan perfectamente cohesionadas como trabajo en grupo y hay continuidad en el desarrollo del tema presentado inicialmente, pues cada intervención se basa en lo expuesto por el ejercitante anterior. Este planteamiento de trabajo no individual, sino colaborativo, es innovador y nos permite reconocer el nuevo momento socio-religioso: no estamos ante una enseñanza esencialmente vertical, sino que asistimos a un acto educativo que busca introducir a sus alumnos en una dinámica común, participativa y dialógica, más propia del ámbito protestante. Se busca hacer del estudio algo vivo y atractivo⁸.

Además de la actividad que se ofrece como modelo para cuya realización proporciona numerosas indicaciones, Micraelius también sugiere

⁷ En el prefacio Micraelius adelanta que este será el método utilizado: *Vno quaestionem proponente reliqui munia sua...pro uirili obirent*. MICRAELIVS (1656) 2^v.

⁸ El educador humanista Trotzendorf, unido a Lutero y sobre todo a Melanchton, intentó con su pedagogía una maduración social y crítica de los alumnos. Su pedagogía, basada en la autodisciplina y la emulación, persiguió hacer el estudio atractivo y fácil. Sobre Trotzendorf, MEISTER (1894).

otras posibles sin indicación alguna y precedidas del subtítulo *NB* (*Nota Bene*).

Como ya hemos señalado, el texto es instrumento de la difusión del pensamiento de la Reforma, es decir, es un texto vehicular, de manera explícita e implícita, de la nueva realidad teológica y de sus consecuencias morales. Algunos ejercicios presentan la teología de la Reforma en total oposición a la católica —AWIANOWICZ (2007) 317-322— de manera directa y apologética. Otros, de manera indirecta, o bien son medio para ayudar a asimilar los comportamientos morales que nacen de la nueva lectura de las Escrituras o, aunque aparentemente no lo parezca, ofrecen cuestiones teológicas.

Como ejemplo de una actividad en la que, de manera directa, se defienden los principios de la Reforma y se atacan los de la Iglesia de Roma, podemos ver la *Confutatio*, porque es el ejercicio en el que con más claridad puede verse el ataque a los principios católicos y la defensa de la Reforma.

2. *Actus progymnasmaticus anasceusticus*. Ejemplo de actividad para la difusión de contenidos doctrinales.

Se advierte, ya desde la parte teórica, que este ejercicio se utiliza para tratar cuestiones doctrinales. En ella Micraelius presenta los grandes temas teológicos controvertidos (MICRAELIVS 100): el purgatorio, la llamada universal a la salvación, la salvación por la fe en Cristo y no por las obras, así como la expresión de las diferencias internas del mundo protestante. Además, también encontramos críticas a la Iglesia católica, principalmente al Papa.

El Pomerano debe justificar que se puedan refutar los principios católicos, los calvinistas⁹ y los potinianos¹⁰ a pesar de su evidente falsedad,

⁹ Micraelius debatió con John Bergius, predicador de la corte del elector de Brandenburgo, sobre las diferencias existentes entre luteranos y calvinistas (MCCLINTOCK – STRONG 1876).

¹⁰ Fotino de Sirmio, obispo del s. IV, sostuvo que la condición de Jesús como Hijo de Dios comenzó en su concepción sobrenatural. Fue condenado por decir que el Hijo existió antes de María sólo en el preconocimiento y propósito de Dios en los concilios de Milán (345 y 347) y en el Sínodo de Sirmio (351). La tradición que negó la preexistencia literal del Hijo sobrevivió en España y Galia del Sur hasta, al menos, el siglo séptimo. En el XI Concilio de Toledo (675) se estableció la doctrina sobre la Trinidad y la Encarnación, lo que significaba, de hecho, la condena de los Fotinianos y de ciertos seguidores del

pues, según Aftonio, no se refuta lo evidente, ni lo imposible, sino solo lo dudoso. Así pues, indica que, además de lo dudoso, también se refuta lo que siendo claro, a causa de la ignorancia o maldad de los adversarios, se lo considera incierto, dudoso o falso¹¹ (MICRAELIVS 100).

Después de haber mostrado las nueve partes de la *confutatio* (*criminatio dicentium, expositio, obscurum, absurdum, impossibile, inconsequens, indecorum, inutile* y *peroratio* [MICRAELIVS 102]), en la explicación de lo *indecorum*, como ejemplo, incluye una crítica al Papa: *Papam more regum dominari, indecorum est* (MICRAELIVS 105).

Al explicar que algunos rétores enseñan que la *confutatio* consta de cinco partes (*propositio, obiectione aduersariorum, obiiectioe contraria, solutione obiiectionis, conclusio* (MICRAELIVS 105-106), todos los ejemplos propuestos abordan cuestiones de discusión en la teología protestante. Sirva de muestra el que aporta en el apartado segundo *obiectione aduersariorum* en el que se opone a la creencia en el purgatorio: *Negant pontificii animas nostras a corpore solutas statim ad locum beatitudinis peruenire sed prius ad ignes quosdam in quibus a sordibus peccatorum penitus abluantur abicii* (MICRAELIVS 105).

En la parte práctica, la actividad que se propone es la *quaestio*: *Quodnam dogma pontificiorum maxime dignum sit reprehensione* (MICRAELIVS 109). Micraelius da pautas para su realización. Estas comprenden tanto aspectos de contenido como formales.

Según hemos hecho constar, el contenido desarrollado incluye los principales temas objeto de controversia. Examinados los argumentos esgrimidos, hemos comprobado que desarrollan los cinco principios teológicos defendidos por la Reforma: *Sola Scriptura* (Gal 1, 6-10; 2 Tim 3,16; 2 Pe 1, 3);

Obispo Bonoso que negaron la preexistencia de Cristo. Sobre Fotino y su herejía, CHAPMAN (1911).

¹¹ Harbart, que había introducido en su retórica las polémicas religiosas a partir de ejemplos y a quien Micraelius llama en el prefacio de su obra insigne teólogo (...*memini extare in Aphthonium notas insignis theologi Lipsiensis, D. Burchardi Harbarti*. MICRAELIVS (1656) 3r), en la "*Confutatio delirii pontificiorum de purgatorio*" [HARBART (1596) 84] manifiesta que, a pesar de que parezca absurdo refutar este error, ya que es evidente su falsedad, conviene hacerlo para que no crean los estúpidos que saben. Acerca del manual de Harbart y su papel en las polémicas religiosas pueden consultarse AWIANOWICZ (2011) y RODRÍGUEZ HERRERA (2015).

Ágora. Estudos Clássicos em Debate 22 (2020)

Solus Christus (Hch 4, 12); *Sola Gratia* (Ef 2, 8); *Sola Fides* (Ef 2, 8-9, Rom 3, 28); *Soli Deo Gloria* (Ef 1,4-6; 1 Pe. 2, 9).

Las creencias católicas serán refutadas principalmente con el testimonio de las Escrituras (pruebas *inartificiales*¹²), aunque no se desdén a recurrir a diferentes procedimientos retóricos.

En la tabla que presentamos a continuación pueden verse los papeles asignados a cada *progymnasta*, así como las posturas teológicas que subyacen en el desarrollo del ejercicio.

Quodam dogma pontificiorum maxime dignum sit reprehensione.

	REFORMA	IGLESIA CATÓLICA
PRIMVS Prólogo con la figura del Papa y presentación de la <i>quaestio</i> .	EL GRAN APÓSTATA, EL ANTICRISTO	EL VICARIO DE CRISTO
SECVNDVS <i>Confutatio Traditionum Papisticarum</i> (p. 112)	SOLO LA ESCRITURA (SOLA SCRIPTVRA)	TRADICIÓN
TERTIVS <i>Confutatio Purgatorii</i> (p. 116)	LOS MÉRITOS DE CRISTO BASTAN	CULPA-PENA (ETERNA Y TEMPORAL). CRISTO PAGA LA PENA ETERNA, PERO NO LA TEMPORAL QUE DEPENDE DEL HOMBRE EN VIDA O EN EL PURGATORIO.

¹² En la *Confirmatio* Micraelius muestra que Cicerón da nombre de *testimonium* a las pruebas *inartificiales* que son *leges siue diuinae siue humanae... Testes siue antiqui...siue noui. Pacta et promissa siue in tabulis et in scripto siue absque scripto. Quaestiones per cruciatu et tormenta. Iuramenta. Rumor et fama. Praejudicia et exempla* MICRAELIVS (1656) 139-140. Según Quintiliano, las pruebas se dividen en *artificiales* (las relacionadas con el arte retórica) y las *inartificiales* (*probationes quas extra dicendi rationem acciperet orator ... sunt praejudicia, rumores, tormenta, tabulae, ius iurandum, testes, in quibus pars maxima contentionum forensium consistit. Quint. Inst. 5.1*). Las Escrituras pueden considerarse como pruebas *inartificiales*, son como *leges* y *testes*.

QVARTVS <i>Confutatio Missae</i> (p. 121)	CENA DEL SEÑOR	SACRIFICIO DE LA MISA
QVINTVS <i>Confutatio Inuocationis Sanctorum</i> (p. 125)	GLORIA SOLO A DIOS (SOLI DEO GLORIA)	MEDIADORES
SEXTVS <i>Confutatio Errorum Pontificiorum de Iustificatione</i> (p. 129)	LA GRACIA DE DIOS. SOLO LA GRACIA (GRATIA DEL SOLA GRATIA) (II) SOLO LA FE (SOLA FIDES) (VI) SOLO CRISTO (SOLVS CHRISTVS) (VII)	JUSTIFICACIÓN POR LAS OBRAS
PRIMVS con la conclusión: la justificación es el peor error y causa de los otros		

Micraelius proporciona indicaciones muy precisas en lo referente al contenido, pues, siguiendo la estela de Harbart, concibe la Retórica como *ancilla Theologiae* (RODRÍGUEZ HERRERA 2015) y son muy numerosas sus citas de las Escrituras. Así pues, señala al primer *progymnasta*, el encargado de presentar el tema, que, basándose en la cita de Pablo (2 Tes 2, 3¹³), sobre la apostasía futura explique a quién señaló el apóstol como autor de aquella apostasía, ‘hombre de pecado’, ‘hijo de perdición’, ‘contrario a la divinidad’, al que, en el Apocalipsis 9, Juan llama *Rey de las langostas*, en 17 *Bestia*, en 17, 1-2 *Gran Meretriz* y *Anticristo* (MICRAELIVS 109).

El hecho de que se introduzca el tema a partir de una cita bíblica responde, en nuestra opinión, al deseo de dejar muy claro que toda la refutación se va a basar en la Escritura, única fuente de autoridad¹⁴ en materia de

¹³ La cita de Pablo que señala Micraelius indica: *Que nadie los engañe de ninguna manera. Porque antes tiene que venir la apostasía y manifestarse el hombre impío, el ser condenado a la perdición.*

¹⁴ La importancia que el rétor concede a las Escrituras se evidencia en el *progymnasma* del *Locus communis* cuyo ejemplo se titula *Contra uitia moderno mundo maxime*

fe para la Reforma (*sola Scriptura*), idea totalmente opuesta a la autoridad fundamentada también en la Tradición y el Magisterio (*Traditio*) que enseña la Iglesia católica.

El *primus progymnasta* dirá, según las prescripciones de Micraelius, que las Sagradas Escrituras han señalado al Anticristo, para que pueda ser fácilmente reconocido, con algunas notas sobre su vida, su hipocresía, su religión, sus costumbres contrarias a las de un cristiano, su lugar, su tiempo y sus efectos. Ellas permitirán conocer sin duda alguna que el Papa romano es el apóstata, el Anticristo. Así pues, en lo que respecta a su vida, ya que se le llama hombre de pecado, deberá demostrar que es impío y ocasión para las impiedades de otros. Ofrecerá ejemplos de Papas malvados¹⁵ y amplificará¹⁶ basándose en los textos de las Escrituras (2 Tes 2, 8 y Dan 11, 37) la impiedad y la soberbia de los Papas. Ambos pecados, su impiedad y su soberbia, son evidentes: el Papa se pone por encima de todo lo divino y lo humano: se considera por encima de los reyes y gobernadores, quiere ser cabeza y esposo de la iglesia¹⁷, luz de la fe, sol de la verdad, y Dios visible¹⁸, mutila la

familiaria. En este ejercicio el *progymnasta* que interviene en último lugar, antes del epílogo, trata del desprecio a la Palabra de Dios (*In uerbi diuini contemptum* [sic] MICRAELIVS 198).

¹⁵ La maldad del Papa no es un caso aislado como puede comprobarse con la acumulación de ejemplos. Entre otros, cita a Juan XIII, Alejandro VI, Gregorio VII, Bonifacio VIII que se comparan con Sardanápolos y Heliogábalo; a Esteban VI y Gregorio IX los iguala a Nerón. Se equipara a Inocencio III con Lucifer por su soberbia y con Judas por su avaricia y se recoge que Silvestre, como cuenta Bartolomeo Platina en su obra *Liber de vita Christi ac omnium pontificum* (1478), hizo un pacto con el diablo. Sobre la fortuna del texto de Platina, BAUER (2006).

¹⁶ La amplificación, recurso contrario a la atenuación, es muy recomendado por Micraelius. Sobre él dice Cicerón: *Sed amplificatio quamquam habet proprium locum, saepe etiam primum, postremum quidem fere semper, tamen reliquo in cursu orationis adhibenda est, maximeque cum aliquid aut confirmatum est aut reprehensum. Itaque ad fidem quoque uel plurimum ualet; est enim amplificatio uehemens quaedam argumentatio...* (Cic. Part. 27).

¹⁷ Recuérdese que el esposo de la Iglesia es Cristo como sostiene Pablo en Ef 5, 25 (*Maridos, amen a su esposa, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella.*) y 2 Cor 11, 2 (*Yo estoy celoso de vosotros con el celo de Dios, porque os he unido al único Esposo, Cristo, para presentaros a él como una virgen pura.*)

¹⁸ La Iglesia católica sostiene que el Papa es el Vicario de Cristo (*Vicarius Christi*), su representante en la tierra. Micraelius, en lugar de emplear la expresión católica, usa

Eucaristía¹⁹, y, aunque considera el matrimonio sacramento, lo prohíbe a los sacerdotes, pero perdona el concubinato y, con el pretexto de la continencia, es el más mujeriego.

En cuanto a la religión, apartado que se aborda antes del de la hipocresía para continuar, según creemos, con la argumentación sobre la impiedad del Papa, ha de indicar, siguiendo a Daniel 11, 38, que el Pontífice adora a Mauzim en lugar de al Dios de sus padres, como lo demuestra el sacrificio de la misa, y mostrará que goza de honores y riquezas por venerar a esta divinidad como señala Daniel 11, 39. El pontífice presta atención a las enseñanzas de los demonios²⁰ y las promueve como se recoge en el Apocalipsis 9, 7 con ejércitos de escorpio-langostas. Utilizará la ampliificación mostrando que el Papa, jinete de la meretriz de Babilonia, estabiliza su tiranía apoyándose en distintos servidores. El *progymnasta* mostrará su hipocresía según se indica en 1 Tim 4, 2 que se pone en evidencia mediante el hecho de que queriendo ser señor de los señores, se llama a sí mismo siervo de los siervos. Tendrá también que describir las costumbres del Anticristo: el Papa, bajo la forma de obispo, bajo el engaño de vicario de Cristo, fingiendo ser pontífice máximo y sumo sacerdote, actúa como monarca con poder político y eclesiástico en contra de lo que señala Lucas en 22, 25²¹. Abandonando la palabra de Dios, se entrega a cosas terrenales y falsas doctrinas, de modo que, merecidamente, se dice de él que de Satanás recibió la llave del infierno y promulgó dogmas pestíferos²².

Deus uisibilis que supone una sustitución de la denominación mencionada desplazándola al campo de lo herético.

¹⁹ El maestro llama mutilación de la eucaristía a la comunión bajo una sola especie. Nótese la utilización de la metáfora.

²⁰ Los *Artículos de Esmalcalda* (1534) son un resumen de la doctrina cristiana desde una perspectiva luterana. En su artículo cuatro Lutero se refiere al poder del Papa como 'falso', 'malicioso', 'blasfemo' y 'arrogante', interesado principalmente en los 'asuntos diabólicos', de modo que las indicaciones de Micraelius responden totalmente al pensamiento luterano.

²¹ Micraelius proporciona la referencia de Lucas 22, 25 (*Los reyes de las naciones dominan sobre ellas, y los que ejercen el poder sobre el pueblo se hacen llamar bienhechores*), pero a ellas podría añadirse también Lucas 22, 26 (*Pero entre vosotros no debe ser así. Al contrario, el que es más grande, que se comporte como el menor, y el que gobierna, como un servidor*).

²² Nótese cómo utiliza el rétor las palabras: engaño y mentira para su papel como Papa, sus doctrinas se califican de falsas, los dogmas son pestíferos (*fallacia uicarii Christi*,

El lugar lo describirá de manera que no podría ser otro que Roma y, en cuanto al tiempo, el Anticristo, ya en la época de los apóstoles, había sido concebido para sembrar la confusión desde el norte y desde el este²³. En lo que se refiere a los efectos, el Papa, autor de la apostasía de la fe, se corrompe a sí mismo y a otros, persigue cruelmente a la Iglesia de Cristo (esto es, a la iglesia protestante) y lanza los rayos de la excomunión contra los que le contradicen.

Es decir, en esta intervención, concebida a modo de prólogo, el *primus progymnasta*, tras demostrar que el Papa es el impío, el apóstata, el Anticristo, terminará proponiendo la *quaestio* (*quaestio proponatur*): qué dogma del papado o del anticristianismo es el que merece más la confutación y cuál es el fundamento principal de toda la apostasía papista. Micraelius se sirve del ejercicio para presentar la nueva visión reformista: la soberbia del Papa, la negación de su supremacía política, la consideración de que sus enseñanzas son del demonio y de que las expande con la fuerza de su ejército, que es lo contrario al siervo de los siervos de Dios; que es el portador de las llaves del infierno y que todo se ha de sostener con la autoridad de las Sagradas Escrituras, por lo que acompaña su reflexión de citas bíblicas justificativas.

El rétor y teólogo considera la soberbia como la causa de todo enfrentamiento con Dios y entre los hermanos, es decir, entre católicos y protestantes²⁴. El Papa, para mantener su tiranía, hizo del ejército de Carlos V su brazo armado, el ejército de escorpio-langostas del Apocalipsis. Es digno de destacar que en la expresión *seruus seruorum* el Pomerano omite *Dei*, ya que el Papa, desde su perspectiva, es siervo del diablo (*mancipium Diaboli* (MICRAELIVS 110). Aunque el papel del Papa, según la teología católica es ser el vicario de Cristo y ese es el título que se arroga, sin embargo, como ya hemos visto, Micraelius lo llama Dios visible (*Deus uisibilis*) y habla de *fallacia*

mentiat, falsis doctrinis, dogmata pestifera), e, incluso, acompañando al verbo *dicatur*, que expresa el clamor popular, la fama, se emplea un adverbio *non immerito*, de manera que lo que se dice no puede considerarse como una falacia *ad populum*, sino que está sostenida por la conducta del Papa que ha merecido la mala fama obtenida (MICRAELIVS 111-112).

²³ Micraelius considera que la expansión del Anticristo abarca todos los territorios en donde impera el catolicismo.

²⁴ Sobre la consideración de la soberbia en Micraelius puede verse MORENO (2019).

uicarii Christi (MICRAELIVS 111). Finalmente, hay que subrayar la inversión que supone que el que se considera portador de las llaves del san Pedro, realmente sea el portador de las llaves del abismo.

Resulta paradójico que, aunque se critica la supremacía política del papado, no se advierta rechazo al principio *cuius regio, eius religio*, solución que se adoptó para los territorios alemanes, como compromiso entre católicos y protestantes y que fue aprovechado por los príncipes alemanes reformistas para desligarse del poder del Imperio.

Desde el punto de vista de la forma es muy destacable que un ejercicio de *Confutatio* se comience con una *Confirmatio* como prólogo, con la demostración de que el Papa es el Anticristo y que, además, en ella, aunque se utilizan diferentes recursos retóricos como amplificaciones, ejemplos, metáforas, inversiones, etc., no se siguen los apartados señalados por Aftonio (*perspicuum et manifestum; uerisimile et persuasibile; possibile, consequens et coherens; decorum; utile*. MICRAELIVS 137-138), sino las notas, que según el testimonio de las Escrituras, permiten conocer fuera de toda duda quién es el Anticristo (*uitam, hypocrisin, religionem, mores in opere antichristiano, locum, tempus, effecta*. MICRAELIVS 110)²⁵.

Las restantes intervenciones seguirán los apartados empleados por Aftonio en su ejemplo de *Confutatio* que comenta Micraelius (*exordium, expositio* y los argumentos *ab obscuro et incredibili, ab impossibili, ab indecoro, ab inconsequenti, ab inutili, y peroratio* MICRAELIVS 107-109).

La intervención del segundo *progymnasta* se titula *Confutatio traditionum papisticarum* (MICRAELIVS 112) y en ella refutará uno de los dogmas católicos: la *Traditio* en lugar de *Sola Scriptura*. El Pomerano para criticar el concepto católico de la *Traditio* (El Magisterio de la Iglesia entiende el *depositum fidei* como corpus o suma doctrinal de las verdades contenidas tanto en las Escrituras como en la Tradición) emplea el término en plural devaluándolo de manera que la Tradición se convierte en múltiples tradiciones, folclore, pues solo las Escrituras tienen valor.

²⁵ La vida, el carácter, las costumbres, el lugar, el tiempo y las consecuencias se tratan en la *Rhetorica ad Herennium* en el apartado dedicado a la causa conjetural. *Rhet. Her.* 2.5-2.8. Podría aventurarse que, aun sirviéndose de las notas bíblicas, hay un simulacro de juicio al Papa.

En el plano de lo formal deberá seguir los pasos (*criminatio dicentium*, *expositio*, refutación por *obscurum*, *absurdum*, *impossibile*, *inconsequens*, *indecorum*, *inutile* y *peroratio*) señalados en la parte teórica, en el apartado dedicado a la *Tractatio* (MICRAELIVS 102), de modo que, aunque Micraelius recomienda que, como exordio, comience alabando al primer ejercitante, después habrá de seguir por la *criminatio dicentium*, por la vituperación de los papistas debido a sus múltiples errores y habrá una *enumeratio* de estos: opinan que solo en ellos reside la verdad, depositada en el santuario del pecho del pontífice²⁶; presos de las supersticiones, han llegado hasta tal grado de locura que han depositado en los ángeles y santos la gloria de Dios (frente a *solí Deo Gloria*); intentan alcanzar la salvación y la justificación no de la firme confianza en Cristo, sino de los méritos de las obras (contra *sola fides*); pronuncian dogmas execrables sobre la palabra de Dios, de la que depende nuestra²⁷ entera salvación (*ex quo tamen omnis nostra salus pendet* Micraelius 113), haciendo depender la autoridad de la palabra de Dios de la autoridad de la Iglesia e impiden al pueblo la lectura de las Sagradas Escrituras²⁸ dando a las tradiciones el mismo o mayor peso que a la Palabra de Dios.

A continuación, en la *expositio rei* (MICRAELIVS 113) deberá mostrar que este error se debe a que los pontífices inventaron la palabra no escrita o tradiciones apostólicas, puesto que no podían defender sus errores usando las Sagradas Escrituras. Cuanto la iglesia romana cree, si no puede probarse

²⁶ El papa Bonifacio VIII (1294-1303) había decretado: *Romanus pontifex iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere*. Y ello se incorporó a la ley canónica (*Decretalium Collectiones, Lib. Sext. Decretal. I, I. Tit 2, cap. I, col. 987*).

²⁷ Nótese el uso inclusivo de la primera persona del plural para hacer referencia a su causa, la iglesia protestante y sus seguidores, frente a la tercera del plural para católicos, los adversarios.

²⁸ Algo muy importante para el mundo protestante, tanto que genera todo un sistema educativo. Lutero consideraba que el Evangelio tenía que ser el texto utilizado en la Educación Primaria y las Escrituras debían ser utilizadas en los estudios secundarios y universitarios. Además, en cada ciudad debería existir una escuela básica para las niñas en donde pudieran estudiar el Nuevo Testamento en alemán o en latín, de tal modo que a los nueve o diez años ya les fuera familiar. GAWTHROP – STRAUSS (1984). Martín Sánchez escribe *El protestantismo elaboró nuevos esquemas mentales que supondrían nuevas visiones de la educación, unos marcos político-administrativos de la enseñanza diferentes y unos objetivos educativos completamente nuevos*. MARTÍN SÁNCHEZ (2010).

a partir de las Sagradas Escrituras, considera que ha sido transmitido por los apóstoles (*ab Apostolis esse tradita*).

Este segundo *progymnasta* refutará el error de la *Traditio*, en primer lugar, por oscuro e incierto. Los papistas, dirá, siempre hablan de tradiciones, pero, cuando se les pregunta cuántas hay o cuáles son, ninguno puede explicarlo. Sirviéndose del apóstrofe²⁹ (*hic per apostrophem*), pedirá a los papistas que enumeren sus tradiciones, que presenten un catálogo o índice de esas, y que expliquen qué dogmas vienen de la tradición y cuáles no; igualmente que demuestren que los errores que defienden han sido transmitidos por los apóstoles³⁰. Finalmente, utilizará la *enumeratio* de algunas doctrinas católicas erróneas, que distan muchísimo de ser de los apóstoles y que se contradicen entre ellas (MICRAELIVS 114).

En segundo lugar, se refuta por absurdo. El *progymnasta* dirá: “Ellos lo afirman, nosotros negamos sus afirmaciones. Les pedimos que prueben lo que dicen y aquellos buenos hombres dicen que no es necesario, puesto que en las enseñanzas de Roma no cabe el error. Si acudimos a las Escrituras, ellos dicen falsamente que sus afirmaciones las han recibido de los apóstoles y, cuando de nuevo se les pide que lo prueben, se jactan de que ellos solo defienden dogmas apostólicos... ¿Qué falacia *petitio principii* existe, si esta no lo es?³¹” (MICRAELIVS 114).

En tercer lugar, se refuta por imposible. Es imposible que las tradiciones se conserven puras e incontaminadas, alejadas de la Palabra y de la ley escrita. Y para probar esto, que se acuda al Examen del concilio de Trento de Chemnitz³², donde se demuestra que la verdad siempre está contaminada,

²⁹ No hay oponentes defendiendo la postura contraria, se crea la ficción de su existencia y se ponen palabras en sus bocas.

³⁰ Lo que supone una inversión de la carga de la prueba (*onus probandi*). El *onus probandi* es un principio jurídico que implica que quien sostiene una afirmación que se sale de la norma es el que tiene la obligación de probarla. Micraelius considera que son los papistas quienes sostienen afirmaciones necesitadas de pruebas. De ahí que recomiende al *progymnasta* que, en lugar de refutar el argumento católico, pida al contrario que sea él quien lo demuestre.

³¹ Empleo de la interrogativa retórica para dar mayor énfasis a la argumentación.

³² Micraelius se refiere al *Examen Concilii Tridentini* del teólogo y reformador luterano Martin Chemnitz (1522-1586).

incluso en el Antiguo Testamento, con el pretexto de las tradiciones. Así, pues es imposible que, en estos tiempos, en que todo va a peor³³, se pueda conservar la verdad a través de la tradición. Además, Micraelius manda que diga que es inconsecuente añadir tradiciones contrarias a la palabra escrita, pues la Escritura es perfecta (lo que debe probar con algunos textos), que es inconsecuente que sea doctrina divina la que se contradice consigo misma (por ejemplo, las tradiciones enseñan que el matrimonio es un sacramento, pero no conviene a los clérigos), lo es también decir que se escriben algunas cosas necesarias para la salvación y otras no, pues el amor de Dios hacia los hombres querría en todos los casos dar una respuesta para que se recordara (MICRAELIVS 115).

En cuarto lugar, se ha de refutar por indecoro. El *progymnasta* señalará que es indecente admitir esas tradiciones en la iglesia, en las que el honor debido a Cristo y a Dios se invierte: que el culto de invocación debido solo a Dios, se dé a los santos; que el mérito de Cristo se atenúe con los méritos de las obras; que se considere al Papa, segundo esposo de la iglesia. Es más, añadirá que mejor, en lugar de esposo, se le llame adúltero³⁴. Que se añada una amplificación enumerando (*enumeratio*) qué antiguas herejías ya condenadas se basaron en tradiciones y que el origen de muchas tradiciones no pertenece a la etapa apostólica (MICRAELIVS 116).

Por último, se refutará por inútil, inadecuado o peligroso, pues, como puede verse en Eusebio sobre Papias (*Historia Ecclesiastica* L. 3. C XXXIII³⁵ *De Papia, Iohannis auditore*), las tradiciones engañaron a grandes hombres, alejan a los hombres de Dios y los herejes acostumbran a apoyarse en ellas (MICRAELIVS 116).

³³ El tópico literario de la añoranza de que "cualquier tiempo pasado fue mejor" utilizado por Micraelius se opone a Ecl. 7, 10 *No digas: «¿A qué se debe que el tiempo pasado fue mejor que el presente?» Porque no es la sabiduría la que te lleva a hacer esa pregunta.*

³⁴ Recuérdese que el esposo de Cristo es la Iglesia (véase nota 15), de manera que al Papa solo le queda el apelativo de adúltero que sugiere Micraelius: *tu nomina adulterum* (MICRAELIVS 116).

³⁵ En este capítulo de la *Historia Ecclesiastica* Eusebio de Cesarea, autor que trata sobre Papias, relata la persecución sufrida por los cristianos en época de Trajano.

Micraelius no da indicaciones sobre la ejecución de la *peroratio*, solo se limita a decir que se concluya de manera adecuada (MICRAELIVS 116).

Hemos mostrado pormenorizadamente la primera y segunda intervención y ahora presentaremos de manera sucinta el resto de las intervenciones deteniéndonos solo en algunos rasgos que nos parecen de mayor interés, pues el sistema empleado es el mismo siempre. Se siguen todos los apartados señalados en la *Tractatio* y vistos en la segunda intervención (*Confutatio traditionum paspitarum*).

En la *Confutatio purgatorii* (MICRAELIVS 116-20) es destacable que en la *criminatio aduersariorum* el *progymnasta*, según las indicaciones de Micraelius, sostendrá que los católicos se asemejan en sus ideas a fariseos y paganos. A los fariseos, porque, contrarios a las Escrituras, veneran al sumo sacerdote y a los paganos, porque establecen tres tipos de estados tras la muerte como se encuentra también en Platón y Virgilio, y expondrá (*Expositio rei*) que el tema central de la cuestión del purgatorio es que las indulgencias³⁶ proporcionan dinero. Denominará a este asunto *quaestosum commentum*, porque el armazón católico de la teología de la satisfacción es una ficción lucrativa. Además, utilizará la cita de la que se sirve la teología católica para fundamentar la autoridad papal (Mt 16, 19) para defender el postulado reformista del total perdón de los pecados; y, empleando el argumento esgrimido por Lutero en la tesis 88, dirá que, si el Papa tiene potestad para sacar las almas del purgatorio, a cambio de dinero, por qué no usa su autoridad para acabar con él.

En la *Confutatio missae*³⁷ (MICRAELIVS 121-25) el *progymnasta* reprochará a los católicos el hurto del cáliz a los laicos. Y aunque esto parezca una

³⁶ El Concilio de Trento decreta: *...la potestad de conferir indulgencias fue concedida por Cristo a su Iglesia... El sacrosanto Concilio enseña y manda que debe mantenerse en la Iglesia el uso de las Indulgencias, sobremanera saludable al pueblo cristiano y aprobado por la autoridad de los sagrados Concilios, y condena con anatema a quienes afirman que son inútiles o niegan que exista en la Iglesia potestad de concederlas ...* DENZINGER (1963).

³⁷ El pronunciamiento del Concilio de Trento fue el siguiente: *Si alguno dijere que en el sacrificio de la Misa no se ofrece a Dios un verdadero y propio sacrificio, o que el ofrecerlo no es otra cosa que dársenos a comer Cristo, sea anatema.* DENZINGER (1963). Micraelius utiliza el término *missa* para criticar y ridiculizar, cuando no hay connotación peyorativa emplea el término reformista Sagrada Cena.

cuestión menor, conviene resaltarlo, porque la comunión del pueblo bajo las dos especies genera un gran debate³⁸.

El ataque a la misa se evidencia en la denominación que recibe: *laguna de Lerna llena de idolatría* (MICRAELIVS 121). El oficiante es llamado sacrificante, pues se dice que no tiene inconveniente en sacrificar a Cristo muchas veces y a diario y que lo hace con gestos teatrales. Se reivindica la forma del rito luterano, frente al católico que separa la consagración de la comunión poniendo en medio la Plegaria eucarística en la que tiene lugar el *memento* de difuntos, muy criticable, pues los deudos ofrecen la Misa, costeadas por sus donativos, para liberarlos del purgatorio. La misa no se prescribe en ningún texto: solo es repugnante ganancia (MICRAELIVS 118).

En el ejercicio *Confutatio inuocatione sanctorum* (MICRAELIVS 125-29), el *progymnasta* señalará que los papistas “enloquecidos y ebrios de un furor poético invocan a los santos” asimilando sus fiestas a las bacanales (MICRAELIVS 125). Se ridiculizará el culto atribuido a los santos, que se asemejan a los héroes de la antigüedad, patronos de algunas provincias, responsables de ciertas curaciones.

La *Confutatio errorum pontificiorum de iustificatione* (MICRAELIVS 129-33) es la última de las intervenciones, ya que la justificación es el eje vertebral en la teología reformista. Solo Dios justifica al hombre y este queda justificado por la fe. Los errores de los católicos que se han ido tratando constituyen una pirámide ascendente que culmina en la teoría de la justificación lograda no por solo Dios ni por la fe, sino también por las obras propias y los méritos de los mediadores. Esto, para un reformista, supone privar a Cristo de su capacidad de salvación depositándola en manos de las criaturas. Es una gran impiedad que da lugar a las bulas de las indulgencias, misas de difuntos, órdenes religiosas, a compraventa de bienes espirituales. En alguna ocasión, parece que nos

³⁸ La *communio sub utraque* llegó a ser un asunto importante para los reformistas. Muchos católicos se mostraron partidarios de que se permitiera la comunión bajo las dos especies, ya que no se afectaba al dogma, sino que era solo una cuestión disciplinar. En 1548 Carlos V permitió el cáliz a los protestantes alemanes hasta que se pronunciara el Concilio. El Concilio Tridentino no trató esta cuestión hasta su sesión XXII y decretó que los laicos y los sacerdotes no celebrantes no están obligados por derecho divino a la comunión con el cáliz y que Cristo está presente de forma plena y completa bajo cada una de las especies.

encontramos no ante un ejercicio para refutar sino ante una predicación: “¡Oh maldita impiedad, el llamar a la justicia de Cristo imputada a nosotros, imaginativa, ficción de Lutero y locura demente!” (MICRAELIVS 132).

Como conclusión de este ejercicio, el primer *progymnasta*, expone Micraelius, mostrará que todos los otros errores antes censurados han surgido a partir de los errores católicos sobre la justificación, pues los papistas defienden las tradiciones para poder defender sus herejías sobre el mérito de las obras y sobre las indulgencias y así imaginaron el purgatorio para asegurar la satisfacción por los pecados. La misa es el abanico-atizador del purgatorio, para que arda con más fuerza. Por ella, los hombres se acostumbran al *opere operato*³⁹, lo cual no es más que negar todo el sentido de la justificación cristiana. El error de la invocación a los santos triunfa, porque muchos desconfían de sus propias obras y, además desconfían de Cristo, como si no hubiese obtenido la satisfacción por todos los pecados o, ciertamente, por todos los castigos. Por lo tanto, concluirá que, de todos los errores de los católicos, el de la justificación es el que más debe ser rechazado o el más execrable (MICRAELIVS 133).

En lo que se refiere a la forma, se recomienda el uso de la amplificación, del apóstrofe, de la prosopopeya, del argumento *contrario*, el recurso al ridículo y, en lugar de rebatir un argumento, mediante apóstrofe, a veces, se pide a los católicos que demuestren ellos que es cierto lo que dicen. Se emplea la inversión de expresiones conocidas de manera que a las llaves de San Pedro corresponden las llaves del infierno y se juega con otras, así parodiando la expresión *anathema sit* de la Iglesia, Micraelius repite varias veces *blasfemum est*. Se utilizan, además, junto a estos, otros recursos que ya hemos comentado. Para justificar aseveraciones, generalmente se recurre a las Sagradas

³⁹ El Catecismo de la Iglesia Católica en su artículo 1128 sostiene: los sacramentos obran *ex opere operato* (según las palabras mismas del Concilio: por el hecho mismo de que la acción es realizada), es decir, en virtud de la obra salvífica de Cristo, realizada de una vez por todas. De ahí se sigue que “el sacramento no actúa en virtud de la justicia del hombre que lo da o que lo recibe, sino por el poder de Dios”. En consecuencia...independientemente de la santidad personal del ministro. Sin embargo, los frutos de los sacramentos dependen también de las disposiciones del que los recibe.” El canon 8 de Trento, a este respecto, afirma: Si alguno dijere que por medio de los mismos sacramentos de la Nueva Ley no se confiere la gracia *ex opere operato*, sino que la fe sola en la promesa divina basta para conseguir la gracia, sea anatema.

Escrituras o a los Padres de la Iglesia; en algunos casos, a teólogos protestantes de reconocido prestigio e, incluso, en una ocasión, a teólogos católicos, como Pedro Soto (MICRAELIVS 118).

NB (*Nota Bene*)

Micraelius (133-134) propone otros temas posibles de refutación en este apartado. El primero consiste en ocuparse de las necedades de los filósofos (*de philosophorum extra ecclesiam ineptiis*) que están fuera de la iglesia: uno puede refutar las ideas platónicas, el otro la eternidad del mundo de los peripatéticos, el tercero, las dudas perpetuas de los escépticos, el cuarto, el placer de los epicúreos, el quinto, la necesidad de los estoicos⁴⁰. A ellos habría que añadir un sexto alumno que presentaría el tema y se ocuparía del epílogo.

El segundo aborda la cuestión del sumo bien (*de summo bono*). En tercer lugar, señala que los alumnos podrán ejercitarse refutando las fábulas judías del Talmud o las fábulas sarracenas del Corán, de modo que un *progymnasta* refute sus invenciones sobre Dios, otro sobre los ángeles, el tercero sobre el paraíso y el infierno, el cuarto sobre los patriarcas, el quinto sobre el Mesías o Cristo.

Algunos podrán incluso probar con las historias de Heródoto que se puedan refutar: de Arión, Cresos, el ladrón egipcio, Helena y las tropas de Jerjes que en el siguiente ejercicio de confirmación se confirmarán. Este último tema está en consonancia con los que normalmente vemos en otros manuales en el ejercicio de la *Confutatio*, frente a los dos primeros, que se ocupan de cuestiones ideológicas, y al tercero, que trata cuestiones doctrinales.

3. Conclusiones

Los *Progymnasmata* de Micraelius están orientados a la expresión oral e incorporan teorías retóricas diversas, pues el autor no se limita a comentar la información presente en Aftonio, sino que incluye otras, procedentes de diferentes autores, que considera pertinentes, entre los que se puede citar la influencia de Harbart.

⁴⁰ Harbart incluye un ejemplo sobre la *confutatio doctrinae Stoicorum de affectibus* HARBART (1596) 88-91.

A diferencia de otros manuales, no ofrece modelos completos de ejercicios, sino solo indicaciones para su realización. Además, no son ejercicios individuales, están concebidos para que los elabore un grupo de seis alumnos y a cada uno de ellos se les asigna un papel específico. Esta forma de enseñanza responde al nuevo modelo educativo grato a la Reforma y convierte al alumno en un participante activo y más libre.

Aborda directamente las cuestiones más contradictorias y en debate en esta época de segunda generación de reformadores: dogmas, purgatorio, misa y las rebate en el *progymnasma* de la *Confutatio*. En este ejercicio se observa que va más allá de lo esperado en un ejercicio escolar, pues adopta un tono apologético y combativo que no menosprecia ridiculizar e insultar al oponente. El Pomerano conoce perfectamente no solo los textos de las Escrituras y la doctrina luterana, sino también la católica, que presenta desde la perspectiva de Trento, y se sirve de su manual para inculcar a los alumnos los principios de la Reforma, al tiempo que los prepara para defenderlos tanto desde el punto de vista del contenido como de la forma, pues les ofrece argumentos doctrinales bien fundamentados y, a su vez, numerosos procedimientos retóricos.

Micraelius, profesor y teólogo protestante, plasma estas dos facetas en su manual, pues enseña al servicio de la Reforma.

Bibliografía

- ARCOS PEREIRA, T. (2015), "Los primeros niveles de la enseñanza de la retórica en Europa: los *progymnasmata*": J. M^a MAESTRE MAESTRE *et alii* (coord.), *Humanismo y pervivencia del Mundo Clásico. Homenaje al profesor Juan Gil Fernández*. Madrid-Alcañiz, CSIC-Instituto de Estudios Humanísticos, vol. 3, 1163-1190.
- AWIANOWICZ, B. B. (2007), "*Progymnasmata* in the theory and practice of the humanistic school from the late 15th to the mid-18th century": *Eos* 94 (2007), 317-322.
- AWIANOWICZ, B. B. (2011), "Die *Progymnasmata*-Sammlungen und der Glaubenskampf des 17. Jahrhunderts": *Welche Antike? Konkurrierende Rezeptionen des Altertums im Barock*, hrsg. von U. Heinen. Wiesbaden (Harrassowitz Verlag), Bd. I, 477-489.

- BAUER, S. (2006), *The Censorship and Fortuna of Platina's 'Lives of the Popes' in the Sixteenth Century*. Turnout, Brepols.
- CHAPARRO, C. (1989), "Una parte del programa educativo del Humanismo: los ejercicios elementales de composición literaria": *Actas del Simposio Internacional IV Centenario de la publicación de la Minerva del Brocense: 1587-1987*. Cáceres, Institución Cultural "El Brocense", 119-128.
- CHAPMAN, J. (1911), "Photinus": *The Catholic Encyclopedia* vol. 12. New York, Robert Appleton Company <<http://www.newadvent.org/cathen/12043a.htm>> [28-07-2019].
- CLARK, D. L. (1952), "The rise and fall of *Progymnasmata* in Sixteenth and Seventeenth Century grammar schools": *Speech Monograph* 19.4 (1952), 258-263.
- CURBELO TAVÍO, M^a E. (2018), "¿*Progymnasmata* en la *Rhetoricae artis progymnasmata* de Thomas Blebel?": *Ágora. Estudos Clássicos em debate* 20 (2018), 225-244.
- Decretales Collectiones* (1881), *Decretales Gregorii P. IX. Liber Sextus Decretalium Bonifacii P. VIII...* Aemilius Friedberg instruxit. Lipsiae, Ex officina Bernhardi Tauchnitz.
- DENZINGER, H. (1963), *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona, Herder.
- GAWTHROP, R. – STRAUSS, G. (1984), "Protestantism and Literacy in Early Modern Germany": *Past and Present* 104.1, 31-55.
- GREEN, L. D. – MURPHY, J. J. (2006), *Renaissance Rhetoric Short-Title Catalogue 1460-1700*. Hants - Burlington, Ashgate Publishing Company, 2^a ed.
- HAEMIG, M. J. – KOLB, R. (2008), "Preaching in Lutheran Pulpits in the Age of Confessionalization": R. KOLB (ed.), *Lutheran Ecclesiastical Culture. 1550-1675*. Leiden-Boston, Brill, 117-158.
- HARBART, B. (1596), *Progymnasmata Aphthonii, sophistae Graece ut ab autore ipso conscripta sunt, cum uersione Latina et methodica explicatione atque illustratione praeceptorum idoneis et ab usu non remotis exemplis. Concinnata quondam priuatis discipulis et nunc publici iuris facta ac denuo recognita et locupletata*. Lipsiae, impensis Iacobi Apeli bibliop.
- KENNEDY, G. A. (2003), *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta, Society of Biblical Literature.
- KRAUS, M. (2009), "Exercises for text composition (*exercitationes, progymnasmata*)": U. FIX, A. GARDT, J. KNAPE (eds.), *Rhetorik und Stilistik / Rhetoric and Stylistics II*. Berlin - Nueva York, De Gruyter, 1396-1405.

- MARTÍN SÁNCHEZ, M.A. (2010), "Implicaciones educativas de la Reforma y Contrarreforma en la Europa del Renacimiento": *Cauriensia* 5 (2010), 215-236.
- MCCLINTOCK, J. – STRONG, J. (1876), "Micraelius": *Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*. New York, Harper & Brothers Publishers, vol. VI, 231 <<https://www.biblicalcyclopedia.com/M/micraelius-johann.html>> [28-07-2019].
- MEISTER, F. (1894), "Trotzendorf": *Allgemeine Deutsche Biographie*, 38, 661-667 <<https://www.deutsche-biographie.de/sfz83021.html#adbcontent>> [28-07-2019].
- MELANCHTHON, PH. (1537), *Elementorum rhetorices libri duo*. Argentorati. <<https://goo.gl/wpwoMv>> [28/07/2019].
- MORENO GARCÍA, A. (2019), "Mujer y ejercicios retóricos en los *Progymnasmata* de J. Micraelio": *Euphrosyne* 47, 389-402.
- PÉREZ CUSTODIO, V. (2003), "Introducción" a Alfonso de Torres, *Ejercicios de Retórica*, Colección Palmyrenus. Alcañiz-Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos - Laberinto - CSIC.
- REDONDO MOYANO, E. (2007), "Nicolao de Mura, *Progymnasmata*": G. LOPE-TEGUI SEMPERENA, M. MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, E. REDONDO MOYANO (eds.) (2007), *Antología de textos sobre retórica (ss. IV-IX)*. [Bilbao], Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 73-148.
- RODRÍGUEZ HERRERA, G. (2015), "*Rhetorica, ancilla Theologiae*: la edición de 1596 de la *Commentatio* de Burchardus Harbart a los *Progymnasmata* de Aftonio": *RELat* 15 (2015), 141-155.
- VON BÜLOW (1885), "Micraelius, Johann": *Allgemeine Deutsche Biographie*, 21, S. 700-701 <<https://www.deutsche-biographie.de/pnd115394982.html#adbcontent>> [28-07-2019].

Resumo: Neste artigo, mostramos que Micraélio, teólogo e retórico, usa o seu manual para doutrinar seus alunos e para lhes fornecer ferramentas retóricas que lhes permitirão tornar-se defensoras da nova doutrina. Fiel aos princípios de reforma, ele usa a retórica a serviço das Sagradas Escrituras. Por outro lado, distancia-se de outros manuais de *progymnasmata*, porque não utiliza um exemplo desenvolvido, como Aftónio, mas apresenta apenas indicações que os alunos terão de seguir para elaborar a atividade proposta que será realizada não individualmente, mas em grupo.

Palavras-chave: Retórica; Micraélio; *progymnasmata*; Reforma; *confutatio*.

Resumen: En este artículo mostramos que Micraelius, teólogo y retórico, se sirve de su manual para adoctrinar a sus alumnos y dotarlos de herramientas retóricas que les permitirán convertirse en defensores de la nueva doctrina. Fiel a los principios reformadores usa la retórica al servicio de las Sagradas Escrituras. Por otro lado, se distancia de otros manuales de *progymnasmata*, porque no utiliza un ejemplo desarrollado, como Aftonio, sino que solo presenta indicaciones que los alumnos han de seguir para elaborar la actividad propuesta que será realizada no de forma individual, sino en grupo.

Palabras clave: Retórica; Micraelius; *progymnasmata*; Reforma; *confutatio*.

Résumé : Dans cet article, nous montrons que Micraeluis, théologien et rhétoricien, se sert de son manuel pour endoctriner ses élèves et leur fournir des outils rhétoriques qui leur permettront de devenir des défenseurs de la nouvelle doctrine. Fidèle aux principes réformateurs, il met la rhétorique au service des Ecritures Sacrées. Par ailleurs, il se distancie d'autres manuels de *progymnasmata* parce qu'il n'utilise pas d'exemple développé, comme Afton, ne présentant que les indications que les élèves devront suivre pour élaborer l'activité proposée, qui ne sera pas réalisée individuellement mais en groupe.

Palavras-chave: Rhétorique; Micraelius; *progymnasmata*; Réforme; *confutatio*.

Revelaciones de Pan y Luna: Revisión de la recepción de Virgilio en la época victoriana

Revelations by Pan and Luna: Revisiting the Reception of Virgil in the Victorian Period

SONIA MADRID MEDRANO Y EDUARDO VALLS OYARZUN¹ (*Universidad Complutense de Madrid — España*)

Abstract: Victorian Britain received Virgil's poetry as indispensable to understand the greatness of the Ancient period, even though he was deemed inferior to poets in the Greek tradition. Late in the 19th Century, the rise of British Imperialism triggered a vindication of Virgil's poetry. Thus, Alfred Lord Tennyson read Virgil as a poet committed to the Neo-Platonic principles of the Victorian culture. This reading must be revisited in view of the dialogue that Robert Browning establishes with Virgil's poetry in his poem "Pan and Luna", that supports a much more transgressive view of the Latin Poet.

Keywords: Virgil; reception theory; Victorian period; Alfred Lord Tennyson; Robert Browning.

1. Introducción. Consideraciones preliminares²

Uno de los principios fundamentales que articula la teoría de la recepción en todas sus variantes consiste no tanto en analizar el objeto primario de la recepción cuanto en reevaluar el "sujeto constitutivo" de la producción interpretativa (esto es, de la recepción)³. Este principio es esencial para comprender la diferencia, a veces no bien gestionada por los académicos, entre el estudio de la tradición y el de la recepción clásicas. Los trabajos de los profesores Vicente Cristóbal y Francisco García Jurado muestran muy bien que aquella disciplina (la tradición clásica) comprende un estudio dirigido a desmenuzar la construcción del texto en sí; mientras que esta (la recepción), se orienta, por su parte, a la respuesta que generan los textos:

Texto recibido el 30.09.2019 y aceptado para publicación el 13.01.2020.

¹ smadrid@ucm.es / evallsoy@ucm.es.

² Queremos agradecer la inestimable ayuda del profesor Vicente Cristóbal López a la hora de completar la bibliografía que informa este artículo. El ensayo sería notablemente más pobre sin su colaboración.

³ PORTER (2011) 474

Ágora. Estudios Clásicos em Debate 22 (2020) 247-266 — ISSN: 0874-5498

*Se está bastante de acuerdo en que el concepto de 'tradición' comprende tanto la transmisión como la recepción, y que en la noción de 'recepción' se debe comprender tanto la recepción reproductiva (traducciones, comentarios, etc.) como la productiva (influjo, ecos y recreaciones literarias)*⁴.

La sencilla perspicacia que desprende el comentario pone de manifiesto que los estudios de la recepción se justifican por el sujeto que recibe, reacciona y responde hacia el texto clásico, hacia la tradición, de ahí que los estudios de recepción, centrados por definición en el sujeto receptor, se constituyan, “sobre todo dentro del ámbito anglosajón, en un estudio complementario, aunque diferente (incluso rival) al de la tradición clásica”⁵, centrada, claro, en el texto.

Ahora bien, esta circunstancia revela también un problema fundamental en la concepción de la recepción como teoría crítica, acaso el conflicto general que la define, a saber: si la teoría de la recepción es una teoría con base en el sujeto, dicha teoría no puede dejar de abordar los problemas que trae consigo la construcción del sujeto en un contexto dado. García Jurado resume con acierto este problema al señalar como

*[los] gustos, normas o categorías literarias que los lectores van añadiendo a lo largo de la Historia constituyen el llamado “Horizonte de expectativas”, que es precisamente lo que les permite contextualizar la lectura de una obra antigua en un nuevo tiempo, incluso permitiéndose el lujo de interpretar lo que el autor antiguo pudo haber dicho y acaso no dijo. Así pues, cuando hablamos de la “modernidad” de un autor grecolatino no dejamos de entenderlo desde nuestras propias categorías ideológicas y estéticas*⁶.

Estos “horizontes de expectativas” (concepto capital en la teoría de la recepción) coadyuvan a crear un sujeto tipo desde el que concebir la recepción general del texto en un momento dado. Dichos horizontes, sin embargo, deben concebirse como espacios en movimiento, sujetos al mismo devenir social, psicológico, cultural y político determinantes de la estructura cultural que se quiere penetrar a través de los ojos de dicho sujeto. Los ajustes más o menos significativos que las distintas teorías han efectuado en torno a la idea del sujeto receptor han ayudado sin duda a reconocer el problema del

⁴ CRISTÓBAL (2013) 19.

⁵ GARCÍA JURADO (2015a) 209.

⁶ GARCÍA JURADO (2015b) 15.

elemento subjetivo en el ámbito de la recepción, pero en modo alguno han logrado aún resolverlo de manera sistemática. No puede pasarse por alto que el problema fundamental inherente a la teoría de la recepción, especialmente cuando se ocupa de la antigüedad, es que “sugiere” las más veces “una imagen errónea”, como si el crítico pudiera “mirar a través del visor de un catalejo y encontrar una imagen pura de la antigüedad”, cuando en realidad la antigüedad solo podría entenderse como la estructura en sí, por cuanto la imagen debería incluir “el visor” y “el medio” (el tubo del catalejo) por el que se mira⁷. Ese visor sería el sujeto, y sin una concepción de dicho sujeto como una entidad sujeta a devenir y a cambio —esto es, pensándolo como un elemento ideal fijo— la teoría pierde mucho de su valor crítico fundamental.

Focalizarse exclusivamente en el producto textual de la recepción (las “traducciones, comentarios”, el “influjo,” los “ecos y recreaciones literarias”)⁸ sin una adecuada consideración hermenéutica del sujeto como fundamento estructural de dicha recepción quizá no invalide la legitimidad del análisis como producto cognitivo (al fin y al cabo, cualquier teoría crítica acaba presuponiendo un sujeto ideal concreto, conveniente para la promoción del marco teórico dado), pero sí que desvirtúa algunos de los procedimientos críticos con los que se justifica la recepción. Uno de estos, en muchas ocasiones, es la sinécdoque crítica con que se salta de un caso particular específico a una definición global de la recepción del objeto textual concreto. Vale más en este contexto, pensamos, discutir la negociación de significados en una estructura integral de diversos sujetos receptores, más o menos autorizados, para hacer visible, precisamente, que los distintos procesos de recepción afectan tanto al objeto *sub iudice* como al sujeto juzgador; y que este no puede concebirse como un sujeto ideal en el contexto cultural dado, sino que debe abordarse como un ente cultural en perpetuo cambio, cuyo acto hermenéutico afecta directamente a su constitución, alterándola *de facto*. Si bien así no pretendemos erradicar el conflicto fundamental que plantea la teoría (nos remitimos a la reflexión anterior), sí, al menos, puede argüirse que atenúa sus

⁷ PORTER (2011) 473-474.

⁸ CRISTÓBAL (2013) 19.

efectos, por cuanto el propio discurso crítico ya se ha hecho consciente de sus limitaciones y las ha integrado en su particular estructura cognitiva.

Valga esta reflexión para entender el punto de partida, así como el objetivo y la contextualización de nuestro análisis. Nuestra vocación revisionista procura traer a colación un modo de revisión teórica de la recepción que no siempre ha sido suficientemente atendido⁹. En nuestro caso particular, este modo se articula así: la recepción de Virgilio en Gran Bretaña durante la época victoriana (1837-1901) afecta tanto a la forma en que se construye la interpretación de la antigüedad como al modo en que se constituye el propio sujeto victoriano. Partiendo de este principio, el artículo revisará, precisamente, la forma en que se constituye el sujeto victoriano según las distintas formas como se lee la obra de Virgilio. Como ejemplo de lectura normativa se revisará la oda de Alfred, Lord Tennyson, “To Virgil”, compuesta a petición de la sociedad Virgiliana de Mantua por el decimonoveno centenario de la muerte del poeta. La oda de Tennyson articula (aunque tras previa revisión) muchos de los consensos críticos que, sobre la lectura de Virgilio, se construyeron durante el medio siglo inglés, y sirve como expresión factual y concreta de tales consensos. En dicho texto podrán testarse aquellos principios ideológicos que sostienen y conforman la idea victoriana sobre el poeta, entre los que destacan la necesidad de promover una lectura normativa cerrada de la obra de Virgilio, el impulso de su figura como modelo poético del imperio y la lectura de su obra en un marco ideológico de características neoplatónicas.

Sin embargo, hay lecturas victorianas de Virgilio que han pasado más o menos desapercibidas y que, sin embargo, hacen del mantuano un poeta mucho más inasible, insondable e indomable que la imagen proyectada en textos como la oda de Tennyson o los ensayos de Matthew Arnold¹⁰. Una lectura que resiste a la recepción común de Virgilio por parte de la cultura victoriana es la que trae consigo el poema de Robert Browning “Pan and Luna”. El poema lírico de Browning (compuesto en 1880, dos años antes que la oda de Tennyson) dialoga directamente con la obra de Virgilio (de manera tanto literal como figurativa) para construir un sujeto de resistencia en pugna

⁹ PORTER (2011) 478.

¹⁰ ARNOLD (1972) 201.

dialéctica con el programa ético de la cultura victoriana. Estas dos formas de construir al gran poeta augusteo revelan en última instancia el conflicto que caracteriza al sujeto victoriano en su concepción normativa, ideológicamente aceptable y hasta reivindicable, pero que a finales de siglo ya no puede negarse a ver en sí mismo aquellos principios éticos y estéticos contra los que se construye por oposición y que además determinan su decadencia, a saber: una visión inasible, conceptualmente inestable del mundo y en la que quepa la posibilidad de “creer o no la leyenda”, en lugar de hacer pasar a esta por Verdad inmutable:

*munere sic niueo lanae, si credere dignum est,
Pan deus Arcadiae captam te, Luna, fefellit
in nemora alta uocans; nec tu aspernata uocantem.* (Verg. Georg. 3.391-3)

En otras palabras, las distintas formas de construir la lectura de Virgilio habrán de revelar la forma en la que el sujeto victoriano aprende a aceptar el “malestar” de su propia cultura¹¹.

2. Recepción y Reivindicación

La recepción de Virgilio en la Gran Bretaña durante la época victoriana suele presentarse como una herencia del romanticismo inglés¹² que la cultura normativa del medio siglo aceptó de forma acrítica, sin ambages ni matices. Según el consenso, el Virgilio que construye el sujeto victoriano (y el romántico antes de este) es un poeta de grandeza incuestionable, que debe formar parte de “la educación del buen caballero burgués y que apela a una educación similar [a la del buen caballero] en sus lectores modelos”¹³. En resumen, la *elite* cultural victoriana integra sin problemas al poeta de Mantua en el corpus intelectual que sirve de modelo a “la clase alta” del medio siglo diecinueve¹⁴.

¹¹ VALLS OYARZUN (2017) 201 y ss.

¹² La herencia se refiere tanto a los aspectos positivos como negativos. El prejuicio general que siente el Romanticismo inglés hacia Virgilio por la glorificación del imperio en tanto que manifestación de la tiranía (CONTE (2007) 170) se traslada, en un principio, a la recepción victoriana. Esta idea, sin embargo, es una de las que acaban matizándose en el contexto del auge de la ideología imperialista, desde la década de 1870 en adelante.

¹³ HARRISON (2011) 116.

¹⁴ HARRISON (2011) 116.

Ahora bien, la evaluación crítica general de la obra de Virgilio en el siglo victoriano también dicta que el poeta era inferior a Homero entre los poetas épicos y a Teócrito entre los bucólicos¹⁵. La comparación con la tradición griega resulta particularmente dolosa por cuanto se trató en cierto modo de un lugar común que compartió la clase intelectual británica durante décadas¹⁶. Muchas de las opiniones que se vertieron sobre, principalmente, la *Eneida* y las *Geórgicas* entre 1820 y 1880 abundaron en lecturas como la de Barthold Niebuhr, en el sentido de que “el genio de Virgilio era yermo en cuanto a creatividad; aunque tuviera un enorme talento para el embellecimiento”¹⁷; o la del propio William Gladstone, que además de menospreciar la *Eneida*, vilipendia de forma inmisericorde al mantuano por su relación con la corte, hasta el punto de que solo le falta tildarlo de obsequioso¹⁸. Por si fuera poco, la opinión de que Homero o Teócrito, dependiendo del contexto crítico, fueron poetas “más interesantes, excitantes y originales”¹⁹ resultaba prácticamente unánime entre académicos y clasicistas universitarios²⁰, casi sin excepción hasta la última década del siglo.

El lugar común de que Virgilio constituía “una pálida imitación de Homero”²¹ halla su origen en el romanticismo de corte más individualista. La consagración del poeta romántico y post-romántico como voz singular, profeta divino, creador de un discurso original que no ha sido pronunciado antes (pensamos en el *Ozymandias* de P. B. Shelley o en *Christabel* de S. T. Coleridge) choca con un modelo poético (el de Virgilio) que bien puede ser descrito como derivativo, pero que no por ello resulta necesariamente carente de grandeza. Es más, no debe ser así. Puede incluso argüirse todo lo contrario. Si el criterio estético se coloca sobre la supuesta originalidad del texto, se niega valor literario a cualquier discurso cuyo referente textual pueda ser aseverado con relativa sencillez. Nótese que el crítico victoriano medio desdeña a Virgilio en cuanto

¹⁵ HARRISON (2011) 113, 116.

¹⁶ TURNER (1993) 309.

¹⁷ TURNER (1993) 293.

¹⁸ VASUNIA (2013) 273.

¹⁹ TURNER (1993) 309.

²⁰ HARRISON (2011) 113.

²¹ HARRISON (2011) 113.

descubre un antecedente de su obra que resulta estar aún más alejado del contexto histórico decimonónico. Cuanto más cercano a la verdad —identificada de manera neoplatónica en el *origen* por parte del poeta romántico— se halle el texto poético, mejor vinculación tendrá este con dicha Verdad. Ahora bien, con el culto a la originalidad no se consigue más que cerrar el espectro estético desde el que juzgar el texto literario. No se engrandece el texto (ponderando el alcance casi infinito de una *Eneida* o unas *Geórgicas*, en este caso), sino que reduce su valor a un criterio arbitrario, altamente cuestionable, anclado en una posición ideológica muy concreta (el individualismo tardo-romántico, derivado de la naturaleza burguesa del movimiento) y que además resulta ser extra-textual, porque no emana del objeto discursivo, sino más bien de su filiación diacrónica²², de suerte que se intenta hacer pasar un valor cultural genérico como criterio de medida literaria.

Solo en las dos últimas décadas del siglo, el argumento romántico de la originalidad como detrimento de la obra de Virgilio comienza a abandonarse para dar paso a un proceso de reevaluación y reivindicación de su figura. El “ascenso del imperialismo británico”²³, es decir, de una identidad ideológica muy concreta, como se verá a continuación, sirve para que Virgilio se granjee sus primeros defensores británicos, culturalmente relevantes, especialmente entre la clase intelectual comprometida con la causa del imperio²⁴.

Virgilio conviene al imperialismo británico de finales del siglo XIX por cuanto los intelectuales de la causa ven en él un modelo de discurso apropiado al objeto de sostener sus principios ideológicos. Se recupera así la grandeza de

²² Llama la atención en este contexto que uno de los responsables del desdén hacia Virgilio sea Samuel Taylor Coleridge. El argumento de Coleridge sostiene que no hay invención tras la obra de Virgilio, y por ello, si se vacía al poeta de su *dictum*, no queda en verdad, *nada* (HARRISON (2011) 113). Llama la atención, decíamos, porque igual argumento puede pronunciarse en contra, por ejemplo, de William Shakespeare, la fuente de cuyas obras ya estaba más o menos aseverada cincuenta años antes del nacimiento de Coleridge. El poeta inglés hace caso omiso de este argumento contra Shakespeare y saluda el dramaturgo como una de las grandes cimas del arte poético en lengua inglesa. No es, por tanto, gratuito que Coleridge actúe de manera contraria con Virgilio. Las palabras de Coleridge parecen ocultar una agenda política orientada a promover al Bardo de Stratford como poeta nacional, en detrimento de la tradición clásica encarnada por Virgilio.

²³ HARRISON (2011) 113.

²⁴ ROGERSON (2007) 102.

Virgilio de manera radical, sin que quepa matiz de confrontación o desafío alguno²⁵. La aversión por entrar a discutir o siquiera matizar la grandeza de los poetas de la antigüedad era una característica “que Tennyson compartía con muchos otros poetas victorianos”²⁶, y que ahora parece hacerse extensiva a toda una nueva generación de poetas del Imperio. Estos vinculan cualquier poeta de la antigüedad pero, sobre todo, a Virgilio, con una Verdad Divina fundamental situada en la base de los principios éticos imperiales.

Así las cosas, Mathew Arnold o Alfred, Lord Tennyson, entre otros, quieren leer en Virgilio tres aspectos característicos que vinculan el pasado imperial de Roma con la nueva “Roma británica”²⁷ y que conforman el horizonte de expectativas normativo victoriano: en primer lugar, Virgilio se erige en única voz autorizada para construir el relato fundacional del imperio; en segundo lugar, su obra, y en especial los cantos pastorales, sirven como relato de un espacio paradisíaco al que tiende la sociedad victoriana, esto es, aquella que auspicia el propio imperio; en tercer lugar, y siguiendo el esquema neoplatónico que sostiene prácticamente todas las ideologías normativas victorianas, Virgilio —entienden los intelectuales victorianos— comprende el significado del imperio como sociedad formada, regulada y orientada hacia la Verdad, la Belleza y la Ley Divinas, de suerte que la propia estructura social se constituye en un significante de significado unívoco (la Verdad, la Ley), carente de matices que distraigan al yo victoriano de su tarea imperial civilizadora. Esta idea trae consigo conflictos ideológicos cuya naturaleza, pensamos, no es ajena a la modernidad del siglo veinte: el discurso oficial de la cultura de la norma victoriana entiende que todo aquello que se representa como la otredad (aquello que no sea masculino de clase media, ajeno, en pocas palabras, a la categoría de *gentleman*) no podrá formar parte del discurso normativo a menos que aparezca, claro, en términos de alteridad²⁸.

²⁵ HARRISON (2011) 115.

²⁶ HARRISON (2011) 115.

²⁷ En este sentido, Tennyson, debe decirse, resulta ser un converso, pues previamente a la década de 1880, el poeta laureado se sentía más cercano a la poesía de Homero (RICKS (1989) 116).

²⁸ VALLS OYARZUN (2017) 8-21.

Virgilio actúa como modelo poético para los vates del nuevo Imperio Británico. En este sentido, sale Virgilio de la categoría de poeta que imita para convertirse en el poeta que resulta digno de imitar, trascendiendo así la sombra proyectada por Homero sobre él en anteriores décadas. Esta lectura se debe, claro, a que Virgilio —entiende el lector victoriano— viene auspiciado por el peso político del proyecto imperial romano (más homogéneo y políticamente cohesivo que el que tuvo lugar en Grecia), antes que a una reevaluación del principio de originalidad en sí; pero incluso en estas circunstancias, la reevaluación de Virgilio provoca que se reivindique a este entre intelectuales británicos de modo inconcebible apenas unas décadas antes.

Las relaciones entre la identidad del yo victoriano imperialista y su proyección inmortal hacia la vida eterna constituyen, por ejemplo, un constructo que la psique victoriana realiza a partir de la lectura de Virgilio. En este sentido, Arnold reconoce “un Virgilio melancólico”²⁹ que “casa bien con la devoción Victoriana por la muerte, el duelo y el sentimiento”, en tanto componentes de la psique imperial victoriana —la culpa inherente al duelo, entiende el *ethos* victoriano, acerca al sujeto a la visión espiritual de la vida eterna, al sustrato de la Verdad Divina que queda más allá del mundo sensible³⁰.

Tennyson concibe al mantuano en una línea similar, “en modo alguno como profeta de la modernidad”³¹, sino como profeta del proyecto colectivo victoriano. En su poema “To Virgil”, de 1882, el poeta laureado inglés colaciona la obra del mantuano en relación con su propia identidad poética, de suerte que esta resuena como eco melancólico de la verdad universal aseverada, claro, en los versos de Virgilio:

*Thou that seest Universal Nature moved by Universal Mind;
Thou majestic in thy sadness at the doubtful doom of human kind;
Light among the vanished ages; star that gildest yet this phantom shore;
Golden branch amid the shadows, kings and realms that pass to rise no more*³².

La melancolía que Tennyson atribuye en estas estrofas al “Dueño y señor del lenguaje” (v. 3) devienen de una interesante revisión de la lectura

²⁹ JOSEPH and TUCKER (1999) 119.

³⁰ O’GORMAN (2010) 255.

³¹ ZIOLKOWSKI (1993) 6.

³² TENNYSON (2009) 458; vv. 11-14.

tradicional que de Virgilio se hace en el siglo XIX. “Las primeras estrofas de la oda” referencian la *Eneida*, en concreto la caída de Troya y Dido, solo para contrastar estos pasajes inmediatamente con una serie de estrofas que beben más “de las *Églogas* y las *Geórgicas*”³³ que del poema épico virgiliano. Tennyson prefiere contrapuntar los cantos guerreros de la *Eneida* con el tono elegíaco de los versos bucólicos, buscando en el proceso construir un Virgilio similar a la propia voz de Tennyson. Para el bardo inglés, el canto épico solo adquiere relevancia cuando este colapsa a favor del canto pastoral, de forma análoga a como el gran discurso político, para Tennyson, solo puede hallar justificación como trasfondo de la experiencia individual, de suerte que la negociación entre ambos contextos (el marco épico / político y el conflicto personal) funcionen a modo de sinécdoque. Igualmente, Tennyson quiere ver en Virgilio un marco ideológico de corte idealista, diríase neoplatónico, fundado en la Verdad Divina, como se ha sugerido antes, en la “Universal Mind” de Tennyson, o, en la versión de Virgilio:

*Totamque infusa per artus
mens agitat molem* (VERG. *Aen.* 6.726-727)

La melancolía surge más tarde del contraste entre, de una parte, la muerte que domina y gobierna el espacio épico y, de otra, el estadio previo a la realización del alma en una muerte tranquila conducente a la vida eterna. Recibe así el *ethos* imperialista, de modo muy eficaz permítasenos añadir, una justificación de corte evangelizador: la expansión geopolítica del imperio se sustenta en la difusión de la palabra, la Verdad Divina, mientras que la melancolía que tal difusión infunde sirve nada menos que para acercar al sujeto victoriano a la contemplación, precisamente, de dicha Verdad.

En este sentido, Tennyson concibe a Virgilio como un héroe al modo como lo hacía Thomas Carlyle, esto es, como una voz privilegiada, una “luz” que ilumina las “edades que ya se han esfumado” (o, como ya se ha mencionado más arriba, *Totamque infusa per artus / mens agitat molem* (VERG. *Aen.* 6.726-727)); una voz capaz de poner en contacto al lector con la Verdad Divina inherente al programa ético imperial normativo. Para Tennyson el autor mantuano encarna el intenso vínculo que se crea entre la sustancia di-

³³ HARRISON (2011) 114.

vina y la grandeza humana, y que constituye, a su vez, la esencia de lo heroico. En otras palabras, dado que Virgilio se erige en significante de la sustancia divina, el poema, el mensaje en su versión más pura, debe conducir a la contemplación de una Verdad ideal, incorrupta y pura, pero asimismo constatable como significado cerrado del propio poema. El poeta, por su parte, tiene, literalmente, el deber de predicar la Verdad en términos incontrovertibles. Esta versión del poeta como profeta, o como “héroe” — según diría Thomas Carlyle³⁴ — es precisamente la que Tennyson termina por atribuir a Virgilio en el poema. En efecto, el mantuano se revela como el “Wielder of the stateliest measure ever moulded by the lips of man” (v. 20), cuya palabra permanece inalterada (“Tho’ thine ocean-roll of rhythm sound forever of Imperial Rome”, v. 16) a pesar de que la forma contingente de la historia haya acabado con el esplendor de Roma (“Now the Rome of slaves hath perish’d, and the Rome of freemen holds her place”, v. 17). Esa palabra permanece, sí, inalterada e inalterable, para que otra voz (“I, of the Northern Island”, v. 18), esto es, el propio Tennyson, el nuevo “Virgilio inglés”³⁵ vuelva a traerla a una estructura de representación que reinstaure y reivindique el significado inmanente a la grandeza imperial. Tennyson se vale, finalmente, aquí de Virgilio para presentarse como heredero hiperbóreo de su perspicaz visión poética, reinterpretando el verso de la primera *Égloga*:

Penitus tot divisos orbe Britannos (VERG. *Ecl.*, 1.67)

Como formulación de los valores de un pueblo separado “de la raza humana”, pero capacitado para revelar la verdad que subyace en su naturaleza más oculta.

En última instancia y a modo de resumen, puede argüirse que el Virgilio victoriano fue construido con retazos ideológicos románticos, todos ellos obtenidos de un razonamiento crítico basado en el principio de originalidad, de ahí que la recepción de su obra sea siempre matizada y degradada en relación con la obra de los griegos, Homero en el género épico y Teócrito, principalmente, en el bucólico. A medida que el tenor ideológico del siglo

³⁴ VALLS OYARZUN (2017) 43.

³⁵ COLLINS (1891) 1-23; PORTALE (1990) 104; HARRISON (2011) 115; HERNÁNDEZ MIGUEL (2008) 262

abría hueco a un nuevo Virgilio (el poeta imperial), la cultura de la norma victoriana fue saludando mejor la obra del mantuano, sobre todo porque se leía como antecedente de los caracteres éticos y políticos que justificaban el ímpetu imperial británico. Tennyson cumple con el horizonte de expectativas victoriano en relación con los principios políticos de la cultura de la norma imperial victoriana. No pasará desapercibido para el lector que en este contexto de reivindicación, la cultura victoriana no abandona el criterio de originalidad (Virgilio es el poeta que contempla, anuncia y promueve la ideología imperialista), sino que simplemente lo adecúa a los principios que convienen a la construcción del sujeto imperial británico. Estos principios consisten, fundamentalmente, en la aseveración de una Verdad fija e inmutable, sustento y motivo de los caracteres políticos del imperio, oculta como significado último del hecho poético.

3. Pan y Luna

Llama la atención que el poema de Robert Browning “Pan and Luna” (*Dramatic Idylls: Second Series*, 1880) apenas haya sido considerado en el debate sobre la recepción de Virgilio durante la época victoriana. Ni Norman Vance³⁶ ni Frank M. Turner³⁷ ni, más recientemente, Stephen Harrison³⁸ han llegado siquiera a ponderar su peso específico en el corpus de diálogos poéticos con la obra de Virgilio en el siglo XIX³⁹. Llama la atención, decíamos, porque el poema, en última instancia, recrea un Virgilio que *de facto* resulta notablemente más cautivador para el gusto moderno, lo cual ayuda, a su vez, a entender los versos de Browning como un paso evolutivo más hacia la ruptura del sujeto victoriano normativo, aquel que había leído a Virgilio a la manera como lo entiende, como se ha explicado, Tennyson.

“Pan and Luna” se construye como desarrollo de la peripecia que Virgilio relata en el tercer libro de las *Geórgicas*:

³⁶ VANCE (1997) 133-153.

³⁷ TURNER (1992) 284-321.

³⁸ HARRISON (2011) 113-124.

³⁹ Hernández Miguel, debe reconocerse, sí lo menciona para indicar la huella de Virgilio en sus versos (2008) 262.

*Munere sic niveo lanae, si credere dignum est,
Pan deus Arcadiae captam te, Luna, fefellit,
In nemora alta vocans; nec tu adspernata vocantem.* (VERG. *Georg.* 3.391-393)

“Browning rescata” aquí una “visión destilada” a la “manera de Keats”⁴⁰ en la que la ruda sexualidad del dios Pan responde de manera natural e inexorable (pero no por ello necesariamente temible) a la belleza de la luna⁴¹. El poema se articula en torno a uno de los “símbolos recurrentes” del poeta, la propia Luna, como figura de su fallecida esposa y colega poetisa, Elizabeth Barrett Browning⁴². “[La historia sobre el secuestro de una doncella] que se convierte en voluntaria cautiva” de algún modo refleja “la historia del propio matrimonio” de los Browning⁴³.

En esta trama, adquiere sentido poético la elección del relato mítico de Pan y Luna como trasunto alegórico de la vida del poeta. Browning se hace eco y explora con su propia voz el interés que Elizabeth Barrett Browning había desarrollado por el dios Pan (hasta nueve textos de la poetisa se basan en los mitos de Pan). No pocas voces de hecho han aseverado que Pan y Luna representa el intento melancólico por parte de Browning por ahondar en las líneas poéticas que definían la obra tardía de su esposa, “casi veinte años después de su muerte”⁴⁴.

Es precisamente por esto por lo que resulta nítidamente chocante la elección de la fuente mitográfica por parte de Browning. Elizabeth Barrett solía beber de Ovidio para negociar la semántica del mito que mejor convenía a su teoría poética⁴⁵. Robert Browning recurre sin embargo a Virgilio, y se afana además en construir su discurso poético en relación directa con la narración de la peripecia virgiliana. Esto es novedad en el ciclo de poemas pánicos de los Browning, pues si bien es cierto que Elizabeth Barrett no rehúye la referencia directa a Ovidio (*Met.* 1.688-711), toma siempre dicha referencia como trasfondo inexorable de la peripecia de Pan y Sirigne, pero

⁴⁰ VANCE (2015) 196.

⁴¹ VANCE (2015) 196.

⁴² HAIR (1974) 8.

⁴³ HAIR (1974) 8.

⁴⁴ DAVIES (2006) 561.

⁴⁵ HUGHES (2010) 47.

sin reformulación propia, como si el poema victoriano actuara de reflexión hermenéutica sobre un texto ya cerrado. Robert Browning, por el contrario, busca en otras fuentes (recuérdese, *Geórgicas* 3.391-393) y aborda el poema negociando el significado del propio relato, a través de la disposición de la narración, entrando precisamente en confrontación directa con el poeta mantuano. Incluso apela a él directamente en la última parte del poema:

*Ha, Virgil? Tell the rest, you! "To the deep
Of his domain the wildwood, Pan forthwith
Called her, and so she followed"—in her sleep,
Surely?—"by no means spurning him." The myth
Explain who may! Let all else go, I keep
—As of a ruin just a monolith—
Thus much, one verse of five words, each a boon:
Arcadia, night, a cloud, Pan, and the moon.⁴⁶*

Si Tennyson celebraba un Virgilio profeta, dotado de perspicacia infinita, Browning parece —*parece*, insistimos— reprochar al mantuano la elipsis que oculta la fascinación sumisa con que Luna, símbolo incorruptible del amor (según Robert Browning), se subyuga al deseo carnal de Pan. Es en ese espacio negativo e inefable, delimitado por la elipsis, donde Virgilio genera las mayores expectativas poéticas, aquellas que articulan directamente los fundamentos dionisiacos del mito. Es en ese espacio negativo, también, donde Virgilio escinde el mito de la estructura significativa del poema, colocándolo detrás del entramado poético que explica *lo que se puede decir*. El epígrafe virgiliano del poema de Browning, por cierto, cobra aquí sentido metapoético: *si credere dignum est*, por cuanto el poeta victoriano parece comprender que el significado de lo inefable depende, necesariamente, de un acto de fe. Construida la figura de Virgilio como epítome del poeta imperial, "Pan y Luna" juega precisamente contra el mismo horizonte de expectativas generado en dicho epítome. Pero Browning parece romper dichas expectativas sugiriendo que la imbricación entre la obra de Virgilio con la Verdad no es más que un acto de fe construido por el propio discurso normativo victoriano. Si, además, dicho discurso no acepta la inclusión de la otredad como parte inherente a sí mismo, cabe interpretar los versos como una reivindicación de dicha otredad. Browning no le

⁴⁶ BROWNING (2007) 61-62, vv. 97-104.

canta a un “monolito”, como haría Tennyson, sino a una “ruinas” (v. 102) en cuyos recovecos se abren espacios de naturaleza poética que el Virgilio victoriano — el victoriano, recuérdese — no ha sabido ver antes, lo cual Browning, naturalmente, le reprocha.

Igualmente también cobra sentido, o mejor dicho, se completa aquí (en la elipsis) el sentido de la apelación directa a Virgilio por parte de Browning, que en este punto de desarrollo de la idea de lo inefable parece adquirir un tono de complicidad más que de admonición (“The myth / explain who may! Let all else go...”, vv. 100-101). Esta complicidad bien puede sostenerse en la idea poética que Browning parece proyectar sobre Virgilio, a saber, que el significado poético no puede cerrarse, porque no se aprehende con ello ninguna verdad ulterior de la vida. Al contrario que Tennyson, Browning parece ver la grandeza del mantuano en el rechazo consciente que este muestra a la hora de cristalizar el significado último del espacio poético. El significado en este sentido sería un patrón arbitrario e ilusorio (la delimitación estructural del espacio inefable) que sin embargo resulta necesario para poder vivir en el desorden y el furor de la vida⁴⁷. Browning percibe a un Virgilio que intenta interpretar el mundo a través de patrones de significado concretos, mas dinámicos y funcionales, que hagan soportable la vida gracias a la negociación eterna entre palabra y silencio:

His world began in chaos, with uncertainty and random violence; understanding was possible only by imposing abstract patterns upon disorder, the result of which was far removed from observable reality. In the Georgics, however, the real world appears prominently and has a certain stability, though not to be trusted, and perhaps not at all as real as it seems; consequently the poetic conception and its expression are more clear, less dreamlike, though there remain (as we will see) visions of peace and order that prove too fragile in this real world to be ultimately satisfying or viable⁴⁸.

Solo así podemos vivir en un mundo “viable y satisfactorio”, en última instancia. De lo contrario, la experiencia vital resulta imposible. El mundo es furor y el significado solo se constituye como patrón estético para vivir en él. No se puede, por tanto, entender como verdad absoluta: “Virgil could never forget blind violence, the irrational madness that is never alien to human

⁴⁷ Ross (1987) 5.

⁴⁸ Ross (1987) 5.

nature and is a constant in the universe, but at least the world itself came finally to have patterns and designs of a tangible reality (intellectual and spiritual, historical and religious) against which furor could be comprehended”⁴⁹.

4. Conclusiones

El consenso crítico sobre la recepción de Virgilio en la Gran Bretaña victoriana se funda en cuatro principios elementales: en primer lugar, la percepción de Virgilio pasó casi sin cambios desde el romanticismo hasta la *intelligentsia* victoriana; en segundo lugar, Virgilio formaba parte constitutiva insoslayable del canon que determinaba “la identidad clásica y la identidad de clase” (Harrison (2011) 114); en tercer lugar, su obra era, por razón de un prejuicio romántico en relación con la idea de originalidad, inferior a la de sus referentes poéticos, Homero y Teócrito; en cuarto lugar, y en la línea de la recepción de otros clásicos en la época victoriana, ningún poeta ponía en cuestión la majestuosidad del poeta mantuano, y por tanto, no entraba en diálogo directo él.

La lectura victoriana de Virgilio cambia en el último tercio del siglo diecinueve, período en el que el ascenso imparable de la ideología imperialista sirve de incentivo para una reevaluación mucho más favorable del poeta de Mantua. La oda de Tennyson, “To Virgil”, se erige en epítome del modo como la clase intelectual victoriana tardía construyó a un nuevo Virgilio decimonónico. Este representaba el mundo –tanto en el contexto sublime de la épica, como en el contexto lírico pastoral– como una suerte de realización de la “Mente Universal”, en la misma línea de la representación poética neoplatónica que caracteriza el período victoriano. Esta “Mente Universal”, claro, se manifiesta en su forma externa como realización del proyecto imperial (romano en el pasado, británico en el presente) contemporáneo del diecinueve. En última instancia y en cualquier caso, dicha “Mente Universal” implicaba la aseveración de un significado verdadero, último e insoslayable, que trascendía la contingencia característica de cualquier período histórico y se transformaba, de este modo, en verdad ontológica inmanente y eterna.

⁴⁹ ROSS (1987) 5-6.

Robert Browning, por su parte, ensaya una suerte de revisión poética de la lectura *normativa* que de Virgilio realizó la cultura de la época. En su poema “Pan and Luna” sortea las fuentes a las que recurría su compañera creadora, Elizabeth Barrett Browning, para abordar directamente al poeta mantuano en un diálogo explícito y dinámico (rompiendo así uno de los principios del Virgilio que la cultura normativa victoriana había construido). En dicho diálogo, Browning anticipa la lectura de un sujeto más cercano al sujeto moderno, desligándose al tiempo del constructo victoriano que fundamentalmente había dirigido la lectura de Virgilio en el diecinueve. Esta lectura moderna se basa en las siguientes características: el mundo es furor y el significado es un modelo para vivir en él; no se puede entender como una verdad absoluta, sino más bien como un patrón que conviene para vivir en el mundo, y que resulta dinámico, abierto, contingente, sujeto a muda, vivo en una palabra. Este Virgilio, valga para concluir, se acerca más al que particularmente ahora se recupera entre la clase intelectual británica moderna (notablemente a partir de 1880).

La colación de ambos sujetos interpretativos de Virgilio son indicativos de que el horizonte de expectativas creado por la cultura victoriana hacia la lectura de Virgilio varía en torno a dos polos que el poeta mantuano cohesiona en su obra. De una parte, la pulsión colectiva de la lectura normativa procura cohesionar, en un nuevo discurso épico de clase media, a la comunidad victoriana. Esta encuentra en el imperio romano, y por intensión, a Virgilio, en tanto sinécdoque del discurso de dicho imperio, un espejo en el que mirarse como nuevo orden del mundo, como nueva fuerza civilizadora del mundo. Esta pulsión colectiva necesita de un sujeto idealizado, por parte de Tennyson, según el cual todo individuo debe formar parte del proyecto colectivo al que canta el nuevo Virgilio inglés. Pero ese sujeto convive con la pulsión individualizadora imbricada en los versos de Browning, y que ve en el Virgilio victoriano un discurso manipulador y deletéreo de las pulsiones internas de lo individual. Es en la tensión de estas dos recepciones donde debe situarse tanto la recreación de la antigüedad en el período victoriano como la naturaleza inaprensible del sujeto que compone dicho proyecto. Es en esa tensión continua entre ambos polos de lectura victoriana donde puede localizarse, pero no cerrarse, el sujeto receptor que conforma la lectura aquí propuesta.

Bibliografía

- ARNOLD, Matthew (1972), *On the Modern Element in Literature. Selected Criticism*. Nueva York, Simon and Schuster.
- COLLINS, John Churton (1891), *Illustrations of Tennyson*. Londres, Chatto & Windus.
- CONTE, Gian Bagio (2007), *The Poetry of Pathos. Studies in Virgilian Epic*. Oxford, OUP.
- CRISTÓBAL, Vicente (2013), "La tradición clásica en España. Miradas desde la filología clásica": *Minerva* 26 (2013), 17-51.
- DAVIES, Vicente Corinne (2006), "Two of Elizabeth Barrett Browning's Pan Poems and Their After-Life in Robert Browning's 'Pan and Luna'": *Victorian Poetry* 44.4 (2006), *Elizabeth Barrett Browning, 1806-2006: A Bicentenary Issue*, 561-570.
- BROWNING, Robert (2007), "Pan and Luna": Dooley, Allan C. y Ewbank David (eds.) (2007), *The Complete Works of Robert Browning*. Vol XV. Athens, Ohio University Press, 58-62.
- GARCÍA JURADO, Francisco (2015a), *Teoría de la tradición clásica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- GARCÍA JURADO, Francisco (2015b), "Tradición frente a recepción clásica: Historia frente a Estética, autor frente a lector": *Nova Tellus* 33.1 (2015), 9-36.
- HAIR, Donald E. (1974), "Browning's Pan and Luna: An Experiment in Idyl": *Browning Society Notes*, 4. 2 (1974), 3-8.
- HARRISON, Stephen (2011), "Virgilian Contexts": HARDWICKE, Lorna and STRAY, Christopher (eds.) (2011), *A Companion to Classical Receptions*. Oxford, Wiley Blackwell, 113-126.
- HERNÁNDEZ MIGUEL, Luis Alfonso (2008), *La tradición clásica. La transmisión de las literaturas griega y latina antiguas y su recepción en las vernáculos occidentales*. Madrid, Liceus.
- HUGHES, Linda K. (2010), *The Cambridge Introduction to Victorian Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JOSEPH, Gerhard. y TUCKER, Herbert. (1999), "Passing on: death": TUCKER, Herbert (ed.) (1999), *A Companion to Victorian Literature and Culture*. Oxford, Wiley Blackwell, 110-124.
- O'GORMAN, Francis (2011), *The Cambridge Companion to Victorian Culture*. Cambridge, Cambridge University Press.

- PORTALE, Rosario (1990), "Tennyson": *Enciclopedia Virgiliana*, Roma, Treccani, 104-109.
- PORTER, James I. (2011), "Reception Studies: Future Prospects": HARDWICKE, Lorna and STRAY, Christopher (eds.) (2011), *A Companion to Classical Receptions*. Oxford, Wiley Blackwell, 469-481.
- RICKS, Christopher (1989), *Tennyson*. Basingstoke, Palgrave MacMillan.
- ROSS, David O. (1987), *Virgil's Elements: Physics and Poetry in the Georgics*. Princeton, Princeton University Press.
- ROGERSON, Anne. I. (2007), "Conington's Roman Homer": STRAY, Christopher (2007), *Oxford Classics: Teaching and Learning 1800-2000*. Londres, Bloomsbury, 94-106.
- TENNYSON, Alfred Lord (2009), "To Virgil, Written at the Request of the Mantuans for the Nineteenth Centenary of Virgil's Death": ROBERTS, Adam (ed.) (2009), *Alfred, Lord Tennyson: The Major Works*. Oxford, Oxford University Press, 457-458.
- TURNER, Frank M. (1993), *Contesting Cultural Authority: Essays in Victorian Intellectual Life*. Cambridge, Cambridge University Press.
- VALLS OYARZUN, Eduardo (2017), *Dueños del tiempo y del espanto: genealogía nietzscheana de la narrativa Victoriana*. Madrid, Escolar y Mayo.
- VANCE, Norman (1997), *The Victorians and Ancient Rome*. Oxford, Wiley Blackwell.
- VANCE, Norman (2015), "Myth and Religion": HAYNES, Kenneth (ed.) (2015), *The Oxford History of Classical Reception in English Literature*, vol. 4: 1790-1880. Oxford, Oxford University Press.
- VASUNIA, Phiroze. (2013), *The Classics and Colonial India*. Oxford, Oxford University Press.
- ZIOLKOWSKI, Theodore (1993), *Virgil and the Moderns*. Princeton, Princeton University Press.

Resumo: A Grã-Bretanha vitoriana concebia Vergílio como uma figura crítica para entender a antiguidade, mas também o considerava inferior aos autores da tradição grega. Em finais do século XIX, a obra vergiliana foi reivindicada graças ao auge ideológico do imperialismo inglês. Assim, Tennyson recupera Vergílio para o ler como um poeta dos princípios neoplatónicos próprios da cultura vitoriana. Essa leitura deve ser revista à luz do diálogo que Robert Browning estabelece com a obra de Vergílio no seu poema "Pan and Luna", que promove uma ideia muito mais transgressora do poeta latino.

Palavras-chave: Vergílio; teoria da recepção; época vitoriana; Alfred Lord Tennyson; Robert Browning.

Resumen: La Gran Bretaña victoriana concebía a Virgilio como figura crítica para entender la antigüedad, pero también se le consideraba inferior a los autores de la tradición griega. A finales del XIX, la obra virgiliana se reivindicó gracias al auge ideológico del imperialismo inglés. Así, Tennyson recupera a Virgilio para leerlo como poeta de los principios neoplatónicos propios de la cultura victoriana. Esta lectura debe ser revisada a la luz del diálogo que Robert Browning entabla con la obra de Virgilio en su poema "Pan and Luna", que promueve una idea mucho más transgresora del poeta latino.

Palabras clave: Virgilio; teoría de la recepción; época victoriana; Alfred Lord Tennyson; Robert Browning.

Résumé : Pour la Grande Bretagne victorienne, Virgile était conçu comme une figure critique essentielle à la compréhension de l'antiquité, mais il était aussi pour elle un écrivain inférieur aux autres de tradition grecque. À la fin du XIX^e siècle, l'œuvre de Virgile fut revendiquée grâce à l'apogée idéologique de l'impérialisme anglais. Ainsi, Tennyson récupère Virgile pour le lire comme un poète aux principes néo-platoniques propres à la culture victorienne. Cette lecture doit être revue à la lumière du dialogue que Robert Browning établit avec l'œuvre de Virgile, dans son poème "Pan and Luna", qui donne une idée beaucoup plus transgressive du poète latin.

Mots-clés : Virgile ; théorie de la réception ; époque victorienne ; Alfred Lord Tennyson; Robert Browning.

***Diálogo de Creonte e Antígona*, de António Sérgio: uma nova (e inédita) variação sobre o mito de Antígona**

**António Sérgio's *Diálogo de Creonte e Antígona*: a new
(and unpublished) variation on the myth of Antigone**

CARLOS MORAIS¹ (CLLC, Universidade de Aveiro — Portugal)

Abstract: After finishing *Antígona. Drama em três actos*, in 1930, a rewriting of Sophocles' myth which was nothing more than a pamphlet against the military dictatorship, Sérgio would again return to the same subject in order to write an invective against Salazar's dictatorship around 1950. Based on this unpublished text, the author would later publish the *Jornada Sexta do Pátio das Comédias, das Palestras e das Pregações* by the end of 1958, and also intended to publish the *Dialogue of Creon and Antigone* autonomously, probably in 1959.

Keywords: António Sérgio; Sophocles; Antigone; Salazarist dictatorship; democracy; fraternal cooperation.

Revisitando os manuscritos e datiloescritos de António Sérgio, no ano em que se comemorava o cinquentenário da sua morte, descobrimos que o ensaísta tinha a intenção de publicar, provavelmente em 1959, um breve texto intitulado *Diálogo de Creonte e Antígona*, que seria a sua quarta variação sobre o mito de Antígona. Não será, por isso, abusivo se concluirmos que a heroína grega se transformou num *alter ego* do autor durante a sua intensa luta contra a ditadura, que imperou em Portugal durante quase cinco décadas do século passado².

Texto recebido em 30.09.2019 e aceite para publicação em 06.01.2020.

¹ cmorais@ua.pt.

² António Sérgio (1883–1969) foi um grande pensador, pedagogo e polígrafo português da primeira metade do século XX. Durante a I República (1910-1926), exerceu atividade política, assumindo a pasta da Educação no governo de Álvaro de Castro (1923). Com o fim da I República, na sequência do golpe militar de 28 de maio de 1926, foi um forte opositor quer da ditadura militar (1926-1933), integrando a Liga de Defesa da República, quer do Estado Novo, sob a égide de António Oliveira Salazar. Grande defensor do socialismo democrático, durante o longo consulado de Salazar (1933-1968), cujo fim coincidiu praticamente com o ano da sua morte, fez parte do Movimento de Unidade Democrática, fundou a Comissão Promotora do Voto (1953) e apoiou as candidaturas presidenciais de Norton de Matos (1949) e de Humberto Delgado (1958) contra os candidatos propostos pelo regime.

Ágora. Estudos Clássicos em Debate 22 (2020) 267-285 — ISSN: 0874-5498

De facto, depois de escrever, em 1930, no exílio em Paris, *Antígona. Drama em três actos*³, uma recriação do mito sofocliano que definiria como “estudo social em forma dialogada” (que não era mais do que um texto panfletário contra a ditadura militar, no poder desde 1926)⁴, Sérgio voltaria ao tema, para reescrever, cerca de 1950, uma invetiva contra a ditadura salazarista⁵, com o título *Antígona. Diálogo histórico-filosófico-político em forma dramática. Segunda edição remodelada*⁶. Conservando o mesmo objetivo político-pedagógico de espicaçar as consciências que progressivamente se deixavam tomar pelo medo, Sérgio dedica esta nova variação do mito “a todos quantos nasceram para serem livres [...] e aos apóstolos que atua[va]m para bem do povo sem buscar as auras da popularidade”⁷. Este renovado diálogo em forma dramática acabaria por ficar inédito, perdendo-se, entretanto, metade da segunda parte do Ato II, ou seja, o *agon* de âmbito ideológico entre Creonte e Hémon, e a quase totalidade do Ato III⁸.

A partir deste texto, o autor, aproveitando as três primeiras cenas do Ato I, publicaria, em finais de 1958, *Pátio das Comédias, das Palestras e das Pregações: Jornada Sexta*⁹, a sua terceira variação sobre o mito de Antígona que é também uma invetiva, mas agora contra a fraude nas eleições presidenciais

³ Vide anexo, fig. 1.

⁴ Vide MORAIS (2017a) 113-139.

⁵ António de Oliveira Salazar (1889–1970) foi Ministro das Finanças, entre 1928 e 1932, e Presidente do Conselho, desde 1932 até 1968, período durante o qual dirigiu, de forma ditatorial, os destinos de Portugal. Sobre este assunto, vide MORAIS (2017b) 140-153.

⁶ Datiloescrito existente na Biblioteca António Sérgio, com as cotas AS.07-Cx11-P24_005_1-3; AS.07-Cx11-P25_001_2. Para a datação deste texto, ainda inédito, veja-se MORAIS (2017b) 141. Vide frontispício, em anexo, fig. 2.

⁷ Dedicatória (Biblioteca António Sérgio: AS.07-Cx11-P24_004). Vide anexo, fig. 3.

⁸ Pelo elenco e pelos desenhos dos cenários, encontrados entre os datiloescritos da 2.^a edição, podemos concluir que a sequência dramática da parte final da peça não seria muito diferente da que encontramos na 1.^a edição. De facto, o elenco da edição de 1950 inclui os pastores Corídon e Tíro, que, como na edição de 1930, só devem entrar em cena no Ato III. Além disso, o desenho do cenário, da autoria de Sérgio, reproduz um quadro bucólico, em sintonia com o descrito na didascália do texto de 1930 (p. 85). Sobre este assunto, veja-se MORAIS (2017b) 142-143.

⁹ Vide anexo, fig. 4.

deste ano, que opuseram Américo Thomaz¹⁰, candidato do regime, a Humberto Delgado¹¹, candidato da oposição democrática.

Ainda que muito reduzido, o núcleo dramático deste opúsculo contém a necessária retórica de protesto, resultante do debate entre Isménia, símbolo dos derrotistas e dos que, por causa dos laços familiares, se desviam “do combate pelas ideias e do heroísmo cívico”¹², e sua irmã, a destemida Antígona, que representa todos os que lutam contra o asfixiante totalitarismo do *Estado Novo*¹³.

A este breve *agon* entre as duas irmãs, que repete com ligeiríssimas alterações as cenas iniciais da 2.^a edição, o autor acrescenta um breve prólogo, em que se convida o público a voltar ao passado e a apreciar as suas atuais venturas pelos males da Tebas de outrora¹⁴, e um epílogo exegético em que Sérgio, pela voz do Ouvinte, define Antígona como kantista e cristã, ainda que lhe incuta também um forte pendor político¹⁵.

¹⁰ Américo Deus Rodrigues Thomaz (1894-1987) foi o 13.^o Presidente da República de Portugal (o último do Estado Novo), tendo desempenhado o cargo entre 1958 e 1974.

¹¹ Tendo participado no golpe militar de 28 de maio de 1926 e tendo inicialmente apoiado o regime salazarista, o General Humberto da Silva Delgado (1906-1965) viria a ser o rosto da oposição ao regime ditatorial de Salazar, nas eleições presidenciais de 1958.

¹² SÉRGIO (1958) 29. Cf. SÉRGIO (1950) 4.

¹³ Nome dado ao regime ditatorial que vigorou em Portugal (quase todo ele sob o jugo de António de Oliveira Salazar; *vide supra* n. 5) entre 1933, com a aprovação de uma nova constituição que o sustentou, e 25 de abril de 1974.

¹⁴ Cf. SÉRGIO (1958) 7-8.

¹⁵ Kantista, porque, contra a razão absoluta de Estado, ela proclama não tanto “os direitos da piedade religiosa [e] do amor fraterno”, como a de Sófocles, mas também “os direitos da livre consciência humana, os da lei racional a que se eleva o espírito, eterna e imprescritível” (SÉRGIO (1958) 28). Cristã, porque, segundo o pensamento de Sérgio, o ideal democrático por ela defendido, sendo análogo ao do cristianismo, é a tradução política do Evangelho (Cf. SÉRGIO (1974) 169-183). Mas, convenhamos que, na sua verdadeira essência, ela é política, como reconhece o próprio Sérgio, quando, no prólogo da 2.^a edição, escreve (1950, 3-4): “ante os factos políticos do meu próprio tempo, eu lembrei-me, por meu turno, de que existia Sófocles, e rabisquei este apólogo [...]. Através do artifício de uma antiga história, eis um debate que é de hoje, sobre temas sociais que são de hoje. Mais: em linguagem que é de hoje, com modos de pensar que são de hoje, sem nenhum reboço ou cautela”. Sobre este assunto, veja-se MORAIS (2017b) 153-159.

Este mesmo processo de construção de texto foi seguido igualmente no desenho do *Diálogo de Creonte e Antígona*¹⁶, a quarta variação do mito de Antígona, que António Sérgio, como se pode deduzir pelo datiloescrito existente no espólio da Biblioteca com o seu nome (AS.07-Cx11-P25/001_1.^a parte_1-2), tencionava publicar, mas que nunca viria a concretizar. Duas hipóteses se podem aventar para que não o tivesse feito: a não eleição, em 1958, de Humberto Delgado, o candidato da oposição, em cuja campanha se empenhou profundamente, na esperança de que a ditadura, mais de trinta anos depois, chegasse ao seu fim, e a morte de sua mulher, pouco tempo depois, no início de 1960. Foram dois rudes golpes que o levaram a afastar-se da vida cívica ativa, cansado dos sucessivos fracassos da sua luta contra a ditadura. Como referem BARROS & COSTA (1983) 33-34, a última década da sua vida, foi passada “recolhido em casa, à estranha conclusão de que a sua obra falhara [e] resultara estéril”¹⁷.

O diálogo, com muitas emendas e acrescentos relativamente à edição de 1950, tem por base as cenas III e IV do Ato II, aglutinadas numa cena única¹⁸ com 146 intervenções¹⁹. Este núcleo central encerra com uma *coda* manuscrita de quatro páginas assinada pelo autor (94A-94D)²⁰, que lhe confere unidade e lhe permite uma existência autónoma, e é precedido de uma nova e mais extensa didascália também manuscrita²¹, com referências aos antecedentes da ação que ajudam a contextualizar o confronto inflamado entre Creonte e Antígona, convertida em *alter ego* de António Sérgio: a morte de Etéocles e de Polinices “em combate durante uma revolta dos democratas contra a tirania de Creonte, pelejando aquele primeiro entre os partidários do tirano, e nas hostes dos insurretos aquele segundo”; e a ordem de Creonte

¹⁶ Vide início manuscrito do *Diálogo*, em anexo, fig. 5.

¹⁷ Vide QUEIROGA (2019) 44.

¹⁸ Vide anexo, fig. 6.

¹⁹ As duas cenas do datiloescrito de 1950 (pp. 63-94), que estão na base deste *Diálogo*, têm 146 falas (11+135). As cenas correspondentes da edição de 1930 apresentavam apenas 31 intervenções (10+21).

²⁰ Vide anexo, fig. 7.

²¹ Vide anexo, fig. 5.

para que Polinices fosse “abandonado aos corvos, com proibição rigorosíssima de se lhe prestarem honras”²².

No mesmo conjunto de folhas em que se encontra este diálogo (AS.07-Cx11-P25/001_1.^aparte_1), existem quatro páginas manuscritas com apontamentos soltos, que o autor provavelmente pretendia incluir no início do diálogo como epígrafes, tal como havia feito nas edições de 1930 e de 1950. Além da advertência de que “os factos e acontecimentos que figuram ou a que se faz referência são verdadeiros, não são reais nem imaginários” e da afirmação de que o objetivo do diálogo era o de inquietar as almas de quem o lesse²³, um desses apontamentos é extraído da *Lenda de S. Cristóvão*, de Eça de Queirós²⁴, o santo que, para Sérgio, “foi paladino da revolução social que comanda os pobres na sublevação contra os ricos [...], o Santo revolucionário conduzido ao céu pela mão do revolucionário que se chamou Jesus”²⁵. Assim, o haviam sido também Antígona e seu irmão Polinices, radicalmente revolucionário pelo Amor, pela paz interior, pela luz do Espírito, como demonstra este *Diálogo*, inspirado na *Antígona* de Sófocles, mas convertido em alegoria de um Portugal submerso numa já longa ditadura de mais de três décadas.

À acusação de Creonte de que Polinices era “um louco iluminado”, que comandou “um punhado de desordeiros [...], uma rédua de tolos, de idealistas”²⁶, Antígona riposta, afirmando que via o irmão como um ser “luminoso”, sincero, verdadeiro e límpido, que trazia luz às trevas em que viviam, considerando-o, assim, “uma mente universal, toda aberta a tudo, [que] foi contra todas as violências, de onde quer que viessem, contra toda a mentira, sectarismo, dissimulação, estreiteza”²⁷. Não alinhando no dogmatismo dos

²² SÉRGIO (1959?) 62.

²³ Escreve o nosso autor num desses apontamentos: “Não me compete a mim contar com os resultados nas peças, mas com as agonias nas almas!”.

²⁴ Vide anexo, fig. 8.

²⁵ SÉRGIO (1971) 113-114. Sobre este passo, SIQUEIRA (2013) 195 afirma que “a narrativa relativiza espaço e tempo, tornando-a atemporal, porque este deve ser o ideal do santo moderno. Este sonho, na verdade, delineia as preocupações sociais da obra de Eça de Queirós, do idealismo da Geração de 70 em busca da justiça e dos direitos que os detentores do poder político e económico negam ao homem”.

²⁶ SÉRGIO (1959?) 68.

²⁷ SÉRGIO (1959?) 68.

opositores do regime mais extremistas, ele ambicionava congregar todos os homens livres em torno de uma ação comum contra a ditadura, como nos diz Antígona, com palavras que traduzem o pensamento de Sérgio, expresso em muitos dos seus escritos²⁸:

ANTÍGONA – Polinices [...] era ágil e livre, [...] era uma revelação individual do universal e do eterno, que buscava a unidade dentro do seu próprio espírito, como a procurava também na estruturação do Mundo. [...] O seu Amor, o seu Deus eram racionais, eram Espírito. Amando a juventude – e tendo ele próprio alma jovem – sonhava em reunir numa ação comum os que nasceram com dotes para homens livres, embora provenientes de orientações diversas: e isso para que criassem uma organização social que desprendesse a todos das aflições terrenas, substituindo a luta pela cooperação fraterna.

Símbolo do antifascismo, da aspiração à liberdade, do revolucionismo social, tal como Antígona, ele sonhava “com o ser o construtor de [uma] sociedade justa” e “com o dar ao povo os instrumentos para que a construísse ele próprio, para assim se libertar a si mesmo”²⁹ de uma ditadura atroz, assente no sistema de governo da plutocracia e do clero.

Chefiada pelo Sumo Sacerdote da religião ‘ceréfila’, ou seja pelo Cardeal Cerejeira³⁰, a religião que suportava a ditadura, na perspetiva de Antígona (que era a de Sérgio), era materialista e não cuidava do Divino, servia os interesses dos ricos e do Estado e servia-se da ignorância e do atraso mental do povo para o manipular e o manter subjugado. Para isso, muito contribuía a promoção do fenómeno de “Fátiras” (a forma como Sérgio, na peça, designa Fátima) e das “materialidades do [seu] culto”³¹. Referido de forma

²⁸ SÉRGIO (1959?) 68.

²⁹ SÉRGIO (1959?) 69. Para Antígona, ou seja, para Sérgio, justo é o que “subiu ao Espírito [...], o que encara os outros como quem subiu ao Espírito. O que incita os demais a subir a esse nível”. E acrescenta ainda: “ser justo, ser espiritual, ser livre, é superar o irracional que dentro de nós encontramos — pelo esto racionalizante, que também se acha em nós mesmos” (SÉRGIO (1959?) 81).

³⁰ Manuel Gonçalves Cerejeira (1888–1977), amigo de Salazar e apoiante das suas políticas, foi o Patriarca que dirigiu a Igreja Católica Portuguesa durante quase toda a ditadura (1929–1971), sendo um dos responsáveis pela assinatura da Concordata entre a Santa Sé e Portugal, em 1940.

³¹ SÉRGIO (1959?) 73.

paródica, este espaço religioso simboliza a comunhão de interesses entre o Estado e a Igreja, como deixam perceber estas palavras da filha de Édipo³²:

ANTÍGONA – A acreditar [nos milagres], Creonte... só naqueles que se passam nas consciências dos homens, no seu interior. Naqueles que consistem em espiritualizações das almas. Quanto aos outros... queres que te diga?... parecem-me sortes de prestidigitação pueris, como o do sol em Fátiras a girar à doida, qual roda de um carro [...]. Tristes superstições e materializações mesquinhas, a que se agarra a boçalidade das multidões ineptas! Superstições que cultivas, porque te convém cultivá-las!

Na linha de alguns poucos sacerdotes espirituais e puros, que divergiam das orientações da hierarquia da Igreja Católica, a heroína contrapunha uma “religião mais alta, mais pura... uma mística racional, toda humana”³³ ao serviço dos pobres e não dos plutocratas, que tudo impunham e comandavam e que tinham como símbolo máximo o banqueiro Psiquístrato³⁴, amigo de Ceréfilo, ou seja, Salazar³⁵ – “esse plebeu, esse pobre, que se pôs a servir os ricos... e que tem por si o rico, o ladravaz, o ganhão”³⁶.

Tal como virá a fazer Salvador Espriu, que nos traça o retrato de Franco, na reformulação da sua *Antígona*, editada em 1963³⁷, também António

³² SÉRGIO (1959?) 72-73. Nesta intervenção, Antígona, dando voz ao autor, alude às aparições de Nossa Senhora aos três pastorinhos (Francisco Marto, Jacinta e Lúcia), na Cova da Iria, em Fátima (aqui designada “Fátiras”), que ocorreram nos dias 13 dos meses de maio a outubro de 1917. No último dia das aparições (13 de outubro de 1917), milhares de fiéis, segundo relatos da época, presenciaram o chamado “milagre do sol”, aqui referido de forma jocosa. Sobre este assunto, veja-se MORAIS (2017b) 148-149.

³³ SÉRGIO (1959?) 74.

³⁴ Ricardo Espírito Santo (1900–1955) foi o fundador do Banco Espírito Santo & Comercial de Lisboa e um grande amigo de Salazar, aqui ocultado pela máscara de Ceréfilo.

³⁵ Ceréfilo significa, na nossa interpretação, ‘o que gosta de Ceres, deusa da agricultura e das colheitas’. À semelhança da deusa que empresta o seu nome à formação deste híbrido, também a álgida figura que se oculta por detrás dele (i.e. Salazar) é, entre os seus opositores, o campónio tacanho, que impiedosamente colhe os tributos do povo, com o objetivo de a todo o custo conseguir obter o saldo nas contas públicas de Tebas, sendo incapaz de apreciar a dignidade do espírito, o amor da verdade e da justiça e os princípios da liberdade e da democracia. Vide MORAIS (2017b) 151. Sobre Salazar, vide *supra*, n. 5.

³⁶ SÉRGIO (1959?) 78.

³⁷ ESPRIU (1965) 35, dando voz à personagem El Lúcido Consejero, retrata Franco com estas palavras: “No es difícil convivir en Tebas, es imposible. Creonte lo sabe como tú y yo lo sabemos, pero, claro está, nunca habrá de confesarlo. Míralo bien: obeso, nada

Sérgio, na *coda* manuscrita deste *Diálogo*, nos oferece, pela boca de Antígona, um perfil de Salazar, o ditador incapaz de apreciar a dignidade do espírito e que se compraz no exercício do mando, na imposição da ordem³⁸:

ANTÍGONA – Com a sua alma tacaña de cultivador de aparências, de calculador astucioso, é incapaz de apreciar a dignidade do espírito, a profundez da consciência, o largo voo idealista, o amor da verdade, da sinceridade e da luz. Sem humanidade e sem chama, delicia-se à grande na concupiscência do mando, e para poder deliciar-se na concupiscência do mando consente e encobre todas as malversações dos seus homens. A podridão mascarada é o seu ideal de política.

À ordem imposta pela força, pela adoração do passado, por parte de Ceréfilo e de Creonte, contrapõe Antígona uma ordem moral, mais sincera, que resulte do progresso e seja o suporte de uma sociedade nova, virada para o futuro e criada “com audácia inventiva, com inventivo amor”³⁹ para o bem do povo.

Face à irredutibilidade de posições, Creonte, contrariamente ao que acontecia no arquétipo sofocliano, propõe à sua sobrinha um pacto de paz⁴⁰:

CREONTE – Não! Impossível! Não nos entendemos!... Olha: quero oferecer-te a paz. Deixo-te com a liberdade se me prometeres ter juízo. Encho-te de honrarias. Concedo-te o que tu quiseses. Aceitas?

Antígona, porém, fiel aos seus princípios, recusa e não se deixa corromper. Para ela, acima dos decretos do tirano estavam as “leis não escritas da consciência, universais e imutáveis”⁴¹. Tal atitude, coerente e consentânea com o modelo sofocliano, obriga Creonte a exercer a autoridade para impor a sua ordem⁴²:

atractivo, com esos ojos de mirada fija y glacial como de serpiente. [...] Mientras viva, es probable que nos mantengamos en paz, porque está dispuesto a aplastar sin contemplaciones a todo aquel que se le oponga. Pero casi es un viejo y sus hijos y seguidores no valen nada. En Tebas, Creonte no puede instituir perpetuamente a Creonte. Cuántos años vivirá, veinte, tal vez treinta? Sí no se lo lleva mucho antes una muerte violenta”.

³⁸ SÉRGIO (1959?) 94B-94C. Vide MORAIS (2012) 324-327.

³⁹ SÉRGIO (1959?) 90.

⁴⁰ SÉRGIO (1959?) 94B.

⁴¹ SÉRGIO (1959?) 66.

⁴² SÉRGIO (1959?) 94D.

CREONTE – Ofereci-te a paz: recusaste. Coube-me a mim o ser chefe. Saberei sê-lo, por Díónisos!

Desafiadora, como sempre, Antígona deixa no ar uma pergunta seca, mas carregada de esperança, com que termina este breve *Diálogo*⁴³:

ANTÍGONA – Até quando, Creonte?

Tal como na edição de 1930, que terminava com uma mensagem de esperança num futuro melhor, traduzido no estabelecimento, no final do Ato III, de uma democracia magnânima, tolerante e liberal, inspirada na “santidade de Antígona” e dedicada a “Palas, a persuasiva, deusa da luz e da liberdade”⁴⁴, o autor encerra esta sua quarta variação sobre o mito de Antígona, que ficaria inédita, com a expectativa de que um dia a ditadura acabaria por claudicar. Não viveu António Sérgio anos suficientes para assistir ao tão desejado fim do Estado Novo, que só aconteceria cinco anos depois da sua morte, no dia 25 de abril de 1974.

BIBLIOGRAFIA

- BARROS, H. & COSTA, F. F. (1983), *António Sérgio: uma nobre utopia*. Lisboa, Edições O Jornal.
- ESPRIU, S. (1965), “*Antígona* (2.^a versión – 1963)”: *Primer Acto* 60 (1965) 27-37.
- MORAIS, C. (2012), “Mito e política: variações sobre o tema de *Antígona* nas recriações de António Sérgio e de Salvador Espriu”: A. LÓPEZ, A. POCIÑA & M. F. SILVA (Coords.), *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura*. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 319-330.
- MORAIS, C. (2017a), “António Sérgio’s *Antígona*: a “social study in dialog form”: C. MORAIS, L. HARDWICK & M. F. SILVA (Eds.), *Portrayals of Antigone in Portugal. 20th and 21st Century Rewritings of the Antigone Myth*. Leiden, Brill, 113-139.
- MORAIS, C. (2017b), “António Sérgio’s *Antigone* Revisited: Two Invectives against Salazar Dictatorship”: C. MORAIS, L. HARDWICK & M. F. SILVA (Eds.), *Portrayals of Antigone in Portugal. 20th and 21st Century Rewritings of the Antigone Myth*. Leiden, Brill, 140-159.

⁴³ SÉRGIO (1959?) 94D.

⁴⁴ SÉRGIO (1930) 122-123. Sobre este assunto, veja-se MORAIS (2017a) 136-139.

- QUEIROGA, S. (2019), *À Procura de António Sérgio. Ensaio Cronológico através de documentação bibliográfica e arquivística*. Lisboa, Casa António Sérgio.
- SÉRGIO, A. (1930), *Antígona. Drama em três actos*. Porto, República.
- SÉRGIO, A. (1950), *Antígona. Diálogo histórico-filosófico-político em forma dramática. Segunda edição remodelada* (inédita; Biblioteca António Sérgio, AS.07-Cx11-P24_005_1-3; AS.07-Cx11-P25_001_2).
- SÉRGIO, A. (1958), *Pátio das Comédias, das Palestras e das Pregações. Jornada Sexta*. Lisboa, Inquérito.
- SÉRGIO, A. (1959?), *Diálogo de Creonte e Antígona* (inédito; Biblioteca António Sérgio, AS.07-Cx11-P25/001_1.^a parte_1-2)
- SÉRGIO, A. (1971), *Obras Completas. Ensaaios. Tomo VI*. Lisboa, Clássicos Sá da Costa.
- SÉRGIO, A. (1974), *Obras Completas. Ensaaios. Tomo VII*. Lisboa, Clássicos Sá da Costa.
- SÉRGIO, A. (2009), *Antigone* (traduzione e note a cura di Corrado Cuccoro. Saggio introduttivo di Maria Pia Pattoni). Milano, PubliCatt.
- SIQUEIRA, A. M. A. (2013), “A Hagiografia por Eça de Queirós: religiosidade e revolução”: *Notandum* 32 (2013) 183-197.

ANEXO

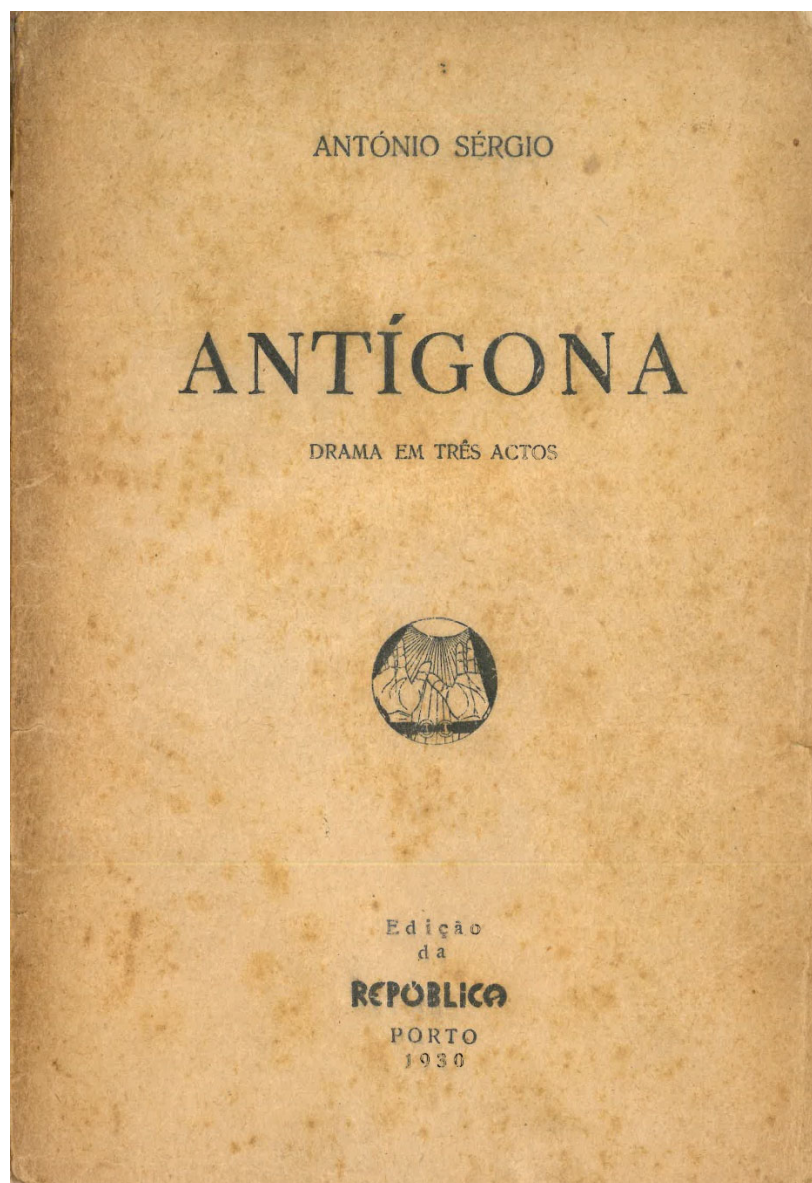


Fig. 1: Capa de *Antígona* (1.^a edição)

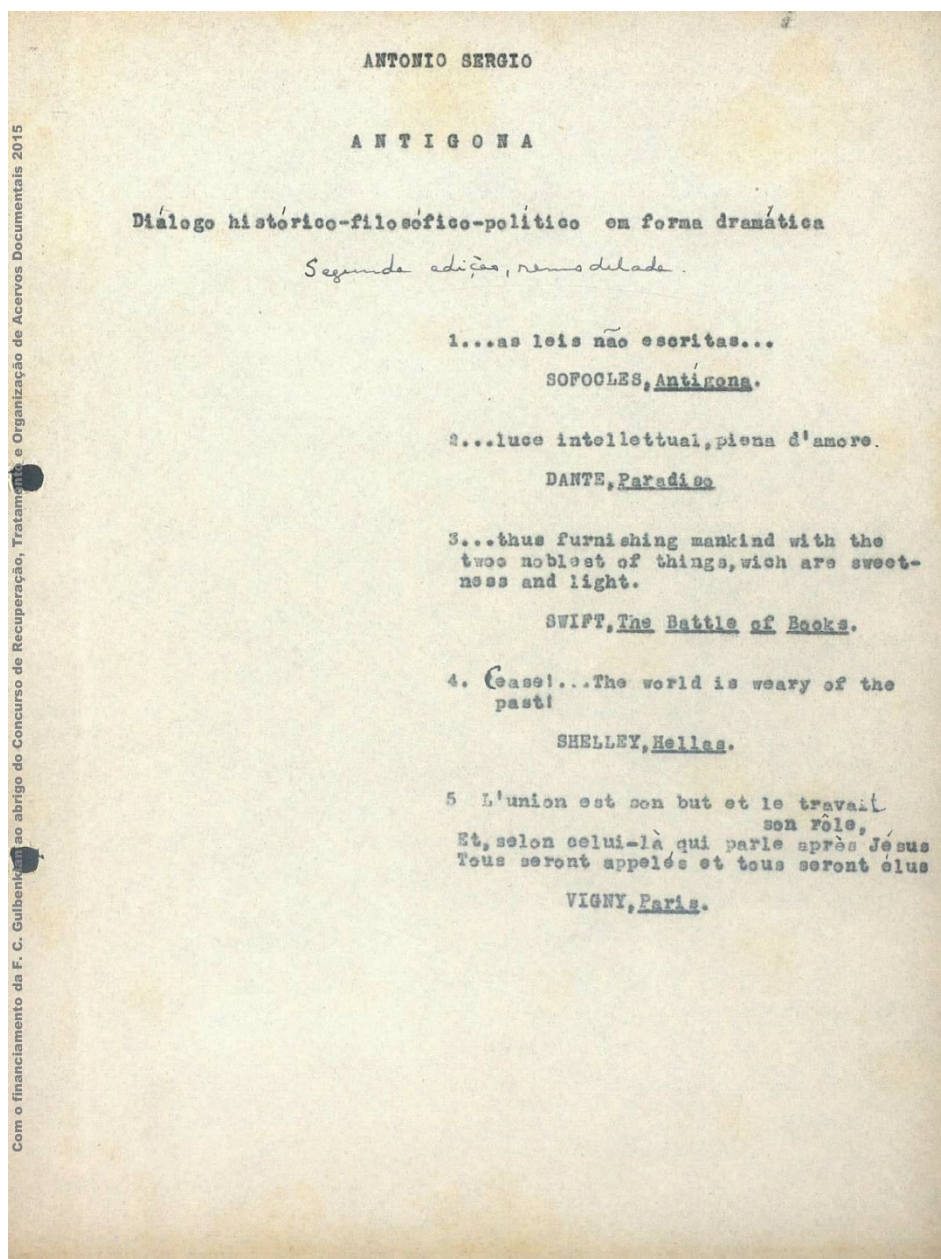


Fig. 2: Frontispício de *Antígona* (2.^a edição, remodelada, inédita)

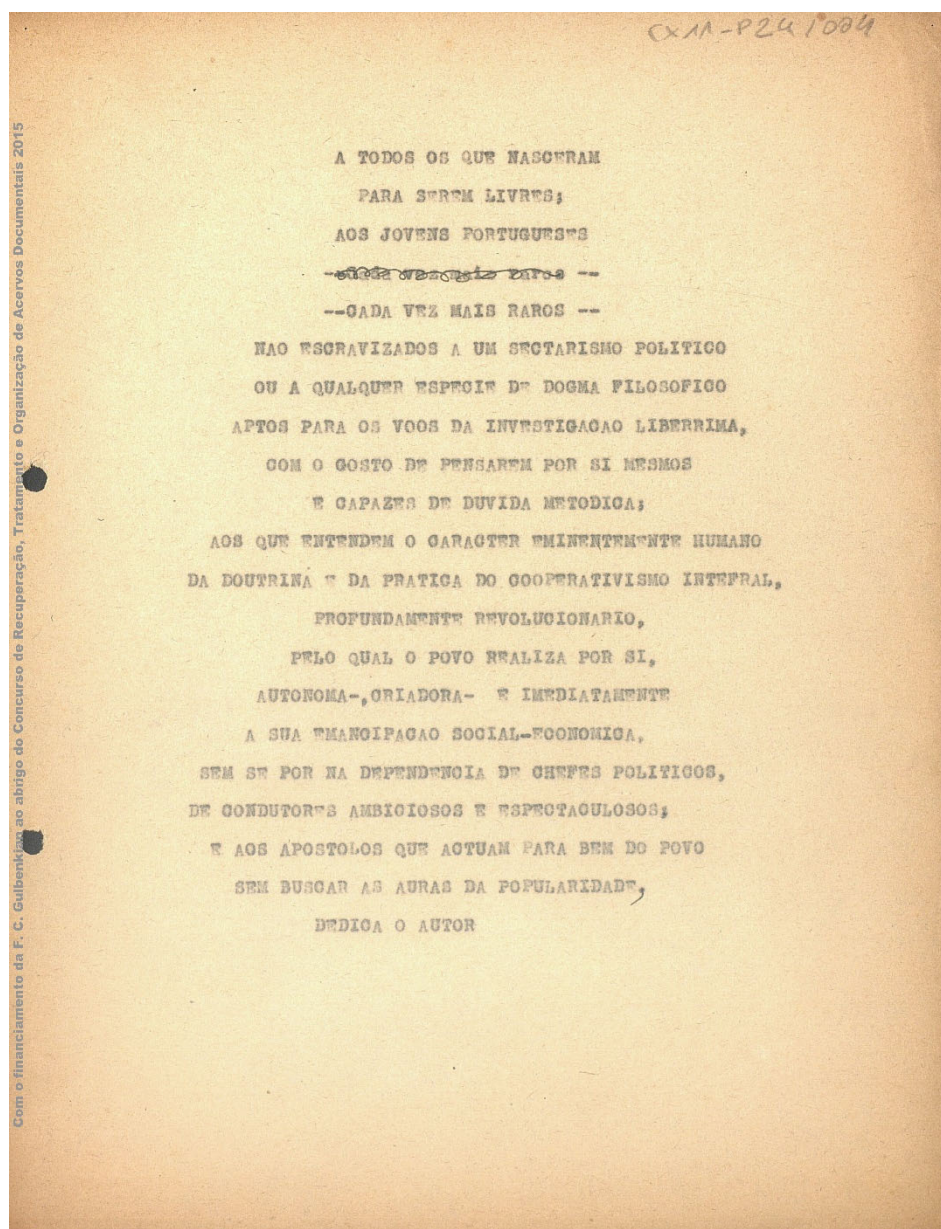


Fig. 3: Dedicatória (2.^a edição de *Antígona*)

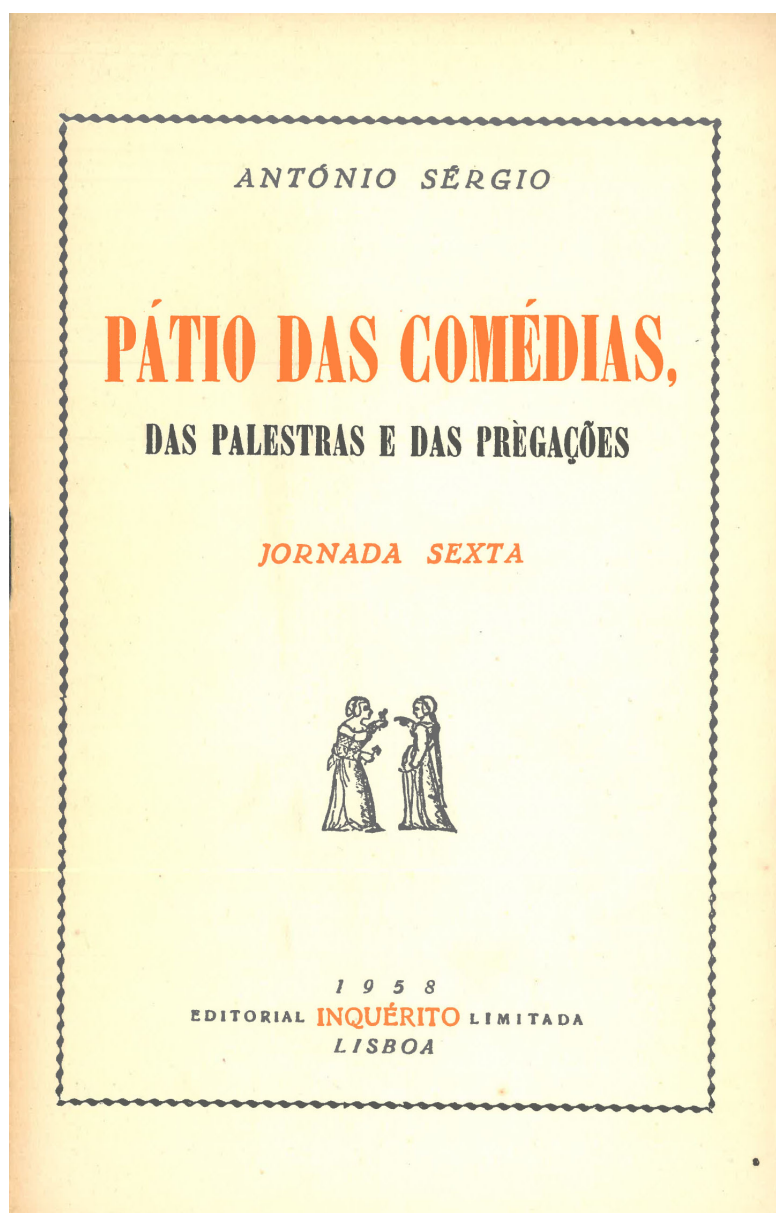


Fig. 4: Capa de *Pátio das Comédias, das palestras e das pregações. Jornada Sexta* (3.^a variação sobre o mito de Antígona)

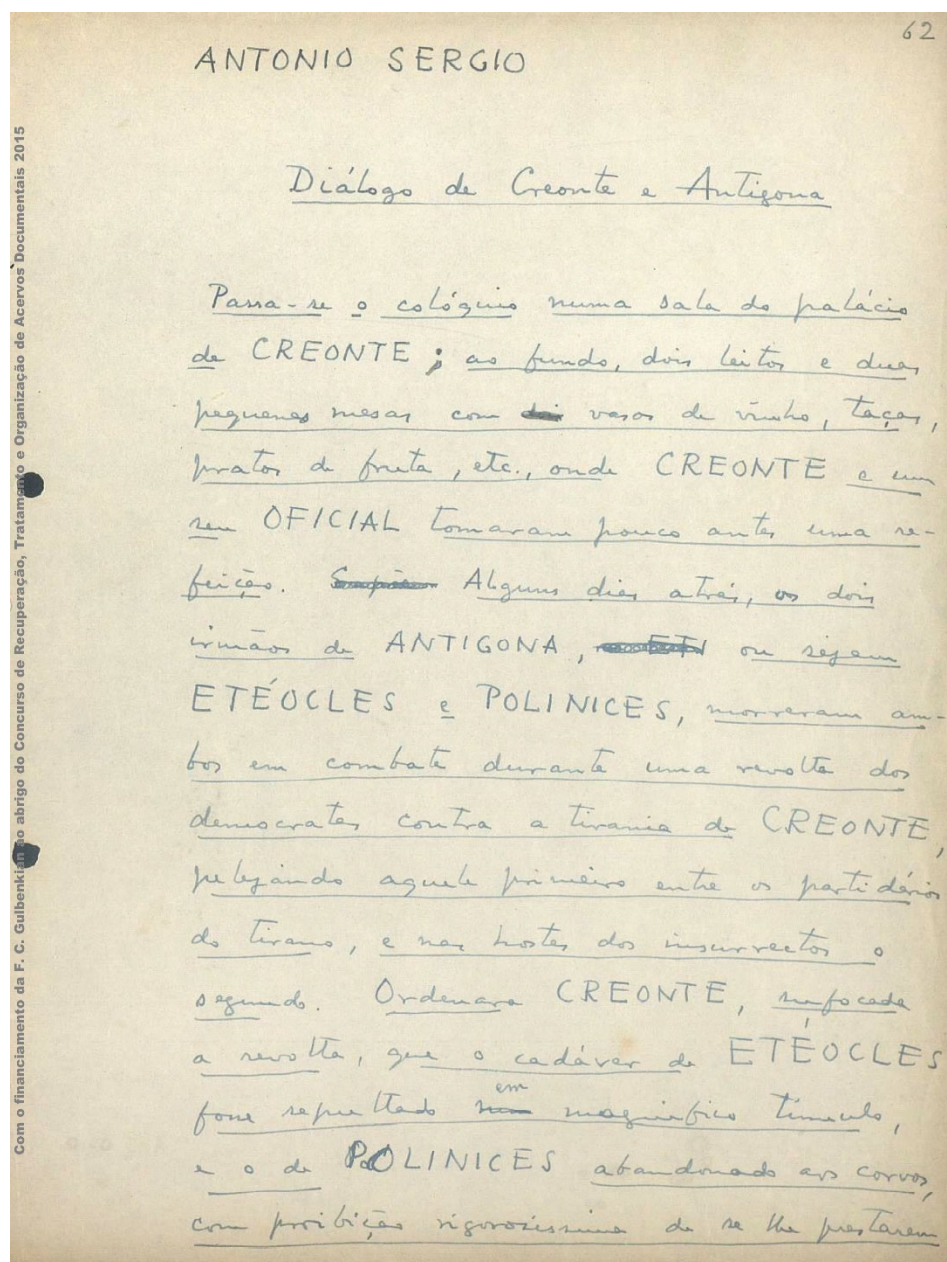


Fig. 5: Diálogo de Creonte e Antígona (frontispício)

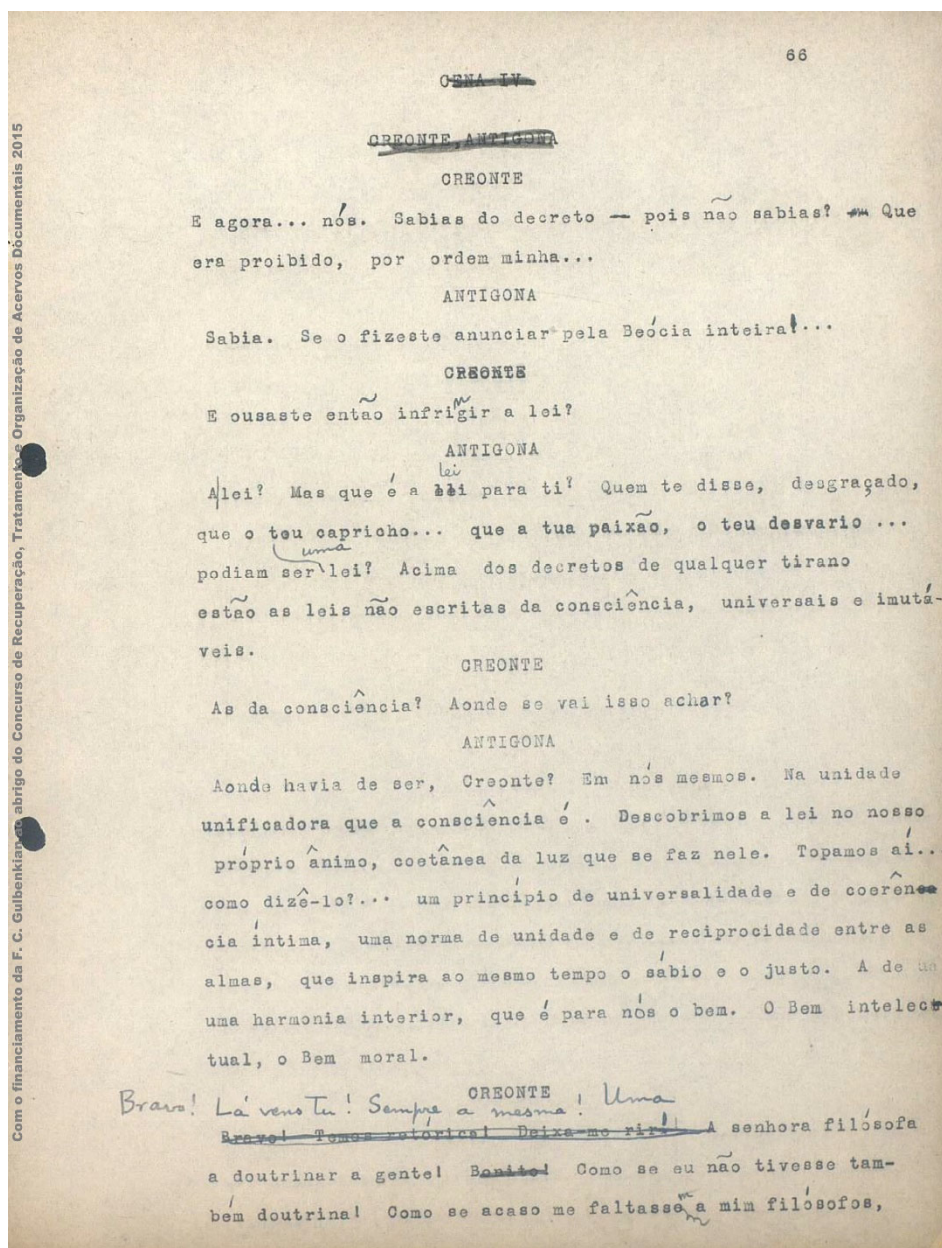
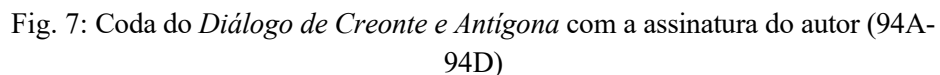


Fig. 6: Eliminação da separação entre as cenas III e IV da 2.^a edição



à do que se mantiveram "pobres de espírito,"
 quer dizer:
 à do que se nos deixaram contaminar
 pela própria cupididade burguesa
 da sociedade burguesa que combatia

Não me compete a mim cantar em
 montes no futuro, mas com as agências, os
 alunos!

Luz, i, os Luz do Espírito! Ah, Políticos!
~~— poder, a de encontrar-la e nós!~~
 e os poder poder encontrar-la e nós!
 a poder usar a decomposição de
 um catão, a contrair viciada
 em decomposição necessária!

E sobre a terra só ficavam Jacques, que
 cantavam em triunfo na busca de um
 clar.

Eça de Queirós, S. Cristóvão

Fig. 8: Apontamentos com a citação de Eça de Queirós, S. Cristóvão

Resumo: Depois de escrever, em 1930, *Antígona. Drama em três actos*, uma recriação do mito sofocliano que não era mais do que um texto panfletário contra a ditadura militar, Sérgio voltaria ao tema, para reescrever, cerca de 1950, uma invectiva contra a ditadura salazarista. A partir deste texto inédito, o autor publicaria, em finais de 1958, *Pátio das Comédias, das Palestras e das Pregações: Jornada Sexta* e também tinha a intenção de publicar de forma autónoma o *Diálogo de Creonte e Antígona*, provavelmente em 1959.

Palavras-chave: António Sérgio, Sófocles, Antígona, salazarismo, democracia, cooperação fraterna.

Resumen: Después de escribir, en 1930, *Antígona. Drama em três actos*, una recreación del mito sofocleo que no era más que un texto panfletario contra la dictadura militar, Sérgio volvería al tema, para reescribir, alrededor de 1950, una invectiva contra la dictadura salazarista. A partir de este texto inédito, el autor publicaría, a fines de 1958, *Pátio das Comédias, das Palestras e das Pregações: Jornada Sexta* y también tenía la intención de publicar de forma autónoma el *Diálogo de Creonte e Antígona*, probablemente en 1959.

Palabras clave: António Sérgio, Sófocles, Antígona, salazarismo, democracia, cooperación fraterna.

Résumé : En 1930, Sérgio publie son *Antigona. Drama em três actos*, une récréation du mythe de Sophocle qui n'est, en fait, qu'un texte pamphlétaire contre la dictature militaire, et, vers 1950, il revient au thème avec une invective contre la dictature salazariste. En partant de ce texte inédit, l'auteur publie, à la fin de 1958, la *Jornada Sexta do Pátio das Comédias, das Palestra e das Pregações*, dans l'intention de publier, très certainement en 1959, de façon autonome le «*Diálogo de Creonte e Antígona*».

Mots-clés : António Sérgio ; Sophocle ; Antigone ; salazarisme ; démocratie ; coopération fraternelle.

La recepción de los estereotipos y tópicos amatorios clásicos en *Os poemas possíveis* de José Saramago

The reception of classical stereotypes and amatory themes in José Saramago's *Os poemas possíveis*

GREGORIO RODRÍGUEZ HERRERA¹ (*Instituto Universitario de Análisis y Aplicaciones Textuales; Universidad de Las Palmas de Gran Canaria — España*)

Abstract: The analysis of the poems grouped under the title "Nesta esquina do tempo" shows that stereotypes and topics used in Latin love poetry are subverted and rewritten by José Saramago in order to render his poetic intention. Besides, it is argued that these stereotypes and topics must be considered another element of the inherited literary tradition present in his poetry.

Keywords: Saramago; Classical Tradition; Latin Elegy.

1. Introducción

La tradición clásica en *Os poemas possíveis* es un elemento de la herencia literaria anterior, que se imbrica con los intereses poéticos e ideológicos de José Saramago. Así, la tradición clásica aporta a la poesía de Saramago el horacianismo de raíz reisianiana, la mitología clásica como reflejo del pesimismo sobre el género humano y la reutilización del epigrama de origen greco-latino que le permite objetividad y distanciamiento de los sentimientos². Todo ello además se hace presente no como una mera fuente literaria sino como un diálogo entre Saramago y la herencia literaria en un ejemplo de transtextualidad. Así, nuestro trabajo se sitúa metodológicamente en el ámbito de las teorías de la recepción, de manera que la tradición clásica es entendida como las diferentes formas en las que los materiales grecolatinos, a través de una compleja acción en la que cada elemento reutilizado es parte de un amplio proceso de interacciones, han sido transmitidos, traducidos, extractados, interpretados, reescritos, re-imaginados y representados en otras obras literarias posteriores³. En este proceso de interacciones participan no solo el autor, sino

Texto recibido el 23.01.2019 y aceptado para publicación el 15.7.2019.

¹ gregorio.rodriguez@ulpgc.es — <https://orcid.org/0000-0002-9856-8897>.

² COSTA (1991) 53-62; Rodríguez Herrera (2019).

³ HARDWICK-STRAY (2008) 1.

también, la propia obra y el lector con su horizonte de expectativas literario y extraliterario. Todos ellos entablan una relación dialógica determinada por la asimilación y el intercambio⁴.

Dado que en este trabajo nos centramos en el tratamiento que Saramago da a una serie de motivos y tópicos, es pertinente que hagamos una breve delimitación terminológica, más con un criterio pedagógico que teórico⁵. Así, denominaremos motivo a aquel contenido general recurrente en la poesía personal bajo el que se encuadran un conjunto de contenidos más específicos. El motivo sería en términos lingüísticos una especie de hiperónimo que engloba contenidos particulares y tópico a los contenidos específicos que se utilizan para formular los motivos amorosos. Estos contenidos particulares se expresan en muchos casos por medio de unas expresiones más o menos fijas. Por ejemplo, la brevedad de la vida es un motivo de carácter general que se expresa a través de varios tópicos concretos como el *carpe diem*, el *tempus fugit* o el *ubi sunt*. En cuanto a los estereotipos nos acercamos a ellos desde la perspectiva expuesta por Cano a propósito de las *Elegías* de Propertio cuando afirma que “aluden a unas tipologías humanas masculinas y femeninas, que, más allá de representar los romanos de ciudad en tiempos de Augusto, aparecen como los personajes universales de la tragedia amorosa (...) Esos personajes de tragedia amorosa dan a la obra del poeta una cierta unidad dramática que enmarca el conjunto de los poemas y recalca el recorrido vital que significan: un personaje a la búsqueda de su destino”⁶.

Centrado específicamente en nuestro tema de interés, hemos de destacar que el tema del amor y sus formulaciones tópicas no han sido especialmente estudiadas en la poesía de Saramago. Podemos encontrar algunas referencias genéricas al tema de amor en los trabajos de Cidraeis⁷ y al tópico

⁴ MOOG-GRÜNEWALD (1984) 72.

⁵ La distinción terminológica entre tema, motivo y tópico es recurrente entre los teóricos de la literatura ya sea a) de manera indirecta como en el caso de CURTIUS (1955) 126-127 que al hablar de la belleza natural manifiesta que es una tópica poética “en el sentido más lato” y formado “con sus elementos típicos” o b) de manera directa como en el trabajo de MÁRQUEZ (2002) 251-256.

⁶ CANO (1998) 101.

⁷ CIDRAEIS (1999) 37-52.

del *carpe diem* en el de Legaz⁸. En la monografía sobre el amor de Aranda⁹ la poesía no ocupa un lugar específico, sino que es rescatada en contadas ocasiones durante la argumentación de los diferentes capítulos. También en este caso resulta evidente que la popularidad de su producción novelística ha relegado el estudio y la consideración de su poesía y eso a pesar de que él mismo nos advierte en el prólogo a la tercera edición de *Os poemas possíveis*, en 1982, de que en este poemario “teriam començado a definir-se nexos, temas e obsessões que viriam a ser a coluna vertebral, estruturalmente invariável, de un corpo literário em mudança¹⁰”. El único trabajo que trata el amor en *Os poemas possíveis* es el de Valentim¹¹. En su trabajo este crítico se propone buscar, a propósito del amor y especialmente de las figuras de don Juan y doña Inés, las relaciones temáticas entre la poesía y su ficción a partir de las relaciones inter y extratextuales, pero centrado en el bloque del poemario titulado “O amor dos outros”, uno de los que cuenta con escasa presencia de la tradición clásica.

Por último y a modo de recordatorio, porque también es relevante para nuestro análisis, señalamos que *Os poemas possíveis* reúne ciento cuarenta y siete poemas, la mayoría breves y escritos en verso decasílabo, y que el poemario está dividido en cinco partes: “Até o sabugo”; “Poema a boca fechada”; “Mitologia”; “O amor dos outros” y “Nesta esquina do tempo”. En esta última parte el poeta regresa al mundo del género humano, superando el pesimismo y la angustia de las partes anteriores y encontramos ahora un discurso cargado de erotismo que canta al cuerpo, a los sentidos, a la belleza, en definitiva, a la intimidad de los amantes¹². Es precisamente en este bloque, “Nesta esquina do tempo”, en donde encontraremos la huella de la poesía amoriosa clásica, especialmente latina, a través de la presencia de estereotipos y tópicos amorios.

⁸ LEGAZ (2010) 152-165.

⁹ ARANDA (2015).

¹⁰ SARAMAGO (1982^{2a}).

¹¹ VALENTIM (2010).

¹² CIDRAES (1999):40-46.

2. Estereotipos amorios

En este apartado vamos a centrarnos, como ya adelantamos, en la recuperación de los estereotipos amorios presentes en la poesía personal latina, de Catulo a Ovidio, en el último bloque de *Os poemas possíveis*: “Nesta esquina do tempo”. Presentaremos los estereotipos siguiendo una especie de relato de la relación amorosa, a la manera de los poetas latinos¹³, aunque en el caso de Saramago no encontraremos poemas de ruptura, infidelidades o celos y, por tanto, tampoco aparece el estereotipo del rival en amores¹⁴, ya que en este bloque de poemas Saramago metaforiza permanentemente el cuerpo erotizado y canta al encuentro sexual de los amantes, de manera que su universo se vuelve optimista y la decepción por la relación amorosa frustrada, aparentemente, no tiene cabida. Prueba de ello es que, desde un punto de vista metafórico y estilístico, se ha señalado cómo el mar y la luz adquieren protagonismo en estos poemas de amor frente a las sombras de los bloques precedentes¹⁵. A nuestro juicio, aunque la metaforización afecta al cuerpo erotizado de los amantes, Saramago se concentra especialmente en el cuerpo femenino. Un ejemplo de este recurso es el poema “Inventário¹⁶” en el que siguiendo la estela de la *laudatio puellae* nos enumera los rasgos que configuran la belleza de su amada. Recurre a una enumeración de preguntas retóricas, que van a despertar en el amante no el enamoramiento, sino el deseo¹⁷ en línea con el argumento de este bloque del poemario, tal y como lo explicitan los dos versos finales.

INVENTÁRIO

*De que sedas se fizeram os teus dedos,
De que marfim as tias coxas lisas,
De que alturas chegou ao teu andar
A graça de camurça com que pisas.*

¹³ CANO (1998) 101-108; RAMÍREZ DE VERGER (1986) 67-84.

¹⁴ Es significativo en Aranda en el capítulo dedicado “Ruptura, infidelidades e faltas de amor” no cite como ejemplo ni un solo poema. Cf. ARANDA (2015) 127-133.

¹⁵ RODRIGUES DE PAIVA (2010) 61-62.

¹⁶ Citamos los poemas de Saramago por la edición bilingüe portugués-español de Alfaguara. Cf. SARAMAGO (2005).

¹⁷ Aunque también encontramos en los autores latinos la *laudatio puellae* como desencadenante del deseo, no es lo más frecuente. Cf. MORENO SOLDEVILLA (2011) 134^b-141^b.

*De que amoras maduras se espremeu
O gosto acidulado do teu seio,
De que Índias o bambu as tua cinta,
O oiro dos teus olhos, donde veio.*

*A que balanço de onda vais buscar
A linha serpentina dos quadris,
Onde nasce a frescura dessa fonte
Que sai da tua boca quando ris.*

*De que bosques marinhos se soltou
A folha de coral das tuas portas,
Que perfume te anuncia quando vens
Cercar-me de desejo a horas mortas.*

SARAMAGO (2005) 260

Esta *laudatio puellae* realmente formula el estereotipo de la *puella diuina*, la amada elevada a categoría de diosa cuando, de un lado, el poeta se pregunta de qué alturas procede su porte, *de que alturas chegou ao teu andar*, y, de otro, cuando la vincula al mar, *de que bosques marinhos se soltou/ a folha de coral das tuas portas*, el lugar en el que Saramago hace nacer a los dioses en su poemario, tal y como leemos en los versos finales de “Não das águas do mar”: *Na vastidão de mar nasceram deuses: / Somos frutos de lama, água turvada*.

Hemos definido a la amada y ahora es necesario que hagamos lo propio con el amor, ya que como fuerza desencadenante de la acción poética de Saramago en este bloque, es preciso que conozcamos sus características. En este poema, “Craveira”, nos presenta al amor, si no como divinidad, sí como personaje con voz propia en el poemario.

CRAVEIRA

*Não deixa amor que o meçam, antes mede,
Incorrupto juiz que tudo afere
Na craveira da sua desmedida.
Chamados todos somos: só ele
Quanto de nós soubermos converter
Em chama vertical a hora consumida,
Em mãos de dar os dedos de reter.*

SARAMAGO (2005) 214

El referente latino de este poema está en las *Elegías* de Propertio, en dónde leemos: *Verus amor nullum nouit habere modum*¹⁸ (Prop. 2.15.30). El amor pues, es un personaje sin medida, pero a diferencia del dios greco-latino, que elige tanto a quienes ven su amor correspondido, como a quienes no, Saramago lo define aquí como un dios positivo, porque en su locura solo elige a quienes se dejan poseer por él, a quienes la llama de la pasión les invada, *converter/ en chama vertical*. Así pues, Saramago varía levemente el concepto de amor de la poesía latina, ya que convierte en positiva la locura de amor y la desmesura, el *furor amoris*. Este tópico, la locura de amor, lo encontramos también en otros poemas, en los que esta variante positiva se mantiene:

NÃO ME PEÇAM RAZÕES

*Não me peçam razões, que não as tenho,
Ou darei quantas queiram: bem sabemos
Que razões são palavras, todas nascem
Da mansa hipocrisia que aprendemos.*

*Não me peçam razões por que se entenda
A força de maré que me enche o peito,
Estar mal no mundo e nesta lei:
Não fiz a lei e o mundo não aceito.*

*Não me peçam razões, ou que as desculpe,
Deste modo de amar e destruir:
Quando a noite é de mais é que amanhece
A cor de primavera que há-de vir.*

SARAMAGO (2005) 210

En “Não me peçam razões” Saramago nos retrasa el tópico a los versos finales. En la última estrofa entendemos que eso que no puede explicar y que esa fuerza del mar que le inunda el pecho es un amor que no solo vive intensamente, sino que también le permite transformar, en la medida en que tiene capacidad para destruir. Así, el verso final vuelve a situar el tópico del *furor amoris*, en el ámbito de lo positivo ya que es a partir de ahí, de donde renace un corazón luminoso y fértil, *a cor de primavera*. Saramago, pues, subvierte el

¹⁸ El verdadero amor no tiene medida alguna.

tópico con respecto a la tradición clásica en donde el *furor amoris* produce un amor insano¹⁹, para adaptarlo a su universo poético y a su mensaje literario.

Por último, hemos de caracterizar al poeta-amante en este cuadro de exaltación erótica. En Saramago el amante se define como un soldado que afronta la relación amorosa como una guerra o una batalla placentera y aceptada libremente. Esta concepción del amante soldado tiene un fuerte arraigo en la literatura grecolatina, pero en el contexto de la poesía de Saramago debe interpretarse no solo como un guiño a la tradición, sino como una postura antibelicista. Ejemplo de este amante soldado es el siguiente poema:

NESTA SECRETA GUERRA

*Nesta secreta guerra em que persisto,
Tudo está certo, não desejo paz.
E se nem sempre fujo ao velho jeito
(Herdado doutra era)
De bater com os punhos no meu peito,
Não é por gosto de gritar desgraça,
Mas porque a vida passa,
E mesmo quando aceito,
O coração à espera desespera.*

SARAMAGO (2005) 212

En “Nesta secreta guerra” el referente lo volvemos a encontrar en las *Elegías* de Propertio, pero con una variante importante. El poeta latino se queja de que el dios Amor lleva la guerra de amor a su interior y no le deja en paz, mientras que Saramago subvierte el motivo y es el poeta el que está en paz porque vive en esta guerra continua:

*In me tela manent, manet et puerilis imago:
sed certe pennas perdidit ille suas;
euolat heu nostro quoniam de pectore nusquam,
assiduusque meo sanguine bella gerit²⁰.*

Prop. 2.12.13-16

¹⁹ MORENO SOLDEVILLA (2011b) 245^a-248^a.

²⁰ Contra mí los dardos persisten y persiste la máscara infantil/ pero él también ha perdido sus alas/ ya que nunca sale volando, ¡ay!, de mi pecho/ e incesante hace la guerra en mi sangre.

Como decíamos, el poeta está cómodo en esta guerra, *não desejo paz*, y la presenta como un acicate para disfrutar de la vida de manera proactiva, porque, como advierte recurriendo al tópico del *carpe diem*, *a vida pasa*. Las costumbres guerreras, pues, le empujan a *bater com os punhos* o a *gritar desgraça* pero no por violencia, sino por desesperación ya que no puede disfrutar del *proelium amoris* permanentemente.

Saramago nos presenta una estructura en la que el tradicional triángulo amoroso amante, amada y rival es sustituido por un binomio. Además Amor, en tanto que personaje de los poemas no se presenta como un personaje que trae desgracias al amante, ya que en una inversión de la tónica clásica el *furor amoris* que infunde el dios Amor es recibido con agrado por el amante.

3. Tópicos amatorios

En el apartado anterior hemos hecho referencia a propósito de los estereotipos a una serie de tópicos que están muy vinculados a estos como el *furor amoris* o el *proelium amoris*. En este nuevo epígrafe nos centraremos en otros tópicos amatorios presentes en “Nesta esquina do tempo”, que redundan en dos motivos genéricos adelantados por los estereotipos, esto es: el amor y la guerra, de un lado, y la pasión amorosa, de otro. En cualquier caso esta división solo pretende presentar este estudio sobre el conjunto de poemas vinculados a los tópicos amatorios clásicos con mayor claridad, aunque la imbricación de uno y otro es evidente en diferentes composiciones. Sirva de ejemplo el poema “Arte de amar”, cuyo título nos transporta al *Ars amandi* ovidiano o al tópico del *magister amoris*²¹ y, al mismo tiempo, trata el erotismo y el lenguaje bélico, *inimigos* o *luta*, en contextos amorosos:

ARTE DE AMAR

*Metidos nesta pele que nos refuta,
Dois somos, o mesmo que inimigos.
Grande coisa, afinal, é o suor
(Assim já o diziam os antigos):
Sem ele, a vida não seria luta,
Nem o amor amor*

SARAMAGO (2005) 264

²¹ SOCAS (2011) 257^b-259^b.

Dentro del primer motivo, el amor y la guerra, en el poema “Exercício militar” encontramos su formulación una vez más mediante el tópico del *proelium amoris*²².

EXERCÍCIO MILITAR

*És campo de batalha, ou simples mapa?
És combate geral, u de guerrilhas?
Na cortina de fumo que te tapa,
É paz que vem, ou novas armadilhas?*

*Fechado neste posto de comando,
Avanço as minhas tropas ao acaso
E tão depressa forço como abrando:
Capitão sem poder, soldado raso.*

*A lutar com fantasmas e desejos,
Nem sequer sinto as balas disparadas,
E disponho as bandeiras dos meus beijos
Em vez de abrir crateras a dentadas.*

SARAMAGO (2005) 286

Saramago nos descubre la verdadera intención del poema en el último verso de la primera estrofa, de manera que es ahí cuando descubrimos que los versos se han escrito probablemente tras una riña de amor, *rixae in amore*²³, pues al acceder al campo de batalla, al lecho, no sabe aún si va a encontrar nuevas dificultades, *paz ... ou novas armilhas*, y asume que en la relación amorosa está en desventaja porque sus galones terminan siempre en soldado raso, pues la *puella* manday ordena²⁴.

Dentro de este grupo también encontramos una composición en la que, al mismo tiempo que se desarrolla precisamente la dualidad amor como paz

²² ESTÉVEZ SOLA (2011) 278^b.

²³ Este carácter paródico de las riñas de amor vinculado a la milicia del amor, proviene de la Comedia Nueva griega y aleja la reutilización del tópico clásico de las escenas y formulaciones más violentas del motivo. Cf. LAGUNA MARISCAL (2011) 366^b-369^a.

²⁴ Aranda, llevado de su división del arte de amar en coitocéntrico vinculado al instinto animal del hombre, y en erótico o refinado, propio de hombre como individuo civilizado, vincula este poema al primer tipo. Cf. ARANDA (2015) 77-78. Como se habrá visto por nuestra interpretación, creemos que lo militar camufla realmente el empoderamiento femenino.

y como guerra, que ya hemos visto en poemas anteriores, también recoge, el lamento propio de la elegía amorosa latina:

DE PAZ E DE GUERRA

*Na mão serena que num gesto de onda
Em estátua musical o ar modela.*

*Na mão torcida que num frio de gelo
A parede do tempo em fundos gritos risca.*

*Na mão de febre que num suor de chama
Em cinzas vai tornando quanto toca.*

*Na mão de seda que num afago de asa
Faz abrir os sonhos como fontes de água.*

*Na tua mão de paz, na tua mão de guerra,
Se já nasceu amor, faz ninho a mágoa*

SARAMAGO (2005) 242

Este poema es muy significativo en el conjunto del poemario porque Saramago, aunque no presenta el tópico de la renuncia al amor o del sufrimiento amoroso, en los que el rival de amor y las infidelidades de la amante son formulaciones relevantes, no logra escapar, en cierta medida, al pesimismo de los bloques poéticos que preceden a “Nesta esquina do tempo” y manifiesta su desconfianza en el ser humano porque el amor, tarde o temprano, no será correspondido y conducirá a la tristeza del amante²⁵.

Como consecuencia también de los estereotipos ya definidos, es decir de la amada idealizada, del amor desmesurado y del amante soldado, Saramago nos presenta también un segundo grupo de poemas, vinculados por el motivo de la pasión amorosa. Estos poemas son de corte ovidiano, esto es: dominados por los placeres de amor, un amor que además es correspondido.

Así pues, encontramos composiciones en las que los *gaudia Veneris* o “placeres de Venus” están presentes²⁶. Saramago recurre a este tópico de manera original, como ha venido haciendo en todo el poemario, porque lo relevante es el erotismo del cuerpo femenino y la pasión desmedida de los amantes.

²⁵ RODRÍGUEZ HERRERA (2019).

²⁶ MORENO SOLDEVILLA (2011c) 324^b.

OUTRA VEZ FRUTOS, ROSAS OUTRA VEZ

*Mas se estas mãos em concha não moldarem
As rosas que levantas no teu seio,
Se a boca não morder na tua boca
O mel da flor, em fruto transformado,
Caíam as mãos, os lábios se me preguem,
Que miragens de vida não as quero
Deste lado de cá do teu pomar,
Diante do jardim todo murado.*

SARAMAGO (2005) 298

CORPO-MUNDO

*Que caminhos de teu corpo não conheço,
À sombra de que vales não dormi,
Que montanhas não escalei, que lonjuras
Não abarqueei nos olhos dilatados,
Que torrentes não passei, que rios fundos
A nudez do meu corpo não traspôs,
Que praias perfumadas não pisei,
Que selvas e jardins, que descampados?*

SARAMAGO (2005) 268

En el primer poema, “Outra vez frutos, rosas outra vez”, el poeta-amante ha modulado el cuerpo de la amada, pero no quiere ilusiones como si de un Pigmalión se tratara, solo quiere devorar los frutos, metáfora evidente del cuerpo de la amada, y quiere hacerlo en la intimidad recogida de un jardín²⁷. Además, el título del poema y el verso dos nos traen ecos otra vez del *carpe diem* a través de su formulación posterior: *collige, virgo, rosas*. En “Corpo-mundo” el poeta-amante se presenta como un aventurero que ha recorrido todas y cada una de las partes del cuerpo de la amada que es aquí presentada como un territorio que se ha tenido que explorar²⁸. La mujer con-

²⁷ Las rosas están muy presentes en la obra poética de Saramago aunque con diferentes simbolismos según cada poemario. En *Os poemas possíveis* suele ser metáfora de la brevedad de la vida y contextualizarse en momentos de intimidad del poeta. Cf. LEGAZ (2010) 156-159.

²⁸ Esta metáfora de la mujer como el mundo que el amante apasionado recorre forma parte asimismo de la herencia cultural que Saramago inserta en sus estructuras poéticas y que comparten mundo clásico y poesía posterior. Así la leemos, por ejemplo, en el poema primero de *Veinte poemas de amor y una canción desesperada* (1924) de Neruda:

Cuerpo de mujer, blancas colinas, muslos blancos,
te pareces al mundo en tu actitud de entrega.
Mi cuerpo de labriego salvaje te socava
y hace saltar el hijo del fondo de la tierra

....

O en el soneto “Geografía humana”, de *Áspero mundo* (1956) de Ángel González:

....

Los salmones avanzan por tus venas
meridianos rompiendo en su locura.
Las aves vuelan desde tus colinas.

vertida en metáfora de la tierra supone, a nuestro entender, la erotización de cualquier actividad humana, pues nada hay que el amante haga sobre esta tierra que no despierte su sensualidad. Además, no podemos obviar que Saramago hace en el conjunto de su obra una apología del contacto humano y considera el cuerpo, despojado de cualquier prejuicio social o religioso, la vía de entrada de las alegrías del alma²⁹.

En la línea de reescritura de los tópicos clásicos que ya hemos visto en poemas anteriores, en “História antiga” Saramago nos presenta una inversión del juramento de amor, *sacramentum amoris*. A diferencia de los poetas latinos para los que la ruptura del juramento, aunque tenía carácter sacrosanto, no tenía castigo³⁰, para Saramago la conciencia y no el juicio de terceros es la que nos castiga si incumplimos nuestras promesas, incluso si el juramento no se ha formalizado explícitamente. Además en la última estrofa, frente a la amada como dueña o *domina* y el amante como esclavo o *servus*, en la que parece situar la pasión amorosa en el presente³¹, Saramago anhela una amada diferente, esto es: compañera en pie de igualdad en las batallas amorosas futuras:

HISTÓRIA ANTIGA

*Compromisso, não tinha, mas faltei;
não prestei juramento, mas traí:
Sentir-se réu alguém, não depende
Do juízo dos outros, mas de si.*

*É fácil companhia a consciência
Se mansamente aceita e concilia,
Difícil é calá-la quando somos
Mais rectos afinal do que se cria.*

Terreno fértil, huerto de azucenas:
tan variada riqueza de hermosura
pesa sobre tus hombros, que te inclinas.

²⁹ ARANDA (2015) 53-54.

³⁰ ESTÉVEZ SOLA (2011) 309^a-310^a.

³¹ Las alusiones al tópico del *servitium amoris* son frecuentes en el poemario. Ya lo hemos visto a propósito del poema “Exercício militar” y ahora en éste. Para las diferentes formulaciones del tópico cf. ESTÉVEZ SOLA (2011) 164^a-169^a.

*Um dia tornarei às dores do mundo,
À luta onde talvez já não me esperam,
Antes, seja diferente outra mulher,
Companheira, não ferros que me ferram.*

SARAMAGO (2005) 222

Como hemos podido ver, José Saramago inserta em *Os poemas possíveis* tópicos amorios presentes en la tradición elegíaca latina. Estos tópicos entroncan su poesía con la tradición occidental, pero al mismo tiempo son reutilizados, reescritos y subvertidos para ayudar al poeta a que sus palabras finalmente sean capaces de expresar sus sentimientos. Saramago inserta su voz en estructuras flexibles que traen la marca de la tradición clásica y que contribuyen, como elementos originales, a modular su canto³².

4. Conclusiones

A la luz de lo expuesto en las páginas precedentes hemos de concluir que los estereotipos y tópicos amorios vinculados a la tradición clásica son un elemento relevante de la tradición cultural y literaria presente en la poesía de Saramago.

Los tópicos amorios presentes en *Os poemas possíveis*, y más concretamente en “Nesta equina do tempo”, si bien entroncan su poesía con la elegía latina, son reescritos con el objetivo de contribuir, de un lado, a la idealización metafórica del cuerpo erotizado de los amantes, especialmente de la mujer, y, de otro, a que sus palabras finalmente sean capaces de expresar sus sentimientos, sometidos siempre a la contención. Así pues, superando el pesimismo y la angustia de las partes anteriores del poemario, encontramos ahora un discurso cargado de erotismo que canta al cuerpo, a los sentidos, a la belleza y a la intimidad de los amantes.

Los estereotipos reutilizados por Saramago son la amada representada como una *puella diuina* y el poeta amante, como *miles amoris*. La ausencia de un rival elimina la posibilidad tanto de este estereotipo, como de tópicos como la renuncia de amor, la infidelidad o los celos. En cuanto a los motivos, dos tipos dominan este bloque del poemario: el amor como milicia y la pasión erótico-

³² RODRIGUES DE PAIVA (2010) 55.

amorosa, desarrollada esta última en tópicos muy extendidos en la elegía latina como los *gaudia Veneris*, el *sacramentum amoris* o el *servitium amoris*.

En definitiva, la reescritura de estos elementos se pone al servicio de la intención creadora e ideológica del poeta y muestra que Saramago conoce estos estereotipos y tópico de raigambre clásica y los imbrica conscientemente junto a otros elementos de la tradición cultural y literaria.

5. Referencias bibliográficas

5.1. Fuentes

SARAMAGO, J. (1982^{2a}), *Os poemas possíveis*. Lisboa, Caminho.

SARAMAGO J. (2005), *Poesía Completa*. Alfaguara, Madrid.

5.2. Estudios

ARANDA, O. (2015), *Aprende, aprende o meu corpo. Sobre o amor na obra de José Saramago*. Lisboa, Fundação José Saramago.

CANO, P. L. (1998), "Sobre los personajes de Propertio": *Faventia* 20/2 (1998) 101-108.

CIDRAES, M^a DE L. (1999), "Da possibilidade da poesia: "Os poemas possíveis" de José Saramago": *Colóquio/ Letras* 151/152 (1999) 37-52.

COSTA, H. (1991), "Sobre la posmodernidad en Portugal. Saramago 'revisita' a Pessoa": *Acta poética* 12 (1991) 53-62.

CURTIUS, E. R. (1955), *Literatura europea y Edad Media latina*. México, Fondo de Cultura Económica.

ESTÉVEZ SOLA, J.A. (2011), "Milicia de amor": R. MORENO SOLDEVILLA (coord.) *Diccionario de motivos amatorios en la Literatura Latina (Siglos III a.C.- II d. C.)*. Huelva, Universidad de Huelva, 275^b-286^a.

ESTÉVEZ SOLA, J.A. (2011), "Pacto de amor": R. MORENO SOLDEVILLA (coord.) *Diccionario de motivos amatorios en la Literatura Latina (Siglos III a.C.- II d. C.)*. Huelva, Universidad de Huelva, 309^a-310^a.

ESTÉVEZ SOLA, J.A. (2011), "Esclavitud de amor": R. MORENO SOLDEVILLA (coord.) *Diccionario de motivos amatorios en la Literatura Latina (Siglos III a.C.- II d. C.)*. Huelva, Universidad de Huelva, 164^a-169^a.

HARDWICK, L. -STRAY, CH. (2008), *A companion to Classical Receptions*. Malden, Blackwell.

- LAGUNA MARISCAL, G. (2011), "Riñas": R. MORENO SOLDEVILLA (coord.) *Diccionario de motivos amorios en la Literatura Latina (Siglos III a.C.- II d. C.)*. Huelva, Universidad de Huelva, 366^b-369^a.
- LEGAZ, M^a. E. (2010), "El corazón cerrado de la rosa. La poesía de Saramago": *7faces. Caderno-revista de poesia. Diálogos sobre la poesia de José Saramago* 1 (2010) 152-165.
- MÁRQUEZ, M. Á. (2002), "Tema, motivo y tópico. Una propuesta terminológica": *Exemplaria* 6 (2002) 251-256.
- MOOG-GRÜNEWALD, M. (1984), "Investigación de las influencias y de la recepción": M. SCHMELING (coord.). *Teoría y praxis de la Literatura Comparada*. Barcelona, Alfa, 69-100.
- MORENO SOLDEVILLA, R. (2011), "Descripción de la belleza de la amada": R. MORENO SOLDEVILLA (coord.) *Diccionario de motivos amorios en la Literatura Latina (Siglos III a.C.- II d. C.)*. Huelva, Universidad de Huelva, 134^b-141^b.
- MORENO SOLDEVILLA, R. (2011b), "Locura de amor": R. MORENO SOLDEVILLA (coord.) *Diccionario de motivos amorios en la Literatura Latina (Siglos III a.C.- II d. C.)*. Huelva, Universidad de Huelva, 245^a-248^a.
- MORENO SOLDEVILLA, R. (2011c), "Placer": R. MORENO SOLDEVILLA (coord.) *Diccionario de motivos amorios en la Literatura Latina (Siglos III a.C.- II d. C.)*. Huelva, Universidad de Huelva, 323^b-326^a.
- PAIVA, J. RODRIGUES DE (2010), "Sobre a poesia de José Saramago": *7faces. Caderno-revista de poesia. Diálogos sobre la poesia de José Saramago* 1 (2010) 51-67.
- RAMÍREZ DE VERGER, A. (1986), "Una lectura de los poemas a Cintia y a Lesbia": *Estudios Clásicos* 90 (1986) 67-84.
- RODRÍGUEZ HERRERA, G. (2019) "José Saramago y los materiales heredados: la Tradición Clásica en *Os poemas possíveis*": C. PIMENTEL ET AL. (coord.) *A Literatura Clássica ou os Clássicos na Literatura. Presenças Clássicas nas Literaturas de Língua Portuguesa*. Ribeirão Famacão, Edições Humus, 395-416.
- SOCAS, F. (2011), "Magisterio de amor": R. MORENO SOLDEVILLA (coord.) *Diccionario de motivos amorios en la Literatura Latina (Siglos III a.C.- II d. C.)*. Huelva, Universidad de Huelva, 257^b-259^b.
- VALENTIM, J. (2010), "A promessa escondida na semente: sobre o amor na poesia de José Saramago": *7faces. Caderno-revista de poesia. Diálogos sobre la poesia de José Saramago* 1 (2010) 88-106.

Resumo: Neste artigo, analisamos o bloco de poemas intitulado "Nesta esquina do tempo" de *Os poemas possíveis* para mostrar que os estereótipos e tópicos da poesia erótica greco-latina são reescritos e subvertidos por José Saramago de modo a canalizar sua intenção poética. Da mesma forma, estabelecemos que aqueles devem ser considerados como outro elemento da tradição literária herdada presente em sua poesia.

Palavras-chave: Saramago; tradição clássica; elegia latina.

Resumen: Es este artículo analizamos el bloque de poemas titulado "Nesta esquina do tempo" de *Os poemas possíveis* para demostrar que los estereotipos y los tópicos propios de la poesía erótica greco-latina son reescritos y subvertidos por José Saramago para dar cauce a su intención poética. Asimismo, establecemos que éstos deben ser considerados como un elemento más de la tradición literaria heredada presente en su poesía.

Palabras clave: Saramago; Tradición Clásica; Elegía latina.

Résumé : Dans cet article, nous analysons le groupe de poèmes intitulé "Nesta esquina do tempo" de *Os poemas possíveis* pour démontrer que les stéréotypes et les lieux communs de la poésie érotique gréco-latine ont été réécrits et subvertis par José Saramago pour mieux aiguiller son intention poétique. Nous établissons, de même, que ceux-ci doivent être considérés comme un autre élément de la tradition littéraire héritée qui se trouve présent dans sa poésie.

Mots-clés : Saramago ; Tradition classique ; Élégie latine.

Odysseus's Eternal Return: Classical Reception in the Post-Hermeneutical Framework of the Materialities of Literature

O eterno retorno de Ulisses: recepção clássica no quadro pós-hermenêutico das materialidades da literatura

FÁBIO WAKI¹ (Universidade de Coimbra – Portugal)

Abstract: This article discusses *classical reception* in the post-hermeneutical framework of the Materialities of Literature, taking as case study Theodoros Angelopoulos's reappreciation of Odysseus's *nostos* in *Voyage to Cythera* (1984). Inspired by Oscar Wilde's concept of *art-criticism*, this idea of *classical reception* assumes that a good way to protect the classics from acts of hermeneutical violence is to read them as aesthetic mediations for the *making* of entirely *new artworks* — particularly artworks whose materialities allow for more than just a revision of meaning.

Keywords: Homer; *Odyssey*; Theodoros Angelopoulos; *Nostos*; Post-Hermeneutics; Art Criticism.

Classical reception as a hermeneutical practice

In 1989, a scholar named Richard Jenkyns published an article in *The Journal of Roman Studies* that opens with the following remark about what should be the appropriate way of reading Virgil's *Eclogues*:

There is an obstacle to our natural appreciation of Virgil's Eclogues which looms as large in their case as in that of any poetry whatever. The Eclogues form probably the most influential group of short poems ever written: though they themselves take Theocritus as a model, they were to become the fountainhead from which the vast and diverse tradition of pastoral in many European literatures was to spring. To use them as a model was in itself to distort their character: it is one of the greatest ironies of literary history that these elusive, various, eccentric poems should have become the pattern for hundreds of later writers. Moreover, the growth of the later pastoral tradition meant that many things were attributed to Virgil which are not in Virgil. Sometimes they were derived from interpretations which were put upon Virgil in late antiquity but which we now believe to be mistaken; sometimes they are misinterpretations of a much later date; sometimes they originated from new developments in pastoral literature which their inventors had not meant to seem Virgilian, but which in the course of time got foisted back on to Virgil nevertheless. It is hard, therefore, to approach the Eclogues openly and without preconceptions about what they contain,

Text received on 13/09/2019 and accepted on 18/12/2019.

¹ fabwaki@gmail.com.

and even scholars who have devoted much time and learning to them have sometimes continued to hold views about them for which there are upon a dispassionate observation no good grounds at all. No poems perhaps have become so encrusted by the barnacles of later tradition and interpretation as these, and we need to scrape these away if we are to see them in their true shape. My aim here is to do some of this scraping by examining the use of Arcadians and the name of Arcadia in Virgil's work. (Jenkyns (1989) 26; my emphases)

Jenkyns's proposition is so problematic, I feel like emphasising the whole paragraph; in a few words, what he is suggesting is the possibility of reading Virgil *as it was in its original social context*, as if the texts' earliest propositional contents could be found intact if we brushed away all the layers of criticism written about them throughout their history. His argument belongs to an empiricist logic of literary studies according to which a classicist's task is to rectify the deformations of meaning that different works produced upon a classical artwork — particularly in a textual medium — throughout history, so that we can appreciate this work as it *really* was, as it was *originally* read, perceived and assimilated by its native public (Wood (2012)163-64).

As a reaction to the abuses committed against the classics by readers of many different traditions that valued interpretation precisely as the ascription of some kind of meaning, this empiricist method does not seem at all a bad alternative.

Take, for example, Sigmund Freud's reading of Sophocles's *Oedipus Rex* (5BC).

It is true, as Freud's studies advance and the hypothesis of the Oedipus Complex becomes more intricate, the whole theory detaches itself from the original literature — that is, from Sophocles's *Oedipus Rex*, as well as from the Oedipus myth itself. However, in *The Interpretation of Dreams* (1899), where he first formally suggests the idea of an Oedipus Complex, Freud does affirm that Oedipus *suffered* from a certain complex that was bound to be natural to all of us: "*It is the fate of all of us, perhaps, to direct our first sexual impulse towards our mother and our first hatred and our first murderous wish against our father.*" (Freud (2010) 280) For an ordinary reading, it seems a very common sense that Oedipus's tragic end results from the fact that he *suffered* from this sexual impulse, but both the myth and the tragedy hardly assume this: if Oedipus *suffered* from this impulse, as Freud contends, he would have directed it to

King Polybus and Queen Merope, whom he believed were his real parents and whom were for him effectively the parental authorities. Oedipus's emancipation from King Polybus and Queen Merope, followed by his flee from Corinth, in fact suggests, from a psychoanalytical perspective, that he somewhat managed to control or overcome such sexual impulse — an impulse, we should always have in mind, proposed by a scientific research conducted in a capitalist, bourgeois, Jewish-Christian environment.

In contrast with interpretations like Freud's, Jenkyns's suggestion indeed looks like a truthful philological practice, which, relying on the text and the text only, is able to decipher it in the essence of its configuration, removed from the defacements of readings or criticisms that followed it. What is important to notice about the criticisms written through the prism of this logic, however, is that, by trying to rectify the original meaning of the text, they are eventually substituting one act of hermeneutical violence for another: it is true that many misreadings and many misinterpretations throughout the history of an artwork are likely to have ascribed to it meanings that, consciously or not, sought to fulfil teleological interests of a reader, an audience, a critic or an institution, but it is also true that "original readings" like those that Jenkyns suggests are themselves misinterpretations that ascribe meaning to these texts following an interest that is also teleological, only more discreet — namely, that of assuming the possibility of recovering the true, pristine meaning of a text as it was originally read and thereby writing a criticism that believes to be really doing it. Frequently this criticism glides into a hubristic, positivistic form of historical inquiry (MARTINDALE (2006) 2-5), and therefore into another, perhaps more complex, but also more subtle, form of hermeneutical violence; it is a criticism that brings itself forth as a means to rectify an artwork and protect it from having some kind of meaning ascribed to it by the interpretation of other criticisms, but in practice it is itself a mode of interpretation that tries to teleologically redetermine not only an artwork's natural structure, but also aspects of the factual past that produced this structure in the first place. In other words, any attempt to reconstitute the *original* meaning of an ancient text — and virtually of any text, for that matter — is already a process of meaning ascription whose interest is teleologically pre-established by the infinite interpretations that

first motivated this attempt. Of course, it is perfectly possible and legitimate to examine how, by whom and to what end a given classical work was read in a certain social context, but precisely because this is not an attempt to rediscover in a text an innate and unspoilt meaning that was corrupted by subsequent interpretations. Rather, this is a historiography, a history of reading, a history of understanding, it is an attempt to figure out what social factors — from chaotic political scenarios to the everyday use of the pencil — in fact led a given culture, social group or even a poet to read a text differently from other cultures, other social groups and other poets. Accordingly, this historiographical practice also seeks to understand how specific readings of a given text permitted new ways of thinking and thereby influenced the production of other works of many different natures; it seeks to understand how a given text travelled through different social contexts, impacting them as much as being impacted by them.

Jenkyns's paragraph is in fact quoted in one of the opening chapters of *Redeeming the Text: Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception* (1993), by Charles Martindale, a book that is still today one of the main references for what we can understand as the basics of *classical reception*: standing up against Jenkyns's hypothesis that it is possible to retrieve the original meaning of a classical text, Martindale suggests that, from a hermeneutical perspective, the safest way to read the classics today — that is, without committing an act of hermeneutical violence against them by trying to recover their primordial meanings — is to read them in light of the contingencies of our own present, especially through a modern work to which they are somehow connected or with which they somehow dialogue.

A good example is the article *The Streets of Rome: the Classical Dylan* (2012), by Richard Thomas, one of the most vocal supporters of Martindale's idea of *classical reception*.

In this article, Thomas discusses how Bob Dylan reappreciates Virgil's *Aeneid* (c.20BC) in the lyrics of *Lonesome Day Blues* (2001) to animate the political tone of this song's discourse — particularly Dylan's aversion to the North-American imperialism that gave rise to the Vietnam War (1955-75).

Dylan's ability as a musician and lyricist is self-evident, but, in his article, Thomas explores the less conspicuous facet of Dylan as a reader who

is also a literary critic, as a lyricist who seems to notice that one of the best ways to read the classics is by reappreciating them from a contemporary perspective, by trying to benefit from an enjoyment of this literature that does not consist in some kind of *retreat* to its past, but in a *presentification* of some of its most remarkable qualities, so that we can use them to see our everyday worlds in a different way —in their qualities as much as in their flaws.

In a short introduction, Thomas explains that, although he is a Latinist and a huge fan of Dylan, it took him quite some time to realise such blatant influence of Virgil on Dylan —an influence that is probably a consequence of Dylan's two-year stint at Hibbing High Latin Club in his early student years. (Thomas (2012) 134) From the perspective of Martindale and Thomas's idea of *classical reception*, what the classics do for Dylan in *Lonesome Day Blues* is give him voice to thoughts, feelings and anguishes that maybe would not have been so emotively expressed otherwise, that is, if he had not found in the classics the words, images and ironies that eventually allowed him to so beautifully verbalise his views of the war. I use the verb *to find* here in a very deliberate way: considering how the verses of the *Aeneid* *differ* —in Jacques Derrida's sense— in the verses of *Lonesome Day Blues*, it is very likely that Dylan was only able to verbalise such particular views about the Vietnam War *with* or *after* his reading of the poem; I mean, it is very likely that Dylan was only able to realise some of his most delicate or most ferocious sentiments about the war because he found in the *Aeneid* the words, images, ironies, tragedies and cruelties that finally allowed him to give shape to these sentiments and thereby express them —sentiments that would have probably remained shapeless, maybe only latent, if he had not read the poem. We can say, then, that Dylan identifies in the warmongering discourse and images of Virgil's verses what Ralph Waldo Emerson says about the empathetic vocation of literature: "*In every work of genius we recognize our own rejected thoughts: they come back to us with a certain alienated majesty.*" (Emerson (1993) 28)

Dylan's reception of Virgil's *Aeneid*, *via* an Allen Mandelbaum's translation by (1961; 1971), is this:

<i>Aeneid</i> 6.851-853 Virgil	<i>tu regere imperio populos, Romane, memento</i> <i>(hae tibi erunt artes) pacique imponere morem</i> <i>parcere subiectis et debellare superbos</i>
--------------------------------------	---

<i>Aeneid</i> 6.1134-1137 Mandelbaum	<i>but yours will be the rulership of nations, remember Roman, these will be your arts: to teach the ways of peace to those you conquer, to spare defeated peoples, tame the proud</i>
<i>Lonesome Day Blues</i> 37-40 Dylan	<i>I'm gonna spare the defeated – I'm gonna speak to the crowd I'm gonna spare the defeated, boys, I'm going to speak to the crowd I am goin' to teach peace to the conquered I'm gonna tame the proud</i>

Thomas's overall opinion about Dylan's reappreciation of Virgil —or Dylan's reappreciation of Virgil through Mandelbaum— is this:

What does it mean that Dylan incorporated these lines from a 2000-year-old poem into his 2001 song? That depends on the reader. For me the verse activates the Roman poet's conflict about empire: Aeneas fails to live up to his father's urging that he tame the proud but spare the defeated, when at the end of the Aeneid he kills his wounded and suppliant enemy. Further, the war in "Lonesome Day Blues" becomes —again, for me— not just the war of the Aeneid's mythological frame, set 1000 years before Virgil's time, but also the Roman civil wars, and the wars against Antony and others on which the empire of Augustus would be founded. Before the intertext emerges and as long as the singer of Dylan's song seems to belong in the time of Robert Zimmerman, the war that has brought desolation to the singer is most naturally the Vietnam War, the defining war of ethically failed imperial aspiration of the last century. The two contexts —Rome and America— merge and make the song about no war and every war, as happens so often with time and place generally in Dylan. (Thomas (2012) 136; my emphases)

We can see from Thomas's analyses that his object of criticism is the triad composed by Dylan's *Lonesome Day Blues*, Mandelbaum's *Aeneid*, and Virgil's *Aeneid*: by confronting Dylan's lyrics with Virgil's epic, he recognises the beauty and the cynicism of one in the other, reciprocally; he is able to see in Dylan's lyrics how the megalomania that motivated the Roman administration in its imperialist expansion around the Mediterranean seems to explain much of the megalomania that motivated the North-American administration in its imperialist expansion in Southeast Asia. The comparative reading of these two texts brings to surface the fact that the hypocritical excuse of peace that the North-American government propagandised as the real motive for an intervention in Vietnam is, literally, as old as Rome —and yet, tragically enough, it does seem to remain an efficient discourse in the country's great capitalist enterprise. Now, an important aspect of Thomas's article is his emphasis on a

personal interpretation —that is, on his own *present-tense reading situation*— that arises from this comparative reading: Thomas encourages us to see, in Virgil's verses of the *Aeneid*, traces of the tragic irony that springs from Aeneas's mercilessness towards his defeated enemies; but he also encourages us to see, in Dylan's *reappreciation* of the *Aeneid*, that the language and the images that in this epic produced one tragic irony, in those lyrics produce another —namely, the refusal of the North-American administration to recognise its own failure. Virgil's and Dylan's poems extol the narrators' desire to take peace and civility to belligerent and rude peoples, but, in the end, the narrators seem to show that their own violent and barbaric natures are what make them think that they are the reference of civilisation; these narrators, they seem so invested in taming the proud that they are unable to see that a cruel pride is what really impels them in their actions.

As we can see, Thomas's criticism basically focuses on his own interpretation of the *linguistic* or *conceptual* impacts that Virgil's *Aeneid* and Dylan's *Lonesome Day Blues* have on each other, reciprocally; this means that, for Thomas, his own pleasure of the texts boils down to understandability, which ultimately boils down to readability, regardless of the fact that other dimensions might also take part in the aesthetic experience of these texts —particularly of Dylan's lyrics.

For instance, how does Thomas *perceive*, not just Dylan's lyrics, but Dylan's lyrics in relation to the song composed from or for these lyrics?

What are his *feelings* about the song that turns these lyrics into music now that he knows how much of the lyrics' aesthetics is based on the bloodshed depicted in Virgil's ironically *heroic* poem?

Dylan's harsh voice, his Minnesotan accent, the folk-blues melody that seems so breezy if compared to the austerity of Virgil's poem —how do these extra-linguistic qualities affect Thomas's overall *impressions* of the song as a whole?

Does politics have any impact on these impressions?

In the next section, I will debate some of the tensions between linguistic and extra-linguistic dimensions such as these, taking as case study *classical reception* not in a contemporary *song*, but in a contemporary *film*: Theodoros Angelopoulos's *Voyage to Cythera* (1984).

More specifically, I will debate, from a post-hermeneutical perspective, how Angelopoulos relies on his proficiency in the *Odyssey* to take it as creative mediation for the making of an entirely new art —a *motion picture* that is beautifully critical of its own present: not the wealthy Ithaca of Odysseus, Penelope and Telemachus, but a Greece ruined by the Emfýlios Pólemos (1946-49), the civil conflict triggered by the sequelae of the Second World War (1939-45).

Classical reception as a post-hermeneutical practice

The Materialities of Literature are a doctoral programme idealised by professors of the University of Coimbra, who, concerned about the efficiency of literary studies in a world where technologies of communication and the material means for artistic expression grow more complex every day, sought to develop strategies to research those mediations that somehow take part in a deterritorialisation of the ideas of literature and literary experience: think, for instance, how different *typographies* might change our enjoyment of a text, how *imagery* might enrich the delight of a narrative or how the *physical structure* of a book might invite us to actively interfere with its plot.

Typography, imagery and ergodism, although non-noematic dimensions, are still likely to take part in a person's aesthetic experience of a given literature; so, unlike our case study in the previous section, in which only the hermeneutic or linguistic dimension of Virgil's *Aeneid* and Bob Dylan's *Lonesome Day Blues* was examined as a factor of aesthetic experience, in the post-hermeneutical framework of the Materialities of Literature, dimensions that resist a decipherment of meaning — what we can broadly understand, therefore, as different kinds of materiality — are also examined as objective factors of aesthetic experience.

As consequence, in the post-hermeneutical framework of the Materialities of Literature, even the most basic case of *literary criticism* naturally tends to conflate with *art criticism*, and this hybrid form of criticism naturally tends to work according to the mechanics of an *impressionistic criticism*.

But this is not all.

In the first section, I made clear that one of the worst acts of hermeneutical violence that one can commit against the classics is to try to attribute

some sort of meaning to them, that is, is to try to essentialise them so that their meaning may comply with pre-established intentions.

A hybrid mode of impressionistic criticism already works against this kind of violence, but, considering the attention that the Materialities of Literature give to *form*, *plasticity* and *physicality*, *creation* also seems a natural strategy to avoid hermeneutical violence —especially if this creation is a new artwork whose materiality allows for more than just a revision of meaning, that is, if its materiality allows the critic or the artist to reappraise a given artwork by relying on subjective impressions made possible by the technical characteristics of a new medium.

This notion of a coalescence between *art* and *criticism*, or between *creativity* and *criticism*, is largely based on an idea that Oscar Wilde —himself a Hellenist with a preference for impressionistic criticism— works very thoroughly in an essay titled *The Critic as Artist* (1891).

The best example of Wilde's understanding of *criticism* as a *creative practice* in this essay is the essay itself: inspired by Plato's dialogues, Wilde's essay takes the form of a conversation between two friends —the naïf Ernest and the witty Gilbert, Wilde's alter-ego— who enjoy an evening in Gilbert's living room; Wilde explores the dialectics that spring from the fictional chronotope of the conversation and from the adverse thoughts of the characters to suggest his own views on society, culture, art, and, most importantly, on the very idea of criticism as an artistic practice.

He explains:

ERNEST: [The] creative faculty is higher than the critical. There is really no comparison between them.

GILBERT: The antithesis between them is entirely arbitrary. Without the critical faculty, there is no artistic creation at all, worthy of the name. [...] All fine imaginative work is self-conscious and deliberate. No poet sings because he must sing. At least, no great poet does. A great poet sings because he chooses to sing. (Wilde (2013) 1462)

GILBERT: [...] Beauty has as many meanings as man has moods. Beauty is the symbol of symbols. Beauty reveals everything, because it expresses nothing. When it shows us itself, it shows us the whole fiery-coloured world.

ERNEST: But is such work as you have talked about [a creative, impressionistic criticism] really criticism?

GILBERT: *It is the highest Criticism, for it criticises not merely the individual work of art, but Beauty itself, and fills with wonder a form which the artist may have left void, or not understood, or understood incompletely.*

ERNEST: *The highest Criticism, then, is more creative than creation, and the primary aim of the critic is to see the object as in itself it really is not; that is your theory, I believe?*

GILBERT: *Yes, that is my theory. To the critic the work of art is simply a suggestion for a new work of his own, that need not necessarily bear any obvious resemblance to the thing it criticises. The one characteristic of a beautiful form is that one can put into it whatever one wishes, and see in it whatever one chooses to see; and the Beauty, that gives to creation its universal and aesthetic element, makes the critic a creator in his turn, and whispers of a thousand different things which were not present in the mind of him who carved the statue or painted the panel or graven the gem. (Wilde (2013) 1473)*

Normally, when we think about criticism, especially literary criticism, we tend to consider this a practice chiefly dedicated to the revision, evaluation and sometimes even judgment of an artwork: we tend to consider that the role of criticism is to retrace the background, structure and content of an artwork in order to explain it in clearer words, so that the tensions between what it basically means and what it can mean are made evident, a dynamic nature that sometimes can even be evaluated in terms of taste, in terms of how much this artwork is worthy of people's attention. Of course, this is not Wilde's idea of *criticism*, or *art-criticism*; for him, the artwork itself, and the occasional revisions, evaluations and judgments it might lead to, must work only as premises to a much larger project —namely, a subjective attempt to explore *beauty* in all its *creative* potential, a personal endeavour into aesthetic experiences as affective bases for the conception of entirely new objects. A regular practice of criticism as a revisionist, evaluative and judgmental exercise tends to interfere with the *artwork itself* in a predominantly tautological way, often resulting in an allegorical exegesis that, however enlightening it might be, ultimately seeks to attenuate many of this artwork's phenomenal dimensions through a clarification of its supposed or potential meanings; now, by interfering with *beauty*, with the *cognitive*, *affective* and *sensuous* impact that an artwork might have on a subject, art-criticism not only goes beyond most attempts to interfere with the artwork itself, in the broadness or narrowness of its meaning, it also requires that the critic invest

herself, in all her subjectivity, as a *creative element* in the conception of a *new object*. In our ordinary understanding, criticism is normally a sober, impersonal perspective about an artwork; in its most ordinary mode, it seeks to provide clarifications as elements of transversally valid truths about the artwork under scrutiny. Against such tautology, Wilde contends that art-criticism should be an inebriated, erotic, insincere and truly personal perspective about an artwork; in this more sophisticated mode of criticism, the critic should explore the open-endedness of an artwork and thereby seek to intensify the ambiguities of what is generally considered true about it.

ERNEST: No; I want to discuss the critic and criticism. You have told me that the highest criticism deals with art, not as expressive, but as impressive purely, and is consequently both creative and independent, is in fact an art by itself, occupying the same relation to creative work that creative work does to the visible world of form and colour, or the unseen world of passion and of thought. Well, now, tell me, will not the critic be sometimes a real interpreter?

GILBERT: Yes; the critic will be an interpreter, if he chooses. He can pass from his synthetic impression of the work of art as a whole, to an analysis or exposition of the work itself, and in this lower sphere, as I hold it to be, there are many delightful things to be said and done. Yet his object will not always be to explain the work of art. He may seek rather to deepen its mystery, to raise round it, and round its maker, that mist of wonder which is dear to both gods and worshippers alike. (Wilde (2013) 1477)

We can continue this discussion focusing on our case study now.

Like the *Iliad*, the *Odyssey* is a poem about *kleos*, it is the *song* about a hero's *undying glory*; but it is a *kleos* of a very special kind: unlike Achilles, Odysseus does not achieve his *kleos* in battle, but through his *nostos*, through his *safe return home* from the fateful Siege of Ilion and also from the dangers of the sea. So, the *Odyssey* is, above all, a large narrative of self-discovery, animated by the characters' resourcefulness and perseverance in face of the changes that time inevitably brings: it is the story of Odysseus, who survives the atrocities in Ilion and the fantastic caprices of the sea for two decades, always relying on his ingeniousness; it is the story of Penelope, who, in turn, relies on her feminine brilliance to defend her home from a pack of abusive suitors, all while waiting for her husband to come back to her; it is the story of Telemachus, a boy of precocious wisdom who grows up to reclaim his home from his mother's suitors and see his parents reunite — a great reward for his unshakeable loyalty to his family. The *Odyssey* is, therefore, a narrative

of *nostos* as a *reestablishment of order*: Odysseus's safe return to Ithaca brings back to his home and community a harmony that had been lost precisely because of his absence; his presence re-legitimizes a memory and an authority that had been gradually crippled by the changes that had followed his journey across the sea; his *nostos* is not just his glory for having conquered Ilion, defeated wicked beasts and overcome Poseidon's treacherous waters, but also his glory in restoring the world that he had carefully built for himself before going to war.

Set in the early 1980's, Theodoros Angelopoulos's *Voyage to Cythera* narrates the story of the partisan Spyro, an elderly man who comes back to Greece after 32 years exiled in modern-day Uzbekistan, then a country member of the Soviet Union. Unlike Odysseus's *nostos*, however, Spyro's return to his family disturbs the very peace they had learned to live with in his absence: his presence brings nothing but grief to Katerina, his elderly wife, who, like Penelope, had patiently waited for his return, but who, much unlike Penelope, mostly did so because she was too busy providing for herself and their two children in an economically ruined country; Voula, his daughter, is the embodiment of a nihilistic resentment, a successful woman who despises any necessity of a father figure — something that, for her, is more like a haunting to remain exorcised, a ghost to remain buried in the tomb of the past; now, for Alexandros, Spyro's loyal Telemachus, having his father back home is to fill with affection a void of helplessness that had been open since his childhood, is to finally give body, face and voice to an ethereal absence and thereby find some closure to lives disgraced by the country's political and social crises that led to such absence in the first place.



Image 01

It is curious to notice, in the first frame, what might be Angelopoulos's reappraisal of a narratological strategy recurrently employed in the *Odyssey*, and, in the fourth frame, what might be his nod, perhaps his homage, to a narrative element typically found in the Oedipus myth.

In the first sequence, the sequence of Spyro's arrival in Greece, we are not introduced to the character himself, but to his blurred reflection on a puddle: in a way, this announces the sad paradox we are about to be confronted with —the return of a man who does not exist anymore to a home that does not exist anymore, either. But, as Spyro is clearly a contemporary reappraisal of Odysseus, the fact that we are not immediately introduced to him seems to re-enact in filmic aesthetics Odysseus's *delayed recognition* by the inhabitants of Ithaca as he arrives from the sea (*Od.* 13.184-315) —a narratological strategy that, in the *Odyssey*, is consistent with Odysseus's sagacity in protecting his own identity and which also ends up improving the very suspense of the story. However, whereas Odysseus's *delayed*

recognition seems to be related to the solidity of his identity —because he *still* is the mighty king of Ithaca—, Spyro's *delayed recognition* seems to be related to the frailty of his identity —it is an aesthetic expression of his *depersonalisation*, of the fact that any authority that he might have once had in his land is now but a sad memory.

Now, in the fourth frame, we can see that Spyro's first words when announcing himself to his children is "*Ego eimi!*", which can be translated as "*I'm here!*", "*I exist!*", or, more precisely in this case, "*It's me!*". I suggest that this expression can be taken as Angelopoulos's nod or homage to the Oedipus myth, or maybe to Sophocles's *Oedipus Rex*, because, in this myth, "*Ego eimi!*" is in fact the answer that Oedipus provides to the Sphynx's riddle. In the narratological context of Sophocles's *Oedipus Rex*, this answer can be considered an *anticipatory doublet* (see De Jong (2004) xi) of his own *anagnorisis*, of his recognition of himself as the perpetrator who disgraced his own family and who is indirectly killing his own subjects. (OR 1.178-85) If we reconsider Spyro's first words in the light of Oedipus's words of self-recognition to the Sphynx, his destiny, as we will see, becomes all the more tragic: although Spyro arrives as a man who had been banished from his own country and who is now looking for his lost identity, in the end he will find himself as a nobody who has no place and no citizenship in a country that still does not want him —a country that, indeed, does not hesitate to banish him for a second time.

I should make clear that Spyro's story is a narrative inside a narrative: Alexandros, Angelopoulos's alter-ego, is a filmmaker currently working on a film that imagines his father's return home, which, ideally, should be an intimate *nostos*, a process of slowly making amends with the people, the places and the things he had left behind; however, this homecoming story inevitably descends into a tragicomedy in face of the fact that, in spite of the amnesty declared after the Military Dictatorship of 1967-75, the Greek government is just not willing to repatriate rebels like Spyro.



Image 02

And this is where the voyage to Cythera really begins.

One of the most famous references to the Island of Cythera in art are Antoine Watteau's *Voyage to Cythera* (1717) and *Pilgrimage to Cythera* (c.1718), two paintings that depict a *fête galante* of people who seem to be either departing to or arriving in this island — the mythological birthplace of Aphrodite, and, therefore, a place of joy, delight and erotic love. Another famous reference to this island is Charles Baudelaire's *Un Voyage à Cythère* (1857), a poem he wrote inspired by Watteau's paintings and by the fact that, in the myths about this island, every ship that tried to reach it would also tragically sink. (Rafalidis (1997) 43) So, in other words, Cythera is the promise of gratification, but it is also an elusive destiny, it is the auspice of happiness, but it is also the doom of hopes too high for ordinary men; it is, in other words, a *utopia*, a *no-place* that every person tries to reach to find relish, to find shelter from the hardships of the world, but in the quest for which they end up losing their own lives.



Image 03



Image 04

Baudelaire writes in *Un Voyage à Cythère*:

*Quelle est cette île triste et noire? – C'est Cythère,
Nous dit-on, un pays fameux dans les chansons,
Eldorado banal de tous les vieux garçons,
Regardez, après tout, c'est une pauvre terre.*

(Baudelaire 1982:312)

As I anticipated a while ago, Spyro's return to his family is already problematic, but he soon finds out that his homeland, his real home in the rural hills of Greek Macedonia, is literally crumbling into ruins —so that what should have been a safe return to a real place of order eventually becomes a troublesome trip to a utopia, to the no-land of a past that Spyro effectively *left behind* with his exile.

So, would this be Spyro's own Cythera?

In the *Odyssey*, as Odysseus retraces his way back to the heart of his house, everything seems to come back into place —Eumaeus, Telemachus, Argos, Eurycleia, Penelope— until the anguish of his absence is fully replaced by the comfort of his presence; in *Voyage to Cythera*, however, as Spyro retraces his way back to the heart of his house, everything starts to fall to pieces —not only does he learn that many of his friends are dead, he also learns that other friends have decided to sell their land to a private company, something he completely disagrees with— so that the comfort of his absence is replaced by the anguish of his presence.

Spyro's land of order, colour, love, fertility and friendship does not exist anymore; all there is, is an impoverished land perpetually covered by the mist of hopelessness; no longer a world of seafaring and community, as the *Odyssey* frequently suggests, but a world of cold ice and melancholy in face of a nearing death, both of the body and of the Greek spirit itself.

[In Voyage to Cythera], this anti-odyssey, Odysseus does not leave because he wants to: he is driven away. A modern epic is an impossibility in our time. All the heroes have died, and those who survive are unwelcome in the place from which they once drew their strength. Voyage to Cythera is an elegy for Odysseus lost in the ocean, never to reach land again, because land no longer exists. Only Cythera exists, that is the myth of the happiness dreamed of by Watteau at a peak period of the middle class, which, here in Greece, was late in experiencing the fête galante, only because of the "loans" which still continue. Greece continues to be a foreign country to all —for the Right, because they have never managed to acquire a "national conscience" (they have

never even acquired a conscience); because national consciences are not created by Marshall Aid plans. For the Left, because only in the last two years have they begun to shed the feeling of being immigrants with a temporary passport (anyone who wanted to could take it away from them) in their very own country. Greece continues to be a "country for settlement", where at present everything is temporary and uncertain. We must, therefore, conquer Greece so that we Greeks can acquire a fatherland. (Rafalidis 1997:48-9)



Image 05

Although the story is mostly set in rundown areas of Greece, where smoke and dampness seem natural elements of decay, one of Angelopoulos's most delicate aesthetic strategies is no doubt the misty and cold, greyish and bluish, *Stimmung* that involves the characters from the moment of Spyro's arrival in Greece to the moment of his downfall and fateful end on the sea. In fact, the deeper Spyro digs into his past, trying to retrieve it from the degeneration caused by his absence, the harsher the weather seems to grow around him, isolating him even more into his own misery and, at the same time,

pushing him towards the ocean, the earthly Hades, the no man's land that is the only possible resting place for a no man like him.

Again, this is a huge contrast if we examine Spyro's journey as a *classical reception* of Odysseus's *nostos* to Ithaca:



Image 06

When Odysseus visits Hades's underworld, we learn from Tiresias that not only will the hero return to his home to re-establish the order of his past, he will also eventually find his resting place somewhere in the heart of this land —and this resting place, although distant from the sea, will be determined by the fact that Odysseus will always carry the sea as part of him, by the fact that the sea, the great challenge of his *nostos*, is, at the same time, his most terrible foe and one of his dearest *raisons d'être*.

In Hades's underworld, Tiresias says to Odysseus:

ἔρχεσθαι δὴ ἔπειτα, λαβὼν εὐήρεος ἑρετμόν, εἰς ὃ κε τοὺς ἀφίκηται, οἱ οὐκ ἴσασιν θάλασσαν ἄνθρωποι οὐδέ θ' ἄλῃσι μεμιγμένον εἶδαρ ἔδουσιν· οὐδ' ἄρα τοὶ ἴσασιν νέας φοινικοπαρήους, οὐδ' εὐήρε' ἑρετμά, τὰ τε πτερὰ νηυσὶ πέλονται. σῆμα δέ τοι ἐρέω μάλ' ἀριφραδέες, οὐδέ σε λήσει· ὅπποτε κεν δὴ τοι συμβλήμενος ἄλλος ὀδίτης φήη ἀθηρηλογιγὸν ἔχειν ἀνὰ φαιδίμῳ ὦμῳ,	You must carry on with your journey, taking with you a crafted oar, until you find this place where no-one will know the sea, where they will not even eat their food with salt taken from the sea, where they will not know anything about the purple of the ships, or about crafted oars, these wings for the ships. And I will give you this very clear indication, about which you shall never forget:
--	---

καὶ τότε δὴ γαίῃ πῆξας εὐήρες ἐρετμόν, ἐρξας ἱερὰ καλὰ Ποσειδάωνι ἄνακτι [...] (Od.11.121-30)	when a passer-by on your journey meet you and say that it is a shovel that you have on your strong shoulder, right then you must stick this crafted oar on the ground and offer noble sacrifices to Poseidon [...] (Od.11.121-30; my free translation)
--	--

Unlike Odysseus, however, Spyro does not travel to Hades's underworld and comes back with new learnings about a peaceful future; his journey is a one-way street into this underworld, into this obscure Cythera where his country, land, home, friends and family do exist, but not for him anymore —and, in fact, the only “place” where Spyro can exist, the only “place” that seems able to accept him, is the sea, the international waters with no jurisdiction from any country whatsoever, and, therefore, the perfect utopia, the perfect *no-place* for a *no-man* like him. Whereas Odysseus finds his roots back in Ithaca, and finds, with a final reconciliation with Poseidon, a resting place in the heart of his warm and luminous land, Spyro only finds back in his Greece memories forever uprooted, and finds that there is no reconciliation with a country or a nation that has legally, culturally and physically turned him into an eternal *Οὐτίς*, an eternal *no-one* to be left to die in a *no-place*. Spyro, however, is not left to die completely alone: in a final act of true love, Katerina, Spyro's tired but loyal Penelope, convinces the Greek authorities and her own family to let her stay with her husband on the raft on the middle of the ocean —the raft that can either be the raft to Cythera, to the place where the couple's reciprocal love rests, or the effective no-man's land where they, two elderly remnants of a Greece that does not exist anymore, are fated to perish.

Whatever the case, Angelopoulos's final moral is clear: there is no place in his Greece —and certainly there is no place in Greece today— for a true *kleos* or a true *nostos*, for the safe return home of a hero who epitomises the prosperity of his homeland; the old Greece of seafarers, of victorious battles and lavish abundance, of prosperity and community —this Greece can only

be longed for through the glorious songs of these old heroes, because our world today is simply no place for them.



Image 07

Conclusion

Although the classics are among the most influential literatures upon western thought, the remoteness of their origins also puts them among those works that most diversely suffered some kind of hermeneutical violence throughout their history, what makes them, especially under the shadow of such violence, paradigmatic cases for understanding some of the motivations for post-hermeneutical thinking and thereby some of the options for post-hermeneutical research today. As I have observed, in the realm of criticism, a good strategy to prevent the classics from being subjected to some sort of hermeneutical violence is to examine them in order to determine what impressions they can excite on a contemporary reader, from the present-tense reading situation of her contemporaneity; however, relying on Oscar Wilde's

idea of criticism as a creative and artistic practice itself, I have also observed that an even better strategy is to take the classics as starting points, as ethical, aesthetical and epistemological mediations, for the making of entirely new arts. An elegant example is Bob Dylan's *Lonesome Day Blues*, a song whose lyrics objectively provide a *différance* of Virgil's *Aeneid*, a differentiation process through which Dylan brings forth his own critical perspectives about the Vietnam War; but, now thinking from the post-hermeneutical framework of the Materialities of Literature, I suggested that criticism as creativity or creativity as criticism can be taken to yet another level, where different materialities of communication might take part in the process of creation: in this multimedial scenario, the critic-artist is able to articulate her subjective impressions more radically, as these impressions are finally made possible by the technical characteristics of a whole new medium; in this scenario, the critic-artist's art-criticism is not just an interpretative explanation of the original literature —it is a deliberately creative, and, therefore, deliberately impressionistic work of reappreciation, a work that carefully intervenes in this literature to enlarge it and enrich it in a noble way. Theodoros Angelopoulos's *Voyage to Cythera* seems to be an excellent case of a criticism that criticises an original literary artwork —the Homeric *Odyssey*— by precisely creating something new from it: in fact, I tried to show in this article that it is not difficult for us to notice how even a simple reading of the *Odyssey* thoroughly complexifies this film's sombre aesthetics and tragic misfortunes, and, reciprocally, how these aesthetics and misfortunes allow us to appreciate the *Odyssey* in completely new ways. The main point about this reciprocal enrichment is that we are not at all trying to vivisect this heroic poem in order to find some kind of transcendental or ultimate propositional content, as Richard Jenkyns suggests in his paper; the truth is, we are assuming beforehand that there are no propositional contents of this kind, and, if this means that our understanding of this poem will always be probabilistic, that it will always be circumstantial upon our present reading situation, then perhaps a good and honourable way to read it is precisely to take it as a prism through which we can see our own present entirely anew —just like Angelopoulos does. A fundamental aspect of 'classical reception' in the post-hermeneutical framework of the Materialities of Literature, therefore, is that

it is a critical and creative process that deliberately seeks new means to safeguard the classics from being subjected to some kind of hermeneutical violence —and these means often include materialities of communication that, in their contemporariness, naturally allow the critic-artist to appreciate the classics in constructive ways, ways that, in fact, are also themselves criticisms of her own present.

Images

All film screenshots (Images 01, 02, 05, 06 and 07), used in this article for scientific and educational purposes only, legally comply with the law decree n.º 63/85 issued by the Ministry of Culture of Portugal and published on the Diary of the Republic (n.º 61/1985, Series I of 1985.03.14).

Image 03: *Pèlerinage à l'Île de Cythère* (1717) by Jean-Antoine Watteau. Public domain on Wikimedia Commons.

Image 04: *Embarquement pour Cythère* (1718) by Jean-Antoine Watteau. Public domain on Wikimedia Commons.

References

- BAUDELAIRE, C. (1985), *Les fleurs du mal*, bilingual transl. Richard HOWARD. Boston, David E. Godine.
- DE JONG, I. (2004), *A narratological commentary on the Odyssey*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DYLAN, B. (2001), "Lonesome Day Blues": *The official Bob Dylan site*. Available on: < <http://www.bobdylan.com/songs/lonesome-day-blues/> > Last access on 09.09.2019.
- EMERSON, R.W. (1993), *Self-reliance and other essays*. New York, Dover Publications Inc.
- FREUD, S. (2010), *The interpretation of dreams*, transl. James STRACHEY. New York, Basic Books.
- HOMER (2011), *Odisseia*, bilingual transl. Trajano Vieira. São Paulo, Editora 34.
- MARTINDALE, C. (1993), *Redeeming the text: Latin poetry and the hermeneutics of reception*. Cambridge, Cambridge University Press.

- MARTINDALE, C. (2006), "Introduction: Thinking through Reception": C. MARTINDALE AND RICHARD F. THOMAS (ed.) (2006) *Classics and the Uses of Reception*. Oxford: Blackwell.
- RAFALIDIS, V. (1997), "A tour of the graveyard of Greek ideals: Voyage to Cythera": A. HORTON (ed.) (1997), *The last modernist: the films of Theo Angelopoulos*. Bath, Flicks Books, 43-50.
- SOPHOCLES (2001), *Édipo Rei*, bilingual transl. Trajano VIEIRA. São Paulo, Perspectiva.
- THOMAS, R. (2012), "The streets of Rome: the classical Dylan": W. BROCKLISS *et alii.* (ed.) (2012), *Reception and the classics: an interdisciplinary approach to the Classical Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- VIRGIL (1971), *The Aeneid of Virgil*, transl. Allen MANDELBAUM. New York, Bantam Dell.
- VOYAGE TO CYTHERA (1984), dir. Theodoros ANGELOPOULOS, prod. Yorgos Samiotis. Greece, Trigon 34 (134mins).
- WILDE, O. (2013), *Delphi complete works of Oscar Wilde*. Hastings, Delphi Classics.
- WOOD, C.S. (2012), "Reception and the Classics": W. BROCKLISS *et alii.* (ed.) (2012), *Reception and the classics: an interdisciplinary approach to the Classical Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.

Resumo: Este artigo discute a receção clássica no quadro pós-hermenêutico das Materialidades da Literatura, tomando como caso de estudo a reapreciação de Teodoro Angelopoulos dos *nostos* de Ulisses em *Voyage to Cythera* (1984). Inspirada pelo conceito de Óscar Wilde de *art criticism*, esta ideia de receção clássica pressupõe que uma boa maneira de proteger os clássicos de atos de violência hermenêutica é lê-los como mediações estéticas para a criação de obras de arte inteiramente novas — particularmente obras de arte cujas materialidades permitem mais do que apenas uma revisão de significado.

Palavras-chave: Homero; *Odisseia*; Teodoro Angelopoulos; *nostos*; Pós-hermenêutica; *art criticism*.

Resumen: Este artículo discute la recepción clásica desde un encuadramiento poshermenéutico de las Materialidades de la Literatura, tomando como caso de estudio la reapreciación de Teodoro Angelopoulos del *nostos* de Odiseo en *Viaje a Cythera* (1984). Inspirada por el concepto de *art criticism* de Oscar Wilde, esta idea de la recepción clásica asume que una buena manera de proteger a los clásicos de actos de violencia hermenéutica es leerlos como mediaciones estéticas para la creación de obras de arte completamente nuevas, particularmente obras de arte cuyas materialidades permiten más que una simple revisión del significado.

Palabras clave: Homero; *Odisseia*; Teodoro Angelopoulos; *nostos*; poshermenéutica; *art criticism*.

Résumé : Cet article établit une discussion autour de la réception classique dans le cadre post-herméneutique des Matérialités de la littérature, en s'inspirant de la réappropriation des *nostos* d'Ulysse, dans *Voyage à Cythère* (1984), de Théodoros Angelopoulos. Inspirée par le concept d'*art criticism* d'Oscar Wilde, cette idée de la réception classique présuppose qu'on ne peut protéger les classiques des actes de violence herméneutique que s'ils sont lus comme des médiations esthétiques pour la création d'œuvres d'art complètement nouvelles, en particulier d'œuvres d'art dont les matérialités permettent d'aller au-delà d'une simple révision du sens.

Mots-clés : Homère ; Odyssée ; Theodoro Angelopoulos ; *nostos* ; post-herméneutique ; *art criticism*.

Danaides como Suplicantes y Refugiadas: *Le Supplici* en Siracusa

Danaids as Suppliants and Refugees: *Le Supplici* in Syracuse

ISIDRO MOLINA ZORRILLA, MÍRIAM CARRILLO RODRÍGUEZ, VASILEIOS BALASKAS¹ (*Universidad de Málaga — España*)

Abstract: In this article, we analyze Moni Ovadia's *Le Supplici*, an adaptation of Aeschylus's *The Suppliants* performed in 2015 in Syracuse. It situates this work within its literary, sociopolitical and genre contexts. Themes such as forced migration and fundamental human rights connect the work to the present migratory crisis and to the situation of refugees, understood as a social movement that gives rise to new interpretations of the European national space.

Keywords: Aeschylus; *The Suppliants*; Ovadia, migratory crisis, *ethnoscapes*.

Introducción

En abril de 1921, en el segundo ciclo del Festival de Teatro Antiguo de Siracusa, el director Ettore Romagnoli encargó la composición musical para la representación de *Las coéforas* de Esquilo al siciliano Giuseppe Mulé, especialista en la música tradicional de la isla, creando dicha representación en continuidad con la antigua melodía griega. El uso de la música popular permitió a Romagnoli exaltar el ritmo y la melodía de una "Sicilia auténtica", greco-italiana, una excepcionalidad que anunciaría el político siciliano Vittorio Orlando en la inauguración del festival². Al mismo tiempo, atacando ferozmente las representaciones de drama antiguo en favor de producciones de la identidad cultural siciliana moderna, los futuristas italianos reclamaban con manifestaciones y propaganda la soberanía cultural de Sicilia y su postura contra las representaciones clásicas. Asimismo, durante y después de la guerra ítalo-turca terminada en 1912 y la adquisición de Libia por parte de

Texto recibido el 27.09.2019 y aceptado para publicación el 06.01.2020. Una versión previa de este trabajo fue presentada en las IV Jornadas de Teatro Clásico organizadas por la Universidad de Málaga en marzo de 2019. Las traducciones citadas a lo largo del artículo son de Bernardo Perea Morales.

¹ molinazorrilla@gmail.com; miriamcr@uma.es; vsl.balaskas@gmail.com.

² MINIOTI (2017-2018) 60-61.

Italia, Siracusa formó parte de la línea marítima y turística entre Italia y África del Norte³.

Casi cien años después, en 2015, en unas circunstancias sociales muy distintas, ya que el turismo de masas, la industria del espectáculo y el negocio cultural eran más complejos y comercializados, el uso del teatro antiguo sigue transcribiendo ideas culturales y colectivas⁴. En el festival de Siracusa de aquel año se usa de nuevo música siciliana para interpretar una actualidad muy directa. En 2015, Sicilia, junto con Grecia, es el epicentro de la atención global y mediática como territorios de recepción de un movimiento humano procedente de Siria, Afganistán o Irak, y otros muchos países de África y Asia.

En *Le Supplici* de Ovadia, objeto de este análisis, la elección de una traducción en siciliano, griego moderno y árabe, y su respectiva elección musical, concuerda con la transformación del espectáculo en una obra transcultural. Así, en una autorreflexión dentro de la obra, uno de los personajes, el narrador o *cantastorie* interpretado por Mario Incudine, se refiere a esta elección lingüística como una confusión o perturbación de su mente, quizás intentando explicar así la fluidez del movimiento de ideas y personas en un espacio que conecta Europa con Oriente Próximo y África. El estreno tuvo lugar en el marco del 51º Festival de Teatro Griego de Siracusa, organizado por el Instituto Nacional de Drama Antiguo (INDA) durante los días 15 de mayo y 28 de junio de 2015 en el teatro griego de la capital siciliana. El espectáculo fue grabado y emitido por la cadena italiana de radiodifusión RAI 5. Moni Ovadia, Mario Incudine y Pippo Kaballà adaptaron *Las suplicantes* de Esquilo bajo la dirección de Ovadia. *Las suplicantes*, presentadas durante las Dionisiacas en Atenas en 464/463 a.C., era la primera y única tragedia conservada de una tetralogía sobre las Danaides. Esta pieza comienza con la huida de Egipto de las cincuenta hijas de Dánao para pedir asilo en tierra argiva ante la imposición del matrimonio con sus cincuenta primos. La súplica de asilo a Pelasgo, soberano de Argos, desarrollada en un espacio sagrado, y el posterior intento de rapto por parte de los egipcios, constituyen el núcleo de la obra.

³ MCLAREN (2009).

⁴ TREU (2015).

Este estudio interpreta la adaptación de Ovidia y la conecta con una realidad social urgente. En primer lugar, contextualizamos la obra en el marco de otras iniciativas culturales que aspiran a una re-examinación de las condiciones sociales de la crisis migratoria. A continuación, nos centramos en las particularidades del proceso de adaptación del texto de Esquilo por Ovidia dentro de este contexto sociocultural. Por último, examinamos el movimiento humano como una nueva manera de entender el espacio nacional, incluyendo una perspectiva de género, así como otros aspectos como el idioma y los costumbres culturales.

***Le Supplici* en el marco de iniciativas de actualización similares**

Diferentes iniciativas se han servido de tragedias griegas para llamar la atención sobre asuntos de actualidad. Entre las preferidas se encuentran *Troyanas*, *Hécuba* e *Ifigenia* de Eurípides, *Siete contra Tebas* de Esquilo y *Antígona* de Sófocles, cuyas adaptaciones y reinterpretaciones surgen como un canto antibelicista y una oportunidad de acercar al público a la realidad de fenómenos como el conflicto sirio y la crisis migratoria europea, combinando en muchos casos las obras originales con testimonios reales de refugiados. Un ejemplo es la *Hécuba* de Nikos Karageorgos, representada en 2016 en el teatro de Delos para concienciar acerca de los efectos de la guerra de Siria. Según los organizadores, la elección del teatro de Delos, en mitad del mar Egeo, como escenario para la obra, responde a un intento de concienciar acerca del drama de los refugiados que lo arriesgaban todo tratando de llegar a costas europeas⁵. La obra se iniciaba con la lectura de una conmovedora carta que una refugiada siria asentada en Austria había escrito a las Naciones Unidas el año anterior, describiendo la difícil situación de las personas que huyen de la guerra. Las *Troyanas* de Sebastián Sarmiento, estrenada el mismo año en el teatro romano de Málaga, sigue la misma línea, e incorpora en sus coros testimonios reales de refugiados procedentes de Siria, Afganistán, Irak,

⁵ KERMELIOTIS (2016), "Greek theatre hosts play for refugees after 2,100 years". <https://www.aljazeera.com/news/2016/09/greek-theatre-hosts-play-refugees-2100-years-160905162448152.html>

Sudán, Latinoamérica y España⁶. Las *Troyanas* de Alberto Conejero, representada en 2017 en la 63ª edición del Festival Internacional de Teatro Clásico de Mérida y en el Teatro Español de Madrid, así como en 2018 en el Teatro Góngora de Córdoba, sitúan la acción en la ciudad siria de Alepo, y escenifican en clave feminista y antibelicista los horrores de la guerra de Siria⁷. *Los 27 contra Siria*, de Antonio Laguna, representada en Ciudad Real en 2017 y 2018, ofrece una adaptación moderna de *Antígona* y *Siete contra Tebas*. En ella Antígona se sube a una lancha para ir a rescatar refugiados sirios, pero una noche es encarcelada tras matar a un guardacostas turco en un accidente⁸.

Son numerosas también las obras teatrales cuyo elenco está formado por refugiados reales, como forma de prestar ayuda a personas en situaciones de vulnerabilidad y darles un espacio en el que compartir sus experiencias personales. El propio Ovadia mencionó esta clase de iniciativas en una entrevista y habló de su trabajo en un taller de teatro con personas que habían sufrido torturas por parte de regímenes totalitarios, resaltando el carácter terapéutico y pedagógico del teatro, que puede ayudar a compartir experiencias propias a actores y a educar a los espectadores a partir de la representación ficticia de una realidad⁹.

Un ejemplo notable son los talleres impulsados por la *Open Art Foundation*, que buscan crear un espacio seguro en el que los participantes puedan contar sus experiencias por medio del teatro. Ensayan las obras, hacen ejercicios de autoconfianza y expresión, y reflexionan sobre el guion y sus vivencias personales, a menudo utilizando técnicas del Teatro del Oprimido.

⁶ VARGAS (2016), "Los refugiados de hoy son 'Las Troyanas' de ayer". https://www.malagahoy.es/ocio/refugiados-hoy-Troyanasde-ayer_0_1050195531.html

⁷ Cf. las notas de prensa del Instituto Municipal de las Artes Escénicas del Gran Teatro de Córdoba (2018). <https://teatrocordoba.es/troyanas-la-tragedia-euripides-llega-al-teatro-gongora-alegato-antibelicista-muestra-dolor-coraje-la-mujer-las-guerras/>

⁸ Lanza, *Diario de la Mancha* (2017), "Antonio Laguna: 'Las Antígonas modernas son las que se la juegan para cumplir la ley'". <https://www.lanzadigital.com/cultura/teatro/antonio-laguna-las-antigonas-modernas-las-se-la-juegan-cumplir-la-ley/>

⁹ RICHICHI (2015), "'Ricordatevi che foste migranti'. Una conversazione con Moni Ovadia". <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/ricordatevi-che-foste-migranti-una-conversazione-con-moni-ovadia/>

mido¹⁰. Son fruto de este proyecto las adaptaciones de *Troyanas* (Amman, 2013), *Antígona* (Beirut, 2014) e *Ifigenia* (teatro Volksbühne de Berlín, 2018), representadas por refugiadas sirias bajo la dirección de Omar Abu Saada. Posteriormente las experiencias de cuatro de las mujeres que participaron en la *Antígona* fueron immortalizadas en el documental *We are not princesses* (2018), dirigido por Itab Azzam y Bridgette Auger¹¹.

Adaptación de *Las suplicantes* de Esquilo

La recuperación de un texto clásico como *Las suplicantes* de Esquilo en un contexto sociocultural tan marcado conlleva un proceso de adaptación del original griego que conecta la obra con esta realidad. Antes de profundizar en las implicaciones políticas de la representación de esta pieza, analizaremos cómo Ovadia reinterpreta la obra esquiléa para ofrecer un nuevo enfoque sobre la gestión de los movimientos migratorios del Mediterráneo.

Le Supplici sigue la estructura dramática de la tragedia de Esquilo, con el mismo desarrollo de episodios. En el plano argumental, las licencias que se toma el autor están relacionadas con la inclusión del *cantastorie*, un nuevo personaje que funciona como narrador y conductor del drama. Es él el encargado de abrir la pieza con un prólogo, no existente en el original (*Las suplicantes* comienza directamente con la *parodos*) y de cerrarla a modo de epílogo, donde adelanta el desarrollo posterior de los acontecimientos y se revela como Esquilo, “uomo siciliano¹²”. Su papel es, en palabras de Ovadia, de

¹⁰ El “Teatro del Oprimido” es una vertiente teatral desarrollada por el dramaturgo Augusto Boal en la segunda mitad del s. XX, que hace del teatro un instrumento de cambio social y político por medio de ejercicios, juegos y técnicas teatrales y pedagógicas. Sobre las actividades llevadas a cabo por la *Open Art Foundation*, cf. <http://www.openartfoundation.org/what-we-do>.

¹¹ Cf. HABTESLASIE (2014), “Life imitates art: Syrian refugees stage Greek tragedy in Jordan” <https://www.unhcr.org/news/latest/2014/1/52caab976/life-imitates-art-syrian-refugees-stage-greek-tragedy-jordan.html> MARTÍNEZ (2018), “Syrian refugee women empower themselves through Greek play” https://www.unhcr.org/news/stories/2018/11/5bf582384/syrian-refugee-women-empower-themselves-greek-play.html#_ga=2.253931072.938517487.1568575514-1839568198.1568299842 y Reuters (2018), “Ancient Greek tragedy tells timeless story of Syrian flight” <https://uk.reuters.com/article/us-germany-refugees/ancient-greek-tragedy-tells-timeless-story-of-syrian-flight-idUKKBN1F41R0>.

¹² Esquilo pasó los últimos años de su vida en la isla italiana.

“collegamento”, una figura que contextualiza al espectador dentro del mito¹³. Además de esto, también toma alguna función del personaje de Dánao: en el montaje de Ovadia es este narrador quien avisa de la llegada de los egipcios.

Si la estructura sigue el desarrollo de la acción del original griego, la literalidad del texto es sacrificada para adaptar la pieza como teatro musical. Ovadia se aleja de las versiones prosaicas de otras representaciones e intenta reproducir las cadencias del metro griego dotando a su texto de ritmo y rima, si bien también incluye pasajes recitados. Según el propio dramaturgo, la elección del siciliano como lengua vehicular del drama, además de ser una decisión política, responde a la necesidad de restituir la sonoridad e intensidad del texto esquileo: considera el siciliano como una lengua “potente e profunda¹⁴”.

El coro de Danaides canta y baila piezas interpretadas en directo por un cuarteto musical. Como consecuencia, el proceso de adaptación escénica implica una reescritura del material original, con reelaboraciones, síntesis, enfatizaciones u omisiones del texto esquileo. Un ejemplo es el episodio en el que las Danaides amenazan con suicidarse: en el original griego se trata de una esticomitía de trece versos entre corifeo y Pelasgo con una enunciación enigmática por parte de las jóvenes, que revelan sus verdaderas intenciones en su penúltima intervención (A. *Supp.* 455-466); en Ovadia, la amenaza se articula de manera directa como parte de la estrofa que concluye el número musical de la súplica. Si bien se pierde la literalidad, el texto de Ovadia, que apuesta por canciones que alternan estrofas y estribillos, remite a los estísimos del original griego: no se trata de reproducir fielmente el espectáculo como lo ideó Esquilo, sino de recuperar el contenido musical de las tragedias atenienses aproximándolo al oído del espectador contemporáneo.

La obra se presenta como una adaptación: *Le Supplici di Eschilo*. En los créditos se cita la traducción al italiano de Guido Paduano y el “adattamento

¹³ Adnkronos (2015), “Moni Ovadia: Le mie ‘Supplici’ di Eschilo richiedenti asilo più tutelate di oggi” https://www.adnkronos.com/intrattenimento/spettacolo/2015/04/13/moni-ovadia-mie-supplici-eschilo-richiedenti-asilo-piu-tutelate-oggi_ssgUOI9aTElyjzEM5FP3HK.html?refresh_ce

¹⁴ NOBILE (2015), “Moni Ovadia: ‘Le Supplici, migranti che parlano siciliano’” https://palermo.repubblica.it/cronaca/2015/05/14/news/moni_ovadia_le_supplici_migranti_che_parlano_siciliano_-114322219/

scenico in siciliano e greco” por Ovadia, Incudine y Kaballà. No es, por tanto, una versión libre inspirada en la tragedia griega. Sin embargo, sí existe una intencionalidad expresa por parte de Ovadia de reinterpretar el texto esquilé de acuerdo a este contexto sociopolítico concreto. Asumida la pérdida de la literalidad respecto al texto original, mediante la enfatización de determinados aspectos y la omisión de otros en diversos episodios, Ovadia reescribe el sentido de la obra para adaptarlo a la problemática contemporánea¹⁵.

En este sentido, es especialmente ilustrativo el episodio de la súplica de asilo por parte de las hijas de Dánao a Pelasgo, rey de los argivos. Se trata del núcleo del drama, que caracteriza a las jóvenes como suplicantes, apelativo que termina por dar nombre a la pieza. La súplica, en griego *ἱκετεία*, se configuró en la Grecia Antigua como un ritual con implicaciones religiosas y amplia presencia en el entramado de instituciones sociales griegas. Como acto ritual, la *hiketeía* se desarrolla según una serie de gestos y palabras codificadas en la religión normativa griega. Gould realiza la descripción etnográfica de las dos variantes del ritual: la súplica cara a cara, que implica un contacto físico de rodillas y mentón por parte de un suplicante genuflexo a un suplicado erguido en la forma más completa del acto; y la súplica en espacio sagrado o en contacto con el altar de alguna divinidad, que es la que tiene lugar en *Las suplicantes* de Esquilo, en un santuario junto a un altar común a todas las divinidades entre imágenes de los dioses¹⁶.

En la tragedia esquiléa, el desarrollo de la súplica es el siguiente: durante la *parodos* (A. *Supp.* 1-175), las jóvenes han establecido las claves sobre las cuales articularán su petición: invocaciones a Zeus como *ἄφικτωρ*, protector, desde el primer verso de la pieza (una de las advocaciones de Zeus es precisamente *Hikesios*, protector del suplicante); el hecho de que descenden de Zeus e Ío, natural de Argos, que las emparenta con el soberano al que

¹⁵“Ho voluto far riferimento alla Grecia di oggi”, reconoce Ovadia en una entrevista. Cf. TISANO (2015), “La rilettura politica de ‘Le Supplici’ di Ovadia tra denigratori ed entusiasti. ‘Lo straniero sacro per i Greci, per noi è sporco brutto e cattivo’” http://www.lacivettapress.it/it/index.php?option=com_content&view=article&id=761:la-rilettura-politica-de-le-supplici-di-ovadia-tra-denigratori-ed-entusiasti-lo-straniero-sacro-per-i-greci-per-noi-e-sporco-brutto-e-cattivo&catid=17&Itemid=143

¹⁶ GOULD (1973) 75-78.

dirigen su petición, y la ilegitimidad de la pretensión de los egipcios, que buscan imponer un matrimonio por la fuerza, obviando la importancia de la persuasión¹⁷. Durante el desarrollo del ritual ante Pelasgo y su comitiva real, las jóvenes siguen las indicaciones y los consejos de su padre, que son tanto gestuales (refugiarse en torno al altar y portar ramos de olivo ceñidos de lana blanca que las identifiquen como suplicantes, A. *Supp.* 191-193) como verbales (hablar con claridad, mesura y palabras respetuosas y de lamento, A. *Supp.* 194-203). Siguiendo estas pautas y partiendo de las claves mencionadas, las Danaides ejecutan un ritual inherentemente griego, a pesar de su apariencia bárbara, que gana el favor de Pelasgo. Pero el soberano, que manifiesta la necesidad de consultar a la ciudadanía antes de tomar una decisión (A. *Supp.* 365-369), se muestra reticente, pues la solicitud de las jóvenes lo ponen en una encrucijada: acogerlas significa declarar la guerra contra los hijos de Egipto, mientras que rechazar a suplicantes en un espacio sagrado es entendido como un sacrilegio, una ofensa a la divinidad y sus reglas que implicaría una contaminación que afectaría a toda la ciudad (A. *Supp.* 407-417). Al ejecutarse la súplica en un espacio público, la *hiketeía* se convierte en acto político. La situación se agrava cuando las Danaides amenazan con suicidarse colgándose de las estatuas erigidas en el santuario si no son asiladas (A. *Supp.* 465). De rechazar su súplica y cometer el suicidio, la mancha quedaría agravada ya no solo por el rechazo al suplicante en sí, sino por la presencia de cadáveres en espacio sagrado¹⁸.

En el montaje de Ovadia, el desarrollo de la súplica es equivalente y se articula siguiendo estas mismas claves. Sin embargo, se evita hacer hincapié en el hecho de que el motivo principal que empuja a Pelasgo a aceptar la súplica de asilo sea, realmente, las peligrosas consecuencias que derivarían

¹⁷ Sobre esta cuestión, cf. IRIARTE y GONZÁLEZ (2008) 131-141.

¹⁸ Si como Gould entendemos la *hiketeía* como un juego de normas (“a game of life and death”) que pueden ser interpretadas o ejercidas de acuerdo con los intereses de los involucrados, las Danaides utilizan aquí la amenaza de suicidio como un recurso para favorecer su petición de asilo, GOULD (1973) 81. En este sentido, la *hiketeía* encierra un acto de agresión inherente, pues el suplicante, si bien es un sujeto desfavorecido, reafirma su autoridad infligiendo su vulnerabilidad contra su huésped. BRILL (2009) 164-165.

de su rechazo¹⁹. En la obra de Esquilo, las jóvenes son conscientes de las nefastas consecuencias para la ciudad que el rechazo de su súplica acarrearía y así lo demuestran al lanzar amenazas veladas durante todo el episodio: ἄγος φνύσσου, “guárdate de esa mancha” (A. *Supp.* 375), δίκαια Διόθεν κράτη, “justa es la potencia de Zeus” (A. *Supp.* 437). Por su parte, Pelasgo reconoce estremecerse en varias ocasiones ante la imagen de la sombra de los ramos sobre los altares (A. *Supp.* 346, 354-358) y, enunciada la amenaza de suicidio, reconoce tener presente μῖασμ’ [...] οὐχ ὑπερτοξεύσιμον, “una miasma muy lejos del alcance mis dardos” (A. *Supp.* 473)²⁰.

En Ovadia, las jóvenes fundamentan su petición de asilo en que su causa es justa, a fin de escapar de una violencia impía. Solo una vez Pelasgo, interpretado por el propio Ovadia, alude a la ira de Zeus en caso de rechazar su petición, durante el episodio de la súplica, y a la contaminación sobre la ciudad que ello supondría, en el momento en que lee, en italiano, su decisión de consultar con la ciudadanía. Asimismo, en la posterior intervención de Dánao en la que informa de que Argos, unánimemente, ha decidido acoger a las suplicantes, informa de que la ciudadanía ha votado contra la violencia, pero obvia que la eventual polución y la ira de Zeus hayan sido factores determinantes a la hora de convencer al pueblo de votar a favor del asilo.

¹⁹ “Pelagus in Aeschylus is constantly warned of the danger involved in refusing the Danaids’ supplication, and this is the consideration that finally sways him and his people”. PARKER (1983) 315.

²⁰ Cabe realizar una precisión terminológica en cuanto a la doble dimensión de la mancha. En la pieza esquilea se alude tanto a *agos* como a *miasma*, si bien se aprecia un uso específico. Parker observa las diferencias entre ambos términos: si bien su paralelismo es evidente, la *miasma* tiene un matiz más físico. Por ejemplo, el contacto con un cadáver genera *miasma*. La amenaza de suicidio de las jóvenes, que implicaría la presencia de cincuenta cadáveres en un espacio público, evoca una *miasma* ineludible para la ciudad (A. *Supp.* 473). El *agos*, en cambio, nace de un acto sacrílego, fruto de una ofensa a la divinidad y sus normas. El rechazo de la súplica, que está legitimada por Zeus como protector del suplicante, supone ya un *agos* para la ciudad que acarrearía un castigo por parte de la divinidad, del que advierten las Danaides (A. *Supp.* 366, 375). Pero en cuanto a que el rechazo llevaría al suicidio de las jóvenes en un espacio sagrado, la *miasma* por la presencia de cadáveres es entendida también como sacrilegio a la divinidad, y el *agos*, por tanto, queda agravado. PARKER (1983) 5-10.

Ovadia hace un especial énfasis en que ofrecer asilo a las suplicantes es un acto de justicia, algo que además ha sido refrendado en decisión democrática. Cuando Dánao notifica que el asilo ha sido aceptado, este celebra el “nacimiento” de la democracia²¹, algo que volverá a subrayar el *cantastorie* en el epílogo de la obra. El elogio a la ciudad de Atenas (representada aquí en la democracia argiva), con fama en la Antigüedad por ser una ciudad garante de asilo²², es una característica definitoria de la pieza de Esquilo, pero su planteamiento trágico busca enfrentar las leyes divinas y humanas: asistimos al tratamiento político de un ritual, la súplica de asilo, que es en origen religioso. Si bien todo esto se puede deducir en la versión de Ovadia, su interpretación se focaliza en la concepción del asilo como un derecho humano fundamental que una democracia real debe procurar. La canción festiva del coro cuando se le comunica por primera vez la acogida celebra “al pueblo que acoge a almas migrantes” y califican de sagradas “la justicia, la acogida y la libertad” que les ha brindado la ciudad de Argos. Volverán a entonar esta canción en el *exodos* de la pieza, mientras emprenden la salida de la escena en dirección a Argos. Ovadia no está interesado en señalar las contradicciones entre las leyes divinas y humanas, sino que aboga por un discurso de empatía hacia el otro: el asilo que solicitan los migrantes, como derecho humano universal, debe ser garantizado por las instituciones políticas.

Ovadia y la migración forzada como representación colectiva

En este mismo contexto, la cuestión de la soberanía del pueblo y la ciudadanía de las suplicantes en su tragedia colectiva dan ocasión de implementar el discurso teórico del antropólogo Arjan Appadurai. Hablando sobre los orí-

²¹ Es en este pasaje del original griego donde aparece por primera vez la palabra democracia, si bien en tmesis y sin el sentido aún de sistema político: *δήμον κρατοῦσα χεῖρ* (A. *Supp.* 604). Según Ovadia, “La tragedia di Eschilo ha inscrita in se, con forza, anche la questione della democrazia”, lo que le lleva a incluir esta serie de aseveraciones laudatorias, cf. *Adnkronos* (2015), “Moni Ovadia: Le mie ‘Supplici’ di Eschilo richiedenti asilo più tutelate di oggi”. https://www.adnkronos.com/intrattenimento/spettacolo/2015/04/13/moni-ovadia-mie-supplici-eschilo-richiedenti-asilo-piu-tutelate-ggi_ssgUOI9aTEIYjzEM5FP3HK.html?refresh_ce

²² O esa era la imagen que los propios atenienses querían proyectar de su ciudad, cf. GARLAND (2014) 125-128.

genes sociopolíticos de esta migración forzada que viene manifestándose en los últimos años, Appadurai encuentra en las normas absolutas de la ciudadanía institucional de los Estados-naciones la raíz del fracaso en resolver estos problemas transregionales y transhumanos²³. Para moderar estos problemas globales, propone reexaminar y remodelar los argumentos lineales y el foco unidimensional de esta territorialidad a nivel político, siendo la cuestión de la cultura un factor esencial²⁴. De este modo, quizás inconscientemente, lo que hace Ovidia con su adaptación y sus referencias culturales es renegociar la cuestión territorial. Es un intento de abordar la necesidad actual de dar visibilidad a la parte del Mediterráneo donde suceden hechos parecidos a los de *Le Supplici* y donde cuestiones culturales deberán tomarse en serio en el proceso de integración social. En concreto, el uso de las lenguas de los países donde este movimiento humano se está llevando a cabo se diferencia de muchas de las iniciativas teatrales de las últimas décadas interpretando la crisis migratoria globalizada. Dichas iniciativas, como hemos expuesto anteriormente, a menudo narran las historias de los propios individuos exiliados, como una forma de dar visibilidad a los sucesos y las historias personales a través de la expresión cultural²⁵.

El enfoque de Ovidia, sin embargo, se centra, más que en historias personales, en la percepción colectiva del territorio de acogida y la nueva dinámica que ofrece a la soberanía de este territorio. Dicho de otra forma, su perspectiva parte de la unión social que se produce a través del movimiento humano. Esto coincide con lo que Appadurai llama *ethnoscapes*, flujos de grupos humanos con las mismas condiciones sociales, que se desplazan junto con sus ideas, y el impacto que dicho movimiento produce²⁶. Estos flujos desbordan la dinámica establecida y ofrecen una nueva narrativa cultural en el territorio de llegada. Así visto, Ovidia ofrece un ejemplo de acogida de este movimiento humano y su rol social, y con ello una forma de desvictimizar e integrar estos grupos a la sociedad nacional. Por ello, en la representación de Siracusa, las últimas palabras del *cantastorie* en la obra son, señalando hacia las

²³ APPADURAI (2015).

²⁴ APPADURAI (1991).

²⁵ PATSALIDIS (2016) y PATERSON (2008).

²⁶ APPADURAI (1996).

gradadas a un grupo de refugiados sentados en el público, “y estos son mis amigos”.

Es importante que tanto en el texto esquiléo como en Ovidia la decisión de acogida se toma por la sociedad misma y no por Pelasgo, entregando así la libertad social y cultural a los realmente afectados por esta nueva realidad. Asimismo, es notable la dinámica que se crea en el público de *Le Supplici* en el festival de Siracusa, un espectáculo internacional dirigido a refugiados, locales, italianos y turistas extranjeros. Así, precisamente, como comenta Hamilakis, hoy en día, en un mundo que proclama constantemente su naturaleza globalizada, los refugiados quieren tomar tales proclamas en serio²⁷.

***Le Supplici* como mujeres y extranjeras**

Le Supplici pone también en perspectiva cuestiones de género. Las Danaides huyen porque en su país de origen sus primos intentan forzarlas a casarse con ellos y ellas no ven su consentimiento respetado ni protegido. En la actualidad, entre las causas que mueven a mujeres y hombres a pedir refugio en otro país, las principales son la guerra y la escasez de medios de vida, pero además existen otras causas relacionadas con el género y la orientación sexual. El matrimonio forzado que vemos en el caso de las Danaides sigue siendo en la actualidad una causa de petición de asilo por parte de mujeres refugiadas, junto a otras como son los malos tratos, la mutilación genital, la esterilización forzada, el aborto (tanto el aborto forzado como su prohibición y consiguiente persecución), los llamados “crímenes de honor” o la explotación sexual. En estos casos la huida la motivan el acoso por parte de las instituciones, o su ineficacia a la hora de procurar su seguridad, sobre todo en casos de violencia doméstica y familiar.

Pero la violencia de género no solo está presente en las causas, sino también en todo el transcurso de la vida de la refugiada. En la Antigüedad la mujer migrante tenía pocas posibilidades de sobrevivir sin un varón a no ser que acabara como esclava o prostituta²⁸. Hoy en día las mujeres migrantes

²⁷ HAMILAKIS (2016) 125.

²⁸ “Any woman who took to the high seas or to the open road unaccompanied by a man would have had little chance of survival. [...] By contrast, only a small number of Greek women would have been able to seek a livelihood abroad, due to the lack of career

siguen siendo muy vulnerables. Según los datos demográficos y de emplazamiento globales recogidos por ACNUR, hombres y mujeres dentro de la población de interés²⁹ prácticamente están igualados en número, con 25,4 millones de hombres y niños y 25,7 millones de mujeres y niñas en 2018³⁰. Concretamente entre los refugiados la proporción de mujeres y niñas era del 48%, siguiendo la línea de años anteriores³¹. Dentro de la población migrante, mujeres y menores son víctimas potenciales de agresiones sexuales, trata y explotación laboral. Esta situación tampoco mejora en los centros de recepción de refugiados, donde no están previstas instalaciones separadas y seguras para mujeres y niños, y donde los casos de violación y abusos son frecuentes, como hace tiempo que denuncia ACNUR en los centros de acogida griegos³². A ello se une el miedo de las víctimas a denunciar para no complicar su petición de asilo, así como la imposibilidad de huir del centro de acogida.

Junto al sexo y la edad, pueden, además, confluír una serie de factores sociales que aumentan notablemente la vulnerabilidad de estas personas, como son su religión, su raza, la falta de escolarización y medios económicos, su identidad u orientación sexual, poseer una discapacidad o una enfermedad que requiera cuidados específicos, etc³³.

Precisamente una cuestión notable en la adaptación de Ovadia, y ya presente en Esquilo, es la relacionada con la raza y en cómo esta afecta a la representación de las Danaides, así como a su petición de asilo. Gran parte

options. Virtually the only way for a woman to escape the confining lifestyle to which the vast majority conformed was by becoming a prostitute, an anodyne term that hides the fact that many of the women who found themselves so identified would have been victims of sex trafficking". GARLAND (2014) 10.

²⁹ La población de interés de ACNUR incluye personas refugiadas, desplazadas, apátridas, retornadas y otros sujetos de interés.

³⁰ ACNUR (2019) 60.

³¹ Idem.

³² Más de 600 solicitantes de asilo en las islas griegas reportaron violencia sexual y de género en 2017. Cf. ACNUR (2018), "Women report sexual abuse fears at Greek reception centres". https://www.unhcr.org/news/latest/2018/2/5a7d89374/women-report-sexual-abuse-fears-greek-reception-centres.html#_ga=2.92270483.802660094.1568937900-1839568198.1568299842

³³ Sobre este tema, cf. las consideraciones sobre grupos de riesgo de la Inter-Agency Standing Committee (2015) 11-13.

de la obra gira en torno a la idea de que, aunque ellas son extranjeras, tienen ascendencia argiva por ser descendientes de Ío. A su llegada a Argos piden ser tratadas como argivas, pero Pelasgo ríe y les responde que más bien parecen mujeres de Libia, Chipre o Etiopía, Amazonas o mujeres caníbales que han venido de países lejanos a caballo o camello, debido a su piel oscura y sus ropajes (respuesta que sigue de cerca el original de Esquilo, A. *Supp.* 277-290). Esta es una idea que consciente o inconscientemente aún sigue viva, pues a los individuos que no tienen apariencia caucásica (especialmente a los de raza negra o asiática) se los percibe como extranjeros incluso aunque se desconozca dónde han nacido.

Hay que destacar que tanto Dánao como sus hijas son conscientes en todo momento de su condición de migrantes y de las consecuencias que podría acarrearles el no ser acogidos. Al llegar a Argos, Dánao se preocupa de aconsejar a sus hijas que se comporten humildemente, que pidan ayuda con palabras “dulces y breves” y que se cuiden de explicar que no han sido exiliadas de su país por delito alguno: “esta es la suerte de todo emigrante” sentencia Dánao. Pelasgo les pregunta por qué no iban precedidas de heraldos, como habría sido de esperar de cualquier extranjero, y que dónde está su guía³⁴. Solo cuando la corifeo explica su linaje el rey las cree y se ofrece a ayudarlas. Sin embargo, eso no implica que sean iguales a las mujeres argivas. Ellas siguen siendo vistas como extranjeras, con las connotaciones y precauciones que este hecho conllevaba: cuando Pelasgo decide someter a votación si la ciudad debe implicarse en el conflicto con los hijos de Egipto, lo hace, según dice, para que luego no puedan reprocharle que “llevó la ruina a la ciudad por unas extranjeras”, y antes de tener lugar la deliberación, Dánao le pide que le otorgue algunos soldados para poder andar libremente por la ciudad, por miedo a que su aspecto “extraño y desconocido” provoque que los lugareños los confundan con enemigos.

Por tanto, las Danaides, como mujeres y extranjeras, eran doblemente vulnerables. Al final de la obra, cuando ya son aceptadas en Argos, Dánao les señala que han de cuidar su honor y no entregarse sexualmente a cual-

³⁴ En la antigua Grecia todo extranjero que viviera en otra ciudad necesitaba un *προστάτης*, un ciudadano que actuara de representante y protector. GARLAND (2014) 156.

quiera para que la gente “no hable ni pueda hacerles mal alguno”. Cualquier acto que ellas llevaran a cabo y que repercutiera en su imagen pública podría influir negativamente en su situación como refugiadas en la ciudad, lo que incluía la violación del código de conducta ya de por sí exigido a las mujeres en general. Este asunto está presente en el texto original de Esquilo, cuando Dánao dice que “a un grupo de gente desconocida solo se la aprecia algo cuando pasa el tiempo; y contra el meteco (extranjero residente en la ciudad) todos tienen presta una mala lengua y es cosa que cae bien decir de algún modo algo que le manche” (A. *Supp.* 993-995).

De igual modo, esta idea sigue viva en la actualidad en las noticias falsas y la propaganda racista de algunos medios de comunicación. Un estudio del periodista turco Gülin Çavuş, en colaboración con el equipo de *France 24's The Observers*, demuestra que las informaciones falsas más compartidas relativas a personas migrantes tienen que ver con supuestos actos criminales (30%), beneficios sociales a los que supuestamente acceden (20%), o la idea de invasión provocada por su elevado número y las supuestas consecuencias en la cultura occidental (19%). Las acusaciones más repetidas tienen que ver con violaciones a mujeres o agresiones por parte de refugiados a conciudadanos de la ciudad que los acogía³⁵. Esta situación se agrava debido al auge de los medios de comunicación de masas y las redes sociales, en los que a menudo se viralizan imágenes o vídeos difamatorios descontextualizados, basados en sucesos de países diferentes a donde se difundieron y que involucraban a personas que ni siquiera eran refugiadas. Cuando se rastrea el origen de estas noticias se comprueba que son falsas en su mayoría y que son utilizadas por grupos de extrema derecha en perjuicio de las políticas sobre inmigración y refugio.

Al final de *Le Supplici*, Pelasgo expulsa de Argos al heraldo y acoge a las Danaides, que pasarán a establecerse en alguna casa de la ciudad, a su elección. Luego, a modo de epílogo, el *cantastorie* cuenta lo que ocurrió después: los hijos de Egipto llevaron la guerra a Argos y obligaron a Dánao

³⁵ *The Observers* (2018), “How fake images spread racist stereotypes about migrants across the globe” <https://observers.france24.com/en/20180105-fake-images-racist-stereotypes-migrants> y ÇAVUŞ (2018), “We need a global database on false news about migrants and refugees”. <https://www.poynter.org/fact-checking/2018/we-need-a-global-database-on-false-news-about-migrants-and-refugees/>

a que diera en matrimonio a sus hijas. Obligadas a casarse, hicieron la promesa de matar a su pareja en la noche de bodas. Así lo hicieron todas, excepto una, Hipermnestra, que perdonó la vida a su marido Linceo. El narrador atribuye este suceso a la ley del amor y los designios de Afrodita, afirmando que la mujer no puede estar sin el hombre, ni ignorar la naturaleza.

La adaptación de Ovidia sigue aquí una tradición del mito que ya debió de conocer Esquilo, pues aunque la escena de la invasión y el asesinato no aparecían en *Las suplicantes*, hay alusiones a ello al final de la obra: Esquilo hace énfasis, al menos hasta cierto punto, en la necesidad del consentimiento de las mujeres a la hora de aceptar su matrimonio con sus primos. En la antigua Grecia, aunque el matrimonio no lo decidía la mujer, sí se esperaba el uso de la persuasión y no de la violencia en esta clase de situaciones, y cuando los egipcios entran en escena, pretendiendo llevarse a las Danaides por la fuerza, Pelasgo les dice así: “a esas, si es que ellas lo desean por dictado de su corazón, te las puedes llevar, con tal que las convenza un piadoso discurso (εἴπερ εὖσεβῆς πίθοι λόγος). Esta es la decisión que la ciudad ha tomado con el voto unánime del pueblo: jamás entregar, cediendo a violencia (ἐκδοῦναι βίᾳ), a esta comitiva de mujeres” (A. *Supp.* 940-944). Así, al final de la obra de Esquilo, las Danaides manifiestan su rechazo total al matrimonio, algo que se señala como un acto de *hybris* ante Afrodita, haciendo así alusión a los acontecimientos posteriores: no se concibe para ellas una vida sin matrimonio, y pensar de diferente manera se consideraba antinatural y un acto de soberbia ante la diosa³⁶.

Idioma y costumbres culturales y religiosas

La lengua y las costumbres religiosas tienen también un gran papel en el proceso de aceptación de las Danaides por parte de la ciudad en la obra de Ovidia. La lengua base de *Le Supplici* es el siciliano, pero en ocasiones se insertan diálogos en griego moderno, sobre todo por parte de Pelasgo, como se ha comentado. Las Danaides demuestran un cierto grado de “occidentalización”, en tanto que en ocasiones ellas también hablan o cantan en griego, adoran a los dioses locales (Zeus, Posidón, Ártemis, Apolo...) y en su petición de asilo cumplen con el ritual griego. Esto contrasta en gran medida

³⁶ Cf. nota 17 de este artículo.

con la caracterización que Ovadia hace del heraldo y los soldados de los hijos de Egipto. Ambos, hijas de Dánao e hijos de Egipto, comparten linaje y son representados con una apariencia colorida y exótica. Sin embargo, mientras ellas siguen las costumbres griegas, ellos muestran un profundo carácter “bárbaro”, lo cual se enfatiza por medio de la lengua y la religión: la canción que introduce la llegada de los egipcios no está en siciliano ni griego, sino en árabe, interpretada por Faisal Taher, cantante palestino refugiado en Sicilia conocido por ser uno de los integrantes de *Kunsertu*, un grupo artístico siciliano de rock étnico caracterizado por la fusión de tradiciones mediterráneas, especialmente las italianas y norteafricanas³⁷. Pelasgo habla con el heraldo íntegramente en griego, lo cual enfatiza el contraste entre griegos y egipcios. A la llegada del heraldo y los soldados de los hijos de Egipto, estos se comportan de forma visiblemente salvaje e irrespetuosa, amenazando y maltratando a las Danaides, razón por la que son llamados “bárbaros” por Pelasgo. Por otra parte, el heraldo admite que ellos solo rinden honores a los dioses del Nilo, al contrario que sus primas.

Otro elemento que refleja el intercambio cultural en la obra es la música que usan Ovadia e Incudine y uno de los instrumentos que toca Manfredi Tumminello: el *bouzouki*. Instrumento claramente relacionado con el género musical *ρεμπέτικο* (*rebético*), empezó a popularizarse principalmente entre refugiados provenientes de Asia Menor al principio del siglo XX. Recién instalados en el aquel entonces Reino de Grecia, después del denominado desastre de Esmirna en 1922 y su forzado desplazamiento, llevaron consigo a su nuevo destino su música popular en los mismos años en que Romagnoli presentaba *Las coéforas* sicilianas en la otra parte del Mediterráneo. La ambigüedad histórica del *rebético*, entre Grecia y Turquía, desterritorializa el lenguaje institucional³⁸. No parece casualidad, pues, el uso del *bouzouki* en los cantos del coro de Danaides del inicio de la obra, especialmente con la repetición de ciertas palabras y frases como las invocaciones a Zeus, del mismo modo que en el *rebético* se repetía la oración con la palabra *aman* (misericordia) en tono de ruego.

³⁷ *Euronews* (2017), “The Sicilian band bridging the Mediterranean gap” <https://www.euronews.com/2017/06/21/kunsertu-mixing-the-voices-of-the-mediterranean>.

³⁸ VOURLOUMIS (2014) 247.

De este modo, lo que hace la obra de Ovadia es exponer las formas en las que las pluralidades identitarias de las sociedades se revelan y cuestionan la coherencia tradicional de la soberanía institucional³⁹. El filósofo italiano Giorgio Agamben sostiene que el inmigrante es un nuevo tipo de ciudadano que demanda ser aceptado, no como miembro natal del cuerpo nacional, sino como un nuevo elemento social, fuera del concepto inventado de homogeneidad⁴⁰. De igual manera, al final de *Le Supplici*, una vez que los egipcios se ven obligados a irse, Pelasgo insta a las suplicantes a elegir su destino, vivir solas, cerca o lejos de los otros argivos; en realidad, a decidir sobre su propio concepto de ciudadanas.

Trauma y necropolítica en el concepto de “clásico”

El tema del trauma hace alusión a lo que Achille Mbembe, partiendo del término teórico de Michel Foucault “biopoder”, denomina necropolítica⁴¹. Este término se refiere a la diversidad de técnicas con las cuales fuerzas soberanas subyugan la vida o provocan la muerte de ciertos grupos. Dicho de otra manera, es la existencia social en la cual determinadas poblaciones están sujetas a unas condiciones de vida tales que les confieren el estado de muertos vivientes⁴². En este sentido, el trauma permanente que sufren estos individuos, en vez de la directa y activa muerte, se puede utilizar como medida de control. Los movimientos abruptos, a veces robóticos, y la coreografía acompañada de llantos, representados por el coro de las suplicantes, quieren expresar precisamente esta falta de control sobre su propio cuerpo y destino. Esto se transforma en una herramienta política⁴³ donde el trauma y el sufrimiento se negocian con los límites físicos, culturales o imaginarios, a través de las estructuras institucionales y las fronteras asignadas⁴⁴. Esta incapacidad de decidir sobre su condición social es la razón por la que en *Le Supplici* el coro canta rogando “nunca había sabido llorar antes de buscar

³⁹ Ibidem 242.

⁴⁰ AGAMBEN (1998).

⁴¹ MBEMBÉ (2003).

⁴² Ibidem 40.

⁴³ Ibidem 21; DAVIES, ISAKJEE y DHESI (2017).

⁴⁴ VOURLOUMIS (2014) 242.

ayuda y venir desesperada a esta tierra desconocida”, haciendo visible su situación traumática. Ejemplos de esto son los famosos y fallidos campos de acogida o *hotspots* en toda Europa y sus precarias condiciones⁴⁵.

En una entrevista para *Video Regione* de Sicilia, Ovidia expresa que el concepto de “clásico” contiene para él los elementos necesarios para aliviar el dolor y el trauma de estos individuos⁴⁶. El hecho de que sea el teatro antiguo de Siracusa el lugar de representación de esta obra, refleja quizás la autoridad que ejerce el teatro, siendo este un vestigio clásico universal, como explica Ovidia, y un teatro también con valores transregionales. Dicho así, representar una obra clásica en un teatro antiguo transmite el marco del consentimiento y del compartir o renegociar una estructura intransigente y las ideologías que la sostienen. En contra de esta estructura, oímos a Pelasgo exclamando entre aplausos del público “ahora, en esta ciudad sois libres. Yo y mi pueblo soberano somos vuestros garantes”. En este sentido se puede entender también el cambio acaecido en la recepción de las suplicantes por parte del pueblo argivo, el cual en un primer momento reacciona con desconfianza al contacto con las refugiadas, vestido con uniformes modernos de protección esterilizada (quizás los únicos elementos escénicos modernos de la obra), para proceder al examen moral de las refugiadas. Esto refleja el procedimiento médico necesario que se está llevando a cabo a la llegada de refugiados en Europa hoy en día, pero también recuerda la narrativa usada por agendas racistas y xenófobas, como excusa de rechazo total al movimiento migratorio⁴⁷. Regresando a la obra, después de la decisión de acogida de las suplicantes, el coro de los argivos aparece de nuevo con vestidos clásicos, demostrando su comprensión, apoyo y solidaridad.

⁴⁵ DALAKOGLU (2016).

⁴⁶ Entrevista disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=GDJVpInqUqE>

⁴⁷ Es el caso del ex vicepresidente y ex Ministro de Interior de Italia Matteo Salvini, y sus acusaciones de supuestas plagas provenientes de refugiados en Sicilia. Cf. BOCCI (2019), “Ecco perché non è vero che, come dice Salvini, ‘gli immigrati hanno il record di scabbia e Tbc’”. https://www.repubblica.it/cronaca/2019/06/01/news/ecco_perche_non_e_vero_che_gli_immigrati_abbiano_il_record_di_scabbia_e_tbc-227737794/

Conclusiones

Hemos visto que el movimiento migratorio en el Mediterráneo se puede usar como vía para desterritorializar el lenguaje nacional, ambiguo y cultural. Visto así, *Le Supplici* se puede interpretar como una ovación a la pluralidad social, usando la Antigüedad clásica, el texto esquileo y un teatro antiguo como escenario para abordar la renegociación de la soberanía institucional, la proveniencia del poder y los derechos fundamentales. Al contrario de las reivindicaciones futuristas de la sicilianidad a principios del siglo pasado, el elemento siciliano se usa en *Le Supplici* abordando conciencias transhumanas y absorbiendo el concepto de necropolítica institucional, basada en el control del trauma de las refugiadas. Por último, aquellos elementos que sostienen la ambigüedad cultural en la representación, como el uso del *bouzouki* y del griego moderno, avalan la necesidad de reconsiderar la concepción de las migraciones en el Mediterráneo, no como un fenómeno de crisis, sino como un movimiento social.

Bibliografía

- ACNUR (2019), *Tendencias globales de desplazamiento forzado en 2018*. <https://www.acnur.org/5d09c37c4.pdf>
- AGAMBEN, G. (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. London, Stanford University Press.
- APPADURAI, A. (1991), "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology": R. G. FOX (coord.) (1991), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, University of Washington Press y School of American Research Press, 191-210.
- APPADURAI, A. (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- APPADURAI, A. (2015), *Opening Statement at the United Nations Conference on Refugees*. Ginebra, 16 de diciembre de 2015. <https://www.unhcr.org/uk/5671644f54b.pdf>.
- BRILL, S. (2009), "Violence and Vulnerability in Aeschylus's *Suppliants*": W. WIANS (ed.) (2009), *Logos and Muthos: Philosophical Essays in Greek Literature*. Nueva York, State University of New York Press, 161-180.

- DALAKOGLU, D. (2016), "Europe's Last Frontier: The Spatialities of the Refugee Crisis": *City* 20.2 (2016) 180-185.
- DAVIES, T., ISAKJEE, A., y DHESI, S. (2017), "Violent Inaction: The Necropolitical Experience of Refugees in Europe": *Antipode* 49 (2017) 1263-1284.
- ESQUILO (1986), *Tragedias*. Traducción y notas de Bernardo PEREA MORALES. Madrid, Gredos.
- GARLAND, R. (2014), *Wandering Greeks. The Ancient Greek Diaspora from the Age of Homer to the Death of Alexander the Great*. Nueva Jersey, Princeton University Press.
- GOULD, J. (1973), "Hiketeia": *The Journal of Hellenic Studies* 93 (1973) 74-103.
- HAMILAKIS, Y. (2016), "Archaeologies of Forced and Undocumented Migration": *Journal of Contemporary Archaeology* 3.2 (2016) 121-139.
- INTER-AGENCY STANDING COMMITTEE (2015), "Guidelines for Integrating Gender-Based Violence Interventions in Humanitarian Action". https://gbvguidelines.org/wp/wp-content/uploads/2015/09/2015-IASC-Gender-based-Violence-Guidelines_lo-res.pdf
- IRIARTE, A. y GONZÁLEZ, M. (2008), *Entre Ares y Afrodita: Violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia Antigua*. Madrid, Abada.
- MBEMBÉ, A. (2003), "Necropolitics": *Public Culture* 15.1 (2003) 11-40.
- MCLAREN, B. L. (2009), "The Ambivalent Space(s) of Tourism in Italian Colonial Libya": G. MACIOCCO y S. SERRELI (coord.) (2009), *Enhancing the City. Urban and Landscape Perspectives*, Dordrecht, Springer, 221-241.
- MINIOTI, N. (2017-2018), "Η Διεθνής Απήχηση του Φεστιβάλ των Συρακουσών το 1921: Χορηγόροι του Αισχύλου": *Theatre Polis, An Interdisciplinary Journal for Theatre and the Arts* 3-4, (2017-2018) 57-72.
- PARKER, R. (1983), *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford, Clarendon Press.
- PATERSON, D. (2008), "Three Stories from the Trenches: The Theatre of the Oppressed in the Midst of War": *The Drama Review* 52.1 (2008) 110-117.
- PATSALIDIS, S. (2016), "The Suppliants of our Post-Tragic Times": *Passages de Paris*, 12 (2016) 180-188.
- TREU, M. (2015), "Supplici a Siracusa: una Tragedia Siciliana": *Dionysus ex Machina.it*.
- VOURLLOUMIS, H. (2014), "Come and See what we Do": Contemporary Migrant Performances in Athens, Greece": *Theatre Journal* 66 (2014) 241-255.
- VOMIS, H. (2014), "Come and See what we Do": *Theatre Journal* 66 (2014) 241-255.

Resumo: Neste artigo, analisamos *Le Supplici* de Moni Ovadia, uma adaptação de *As Suplicantes* de Ésquilo, apresentada em 2015 em Siracusa. O estudo situa esta obra dentro de um contexto literário, sociopolítico e de género. Temas como a migração forçada e os direitos humanos fundamentais ligam a obra à situação atual da crise migratória e à situação dos refugiados, entendidas como um movimento social que cria novas interpretações do espaço nacional europeu.

Palavras-chave: Ésquilo; *Suplicantes*; Ovadia; crise migratória; *ethnoscapes*.

Resumen: En este artículo analizamos *Le Supplici* de Moni Ovadia, una adaptación de *Las suplicantes* de Esquilo presentada en 2015 en Siracusa. El estudio sitúa esta obra dentro de un contexto literario, sociopolítico y de género. Temas como la migración forzada y los derechos humanos fundamentales conectan la obra con la actualidad de la crisis migratoria y la situación de los refugiados, entendidos como un movimiento social que crea nuevas interpretaciones del espacio nacional europeo.

Palabras clave: Esquilo, *Suplicantes*, Ovadia, crisis migratoria, *ethnoscapes*.

Résumé : Dans cet article, nous analysons *Le Supplici* de Moni Ovadia, une adaptation des *Suppliantes* d'Eschyle, présentée à Syracuse en 2015. L'étude situe cette œuvre dans un contexte littéraire, sociopolitique et de genre. Des thèmes tels que la migration forcée et les droits fondamentaux de l'homme lient l'œuvre à la situation actuelle de la crise migratoire et à la situation des réfugiés, saisies comme un mouvement social qui suscite de nouvelles interprétations de l'espace national européen.

Mots-clés : Eschyle ; *Suppliantes* ; Ovadia ; crises migratoires ; *ethnoscapes*.



Recensões e notícias bibliográficas

Francesco De Martino, Carmen Morenilla, Maria do Céu Fialho, Maria Fátima Silva, Delio De Martino & Andrea Navarro (eds.), *Clitemnestra o la desgracia de ser mujer en un mundo de hombres. Homenaje a los Profesores Doctores Aurora López López y Andrés Pociña Pérez*. Bari, Levante Editori, 2017, 383 pp., ISBN 9788879496827

MIRIAM CARRILLO RODRÍGUEZ¹ (*Universidad de Málaga — España*)

Si la Clitemnestra del mito hizo correr la sangre, sin duda ha hecho correr también ríos de tinta. La figura de la reina desde antiguo ha inspirado tanto a artistas como a estudiosos, y entre estos últimos, a los profesores doctores Aurora López López y Andrés Pociña Pérez, catedráticos de Filología Latina de la Universidad de Granada. Fruto de esta pasión y del cariño hacia ambos profesores nace este homenaje a ellos, gracias al esfuerzo conjunto de más de una veintena de profesionales y a la labor editorial de la Universidad de Foggia, la Universidad de Bari Aldo Moro y la Universidad de Coimbra. No hay que olvidar, además, la colaboración de GRATUV, en el marco del Proyecto de Investigación FFI2015-63836-P del ministerio de Economía, Industria y Competitividad del Gobierno de España.

Este volumen está compuesto de diecinueve capítulos dedicados al personaje de Clitemnestra en la literatura griega clásica, así como a su tradición, no solo literaria, sino también plástica, escénica y cinematográfica, en un conjunto de estudios que pertenecen a ámbitos tan diversos como la crítica literaria, la iconografía, la recepción, la retórica, la métrica o los estudios de literatura comparada. Este trabajo viene seguido de un índice de nombres propios en varios idiomas, y aquellos capítulos de temática eminentemente visual vienen acompañados de apéndices con ilustraciones, fotografías y fotogramas a todo color.

A continuación haré una breve reseña de la temática de cada capítulo:

En “Clitemnestra en el teatro gallego”, M^a Teresa Amado Rodríguez aborda las reelaboraciones del mito de Clitemnestra en el teatro de Galicia. Solo cinco obras han recreado esta historia, cada una de las cuales Amado analiza en cinco epígrafes que se corresponden con el aspecto del personaje

¹ miriamcr@uma.es.

que se destaque en cada una: el de la madre ausente, en *Ifixenia non quiere morrer* de X. M. Rodríguez Pampín; el de la amante ausente, en *Agamenón en Áulide* de Manuel Lourenzo; el de ambiciosa y vengativa fémima, en el *Orestes* de Arcadio López Casanova; el de la mujer sometida e ignorada, en la *Electra* de Lourenzo y, finalmente, el de la heroína cómica, en la farsa *Forzas Eléctricas*, de nuevo, de Lourenzo.

“De Esquilo a Jean-Pierre Giraudoux, de la deshumanización a la humanización de Clitemnestra”, de José Vicente Bañuls Oller y Clara Gómez Cortell, ofrece un estudio sobre el personaje de Clitemnestra en la tragedia y su recepción en el teatro francés moderno: los rasgos que paulatinamente conforman la Clitemnestra más humana de la tragedia quedan eclipsados por los que la retratan como una fémima infiel y despiadada, faceta preferida por la tradición. Los autores hacen un recorrido por diversas obras emblemáticas de la literatura francesa entre los siglos XVI y XIX, acabando con la *Electra* de Jean-Pierre Giraudoux, que subvierte esa deshumanización de Clitemnestra.

“A figura de Clitemnestra em Eurípides (*Electra* e *Ifigénia em Áulide*)”, de Maria Fernanda Brasete, analiza las marcas euripídeas en la caracterización del personaje de Clitemnestra en su *Electra* e *Ifigenia en Áulide*, atendiendo a la tradición del personaje y al contexto sociopolítico de las obras, marcado por la Guerra del Peloponeso y por una profunda crisis sociopolítica. En estas dos obras Eurípides introduce cambios en el personaje en función de las exigencias dramáticas de este nuevo contexto, asignándole un papel secundario y un carácter más humanizado y natural, más en juego con los valores éticos, culturales y políticos de la Atenas de entonces.

“Apologías de Clitemnestra. Las razones de Clitemnestra en la literatura retórica y filosófica de época imperial”, de F. Javier Campos Daroca, es un trabajo en el que el autor nos introduce en la tradición de la defensa de Clitemnestra en la producción de las escuelas de retórica griega imperial, teniendo en cuenta las razones que se aducían para justificar su crimen en el discurso retórico. Para ello el profesor Campos analiza diversos ámbitos en los que las escuelas de retórica empleaban al personaje para sus ejercicios preparatorios: como paradigma en el proceso inventivo o *heuresis* (sobre todo en lo concerniente a la doctrina de los estados de causa); como materia retórica en la etopeya y como tema de declamación. Finalmente, se analizan dos

ejemplos declamatorios de Sópatro en los que el caso de Clitemnestra parece un claro precedente.

“Noticias de la muerte. Pasión, dolor y sangre en las redes del poder: Una lectura político antropológica del *Agamenón* de Esquilo”, de María Cecilia Colombani, analiza el mito desde una perspectiva ético-antropológica. Para la autora, el mito del asesinato de Agamenón se enmarca en la idea de la muerte como condición humana. Así pues, Colombani hace una reflexión sobre el mito y la muerte como dos tópicos de la condición humana, analizando el mito como conductor y espacio de pensamiento, y la muerte como conciencia de la finitud propia, para luego establecer la relación entre ambos en el *Agamenón* de Esquilo. La condición humana será el hilo conductor de ideas de corte religioso, político y social en la obra, por medio de conceptos como el sufrimiento, el poder, el discurso, el honor, y sobre todo, la muerte.

“Clitemnestra en el mundo de *Polon*”, de Delio De Martino, analiza la representación de Clitemnestra en productos culturales destinados a niños o adolescentes, en especial en el mundo del cine. El autor comienza analizando la descripción e imágenes del personaje en diversas enciclopedias y libritos italianos para niños, para luego pasar al mundo cinematográfico con la serie *Olympos no Pollon* (*La pequeña Polon, Pollon dell' Olimpo*), obra del mangaka Hideo Azuma basada en las *Metamorfosis* de Ovidio y luego adaptada al anime. De Martino analiza el episodio 41 de la serie, dedicado al regreso y venganza de Orestes, y la humanización de Clitemnestra en esta versión reinventada e infantil del mito.

“L’addio di Clitemnestra”, de Francesco De Martino, hace un análisis del gesto de Clitemnestra en las *Coéforas* de Esquilo, que se descubre y ofrece su seno ante Orestes como súplica para que no la asesine. El autor presenta gestos análogos en la literatura y el arte, así como las particularidades del ejemplo de Clitemnestra en la obra original y las representaciones modernas del gesto. La escena original y la obra en conjunto se analizan en consonancia con la idea de la maternidad (y la falta de sentimiento maternal) de Clitemnestra, así como de Orestes como “recién nacido” y “resucitado”, en relación con cierto ritual en Plu. *Quaest. Rom.* 5, 264f-265a. Esto lleva al análisis comparativo de otro ejemplo trágico similar, el de Ión y Creúsa en el *Ión* de Eurípides. Finalmente se lleva a cabo una reflexión del significado del

gesto de Clitemnestra como súplica a su hijo y, en última medida, como maldición hacia este.

En “Clitemnestra e a memória entre Eurípides e Tiago Rodrigues”, Jorge Deserto elabora un análisis de la *Electra* de Eurípides bajo la idea de la relación entre creación literaria y memoria, atendiendo a la tradición precedente del mito, bien conocida por los espectadores de la obra y continuamente evocada a lo largo de la misma. Luego, se analiza la trilogía de Tiago Rodrigues (*Ifigénia, Agamémnon, Electra*), siguiendo dicha idea de intertextualidad y memoria respecto a sus precedentes (el *Agamenón* de Esquilo y la *Ifigenia en Áulide* y *Electra* de Eurípides).

“Clitemnestra en Áulide numa tapeçaria flamenga do Museu de São Roque (Lisboa)”, de Luísa de Nazaré Ferreira, comienza con una serie de ideas previas acerca de la representación de Clitemnestra en el arte y los estudios que hay al respecto, especialmente en el episodio del sacrificio de Ifigenia. Nazaré presenta luego un exhaustivo análisis iconográfico de un tapiz flamenco del s. XVII en el museo de San Roque en Lisboa, bajo el título “La ofrenda de Agamenón a la diosa Diana, acompañada de la ofrenda de Ifigenia”, posiblemente basado en la *Ifigenia en Áulide* euripídea.

En “Eurípides e a reabilitação de Clitemnestra”, Maria do Céu Fialho hace un recorrido por los precedentes épicos y trágicos del mito de Clitemnestra antes de Eurípides, para luego analizar cómo esta tradición ha influido en la trama de la *Electra* y la *Ifigenia en Áulide*, en qué contexto fueron creadas y de qué manera el poeta innova en el tratamiento de los personajes, sus motivaciones, la relación entre estos y el desarrollo de la trama en general. La atención recaerá principalmente en cómo Eurípides se vale del mito para rehabilitar y humanizar la figura de Clitemnestra.

En “Clitemnestra en *El Scholástico* de Villalón”, Juan Luis López Cruces analiza el *Scholástico* de Cristóbal de Villalón, obra que muestra un diálogo entre diversos eruditos de la Universidad de Salamanca. Entre los temas que discuten se encuentra el de las virtudes y vicios de las mujeres, cuestión que permitirá evocar el ejemplo de diversas mujeres míticas, entre ellas Ifigenia y Clitemnestra. De entre los diversos eruditos, destaca el personaje del Maestro Fernán Pérez de Oliva, figura histórica y literaria, y autor, además, de la pieza *Venganza de Agamenón*. Así pues, López Cruces analiza cómo el conocimiento

por parte de Villalón de esta obra influye en los argumentos que el Maestro Oliva esgrime en el debate sobre las mujeres del *Scholástico*.

“Clitemnestra e o motivo do sonho nas *Euménides* de Ésquilo”, de Susana Hora Marques, presenta un análisis del motivo del sueño en la trilogía de Esquilo, primero en los sueños que la propia Clitemnestra dice tener, para luego pasar al sueño de las Erinias en las *Euménides* y la visión de la reina como un *eidolon*, una aparición onírica que busca despertar a estas y conseguir su venganza.

En “Κλυταιμήςτρα δεσπότης καὶ μήτηρ: pathos e rhythmos nos trímetros de um episódio tenso e doloroso (S. El. 516-822)”, Carlos Morais lleva a cabo un estudio métrico del segundo episodio de la *Electra* de Sófocles, a fin de mostrar cómo las variaciones de ritmo del trímetro yámbico marcan la tensión y emoción de la escena en el *agón* entre Clitemnestra y Electra y en sus reacciones cuando el pedagogo anuncia la supuesta muerte de Orestes.

En “Κλυταιμνήστρη δολόμητις (Od. 11.422)”, Carmen Morenilla Talens y Núria Llagüerri Pubill llevan a cabo un examen de la figura de Clitemnestra desde la épica homérica y la lírica hasta la tragedia, analizando el papel de la reina en la muerte de Agamenón (el engaño, la infidelidad, sus motivos, su peso en la acción homicida...), las innovaciones en el tratamiento del personaje, la función de otros personajes en el mito y la función primordial de este: reafirmar la supremacía del hombre sobre la mujer y la estructura patrilínea del poder.

En “Figuraciones de Clitemnestra en escena: la *Clytemnestra* de Tadashi Suzuki”, Rómulo Pianacci realiza una breve semblanza de Suzuki, director japonés con un gran interés en los antiguos mitos griegos y autor de una *Clitemnestra*, pieza que toma como base las antiguas tragedias sobre el mito pero innova hasta crear un producto original, literaria y escénicamente. Continúa con una serie de consideraciones previas acerca de lecturas feministas del mito de Clitemnestra, para luego pasar al análisis de la *Clitemnestra* de Suzuki. La lectura feminista del mito y el análisis de la obra de Suzuki permiten, así, reflexionar sobre los mecanismos de poder y el paso de este de mujeres a hombres en época heroica.

“As Clitemnestras portuguesas de João Canijo”, de Nuno Simões Rodrigues, hace un estudio del personaje de Clitemnestra en la obra del

director João Canijo. Tres películas serán objeto de análisis: *Filha da mãe* (1990), *Noite escura* (2004) y *Mal nascida* (2007), obras con una gran influencia de los clásicos griegos, si bien adaptadas a la realidad portuguesa de los s. XX y XXI, tratando temas como las relaciones familiares, la violencia intra-familiar y la relación entre la identidad nacional y la familia.

En “Clitemnestra en Virginia Woolf”, Lucía P. Romero Mariscal analiza la presencia de Clitemnestra en la obra y pensamiento de Virginia Woolf. Para ello comienza haciendo un esbozo del creciente interés de Woolf por la tragedia griega en sus años de formación, y la fascinación que Clitemnestra suscitaba en la autora. Luego, Romero analiza la presencia del personaje en diversas obras de la escritora británica: *Melymbrosia* (borrador del posterior *Fin de Viaje* de 1915), *Del no saber griego* (1925), *Un cuarto propio* (1929) y *Entre actos* (1941).

“Clitemnestra, mulher, esposa e mãe. Francisco Dias Gomes, *Ifigénia*” de Maria de Fátima Silva, presenta un estudio acerca de la *Ifigénia* de Francisco Dias Gomes, autor perteneciente al movimiento literario portugués “Arcádia Lusitana”, de los siglos XVII-XVIII. Para ello hace un recorrido por la pieza portuguesa, comparándola con su modelo griego y analizando el personaje de Clitemnestra en sus dos facetas principales: como esposa y como madre.

Como broche al volumen que nos ocupa, Marta Isabel de Oliveira Várzeas presenta “Clitemnestra em Sófocles”, capítulo en que hace una refutación a cierta interpretación en clave política de la *Electra* de Sófocles, que sostiene que los asesinatos de Clitemnestra y Egisto son un trasunto de las acciones llevadas a cabo para restaurar el gobierno legítimo, evocando así la restauración de la democracia en Atenas tras la caída del gobierno oligárquico de los Cuatrocientos. Sin desechar el necesario contexto sociocultural de la obra, Oliveira propone, en cambio, una lectura más psicológica y emocional. Según esta, la pieza se centra más bien en las acciones y emociones de seres humanos en situaciones límite de violencia y venganza, basándose para ello en un análisis del tratamiento de la figura de Clitemnestra en la obra de Sófocles.

Como señalaba al principio de esta reseña, los trabajos que aquí se recogen analizan la figura de Clitemnestra en un gran número de recreaciones artísticas, no solo literarias, sino también las pertenecientes a ámbitos como la televisión, el cine y el teatro moderno, lo cual hace de este volumen una obra de consulta obligatoria para trabajar sobre esta heroína griega.

A. Georgiadou & K. Oikonomopoulou (ed.), *Space, Time and Language in Plutarch*, Millennium-Studien 67, Berlin & Boston, De Gruyter, 2017, xiv+ 382pp. ISBN 9783110537710.

JOAQUIM PINHEIRO² (*Universidade da Madeira; Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra — Portugal*)

O volume em epígrafe, cuidadosamente editado por Aristoula Georgiadou e Katerina Oikonomopoulou e inteira justiça dedicado a Françoise Frazier, reúne estudos — apenas o estudo de M. Beck é excepção — apresentados no X Congresso da Internacional Plutarch Society, que decorreu em 2014 no emblemático espaço de Delfos. Como já o tema da Conferência sugeria, os estudos reflectem a diversidade temática das *Vitae* e, em especial, dos *Moralia*. Num exercício sempre complexo, os trinta estudos foram agrupados por nove secções, o que facilita a consulta dos leitores, embora possa haver secções interligadas pela temática, como por exemplo a terceira e a sexta, que têm em comum o tema da religião. Na Introdução, as editoras do volume descrevem e justificam o tríptico (*space, time, language*) que preside à temática geral dos estudos. Consideram que esses três conceitos permitem (re)ler Plutarco, uma vez que evocam relevantes elementos identitários, recorrendo ao tratado *De Pyth. or.* 394E para comprovar que esses três conceitos estão intimamente relacionados. Um dos objectivos deste volume é demonstrar como Plutarco, de diferentes formas, representa o espaço e como o próprio espaço reflecte aspectos biográficos, filosóficos, religiosos e políticos.

A primeira secção contém os estudos de C. Pelling (*Space travel and time travel in Plutarch*) e M. Beck (*Time and space in Plutarch's Lives*). C. Pelling explora a presença do espaço “hodologically”, enquanto experiência de viagem física ou mental, no tratado *De Pyth. or.* e na biografia de Alexandre, relacionando espaço e alterações no curso da história ou no *ethos* humano, pois, como refere no final, “life as ‘a journey’”. Por sua vez, M. Beck analisa algumas técnicas narrativas (analepse, prolepse, anacronia ou aceleração e desaceleração de ritmo) que Plutarco usa nas biografias, dedicando especial atenção a processos de manipulação do tempo e do espaço. Saliente-

² pinus@uma.pt.

-se o facto de, na sua análise, recorrer ao interessante conceito de “chronotope” de M. Bakhtin.

Na segunda secção, o estudo de F. Frazier (*Espace mémoriel et paysage monumental. Plutarque et l’Athènes de son temps*) permite-nos perceber como Plutarco, nas *Vitae*, recupera o espaço passado de Atenas para o transmitir à sua audiência, com uma metodologia que valoriza a história, mas também o momento presente, facto que distingue o biógrafo de Pausânias. Por sua vez, T. Duff (*Plutarch and tense. The present and the imperfect*) analisa o uso do imperfeito em Plutarco, identificando duas funções: a de ‘backgrounding’, ao convocar o passado para o presente narrativo, e a de tornar o leitor participante pelo facto de a narrativa criar uma perspectiva interna. Quanto a L. Fletcher (*Narrative time and space in Plutarch’s Life of Nicias*), propõe uma leitura intratextual do par *Nic.-Cras.*, em particular da biografia de Nícias, detendo-se na interpretação de processos narrativos de antecipação, que determinam a sequência do par, com consequências no efeito de paralelismo e na própria *synkrisis*, e que ultrapassam a simples ordem cronológica.

A terceira secção reúne quatro estudos. F. Brenk (*Space, time, and language in On the Oracles of the Pythia: ‘3000 years of history, never proved wrong’*) demonstra a partir da análise do tratado *De Pyth. or.* a diversidade de espaços e períodos referidos por Plutarco, com implicações na própria linguagem e na estrutura do diálogo, servindo o passado para reflectir sobre o presente, pois Delfos é um elemento estruturante da cultura grega. Por sua vez, L. Kim (*Poetry, extravagance, and the invention of the ‘archaic’ in Plutarch’s On the Oracles of the Pythia*), com base no mesmo tratado e em particular no discurso de Téon, concentra o seu estudo na passagem da poesia para a prosa nas respostas oraculares da Pítia, o que merece de Téon uma avaliação positiva, que alguns não têm, mas que denota uma alteração, do passado (poesia) para o presente (prosa), com significado cultural. Depois, o estudo de M. Lucchesi (*Delphi, place and time in Plutarch’s Lycurgus and Lysander*) propõe uma interpretação do valor simbólico que Delfos representa nas biografias de Licurgo e Lisandro, tendo em conta a estreita ligação entre o oráculo e Esparta. Por fim, K. Oikonomopoulou (*Space, Delphi and the construction of the Greek past in Plutarch’s Greek Questions*) analisa as refe-

rências espaciais nas *Quaest. Graec.*, em especial as que estão relacionadas com Delfos, realçando o facto de o espaço significar mais do que a sua dimensão geográfica, uma vez que carrega uma importante vivência social e cultural, num diálogo constante entre passado e presente.

A quarta secção abre com o estudo de J. Geiger (*Greeks and the Roman past in the Second Sophistic: The case of Plutarch*), em que se interpreta a falta de elementos, na obra de Plutarco, do período imperial, preferindo-se recorrer ao passado romano da República, o que pode ser entendido como uma estratégia para a manutenção de boas relações políticas com o poder romano. J. Ginn (*Plutarch and the advent of Hellenism in Rome*) examina as fontes historiográficas que Plutarco usou para os séculos III e II da República Romana, em particular os aspectos culturais e de interacção entre Gregos e Romanos. O estudo de S. Jacobs (*Creating paradigms for the politikoi: Bridging the gap in political space and time with pre-imperial heroes*), por sua vez, identifica aspectos paradigmáticos dos *politikoi*, também numa perspectiva comparativa, entre Gregos e Romanos, salientando o efeito imitativo que esses modelos da República ou da Grécia Clássica poderiam ter na audiência do século II d. C. E. Almagor (*Greatness measured in time and space: The Agesilaus-Pompey*), no final desta secção, explora noções de ‘tempo’ e ‘espaço’ no par biográfico *Ages.-Pomp.*, realçando a ligação de Agesilau a Esparta e a perspectiva mais universalizante da biografia de Pompeio.

Na quinta secção, reúnem-se quatro estudos: G. Roskam (*Discussing the past: Moral virtue, truth, and benevolence in Plutarch's On the Malice of Herodotus*) explora a leitura ética do tratado *De Her. mal.*, não tanto uma perspectiva patriótica por parte de Plutarco, até porque não é o método herodotiano que é criticado; P. Desideri (*Solon on the road*) concentra a sua análise na biografia de Sólon, por vezes comparando-a com a de Públicola, para realçar o facto de o tema da viagem na vida do legislador grego ser uma fonte de conhecimento muito importante, nomeadamente no que se refere ao contacto com uma cultura distinta; E. Berardi (*Modelli del passato in due conferenze di Plutarco: De gloria atheniensium e De audiendo*), notando que Plutarco recorre a uma “*koine alta*” (p. 183), explora a dimensão literária e linguística dos tratados *De aud.* e *De gloria Ath.*, com, simultaneamente, marcas de modelos do passado e interpretação autónoma do Queronense; por fim,

M. Aloumpi (Shifting boundaries: *Philotimia* in democratic Athens and in Plutarch's *Lives*) reflecte sobre o conceito de *philotimia* nas biografias, relacionadas com a democracia ateniense, comparando o seu uso com aquele que é feito em fontes históricas, concluindo que para Plutarco a *philotimia* pode ter uma carga positiva e negativa, em função do *ethos* do herói.

Os estudos de B. Demulder (Is dualism a Greek word? Plutarch's dualism as a cultural and historical phenomenon) e M. Meeusen (Egyptian knowledge at Plutarch's table: Out of the question) integram a sexta secção. O primeiro explora o conceito de "dualismo" em Plutarco, atendendo à função do espaço (Grego vs. não-Grego) e do tempo (pré-Platónico e Platónico), nos tratados *De tranq. an.*, *De an. procr.* e *De Is. et Os.* Quanto ao segundo estudo, baseando-se na visão de Plutarco sobre a cultura não-Grega, examina a presença do conhecimento egípcio nas *Quaest. Conv.*

Na sétima secção, agrupam-se três estudos. E. Alexiou (Divisions in Greek culture: *Cultural topoi* in Plutarch's biographical practice) explora, em algumas biografias, o conceito de "[local] cultural *topoi*", nas referências a Esparta ou Atenas, com a identificação de diferenças entre passado e presente, enfatizando a construção de elementos identitários e de memória cultural. Para M. Ruffy (The construction of a cosmopolitan space in Plutarch's *On Exile*), Plutarco, no tratado *De ex.*, alarga o conceito de cidadania, ligada a um espaço sem fronteiras, uma vez que a pátria se situa num espaço celestial, com conotação filosófica, embora esse conceito não se aplique a todos os seres humanos de igual forma. Por fim, P. Volpe Cacciatore (Il significato del termine in Plutarco: lo straniero nella realtà dell'Impero cosmopolita) interpreta os diversos sentidos de *xenos* no tratado *De ex.*, relacionando a realidade cosmopolita do Império com a de homem grego que Plutarco não deixa de ser.

Inseridos na oitava secção encontram-se quatro estudos sobre as *Quaestiones convivales*. A. Nikolaidis (Past and present in Plutarch's *Table Talk*) demonstra que, além do interesse literário, social e cultural, as *Quaest. conv.*, num ambiente intelectual especial, colocam em paralelo Gregos e Romanos, ou seja, o passado helénico e o presente romano, numa interessante dialéctica entre passado e presente; saliente-se, ainda, o útil apêndice sobre a categoria dos participantes, os locais e os anfitriões referidos no tratado. Quanto ao estudo de D. Driscoll (Symptotic space, hierarchy and Homeric quotation in

Table Talk 1.2), interpreta a forma como Plutarco (617D-E) apoia uma prática simpótica com recurso à *Il.* 23, 534 ss., pois está em questão a pertença à família ou a posição hierárquica para integrar o banquete; sobre a forma errada ou intencionalmente errada como Plutarco terá interpretado o texto homérico, o A. estabelece uma relação com a recepção que essa leitura terá tido junto de uma audiência intelectualmente bem preparada, em especial quanto à superioridade da *paideia* grega sobre o poder romano. J. Goeken (*Plutarque et la tradition rhétorique du banquet*) salienta o uso problemático de técnicas retóricas no diálogo simpótico, à luz do modelo platónico, mas nem sempre em concordância com ele, admitindo que a retórica desempenha um papel relevante na reflexão filosófica e no próprio diálogo entre Gregos e Romanos, no quadro da Segunda Sofística. Por fim, o estudo de J. Fernández Delgado & F. Pordomingo (*Theseis rather than quaestiones convivales*) detém-se em elementos característicos de exercícios escolares que o tratado apresenta, como as *theseis*, que conferem ao texto paradoxalidade, ao estilo formal da *synkrisis*.

Na nona secção, a última do volume, podem ler-se quatro estudos. M. Lipka (*Individuated gods and sacred space in Plutarch*) demonstra que Plutarco relaciona a referência que faz a deuses individualizados, como Zeus, Apolo ou Deméter, a espaços específicos, ao contrário do que sucede com a alusão a divindades abstractas, como a *Tyche* ou o *Daimon*. Baseando a sua análise nas biografias, C. Alcalde-Martín (*Espacio monumental y autopsia en las Vidas Paralelas de Plutarco*) recorda que Plutarco nem sempre viu os espaços ou monumentos que menciona e que também muitas vezes não refere que viu aquilo que está a descrever; assim, salienta o valor da *autopsia* de Plutarco como forma de interligar o passado e o presente. S. Xenophontos (*Military space and paideia in the Lives of Pyrrhus and Marius*), a partir do par *Pirrh.-Mar.*, explora os condicionamentos da actividade militar no *ethos* do herói, além da sua *paideia*, para concluir que a identidade de um herói não se baseia unicamente na sua origem, mas no seu comportamento ético e no processo formativo. No estudo de A. Catanzaro (*Astronomical and political space: The sun's course and the statesman's power Plutarch and Dio*), relaciona-se, numa análise metafórica, o espaço astronómico, em particular o movimento do sol, com uma das questões políticas mais importantes da época: o poder ilimitado do *princeps* e como poderia esse poder ser restrin-

gido pelas instituições; para a análise, recorre-se ao tratado *Ad princ. ind.* e à *Or. III* de Díon de Prusa.

Em conclusão, este volume revela uma coerência temática digna de ser assinalada, sobretudo se tivermos em conta a sua abrangência temática e mesmo textual. Elogiamos a opção por reunir a bibliografia completa do volume no final, de fácil consulta, além de dois índices, um de matérias e outro de referências de obras clássicas. Ainda que se possam encontrar algumas repetições entre estudos, nomeadamente sobre os conceitos de espaço, passado e presente ou de características da Segunda Sofística, parece-nos que, em geral, se apontam reflexões interessantes sobre a técnica narrativa e o pensamento de Plutarco.

Cristina Pimentel e Paula Morão (coords.), *A Literatura Clássica ou os Clássicos na Literatura: Presenças Clássicas nas Literaturas de Língua Portuguesa*. Lisboa; V. N. de Famalicão: Centro de Estudos Clássicos (FLUL); Edições Húmus, 2019, 608 pp.; ISBN: 978-972-9376-52-8; 978-989-755-433-9.

EMÍLIA MARIA ROCHA DE OLIVEIRA³ (CLLC, Universidade de Aveiro — Portugal)

O volume em epígrafe, o quarto da série de livros, reúne os textos apresentados no “IV Colóquio Internacional *A Literatura Clássica ou os Clássicos na Literatura*”, que teve lugar na Faculdade de Letras de Lisboa, nos dias 4, 5 e 6 de dezembro de 2017. Organizado pelo Centro de Estudos Clássicos, o encontro científico teve por objetivo promover o estudo da permanência das matrizes clássicas, grega e romana, nas literaturas em língua portuguesa. A publicação do volume em apreço, cuja coordenação científica ficou, uma vez mais, a cargo das Professoras Doutoradas Cristina Pimentel e Paula Morão, veio tornar acessível ao leitor uma série de ensaios que, como enfatizam as coordenadoras num breve Prefácio, “mostram à evidência que as relações com mitos, temas e motivos, textos e modos herdados dos clássicos são pertinentes e estimulam os investigadores capazes de cruzar referências” (p. 9). Tendo coincidido com a

³ emilia.oliveira@ua.pt. Este trabalho foi financiado por fundos nacionais através da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da celebração do contrato-programa previsto nos números 4, 5 e 6 do art.º 23.º do D.L. n.º 57/2016, de 29 de agosto, alterado pela Lei n.º 57/2017, de 19 de julho.

preparação deste volume o desaparecimento da saudosa Professora Doutora Ofélia Paiva Monteiro, deliberaram as coordenadoras da coletânea que os ensaios reunidos fossem uma “singela homenagem ao seu muito saber, à sua vida de entrega à investigação em literatura portuguesa, ao seu entusiasmo científico e humano também traduzido no apoio que, desde a primeira hora, manifestou a este projecto de leitura dos clássicos nos autores de expressão portuguesa” (p. 10).

Esta compilação integra 43 ensaios de indiscutível rigor científico sobre o diálogo entre as matrizes clássicas e a obra de um conjunto considerável de escritores de expressão portuguesa. A estes textos críticos, que quase sempre são apresentados pela ordem cronológica dos autores cuja produção literária é objeto da análise, seguem-se o valioso e emotivo testemunho da escritora portuguesa Adília Lopes e, a encerrar o volume, a transcrição de um poema da autoria de Luís Quintais, distinguido em junho de 2017 com o Grande Prémio de Poesia da Associação Portuguesa de Escritores.

Nos primeiros ensaios aborda-se a influência e a receção de matrizes da Antiguidade Clássica na poética do *Cancioneiro* de Garcia de Resende (“Dido/João: tradução e identidade na corte manuelina”, por Ana Maria S. Tarrío (pp. 13-23), na obra de Gil Vicente (“Gil Vicente em modo de resistência”, por José Augusto Cardoso Bernardes, pp. 25-38), na épica camoniana, (““Figuras todas que aparecem”: sobre a composição de personagens n’Os *Lusíadas*”, por Carlos Reis, pp. 39-57, e “*De longe a ilha viram, fresca e bela. As Metamorfoses* de Ovídio e a descrição da Ilha dos Amores”, por Maria Luísa Resende, pp. 59-66), no poema heroico *Sucesso do Segundo Cerco de Diu* de Jerónimo Corte Real, do século XVI (Jerónimo Corte Real: Um Clássico no Esquecimento, por Luís Miguel F. Henriques, pp. 67-78), na epistolografia do Padre Anchieta (“Preceptiva y práctica epistolar em cartas de Joseph de Anchieta”, por Trinidad Arcos Pereira, pp. 79-90), na obra de Fernão Mendes Pinto (“A retórica da ironia na *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto”, por T. F. Earle, pp. 91-100), em duas obras de literatura política do século XVII, *Marte Português* de João Salgado de Araújo e *Lusitania Liberata* de António de Sousa Macedo (“Menelau minhoto: os Clássicos e a individualização política de Portugal no período da Restauração”, por André Simões Rodrigues, pp. 101-110), na única obra original do dramaturgo português do século XVIII, António

José de Paula (“Virgínia — o episódio romano pela mão de António José de Paula”, por Marta Brites Rosa, p. 111-137) e na epopeia neoclássica sobre a Guerra Guaranítica publicada pelo mineiro brasileiro José Basílio da Gama, em 1769 (“*Império ilimitado*: Uma consideração dos elementos virgilianos e lucanos n’O *Uruguai* de José Basílio da Gama”, por Adriana Vasquez, pp. 127-137).

No que respeita ao século XIX, suscitaram o interesse do ensaísta Francisco Garcia Jurado os manuais escolares pelos quais se ensinavam em Portugal as línguas e literaturas clássicas: “La enseñanza de la literatura clásica em los manuales portugueses del siglo XIX: una doble historia” (pp. 139-164). Já no ensaio “Los clásicos em la *Historia de Galicia* de Verea y Aguilar (1838)”, analisa-se o tratamento de autores clássicos como Estrabão ou Plínio, na obra do historiador de Santiago de Compostela (pp. 165-178).

Os séculos XVIII e XIX surgem ainda representados por ensaios que enquadram e exploram aspetos das obras de Almeida Garrett (“Almeida Garrett, familiar com Virgílio”, por Ricardo Nobre, pp. 179-192), Camilo Castelo Branco (““Não sabem latim!”: a disputa pela *auctoritas* da Antiguidade clássica num texto do jovem Camilo Castelo Branco”, por Maria José Ferreira Lopes, pp. 193-205; “A tradição clássica em *A Sereia* de Camilo à luz da Crítica Literária e da Crítica Textual”, por Marta Louro Cruz, 207-220; “Filtros clássicos para *A Corja*”, por Ana Paula Pinto, pp. 221-235) e Teixeira de Queiroz (“Referências Clássicas em *A Grande Quimera* de Teixeira de Queiroz”, por Ana Lúcia Curado e Patrícia Gomes Leal, pp. 237-249), ou que se debruçam sobre a figura do historiador Oliveira Martins e o modo como este utiliza *exempla* de representação material tomados de fontes clássicas no seu discurso político-moral (“A cultura material como representação da moral na *História da República Romana* de Oliveira Martins”, por João Paulo Simões Valério, pp. 251-265).

Quanto ao século XX e começos do nosso século, são vários os textos dedicados à pervivência de *topoi*, mitos e recursos de composição herdados da Antiguidade Clássica nas literaturas portuguesa e brasileira. Leia-se, por exemplo, o ensaio de José Cândido de Oliveira Martins, “Ecos da teoria literária clássica em alguns autores portugueses contemporâneos” (pp. 483-499), em que são mencionados escritores que se destacaram na prosa ficcional, como Vergílio Ferreira e Mário de Carvalho, e diversos poetas contempo-

râneos, como Torga, Sophia, Sena, Alegre, Graça Moura, Silva Carvalho, Hélia Correia, Daniel Jonas, Alberto Pimenta ou ainda Nuno Júdice.

Outros ensaios exploram sob ângulos diversos a poesia de Irene Lisboa (“Afrodite no Labirinto — Ecos clássicos em poemas de Irene Lisboa”, por Sara Maria Barbosa, pp. 279-291), Jorge de Sena (“Sena dirige-se aos clássicos: os poemas camonianos de Jorge de Sena”, por Joana Martins, pp. 347-357), Sophia (“Uma aproximação peculiar do mundo clássico na poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen”, por Andrés Pociña, pp. 369-382), Saramago (“José Saramago y los materiales heredados: la Tradición Clásica en *Os poemas possíveis*”, por Gregorio Rodríguez Herrera, pp. 395-416), Manuel Alegre (“Motivos clássicos em *Bairro ocidental* de Manuel Alegre”, por José Ribeiro Ferreira, pp. 429-439), Silva Carvalho (“Armando Silva Carvalho — A galinha grega e outras aves de versos”, por Paula Morão, pp. 453-469) e José Tolentino Mendonça (“O regresso a Eurípides em *Perdoar Helena* (2003)”, de José Tolentino Mendonça, por Maria Fernanda Brasete, pp. 585-597), bem como de Vinicius de Moraes (“Fuentes e influencia de Orpheu da Conceição de Vinicius de Moraes”, por Ramiro González Delgado, pp. 303-320), Drummond de Andrade (““Mundo em trevas”: o apelo a Orfeu em “Canto órfico” de Carlos Drummond de Andrade”, por Ivone Daré Rabello, pp. 293-302), ou Carlos Alberto Nunes (em vez de Antunes, cf. título, pp. 7 e 383) em “A Brasilidade nos Símbolos de Carlos Alberto Nunes: o caso d’*Os Brasileidas*”, de Helena Gervásio Coutinho (pp. 383-393).

Na área da ficção contemporânea, encontramos as abordagens de Saramago (“A figura da morte em *As intermitências da morte* de José Saramago”, por Gabriela Silva, pp. 417-427), Natália Correia (“As duas faces da feiticeira em *A Ilha de Circe* de Natália Correia”, por Robin Driver, pp. 359-368), Gonçalo M. Tavares, Hélia Correia e María Zambrano (“Percursos trágicos do homem contemporâneo em Gonçalo M. Tavares”, por Lígia Bernardino, pp. 501-511; “Os mitos de Antígona e de Alceste nas obras de Hélia Correia e Gonçalo M. Tavares: exercícios sobre a condição feminina”, pp. 537-547; “Cosido de Retales Míticos: El Teatro de María Zambrano y Hélia Correia”, por Aurora López, pp. 549-562), António Vieira e Pedro Reis (“*O Regresso de Penélope* da Antiguidade à Hipermodernidade”, por Ana Isabel Correia Martins, pp. 563-573; “(Re)criações de Penélope em *O Regresso de Penélope* de António Vieira e

Cuidado com as Mulheres de Pedro Reis”, por Isabel Santos, pp. 575-583), às quais se acrescenta um estudo sobre Lygia Fagundes Telles (“Sob a Máscara Dionísia: O Trágico no Conto “O Jardim Selvagem”, de Lygia Fagundes Telles”, por Ana Lara Vontobel e Kelio Junior Santana Borges, pp. 525-536).

Este volume congrega ainda ensaios que investigam a presença e a apropriação de mitemas clássicos na composição de obras contemporâneas (como “O mito das Moiras em *O tempo e o vento* e *O arquipélago da insónia*”, por Tatiana Prevedello, pp. 471-481), ora destinadas ao público infanto-juvenil (“Una peculiar adaptación de los mitos clásicos en el *Sítio do Picapau Amarelo*, de Monteiro Lobato”, por María Elena Curbelo Tavío, pp. 267-278), ora marcadamente influenciadas pela tragédia grega (“Una revisión de dos Medeas americanas de los años cincuenta a partir de *Além do Rio* de Agostinho Olavo”, por Francisco Bravo de Laguna Romero, pp. 321-334; “Elementos clássicos na Tragédia 1826 de Ivo Bender”, por Ana Lara Vontobel Fonseca e Luana Uchôa Torres, pp. 441-451; “Refigurações mitográficas: Electra no teatro cubano e português recente”, por Tobias Brandenberger, pp. 513-523) ou pela comédia latina (“Entre Roma e o Nordeste: os seres divinos em *Aululária* de Plauto e *O Santo e a Porca* de Suassuna”, por Sônia Aparecida dos Santos, pp. 335-345).

No final de cada ensaio, surgem as muito úteis referências bibliográficas. Salientamos, no entanto, que não seria de menor utilidade para o leitor a inclusão, no final do livro, de um índice remissivo dos autores e das fontes citadas.

Encerram o volume os Testemunhos de dois reconhecidamente talentosos poetas portugueses contemporâneos. Adília Lopes (pp. 601-604) evoca os tempos de juventude em que, depois de abandonar o curso de Física na Faculdade de Ciências de Lisboa, enveredou pelo estudo das Românicas, para reconhecer que “foi a estudar Latim, que nunca tinha estudado, e a reler ou a ler os clássicos portugueses” que começou a escrever poemas. A autora reconhece que a tradução de excertos de Virgílio e Tito Lívio nas aulas do Professor António Vieira a inspirou e lhe permitiu “perceber como aqueles textos são bonitos, e são bonitos em Latim, no original”. Recorda ainda Maria Isabel Rebelo Gonçalves e Arnaldo do Espírito Santo como “dois professores de Latim maravilhosos, exigentes e benevolentes”, cujo magistério foi deci-

sivo para que continuasse “a gostar de estudar Latim” e a escrever os seus poemas. Refere que “antes de começar a estudar Latim, a Antiguidade Clássica não [a] atraía muito”, por ignorância, mas que hoje, apesar de continuar “a saber muito pouco de tudo”, gosta de aprender sobre o mundo antigo. Conta que ficou “com vontade de ler o *Timeu*” quando estudava Física, graças à leitura de “um livro de Heisenberg chamado *A natureza na Física contemporânea*”, em especial, do “capítulo intitulado “Os átomos e a cultura humanista”, em que aquele físico refere que leu o diálogo de Platão “nos telhados do liceu em 1919.” Adília Lopes evoca também o fascínio exercido por um quadro de Poussin. Apesar de nunca ter conseguido identificar o episódio mitológico retratado, a autora afirma que ver uma cópia da tela “foi a alavanca que fez com que (...) escrevesse em 1985 (...) o livro de poemas *O poeta de Pondichéry*.” Por fim, explica por que se sente “mais próxima de Álcman e de Catulo que de Rimbaud e de Baudelaire”. Acredita que a brevidade, concisão e acutilância que procura imprimir nos seus escritos a aproximam dos epigramas de Catulo, ao mesmo tempo que confessa que o poeta do qual se sente mais próxima é Álcman. Depois de citar as traduções de uns quantos poemas de Maria Helena da Rocha Pereira, Frederico Lourenço e Sophia de Mello Breyner Andresen, a escritora, que não estudou Grego, encerra o seu emotivo testemunho com a citação do Nocturno de Álcman, “o poema mais bonito” que conhece e que a inspira a querer “continuar a escrever e a viver”.

De natureza diversa é o testemunho de Luís Quintais. Com o poema “Jogo profundo, *Comentário a Jean Giono*” (p. 605), recuperando o tema da guerra de Tróia, o poeta luso apresenta uma reflexão amarga e pessimista sobre o destino da Humanidade, ao mesmo tempo que homenageia o pacifismo do autor de *O homem que plantava árvores*, representante do *Mouvement du Contadour*, que se notabilizou pela condenação da natureza bélica da civilização moderna.

Em suma, este livro, reunindo um vasto número de contributos de diversa proveniência, presenteia o leitor com uma ampla e profunda investigação no âmbito da receção da Antiguidade Greco-Latina, afirmando-se, desse modo, como um instrumento valioso para o conhecimento e a compreensão da pervivência dos clássicos nas diversas literaturas de expressão portuguesa.

Luis Unceta Gómez y Carlos Sánchez Pérez (eds.), *En los Márgenes de Roma. La Antigüedad Romana en la Cultura de Masas Contemporánea*. Madrid: UAM Ediciones; Los Libros de la Catarata, 2019, 304 pp.; ISBN: 978-84-9097-869-6.

EMÍLIA MARIA ROCHA DE OLIVEIRA⁴ (CLLC, Universidade de Aveiro — Portugal)

Editado por Luis Unceta Gómez e Carlos Sánchez Pérez, o livro em epígrafe consiste numa ampla e aturada reflexão sobre a receção da civilização romana na cultura de massas contemporânea. Como referem os editores na “Presentación” (pp. 9-13), este volume reúne uma série de estudos de temática variada, centrados em formas de expressão tão diversas, “como las literaturas populares (histórica, de terror, infantil y juvenil), el cine y la televisión, el cómic, los videojuegos, la música popular e incluso la interpretación de los héroes romanos desde la perspectiva empresarial” (p. 10). A leitura das cerca de trezentas páginas que o compõem permitirá ao leitor constatar a riqueza e a multiplicidade de apropriações e reelaborações de que a cultura romana vem sendo objeto no mundo ocidental.

O livro encontra-se estruturado em cinco partes, que correspondem, na verdade, a diferentes blocos temáticos. A Primeira Parte, “Introducción: El Papel de Roma en la Imaginación Popular”, é exclusivamente constituída por um capítulo de carácter introdutório, da autoria de Luis Unceta Gómez — “El epítome como representación del original. Algunos ejemplos del diálogo posmoderno entre la cultura popular y la antigua Roma” (pp. 15-35). Nele, o editor caracteriza as dinâmicas contemporâneas de apropriação e recriação da herança clássica (pp. 17-18), associando-as ao fenómeno cultural da “posmodernidad” (pp. 18-19) e ao conceito de “cultura popular” ou “cultura de massas” (pp. 19-21). Contextualizando, assim, o papel dos clássicos na atualidade, identifica ainda três modos possíveis de receção ou representação da civilização romana (pp. 24-28) — receção mediada, receção inversa e receção como representação do original — para, depois, propor um novo modelo de análise dos clássicos na cultura de massas contemporânea

⁴ emilia.oliveira@ua.pt. Este trabalho foi financiado por fundos nacionais através da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da celebração do contrato-programa previsto nos números 4, 5 e 6 do art.º 23.º do D.L. n.º 57/2016, de 29 de agosto, alterado pela Lei n.º 57/2017, de 19 de julho.

(pp. 28-35), que implica “abandonar la clave horizontal en la que solemos conceptualizar el devenir cronológico para pensar en términos verticales”.

A Segunda Parte, “Guerras e Imperialismo” (pp. 37-105), evoca uma das facetas mais conhecidas do povo romano: o seu belicismo imperialista. No primeiro capítulo, que corresponde, na realidade, ao Capítulo 2 do livro, “*Heavy Rome — Roma de metal. La imagen de Roma en el heavy metal y el metal*” (pp. 39-62), Helena González Vaquerizo analisa os fenómenos e dinâmicas da receção da Antiga Roma na cultura popular, a partir da imagem que algumas bandas *heavy metal* projetam da Urbe como sede de um império simultaneamente glorioso e decadente. Este capítulo estuda também a apropriação da Antiguidade com objetivos ideológicos (divulgação de orientações políticas e defesa de nacionalismos distintos), isto é, investiga o modo como a música dessas bandas se presta à construção de identidades nacionais, em que os indivíduos se identificam, umas vezes, com os Romanos vencedores, outras, com os “povos bárbaros” submetidos por Roma. Por sua vez, Cristóbal Macías Villalobos, no capítulo “Videojuegos de romanos: entre la realidad y la ficción” (pp. 63-85), reflete sobre os modos de representação da Antiga Roma em alguns dos videojogos mais populares surgidos nos últimos anos (a maioria são jogos de estratégia, alguns, de ação-aventura) e discute o conflito que resulta da dicotomia entre fidelidade histórica e compromisso com a ficção, para concluir que, independentemente de a verdade histórica ser mais ou menos respeitada, produções deste tipo são de grande utilidade para o estudo da receção do mundo clássico, pelo que os docentes “de las Ciencias de la Antigüedad” poderão “aprovecharlos com un fin formativo”, sobretudo para despertar o interesse pelo mundo clássico em alunos desmotivados para o estudo.

No capítulo que encerra este segundo bloco, “Imperios fantasmáticos. La Roma imperial en *Mundodisco* de Terry Pratchett” (pp. 86-105), Juliette Harrison e Martin Lindner analisam a receção do imperialismo romano na célebre saga daquele escritor inglês como estratégia usada para criticar o imperialismo britânico. Como afirmam os autores deste capítulo, “la versión de Roma del *Mundodisco* es um reflejo de la propia identificación personal británica: la asociación mental del (antiguo) Imperio británico com el Imperio romano y los “dolores fantasmáticos” generados por su pérdida”.

Na Terceira Parte — “Roma Espectacular” (pp. 107-176) — aborda-se a receção de uma faceta mais lúdica da Urbe. No capítulo “Danzas de alteridade. Mujeres bombásticas y cine de romanos” (pp. 109-133), Zoa Alonso Fernández estuda a representação do corpo feminino em filmes cuja ação tem por cenário a Antiga Roma (sobretudo os produzidos em Hollywood nas décadas de cinquenta e sessenta), através de danças coreografadas que contribuíram para a construção de estereótipos que vão muito para além do grande ecrã. No capítulo seguinte, “Transformaciones de la comedia plautina en *A Funny Thing Happened on the Way to the Forum*, de Richard Lester” (pp. 134-150), Leonor Pérez Gómez examina a presença dos elementos chave da comédia plautina na obra cinematográfica do realizador americano radicado na Grã-Bretanha, nas palavras do próprio autor, “una original reescritura y síntesis de diversas comedias de Plauto, dramaturgo de los siglos III-II a.n.e.”. O capítulo “Plauto, personaje de novela histórica” (pp. 151-176), de Rosario López Gregoris, centra-se em dois romances históricos espanhóis de tema clássico — *Sónnica la cortesana* (1901), de Vicente Blasco Ibáñez, e *Africanus: el hijo del cónsul* (2006), de Santiago Posteguillo — que têm em comum a presença de Plauto, o célebre comediógrafo latino do século II a.C., como personagem. Tratando-se de uma figura história pouco habitual neste género literário, reflete a autora sobre as causas “tanto de género como de contexto” que ajudem a explicar a inclusão do autor de comédias nas duas obras, para concluir que a mesma, ao invés de ser uma coincidência, se ficou a dever a laços de filiação direta entre ambas as novelas, não obstante o seu desenvolvimento, objetivos e público serem muito distintos.

O terceiro bloco temático (pp. 177-260) é dedicado às grandes figuras históricas e lendárias de Roma. No primeiro capítulo, que tem o sugestivo título “¿Contratarías a Eneas como director general de tu empresa?” (pp. 179-199), José María Peláez Marqués, depois de descrever as funções desempenhadas por um diretor empresarial — estratégica, executiva e de liderança — e as competências necessárias para a ocupação do cargo — estratégicas, de liderança e de eficácia pessoal —, questiona se o fundador mítico de Roma, Eneias, cumpriria os requisitos exigidos, aplicando, para tal, os critérios de seleção atualmente usados pelos departamentos de recursos humanos. Conclui, depois, que contrataria o herói como diretor geral da sua empresa, já

que “Eneas, por sus capacidades, se adecúa perfectamente a las funciones del puesto y es además, por sus valores, el empleado más honesto, fiel y cumplidor que un presidente pueda esperar.” Os dois textos seguintes versam sobre a figura de Júlio César. No primeiro, “Julio César en viñetas: una vida de cómic” (pp. 200-223), Julie Gallego descreve exaustivamente o tratamento que a figura do estadista romano recebeu na banda desenhada histórica francesa, chamando a atenção do leitor para a progressiva complexidade e valorização das sucessivas recriações de que a figura de Júlio César foi sendo alvo. Por sua vez, Jesús Bartolomé Gómez, no capítulo “La ficcionalización de los personajes históricos en la serie *Spartacus*: el ejemplo de Julio César” (pp. 224-241), explica em que medida o tratamento da figura de César na série televisiva se apresenta como original e inovador em relação às fontes clássicas e à tradição audiovisual anterior, para, depois, aventar as causas que poderão explicar essa diferença: “El hecho de que la serie se centre en la parte de su vida menos tratada por los historiadores y las producciones cinematográficas facilita el empleo de las licencias que los creadores se permiten. (...) los guionistas, partiendo de datos transmitidos por las fuentes (tratados o reinterpretados con mucha libertad) o de hechos puramente inventados, crean una figura que, si bien no resulta verosímil de acuerdo con la mentalidad romana, lo es, al menos, dentro del marco de la obra y para un público sin unos conocimientos históricos sólidos.” Já o estudo de Antonio María Martín Rodríguez, “Imágenes de Roma en un *bestseller* reciente sobre Espartaco (*Spartacus*, Ben Kane, 2012-2013)” (pp. 242-260), tomando por fonte a dilogia do romancista Ben Kane, centra a sua análise na construção da personagem do rebelde trácio e na representação da vida quotidiana em Roma.

A quinta e última parte deste livro é dedicada à língua dos Romanos — “El Poder del Latín” (pp. 261-299). Ana González-Rivas Fernández, no capítulo “M. R. James: el latín o el poder de lo sobrenatural” (pp. 263-282), reflete sobre a utilização desta língua clássica como recurso narrativo e estratégia definidora da literatura de terror da autoria do britânico Montague Rhodes James (finais do século XIX). A partir da análise da presença de expressões em Latim numa seleção de contos do autor, em que o modo como funcionam do ponto de vista pragmático (atos de fala) e narrativo (desenvolvimento da ação e caracterização) alcança especial destaque, a estudiosa

explica de que maneira o Latim adquire um valor simbólico como representação do sobrenatural que vai muito para além das narrativas do britânico, “pues es consecuencia directa de una estética fineseccular en la que se reelaboran conceptos como lo clásico, lo medieval y lo decadente, a la vez que se construye el concepto de “literatura latino-cristiana””. De modo semelhante, Carlos Sánchez Pérez discorre “La recepción del latín como lengua mágica en las novelas de Harry Potter” (pp. 283-299). Segundo o estudioso, na saga de J. K. Rowling, a língua latina, pela sua distância em relação à língua comum, converteu-se num instrumento para provocar a sensação de estranheza ante o maravilhoso. A sua função é puramente estética, sobretudo pela sua ligação com a linguagem da Igreja, do sagrado e do antigo. Mas esta interação não passa “por representar el latín de manera canónica”, mas por inventar e cunhar termos morfológica e foneticamente próximos da língua latina, embora incorretos. O autor do último capítulo do volume acaba por concluir que a peculiaridade do uso do Latim como língua mágica nos livros de Harry Potter se deve à influência da tradição ocultista britânica, mas também da literatura fantástica de Ursula K. Le Guin: “La combinación de ambos elementos provoca un notório desequilibrio y confiere al latín una dosis extra de exotismo”.

A fechar o volume, surge uma breve apresentação dos autores dos trabalhos aqui apreciados (pp. 301-302), que se revela igualmente útil, na medida em que permite ao leitor tomar conhecimento das áreas em que se tem vindo a desenvolver a sua investigação. Úteis são também as referências bibliográficas localizadas no final de cada capítulo.

Em conclusão, o livro em recensão reúne uma série de textos que confirmam a pervivência dos clássicos na cultura de massas contemporânea e ilustram a pluralidade de apropriações e reinterpretações de muitos e diversos aspetos da cultura romana: entre outros, o belicismo imperialista, o poder, a glória, o heroísmo e o entretenimento popular, mas também a violência, a decadência e a lascívia. A forma original e inovadora como os autores do volume abordaram a influência do passado romano na cultura popular ocidental leva-nos a considerar plenamente cumprido o objetivo a que se propuseram: superar a distância entre o estudo académico da Antiguidade Clássica e o grande público.

Rosario López Gregoris (ed.), *Drama y dramaturgia en la escena romana. III Encuentro Internacional de Teatro Latino*. Zaragoza: Libros Pórtico, 2019, 384 pp.; ISBN: 978-84-7956-188-8.

EMÍLIA MARIA ROCHA DE OLIVEIRA⁵ (CLLC, Universidade de Aveiro — Portugal)

A publicação do livro em recensão dá cumprimento a um dos principais objetivos do projeto de investigação “Drama y dramaturgia en Roma. Estudios filológicos y de edición” (FFI2016-74986-P), financiado pelo MINECO (Ministerio de Economía y Empresa), na medida em que configura um “estudio en profundidad de la dramaturgia en la escena romana”, como adverte a editora, Rosario López Gregoris, no início do “Prólogo” (p. 7). O volume reúne os textos apresentados e discutidos numas jornadas de trabalho que tiveram lugar na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Autónoma de Madrid, nos dias 20 e 21 de setembro de 2018, e nas quais participaram todos os membros do grupo de investigadores (Benjamín García-Hernández, Rosario López Gregoris, Matías López López, Antonio María Martín Rodríguez, Leonor Pérez Gómez e Pilar Pérez Álvarez), todos os elementos do grupo de trabalho (Giorgia Bandini, Roberto Danese, Caterina Pentericci, Teresa Quintillà, Alba Tontini, Alessio Torino e Luis Unceta Gómez) e três especialistas em teatro (Ewa Skwara e Lukasz Berger, da Universidade de Poznań, na Polónia, e Pascale Paré-Rey, da Universidade de Lyon, em França). Os trabalhos surgem agrupados em três secções ou blocos temáticos. A saber: “I. Literatura y dramaturgia” (pp. 11-106); “II. Teatrología y dramaturgia” (pp. 107-246); “III. Lingüística y dramaturgia” (pp. 247-374). No “Epílogo” (pp. 375-381) do volume, encontram-se disponíveis para consulta os resumos das quatro sessões (intervencões e posterior debate) que ocuparam dois dias de profícuas jornadas, de que resultaram os textos agora dados à estampa.

A primeira secção, “Literatura y dramaturgia”, abre com dois estudos reveladores de como “determinados aspectos temáticos del mundo antiguo” podem estar na base da estrutura de uma comédia e possibilitar uma interpretação diferente da tradicional de determinada obra (pp. 8-9). No primeiro,

⁵ emilia.oliveira@ua.pt. Este trabalho foi financiado por fundos nacionais através da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da celebração do contrato-programa previsto nos números 4, 5 e 6 do art.º 23.º do D.L. n.º 57/2016, de 29 de agosto, alterado pela Lei n.º 57/2017, de 19 de julho.

“La magia como tercer plano dramático en *Amphitruo*: el cuclillo, la pátera, *Thessala* y el *praestigiator maxumus*” (pp. 13-34), Benjamín García-Hernández analisa o “plano intermedio y promiscuo” (p. 14) da magia na trama da comédia plautina *Amphitruo*, chamando a atenção do leitor para a utilização do ambiente mágico patente em algumas cenas como expediente dramático. Alessio Torino (“Gli inferi come spazio scenico in Plauto”, pp. 35-51), por sua vez, reflete sobre a presença do mundo infernal em várias peças plautinas. Já Pascale Paré-Rey, em “El desenlace de Medea: ¿Exhibición de artimanhas o *ars dramaturgica*? (Séneca, *Medea*, vv. 982-1027)” (pp. 53-72), centrando a sua análise no desenlace da *Medeia* de Séneca, aborda questões como a construção das personagens, a utilização do espaço, elementos estruturais e marcadores linguísticos, para concluir sobre a repetição de um conjunto de ecos que perpassam, desde o prólogo, toda a tragédia. Caterina Pentericci (“*Matris opera mala*. Il predominio femminile nell’intreccio del *Truculentus*”, pp. 73-91), partindo de um estudo narratológico e métrico-textual da peça, reflete sobre a presença e a preeminência de uma forte componente feminina na estrutura da comédia *Truculentus* de Plauto. No texto que encerra esta secção — “Construzione dell’originalità stilistica nella commedia plautina. Esempi di riutilizzo creativo delle strutture drammaturgiche (*Asinaria* e *Truculentus*)”, pp. 93-105 —, Roberto M. Danese, através do estudo comparativo das duas peças plautinas de estrutura análoga, consegue demonstrar que a análise sincrética da reutilização de um mesmo mecanismo dramático em comédias diversas pode contribuir para a resolução de problemas filológicos complexos como o da identidade do *adulescens* que entra em cena no v. 127 de *Asinaria*.

O segundo bloco temático (“Teatrología y dramaturgia”) inclui seis textos que examinam e promovem a reflexão sobre alguns dos expedientes dramáticos habitualmente usados pelos autores de teatro antigo e que estabelecem as convenções do género. Assim, no primeiro artigo, “Metatheatre in Terence” (pp. 109-122), Ewa Skwara discorre sobre a presença do metateatro em Terêncio, que define como sendo mais discreta e de funcionalidade diversa da que se verifica em Plauto. No texto seguinte, “Acotaciones escénicas en *Pseudolus*: *quasi poeta et dominus gregis*” (pp. 123-143), Leonor Pérez Gómez, observando o critério de entrada e saída de cena

das personagens, propõe para o *Pseudolus* de Plauto uma estrutura alicerçada nos conceitos metatextuais de macrossequência, sequência mediana e microsequência, diferente, por conseguinte, da divisão tradicional das comédias em cenas e atos. O artigo de Alba Tontini, “L’apporto degli umanisti alla drammatizzazione del testo” (pp. 145-167) consiste numa reflexão sobre a importância das indicações cénicas dos humanistas para uma melhor compreensão do texto plautino. Antonio María Martín Rodríguez, em “A propósito de la *ratio etymologica* de *Staphyla*: *nomen* como vector de comportamiento escénico en *Aulularia*” (pp. 169-191), estuda a atribuição de um nome “falante” às personagens, outro dos expedientes usados por Plauto, tomando como exemplo de ambiguidade semântica o nome da escrava Estáfila da comédia *Aulularia*. Por sua vez, María del Pilar Pérez Álvarez (“*Mutuum — fenus* en el s. II a. C. Referencias plautinas a algunas leyes romanas”, pp. 193-219), partindo da ideia de que Plauto poderá ser uma fonte fiável para a reconstrução do direito em Roma, examina múltiplas referências ao conceito de ‘empréstimo’ na obra plautina, para concluir que, tal como surge descrito, o mesmo parece corresponder ao momento em que deixa de ser gratuito (*mutuum*) para passar a incluir uma estipulação de juros (*fenus*). No último trabalho inserto nesta secção, “Significado escénico de la *sententia* en *Amphitruo* de Plauto” (pp. 221-245), Matías López López, depois de descrever as diversas formas ou modalidades que os *loci sententiosi* podem assumir, analisa a função das *sententiae* no *Anfitrião* de Plauto.

Integram o terceiro bloco temático (“Lingüística y dramaturgia”) cinco estudos linguísticos que constituem, como afirma a editora do volume, “posiblemente el apartado más novedoso de este acercamiento al teatro antiguo” (p. 9). No primeiro, “Función dramática de las expresiones proverbiales sobre animales en Plauto” (pp. 249-280), M.^a Teresa Quintillà Zanuy investiga a relevância dramática na comédia de Plauto das expressões proverbiais ou locuções que têm como referente um animal, para concluir que estas unidades fraseológicas conferem ritmo e colorido à ação, dão origem a cenas de sabor popular e com alguma comicidade, para além de funcionarem como um instrumento de síntese do exposto em cena, quando recordam ao leitor/espetador informação importante da trama. No texto seguinte, “Gestión de los turnos conversacionales en Plauto y Terencio” (pp. 281-309),

Lukasz Berger descreve a relação do ritmo dos versos cómicos com a gestão dos turnos conversacionais e analisa os silêncios, ou os vazios prosódicos, “como un recurso complementario a los segmentos del habla” (p. 282). Luis Unceta Gómez, por sua vez, no artigo “La contribución de la Pragmática al análisis de la dinámica escénica. El caso de *Mostellaria*” (pp. 311-332), procede a um estudo pragmático de determinados elementos da linguagem dialógica plautina (como partículas ou pronomes), a fim de identificar padrões e desenvolvimentos cénicos, bem como recuperar informação dramática “sobre la posible puesta en escena de estas obras”, proporcionando, desse modo, informação valiosa para intérpretes, editores e tradutores dos textos, mas também para quem pretenda uma encenação muito próxima daquela para a qual o texto foi originalmente concebido (p. 330). As funções pragmática e dramática do epílogo nas comédias plautinas, parte habitualmente pouco estudada, são o objeto da investigação levada a cabo por Rosario López Gregoris em “Abajo et telón: función de los versos de cierre en las comedias de Plauto” (pp. 333-359). A estudiosa identifica essas funções, reflete sobre os seus significados e coloca ainda outras questões relacionadas com a estrutura interna das peças. No texto que encerra a última parte do volume, “Finzioni e funzioni foniche nei *Menaechmi*” (pp. 361-373), Giorgia Bandini, tomando por fonte a peça plautina *Menaechmi*, examina a presença e a posição estratégica de alguns recursos estilísticos fónicos, com o intuito de perceber que funções desempenham no contexto dramático.

No final de cada texto elencado, estão disponíveis para consulta as sempre úteis referências bibliográficas. Dada a natureza desta publicação, teria sido igualmente proveitoso para o leitor a inclusão, no final do volume, de um índice remissivo dos autores e das fontes citadas.

Em suma, a variedade, a independência e o rigor científico dos estudos elencados convidam a uma leitura multívoca, aberta, dinâmica e hodierna da dramaturgia romana, fazendo deste volume uma ferramenta de inestimável valor para quem pretenda conhecer em profundidade o fenómeno teatral na antiga Roma.

Rui Manuel Loureiro e M. Augusta Lima Cruz (coords.), *Diogo do Couto: história e intervenção política de um escritor polémico*. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2019, 392 pp.; ISBN: 978-989-755-403-2.

EMÍLIA MARIA ROCHA DE OLIVEIRA⁶ (CLLC, Universidade de Aveiro — Portugal

O livro de estudos que agora recenseamos reúne os textos apresentados no “Colóquio Internacional *Diogo do Couto: história e intervenção política de um escritor polémico*”, que teve lugar na Torre do Tombo, nos dias 15 e 16 de dezembro de 2016, a pretexto do cumprimento dos 400 anos sobre a morte do autor quinhentista. Organizado pelo CHAM (Centro de Humanidades da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e da Universidade dos Açores) e pelo ANTT (Arquivo Nacional da Torre do Tombo), o encontro científico juntou um conjunto de investigadores que se têm dedicado ao estudo da vida e obra do autor de nove *Décadas da Ásia*. Da reflexão resultaram quinze estudos, que surgem organizados em três blocos temáticos, “cujas fronteiras são naturalmente fluídas”, como adverte a coordenadora Maria Augusta Lima Cruz, na Nota Introdutória (p. 9). São eles: “Diogo do Couto — Vida” (pp. 11-54), “Diogo do Couto — Textos” (pp. 55-188) e “Diogo do Couto — Leituras” (pp. 189-389).

Integram o primeiro bloco três estudos relativos ao percurso biográfico do humanista e, em especial, às vivências que, de algum modo, influenciaram a sua produção literária. Em “Diogo do Couto: percurso de uma vida e perfil de uma identidade” (pp. 13-25), Maria Celeste Moniz, após tecer breves considerações sobre a receção do cronista do Estado da Índia (pp. 14-15), reflete sobre “A vida e o homem” (pp. 15-18), percorrendo os momentos “mais marcantes, os que mais lhe estruturaram o pensar e o agir” (p. 13). A investigadora traça ainda “Um perfil de identidade de Diogo do Couto” (pp. 18-22), ao abordar a relação que o autor “foi estabelecendo com a cultura do seu tempo e as respostas que foi construindo face ao que observava” (p. 14), para concluir sobre a necessidade de “um revigoração da investigação sobre o passado distante”, no qual a obra coutiana “ocupa um lugar cimeiro”, ou seja,

⁶ emilia.oliveira@ua.pt. Este trabalho foi financiado por fundos nacionais através da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da celebração do contrato-programa previsto nos números 4, 5 e 6 do art.º 23.º do D.L. n.º 57/2016, de 29 de agosto, alterado pela Lei n.º 57/2017, de 19 de julho.

de uma investigação isenta e livre de peias ideológicas, “para que Diogo do Couto possa, efetivamente, exercer a sua maior aspiração como humanista: ser educador das novas gerações nacionais e, assim, contribuir para a construção de um futuro coletivo mais sólido, porque mais conscientemente assumido no pleno exercício da cidadania de cada um” (p. 23). José Manuel Garcia, por sua vez, em “Diogo do Couto, cronista e guarda-mor da Torre do Tombo do Estado da Índia” (pp. 27-41), começa por abordar os antecedentes e o contexto da nomeação do humanista como cronista e guarda-mor da Torre do Tombo do Estado da Índia, evocando os factos que marcaram decisivamente a sua vida: a ida para Goa na armada de 1559; cerca de uma década depois, em 1570, a ida a Portugal; “a proposta de haver na Índia um cronista que narrasse a história dos portugueses no Oriente”, “formulada pela primeira vez em 1569” (p. 31) pelo então arcebispo da cidade de Goa, D. Jorge Temudo, que tinha ido para a Índia com Diogo do Couto em 1559. No capítulo “Um cronista para a história da Índia” (pp. 31-33), o autor deste estudo explica não apenas a importância de Diogo do Couto residir em Goa para que tivesse sido nomeado primeiro cronista do Estado da Índia, mas também quão útil e inspiradora terá sido a sua experiência oriental, o seu conhecimento profundo da região, no momento de redigir o seu trabalho. Depois de retratar em traços largos a “Cronística portuguesa no tempo de Diogo do Couto” (pp. 33-34), conferindo especial destaque às figuras quer de Francisco de Andrade, indigitado para o cargo de cronista-mor do reino em 1593, quer de Couto, nomeado cronista do Estado da Índia em 1595, José Manuel Garcia não apenas descreve a atividade historiográfica deste último levada a cabo no exercício das suas funções (“Diogo do Couto cronista”, pp. 35-38), como ainda reflete sobre o valor documental das cartas escritas pelo humanista, que “por vezes funcionam como complemento dos textos historiográficos que elaborou” (“A epistolografia de Diogo do Couto enquanto cronista”, p. 38-39). No final, o estudioso relembra “a vastidão e complexidade do árduo e empenhado esforço historiográfico de Diogo do Couto”, a relevância para o estudo do humanista da conclusão da edição crítica de todos os seus escritos e, por fim, “o valor daquele que foi o primeiro cronista e guarda-mor da Torre do Tombo do Estado da Índia”. Como complemento, anexa dois retratos de Diogo do Couto e duas plantas, uma de

Lisboa, outra de Goa. No último texto que integra este núcleo temático — “Fernão Lopes de Castanheda, Gaspar Correia e Diogo do Couto: vivências e contingências na modelação da escrita de uma História da Ásia e dos seus actores” (pp. 43-54) —, Ana Paula Menino Avelar, ao mesmo tempo que analisa “as vivências e contingências biográficas” que determinaram a modelação da narrativa historiográfica dos três cronistas da expansão portuguesa na escrita de uma História da Ásia em Quinhentos e Seiscentos, sistematiza “brevemente como se descreveram os seus actores” (p. 43). Conclui a investigadora que, não obstante o discurso historiográfico dos cronistas respeitar a sequência cronológica dos acontecimentos, “são as digressões autorais, as vivências e contingências individuais que conduzem a narrativa, explicitando o espaço descritivo, o qual abarca não só o contexto histórico-cultural das micro-narrativas mas também o espaço físico e humano, delineando-se e apurando-se os actores da H(h)istória”.

O segundo bloco temático inclui seis textos que versam a escrita do cronista do Estado da Índia. No primeiro — “Redes de informadores e tipos de fontes nas *Décadas da Ásia* de Diogo do Couto” (pp. 57-70) —, Rui Manuel Loureiro investiga a variedade de informadores e fontes utilizadas e os modos como o humanista se apropriava do amplo e variado material reunido nos seus relatos. Este estudo exaustivo permite ao leitor conhecer melhor “algumas das fontes em que se baseou o laborioso autor no seu trabalho cronístico, já que em muitos casos se limitou a copiar, a adaptar ou a reordenar textos previamente existentes” e, desse modo, “os seus métodos de trabalho intelectual”. Permite-lhe também conhecer hábitos de leitura e algumas das obras que mais consultou. “Estas leituras”, como refere o investigador, “seriam também leituras de outros portugueses do seu tempo”, o que permite ainda conhecer um pouco mais desse passado intelectual distante. Conclui entretanto que, graças à sua capacidade de reunir “um vasto fundo documental” e “de sintetizar as fontes escolhidas num discurso próprio e coerente”, Diogo do Couto não apenas “parece ter exercido o seu mester com grande persistência, com consumada habilidade e com razoável honestidade” como também conseguiu “preservar uma larga porção da *memória luso-oriental*, evitando que muitos textos dispersos desaparecessem para sempre”, facto que deveria, por si só, ser suficiente para merecer “um

lugar destacado na historiografia portuguesa” (p. 67). Nos dois textos seguintes, são analisadas interferências alheias na fase de preparação para publicação dos escritos de Diogo do Couto. O estudo de Maria Augusta Lima Cruz — “Da construção historiográfica de Couto: os trabalhos forçados do editor” (pp. 97-115) —, centra-se no “processo de composição” e nas “peculiaridades do discurso historiográfico” coutiano. A autora investiga os “desafios colocados ao editor dos textos” no momento de proceder a “uma fixação dos mesmos tão próxima quanto possível da forma saída das mãos do cronista ou daquela que ele tinha intenção de fazer chegar à leitura pública” (p. 97). São muitas e variadas as razões que levam a autora a considerar a edição dos trabalhos historiográficos de Couto uma tarefa hercúlea: o grande volume da obra, a reescrita, por circunstâncias várias, de muitos dos seus livros, que teve como consequência a existência de diferentes versões de um mesmo texto, o processo de composição e o modo como o autor se apropriava das fontes escritas que selecionava, que leva a que a obra tenha de ser perspectivada como “um conjunto heterogéneo de materiais”, as relações de intertextualidade estabelecidas com outros autores, traduzidas na “absorção e transformação” de citações, de imagens, de sentenças, de frases feitas alheias” (p. 105), enfim, os erros de transmissão imputáveis ora a Diogo do Couto ora aos seus secretários, “enquanto “copiadores” daqueles que são da responsabilidade das sucessivas mãos por que posteriormente passaram esses originais: copistas, corretores, revisores e, no final da cadeia, tipógrafos” (p. 112). A concluir, a autora lembra “a importância de que se reveste a tradição indireta, no caso, as fontes escritas, para a fixação dos textos de Couto”. A necessidade imperiosa de o editor coligir os textos coutianos com as fontes utilizadas obrigá-lo-á a “trabalhos acrescidos”, raramente perceptíveis ao leitor, já que, “além de recensar os testemunhos da tradição direta, não pode furtar-se, já no campo da tradição indireta, a alargar as suas pesquisas no sentido de localizar as obras alheias seguidas pelo autor” (pp. 114-115). Ana Dulce Seabra, por sua vez, em “Frei Adeonato da Trindade, editor e censor de Couto” (pp. 117-144) analisa detalhadamente a intervenção do cunhado de Couto na fase de preparação para publicação dos seus escritos, para sublinhar a relevância do papel desempenhado pelo agostinho do Convento da Graça na edição de grande parte da obra do cronista da Ásia portuguesa

e a “pertinência de um estudo linguístico dos autógrafos de Diogo do Couto, para se poder destrinçar qual de duas versões da mesma obra, *Década* ou outra, está mais próxima do texto original, ou, pelo menos, a consciência de que nem tudo o que está editado na obra de Couto lhe pertence”, algo a que o editor crítico moderno deverá estar atento (p. 142). Em “A circulação em Itália das obras de Diogo do Couto: um olhar sobre o percurso editorial da *Década X* (pp. 145-155), Mariagrazia Russo descreve o atribulado percurso editorial da provavelmente primeira *Década da Ásia* escrita por Couto, “quando ainda nem era cronista da Índia” (p. 146). Baseada na leitura de uma série de testemunhos, a investigadora italiana confirma a existência de uma edição parcial publicada em 1736. Para explicar o facto de esta edição ter permanecido incompleta, avança a hipótese de o trabalho do seu editor, o catalão Jayme de la Té y Sagaú ter sido “feito segundo o sistema que em Itália se chama “alla pecia”, ou seja, o autor ou o possuidor entregava ao editor uma parte de cada vez, recuperando progressivamente os materiais entregues na vez anterior” e de a possível morte do editor ter “interrompido o ciclo de entrega e restituição, pelo que, por um descuido que desconhecemos mas que não é difícil de imaginar, ficou a edição inacabada” (p. 154). Acrescenta ainda que somente em 1788, cerca de meia década depois, seria dada à estampa uma edição completa da obra. No último texto deste bloco — “*Um ninho de guincho, como lá dizem: Linguagem repetida e metáfora em O soldado Prático* (pp. 157-188) —, Ana María García Martín analisa exaustivamente a fraseologia do segundo dos diálogos escritos sucessivamente pelo humanista, com o objetivo de “contribuir para a construção de um corpus fraseológico da língua clássica” (p. 171). Através dos exemplos apresentados, a autora mostra como “o recurso ao saber fraseológico” no segundo diálogo de Diogo Couto “não é casual”, constituindo, na verdade, “uma estratégia discursiva explícita que faz da metáfora (...) um mecanismo efetivo para a mensagem crítica da obra” (ibidem).

O terceiro bloco temático — “Diogo do Couto — Leituras” (pp. 189-362) — inclui cinco reflexões (ou leituras) sobre “a produção literária de Couto na sua globalidade” (p. 9). Na primeira, “Diogo do Couto e Belchior Nunes Barreto: similitude e diferenciações de dois interventores políticos contemporâneos” (pp. 191-219), Nuno Vila-Santa começa por descrever “a longa carreira

de intervenção política do jesuíta” e, logo depois, “o contexto político-cultural de redacção do primeiro Soldado Prático” (p. 193). Em seguida, com base nos dois diálogos de *O Soldado Prático*, analisa o discurso reformista e arbitrista de Diogo do Couto, detalhando suas semelhanças e diferenças com discursos similares coevos, em particular, com a relação do jesuíta Nunes Barreto, com o objetivo de perceber melhor as motivações e o impacto desses “discursos de desilusão e de uma certa decadência” nas “políticas gizadas pela Coroa para a Ásia Portuguesa durante o reinado sebástico”. Da análise, concluiu o estudioso que, dos textos comparados, “o Soldado Prático de Diogo do Couto será aquele que menos terá influenciado o rei”, o que se explica com “o menor estatuto político e social” do autor e com “a forma de escrita pedagógica da sua obra, que a tornava menos assumidamente reformista”. Inversamente, “a linha de reforço da cooperação entre o poder político e o religioso, defendida na relação de Belchior Nunes Barreto como panaceia dos males da Índia, foi plenamente adoptada por D. Sebastião na sua política asiática”. A “proposta de privatização do comércio” insistentemente defendida na relação de D. João da Fonseca (1568) também foi aplicada, em 1570, “com as ordens então exaradas por D. Sebastião para a Ásia”, mas a relação que terá surtido “mais efeitos duradouros junto do rei foi a do arcebispo D. Jorge Temudo” (1569) (p. 215). No estudo seguinte — ““Porque eu quero também vender o meu saber, pois sou mal pago de meu serviço”. Alvitres e quimeras políticas de Diogo do Couto” (p. 221-283) —, João Teles e Cunha, depois de abordar a função do arbitrio/alvitre e do arbitrista/alvitrista “como conceitos e realidades típicas do mundo ibérico em geral e do português em particular na Idade Moderna, onde se filiam as obras de Couto”, propõe ao leitor “seguir o desenvolvimento de um género ou subgénero literário, especialmente ligado a ideias de reforma do Estado e do império”, bem como “acompanhar a produção arbitrista do cronista e as suas outras sugestões reformistas e políticas que se encontram na sua correspondência” (pp. 231). No final da reflexão, o autor do artigo reconhece que “o alvitre de Couto não conseguiu que o autor fosse recompensado como pedira”, “nem tão pouco foram aplicadas as reformas que preconizara”, para concluir: “Falta lê-lo e analisá-lo à luz do seu tempo, para se entender o verdadeiro alcance da sua carreira alvitrista, para, por fim, receber a paga que tanto pediu” (p. 281). Em “Crises, casados e conquistas: Ambiente social e

reforma do Estado da Índia em Diogo do Couto" (pp. 285-300), Paulo Jorge de Sousa Pinto, no intuito de "lançar novos matizes sobre o perfil social de Couto, as ligações entre a sua vida e a sua obra e o modo como estava plenamente engagé nas preocupações e tensões do seu tempo" (p. 287), alicerçado nos diálogos e narrativas históricas do cronista, tece considerações sobre a sua visão decadentista do Estado da Índia, sobre "os elementos de regeneração e propostas de solução" para a crise, assim como sobre as "motivações, interesses e um sentido de âmbito social" que estavam por trás da "denúncia e dever de proferir "a verdade"" (p. 288). Após a análise, sublinha o mesmo investigador que as contradições e o modo como Diogo do Couto "mistura um rigor factual apurado com empirismo, ambição social e frustração pessoal com percepção aguda e propostas de regeneração do corpo social e político são, afinal, um reflexo das contradições da época em que viveu." Vasco Resende, no estudo "Diogo do Couto e o passado etnogeográfico da Ásia Central" (pp. 301-313), reflete "sobre o papel desempenhado por Diogo do Couto na elaboração de uma nova síntese do relato das origens e migrações dos Turcos", inserta na sua *Década Quarta*. Não obstante a "originalidade do seu contributo", afirma o autor deste texto, "as *Décadas* de Diogo do Couto nunca passaram muito além da esfera lusófona, contrariamente à obra de João de Barros, que conheceu várias traduções parciais ao longo do século XVI" (p. 312). Dejanirah Couto, em "Figuras de antagonismo: Reatamento das negociações luso-otomanas, Diogo do Couto e a audiência de António Teixeira de Azevedo ao Grão-Turco (1563)" (pp. 315-362), tomando por fonte informação constante da *Década Oitava*, que vai cotejando com outros testemunhos, contextualiza, aponta as motivações e descreve detalhadamente a embaixada portuguesa ao Grão-Turco. Atribui ainda "vários méritos" à narração da iniciativa: por um lado, "é a única a abordar a falhada tentativa de negociação diplomática com os Otomanos em 1563, pondo em evidência o papel do Estado da Índia"; por outro, constitui "um testemunho revelador das dificuldades lusitanas em assumir uma política coerente a nível das suas relações exteriores face a uma grande potência muçulmana, cujos desafios pesavam fortemente na Europa, no Mediterrâneo, e, em certa medida, no Índico"; por fim, "o episódio da embaixada é incontestavelmente revelador da atmosfera cultural e política, entre

antagonismo e fascinação, que então se vivia na Europa ocidental (e particularmente em Portugal), em relação ao Império Otomano” (p. 361).

Quase no final do volume, na secção “Diogo do Couto — Encenações”, refira-se o texto “O Soldado Prático — Diálogo em Cena” (pp. 365-389), através do qual Silvina Pereira contextualiza a leitura encenada de trechos do diálogo coutiano levada a cabo pelo teatro MAIZUM, no âmbito das iniciativas do Colóquio. A autora enfatiza as denúncias a que o *alter ego* de Diogo do Couto dá voz — do abuso, do roubo, do favoritismo, da corrupção e da administração dolosa dos negócios da Índia — e chama a atenção do leitor para a sua atualidade. Apenso ao texto, encontramos um conjunto de fotografias que retratam a leitura encenada de excertos de *O Soldado Prático* ocorrida durante o Colóquio que deu origem a este volume.

No final de cada texto, surgem as sempre proveitosas referências bibliográficas. Consideramos que seria de igual utilidade para o leitor a inclusão, no final do volume, de um índice remissivo dos autores e das fontes citadas.

Em conclusão, pela variedade e profundidade dos estudos que o integram, este livro constitui um instrumento precioso para o conhecimento e a compreensão de Diogo Couto e da sua obra.

***Ao Kurnugu, terra sem retorno: Descida de Ishtar ao mundo dos mortos.* Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Curitiba: Kotter Editorial, 2019, 208 p.**

CLEBER VINICIUS AMARAL FELIPE⁷ (*Universidade Federal de Uberlândia — Brasil*)

No segundo semestre de 2019, *Ao Kurnugu, terra sem retorno* (*Ana Kurnugê, qaqqari la târi*), também conhecido como *Descida de Ishtar ao mundo dos mortos*, alcançou o público brasileiro. Publicado pela editora Kotter, a edição bilíngue segue acompanhada de introdução e estudo do tradutor, Jacyntho Lins Brandão, professor emérito de Língua e Literatura Grega da Universidade Federal de Minas Gerais. O poema, como o título indica, figura o mundo dos mortos, que constitui o seu núcleo. Como é sabido, as características do local no qual a existência se desenrolaria após o momento derradeiro alimentou as expectativas e a curiosidades de diferentes povos. O contato com as “sombras” do além-mundo poderia ocorrer por diferentes vias: pelo

⁷ clebervafe@gmail.com.

universo onírico, por meio da necromancia e de outros procedimentos mágicos, mas também recorrendo a rituais que tornassem possível a um ser vivente visitar o mundo subterrâneo e dialogar com as “almas” ali alojadas. Para referir esta última modalidade os gregos adotaram o termo *katábasis*, que, de acordo com Alberto Bernabé, pode ser concebida como um tipo específico de narrativa protagonizada por um indivíduo extraordinário, geralmente assistido por uma ou mais divindades, que viaja movido por um propósito e espera retornar do mundo das sombras após cumpri-lo, mas também diz respeito, de forma mais geral, a viagens extraordinárias, descrições infernais, instruções/recomendações para os mortos, aparições ou sonhos por meio dos quais o falecido transmite um recado aos vivos⁸.

Topos literário longo, a catábasis, em seu sentido mais amplo, foi adotada no livro XI da *Odisseia*, quando Odisseu buscou os conselhos de Tirésias com o intuito de efetuar seu retorno (*nóstos*) ao reino de Ítaca. O *descensus* também se faz presente no livro VI da *Eneida*, quando a *catabasis* aparece como um “desejo de superação da finitude humana”, revelando “as vicissitudes do herói ao confrontá-lo com sua condição mortal e expô-lo ao temor da aniquilação”⁹. Eneias e seus companheiros chegaram a Cumas, região situada na costa ocidental da Itália. Depois de consultar a Sibila, sacerdotisa de Apolo, Eneias partiu para o Averno em busca dos conselhos paternos e encontrou-o nos Campos Elíseos, quando Anquises pôde apresentar-lhe a sombra de personagens romanas ilustres como Otávio Augusto, episódio singular desenvolvido em conformidade com a doutrina da metempsicose.

Embora com propósitos nem sempre coincidentes, deuses e heróis mesopotâmicos também efetuavam esta travessia quando julgavam necessário. É o caso de Inana, no universo sumério, mas também de Ishtar, no poema acádio do qual restou-nos três manuscritos, todos eles escritos no primeiro milênio antes de nossa era. A trama, em termos gerais, traz consigo algumas dificuldades, o que leva críticos e estudiosos a tomá-lo como texto “elíptico”,

⁸ Ver: BERNABÉ, Alberto, “What is a katábasis? The Descent into the Netherworld in Greece and the Ancient Near East”: *Les Études Classiques* 83 (2015) 31-32.

⁹ GONÇALVES, A. T. M.; MOTA, T. E. A., “Do Tártaro aos Vergéis Elísios: a Jornada do *Descensus*, os *Exempla* e os Espaços do Averno na *Eneida* de Virgílio”. *MNEME* 12 (30) (2011) 3.

“condensado”, “incompreensível”, “obsuro”. Em sua introdução, Jacyntho Brandão propôs uma síntese que convém retomar:

A deusa Ishtar decide baixar ao mundo dos mortos — o Kurnugu —, onde reina sua irmã Eréshkigal, ameaçando, no caso de ser impedida, pôr abaixo as portas daquele lugar e fazer com que os mortos subam à superfície da terra, devorando e superando, em número, os vivos. Eréshkigal, à qual a visita da irmã transtorna profundamente, determina ao porteiro que a faça entrar, com a condição que se cumpram os ritos da Érsetu (outro nome da terra dos mortos), o que implica que a deusa deve deixar, a cada uma das sete portas, um adereço, até que termina inteiramente nua. Eréshkigal envia-lhe então nada menos que sessenta doenças. Consequência disso é que, sobre a terra, o boi não mais cobre a vaca, o asno não emprenha mais a asna, nem o moço a moça. Entra então em ação Papsúkkal, “intendente dos grandes deuses”, o qual, alertando para as consequências da descida de Ishtar, busca e recebe o auxílio do deus Ea: ele fabrica um assinnu, isto é, um prostituto, de nome Asúshu-námir, o qual encarrega de dirigir-se ao mundo subterrâneo para trazer de volta a deusa. Mesmo que Asúshu-námir termine amaldiçoado pela rainha do Kurnugu, esta ordena a Namtar, seu intendente, que borrixe Ishtar com a água da vida, o que provoca sua recuperação. Na ordem contrária de quando desceu, a deusa passa pelas sete portas, retomando, em cada uma delas, suas vestes e seus adornos. Deve Ishtar, contudo, pagar um resgate por sua liberação, cabendo ao esposo dela moça, Dúmuze, substituí-la na Érsetu, voltando à superfície apenas periodicamente.

Há que se levar em consideração as consequências da descida de Ishtar: o “fim do ciclo de renovação da vida por meio da fecundação” e, portanto, a vitória de Eréshkigal, uma vez que uma condição própria dos mortos (ou seja, a impossibilidade de procriar) se estendeu aos vivos, causando sua aniquilação e afetando também os deuses, gatilho de uma grande perturbação cósmica. A pronta intervenção do emissário dos deuses, Papsúkkal, indica o interesse das divindades em resolver o impasse e harmonizar, uma vez mais, o cosmos.

Parece-nos uma iniciativa promissora a maneira como Jacyntho Brandão, para analisar o poema acádio, não partiu do texto sumério *Descida de Inana*, como se o mais recente não passasse de um resumo ou distorção do mais antigo. Se Inana e Ishtar referem uma mesma divindade, a maneira como agem nos respectivos poemas não são idênticas, comportando variações significativas. É preciso destacar o lugar proeminente ocupado pela divindade e a forma particular pela qual ela se relaciona com os “poderes” (“me”, em sumério), o que de certo modo demarca sua identidade cósmica. A dificuldade fundamental, em se tratando dos poderes, é a impossibilidade de concebê-los

a partir de noções como “abstrato” e “concreto”, uma vez que “me” possui consistência física e pertence “ao domínio da ideação e da potência”.

Dentre os poderes atribuídos Ishtar/Inana, destacam-se a possibilidade de descer e de retornar do mundo dos mortos (*kur*). Por esse motivo, dentre as ameaças às quais comumente recorre, está a de fazer subir os mortos à superfície, “o que não implica mudar a condição dos espectros, mas apenas franquear-lhes a subida à esfera superior — essa capacidade devendo ser considerada uma de suas prerrogativas”. Note-se, portanto, que Jacyntho Brandão não deixa de aproximar os poemas sumérios e acádios, especialmente porque detecta um trânsito de lugares comuns, mas o faz sem ler *Ao Kurnugu, terra sem retorno* como poema subsidiário do anterior ou como versão simplificada que depende ou corrompe seu modelo, o que justificaria a “obscuridade” e a “economia” de seus versos. Quando procede dessa forma, o autor dedica-se à intertextualidade sem, no entanto, “pensar esse processo enquanto simples influência do mais antigo sobre o mais novo”.

Poder-se-ia perguntar o motivo que levou Brandão a não tratar a experiência de Ishtar/Inana como uma catábasis (*katábasis*), afinal, o lugar comum presente nos poemas sumério/acádio encontra seu núcleo na descida ao Kurnugu e no retorno ao mundo dos vivos. Trata-se, claro, de um questionamento anacrônico, o que poderia levar ao equívoco de conceber a experiência de Ishtar/Inana como um episódio primitivo de um ritual grego, como se se tratasse da sua antecipação. Parece mais prudente encará-lo como aquilo que de fato ele é: um lugar comum que sobreviveu com variações para ser acomodada às circunstâncias históricas nas quais ocorreu sua retomada.

De fato, em alguns momentos, é possível estabelecer paralelos com a cultura greco-romana: quando, por exemplo, o tradutor salientou que, nas línguas semíticas, mais do que a vista, o ouvido relacionava-se de forma mais estreita ao conhecimento, deparamo-nos com uma inversão da tópica historiográfica que Heródoto e Tucídides, dentre outros, adotaram para rivalizar com o canto poético inspirado pelas Musas. Além disso, é possível estabelecer um paralelo entre a situação excepcional que configura a descida de Ishtar e as experiências de Hércules, Teseu, Orfeu, quando ultrapassaram os umbrais de Hades. Parte-se, para tanto, de uma tópica segundo a qual os mortos encontram-se encerrados num domínio à parte, podendo ser hori-

zontal (e, portanto, situado para além do horizonte, num lugar inacessível além das “colunas de Hércules”), ou vertical (localizado nos domínios subterráneos). O termo *Kur*, no entanto, adotado para referir o mundo inferior, nomeava, “no sentido primitivo, as montanhas que, a nordeste, fechavam a planície mesopotâmica, constituindo uma espécie de fronteira natural”. Segundo Brandão, o vagar com que o imaginário passa por modificações substanciais leva a crer que, no terceiro milénio antes de nossa era, as concepções vertical e horizontal de cosmos poderiam subsistir, até que a primeira, lentamente, se tornou hegemônica.

No caso das culturas suméria e acácia, parte-se do pressuposto de que a existência humana não cessa com a morte, e concebe, tal como a cultura egípcia, “dois estados, dos quais o primeiro se apresenta como duplamente limitado, iniciando com o nascimento e tendo seu fim na morte, ao passo que o segundo é ilimitado com relação ao fim, pois, tendo início na morte, não conhece um término”. No entanto, para Brandão, o caso sumério-acádio

depende de uma concepção da natureza humana como um composto que a morte dissolve, as diversas partes tendo destinação diferente. Com efeito, “uma pessoa viva tem carne (šîru), sangue (damu), coração (libbu), corpo (zumru, pagru), esqueleto (ešentu) e inteligência (tēmu)”, o que não se passa com o morto, que é reduzido a um espectro (eṭemmu).

O poema *Ao Kurnugu, terra sem retorno*, portanto, envolve uma situação momentânea de caos na medida em que inaugura uma ocasião inusitada e, por isso mesmo, excepcional: com a descida de Ishtar ao mundo dos mortos, suspende-se a fertilidade e, com isso, a criação da vida, atribuindo-se aos homens vivos uma condição que, até o momento, dizia respeito aos mortos. Quando a deusa, frente à imposição da irmã, Eréshkigal, abre mão de seus “poderes”, ela depara-se com seus limites e deixa temporariamente de ser rainha, pois não é capaz de imperar nos domínios de Kurnugu, um mundo de inanição, reclusão, silêncio, escuridão etc. que a descida de Ishtar torna, também, uma condição do mundo dos vivos, que foram privados, como consequência, da reprodução. Em comparação com o texto sumério que relata a descida de Inana, pode-se constatar nesse poema um interesse maior pelo mundo inferior, o que, para o tradutor, poderia sustentar sua intenção etiológica. Quando foi vitimada com sessenta doenças, Ishtar precisou de intervenção externa para ser curada de sua enfermidade e, assim, poder retornar, mas

apenas pôde fazê-lo pagando um preço: condenando Dúmuzi, divindade que passou a ser relacionada com o ciclo de renovação da natureza.

O poema acádio seria um registro etiológico que, ao retratar o mundo dos mortos, traria consigo elementos capazes de conferir aos vivos respostas às suas próprias carências existenciais, estabelecendo pontes entre mundos que os monumentos erigidos em homenagem aos mortos não cessariam de fazer recordar. A experiência de Ishtar, portanto, não é uma *katábasis*, mas a elaboração poética de um lugar comum segundo o qual a morte não é o fim, mas um caminho que, por meio de rituais funerários, da intervenção divina e da harmonia cosmogônica, poderia conduzir a novas paragens: ao menos até surgir oportunidade para um novo atrevimento por parte de uma deusa invasiva. Para dizer de outra forma e com termos gregos, a *hýbris* decorrente da ultrapassagem das “colunas de Hércules”, a despeito das consequências ruinosas, poderia trazer algum alento, afinal, voltava-se o olhar (ou os ouvidos) para a terra dos mortos como forma de refletir sobre como os vivos conduziam suas vidas.

Assim o autor finaliza seu estudo, oferecendo formas verossímeis de se ler *Ao Kurnugu, terra sem retorno* que levam em consideração as circunstâncias históricas de sua produção e a circulação de lugares comuns, tornando o poema mais próximo do nosso mundo que, entretido com a mídia acelerada difusora do espetáculo global, costuma encarar com tédio uma leitura dessa natureza. Acostumados com a ontologia cristã e, portanto, com a separação entre um mundo sensível, contingente, e outro radicalmente distinto, transcendente, o poema não poderia deixar de suscitar desconforto, pois categorias duais e irreconciliáveis como matéria/espírito, sagrado/profano, temporal/eterno não contribui com o entendimento do universo simbólico que o constitui. No entanto, a despeito das dificuldades impostas à leitura de um poema tão distante espaço e temporalmente, é possível detectar a permanência de um maravilhamento, de um prazer decorrente da leitura deste mundo radicalmente outro que aos mortos pertencia. A descida ao mundo dos mortos circulou por culturas distintas ao longo de milênios como tópica discursiva, e a tradução que agora atingiu o público de língua portuguesa pode ser concebida como um atestado de que o fascínio pelo além-túmulo está longe de cessar.

Victoria Alfaro, Victoria E. Rodríguez & Gema Senés (eds.), *Studia Classica et Emblematica caro magistro Francisco J. Talavera Esteso dicata*. Zaragoza, Federación Andaluza de Estudios Clásicos, Instituto de Estudios Humanísticos, Decanato de Filosofía y Letras de la UMA, Europa Renascens, Libros Pórtico, 2019, 1 vol., 736 pp. [ISBN: 978-84-7956-187-1].

ANTÓNIO M. L. ANDRADE¹⁰ (CLLC-DLC, Universidade de Aveiro — Portugal)

A publicação do livro em epígrafe, resultado do labor das suas três editoras e dos mais de trinta investigadores que nela colaboraram, representa uma justíssima homenagem a Francisco José Talavera Esteso, Professor Emérito da Universidade de Málaga, da parte de um grupo de amigos, companheiros e discípulos unidos “por el afecto, la amistad, el respeto, la gratitud y la admiración por este *uir doctus et bonus*” (p. 9), fazendo uso das palavras do *Praefatio* das três editoras da Universidade de Málaga. Na verdade, ao longo da sua longa e respeitável carreira académica, Francisco Talavera honrou em particular a Universidade de Málaga com o seu magistério, a sua investigação e a sua visão estratégica sobre os Estudos Clássicos e Humanísticos, sobretudo enquanto Professor Catedrático de Filologia Latina até à data da sua jubilação, em 2014, continuando posteriormente a fazê-lo na qualidade de Professor Emérito.

O livro principia com um *Praefatio* da autoria das três editoras (“*Praefatio. Ex litterarum studiis immortalitatem acquiri*”, pp. 9-12), disponibiliza uma síntese da biografia e da produção científica do homenageado (“Biografía y producción científica del Prof. Dr. Francisco J. Talavera Esteso”, pp. 59-68), e termina com a habitual *Tabula Gratulatoria* (pp. 725-729). Merece, igualmente, uma palavra de destaque a longa epístola dedicatória que Ángel Urbán dirige ao Prof. Francisco Talavera, uma reflexão de carácter pessoal, através da qual como que entabula com o homenageado um diálogo deveras original e pleno de erudição sobre alguns dos autores, temas e preocupações que mais relevo foram assumindo na sua vida e obra (“*Epistula ad emeritum magistrum Franciscum Iosephum Talavera Esteso amicum pium et eruditum*”, pp. 13-58).

Como seria de esperar, os estudos ora publicados neste volume de homenagem inserem-se, em diversos casos, nas áreas de saber em que o Prof.

¹⁰ aandrade@ua.pt.

Francisco Talavera mais se distinguiu, nomeadamente nos Estudos Clássicos e na Emblemática, mormente no estudo dos *Hieroglyphica* do humanista Pierio Valeriano, aos quais consagrou uma boa parte do seu labor filológico.

Deste modo, integram este volume diversos contributos de enorme valia sobre a Emblemática, à cabeça dos quais se encontra o estudo de Virginia Alfaro Bech ("El emblema como instrumento didáctico. La representación del *honor* simbolizado por la serpiente en el emblema introductorio de Alciato", pp. 69-91), ao qual acrescem o trabalho de Rubem Amaral Jr., que explora a simbologia visual de carácter emblemático de algumas academias brasileiras barrocas ("Empresas de academias literárias no Brasil colonial (séculos XVIII-XIX)", pp. 93-105); o capítulo de Beatriz Antón sobre a amizade na obra de Denis Lebey de Batilly ("La (*vera*) *amicitia* en los *Emblemata* (1596) de Denis Lebey de Batilly", pp. 107-157); o estudo iconográfico sobre a divisa de Pedro Garzía de Galarza, bispo de Cória ("Ex Alto: el blasón emblemático del obispo cauriense Pedro García de Galarza", pp. 267-294); a análise de Cristóbal Macías sobre os valores simbólicos do camelo e do dromedário, desde uma perspetiva astrológica, à luz das fontes literárias antigas, medievais e renascentistas ("Simbolismo y astrología en los textos antiguos: el caso del camelo", pp. 399-419); o texto de José Manuel Ortega Vera sobre a utilização da mitologia na literatura emblemática, mormente nos *Emblemata Horatiana* de O. Vaenius ("Funciones de la mitología en la literatura emblemática", pp. 505-519).

Ainda no campo da Emblemática, importa destacar cinco estudos consagrados especificamente aos *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano, de que foi publicada, em 2013, uma notável edição crítica e tradução dos cinco primeiros livros para língua castelhana pelo próprio Prof. Francisco Talavera. Referimo-nos aos capítulos da autoria de Elena López Abelaira ("Simbología de la serpiente en el libro XV de los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano", pp. 359-374), de Aurelio Pérez Jiménez ("Leena: venturas y desventuras de una leona sin lengua", pp. 521-533), de Victoria Eugenia Rodríguez Martín ("El intelecto y los sentidos en los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano mediante la simbología de la serpiente a través de sus fuentes", pp. 553-576), de Antonio Rojas Rodríguez ("El león y la simia. Una referencia interna en los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano", pp. 601-610) e de Gema Senés Rodríguez ("Cum

grues silentio per sublime volant: la interpretación simbólica de la grulla en los *Hieroglyphica* de P. Valeriano. Tradición y influencias”, pp. 611-641).

Um outro grupo significativo de trabalhos inscreve-se no âmbito das Línguas e Literaturas Clássicas, centrando-se tanto no estudo e comentário como na versão de textos greco-latinos: *As Leis* de Platão (Inés Calero Secall, “La ciudad y el campo: la ordenación del territorio y urbanismo en *Las Leyes* de Platón”, pp. 197-212); os *Paralela minora* atribuídos a Plutarco (Francisca Moya del Baño, “Una Ifigénia romana”, pp. 495-503); um discurso de Díon Crisóstomo (Ángel Urbán, “El discurso de Díon Crisóstomo “*Diógenes o Sobre la tiranía*” (or. 6)”, pp. 675-724); as *Heroides* de Ovídio (Vicente Cristóbal, “La epístola ovidiana de Briseida a Aquiles (*Heroidas* III) em dísticos elegíacos castellanos”, pp. 213-220); a *Appendix Vergiliana* (Miguel Rodríguez-Pantoja, “El *Catalepton* IX de la *Appendix Vergiliana*”, pp. 577-600); o poema épico *Christus* de Juvenco (Francisco Fuentes Moreno, “*Christus* en Juvenco: su ubicación en el hexámetro en relación com la de *Aeneas* en el verso virgiliano”, pp. 255-266). É devida, ainda, uma menção particular a dois contributos na área da Linguística Românica, um centrado na análise do par *riuus/río* (Benjamín García-Hernández, “La iconicidad de la palabra. La diferencia de imagen que va del lat. *riuus* al esp. *río*”, pp. 295-308), outro no par *bustum/busto* (Juan Gil, “Sobre latín *bustum* y castellano *busto*”, pp. 309-315), assim como ao estudo linguístico de Gregorio Hinojo Andrés fundado na análise estatística da ordem das palavras na *Vulgata* (“Precisiones sobre el orden de palabras en la *Vulgata*”, pp. 317-332).

Digno de nota é também um conjunto considerável de trabalhos no âmbito dos Estudos Clássicos e Humanísticos: Virginia Bonmatí Sánchez procede a um estudo sobre as várias edições da poesia latina de Elio Antonio de Nebrija (“*Los Carmina* de Elio Antonio de Nebrija (1444-1522)”, pp. 159-178); Leticia Bravo Banderas e Belén Zayas Fernández refletem sobre a relação entre pintura e poesia a partir da forma como o pintor John William Waterhouse se inspirou na poesia de Prudêncio (“La poesía latina em el arte: *Santa Eulalia* de John William Waterhouse o Prudencio en The Royal Academy”, pp. 179-196); Emiliano Fernández Vallina estuda os prólogos de Alfonso de Madrigal “como muestra del latín universitario y humanístico de la época prerrenascentista em el ámbito castellano del siglo XV” (“Los prólogos del

Tostado: variedad y tenor”, pp. 233-254); Maria Luisa Jiménez-Villarejo analisa a riqueza do comentário à *Eneida* de Virgílio do jesuíta Juan Luis de La Cerda (“Éxtasis y multimedialidad en el enciclopedismo de Juan Luis de La Cerda”, pp. 333-358); Jesús Luque Moreno procura rastrear as diversas fontes do *Carmen ex voto* de Frei Luis de León (“El *Carmen ex voto* de Fray Luis de León: posibles fuentes”, pp. 375-398); Manuel Molina apresenta a edição e tradução de uma *oratio* de Andrés Rodríguez (“La poesía latina del jesuíta Andrés Rodríguez: *Orationes in laudem D. Andree II*”, pp. 479-494); Asunción Rallo Gruss discorre sobre os significados do discurso do “Villano del Danubio” diante do Senado Romano concebido por Antonio de Guevara na sua obra *Relox de Príncipes* (“El colonizado ante Marco Aurelio o El Discurso del Villano del Danubio de Antonio de Guevara”, pp. 535-552); José María Maestre Maestre e Mercedes Torreblanca López procuram identificar a biografia de Juan II de Aragón existente num manuscrito da Real Academia de la Historia com uma versão para língua castelhana da biografia latina deste monarca composta pelo humanista Lucio Marineo Sículo (“Identificación del ms. 9/484 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Madrid) a la luz del manuscrito de la iglesia de Santa María la Mayor de Alcañiz con la traducción al castellano de 1510-1511 de la biografía en latín de Juan II de Aragón compuesta por Lucio Marineo Sículo”, pp. 421-462); Julián Solana Pujalte apresenta um estudo pormenorizado dos livros de autores latinos, impressos antes de 1521, à guarda das bibliotecas de Córdoba, dando uma atenção particular ao estudo das marcas de posse e da forma como estes livros foram lidos (“Incunables y post-incunables de clásicos latinos en las bibliotecas de Córdoba: su posesión y lectura”, pp. 643-674).

No que concerne ao Latim Medieval, importa considerar o estudo de José Martínez Gázquez e Cándida Ferrero Hernández sobre as fontes de um episódio da obra *De preconiis Hispanie* de Juan Gil de Zamora (“*Barlaam y Josafat* en el *De preconiis Hispanie* de Juan Gil de Zamora”, pp. 463-478); a reflexão de Emma Falque sobre as fontes da *Vida de sanct Isidoro* de Alfonso Martínez de Toledo, mormente a influência de Isidoro de Sevilha (“Pervivencia isidoriana en el s. XV: San Isidoro, Lucas de Tuy y el Arcipreste de Talavera”, pp. 221-232).

Saudamos, portanto, com muito agrado a publicação desta obra memorável, sob a chancela da Federación Andaluza de Estudios Clásicos, do Instituto de Estudios Humanísticos, do Decanato de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga e da Rede de Excelência *Europa Renascens*, na certeza de que os seus editores e autores prestaram um serviço inestimável às *humaniores litterae*, mantendo vivo e presente o sonho do Humanismo, plasmado na imagem reproduzida na portada (Giorgio Vasari, *Seis poetas toscanos*, 1544), que o Prof. Francisco José Talavera Estesó tão bem soube acarinhar e acalantar ao longo da sua vida.

JAA Torrano, (2019) *Mito e Imagens Míticas*. São Paulo: Editora Córrego, 154 p., ISBN: 978-85-7039-022-6.

MARIA FERNANDA BRASETE¹¹ (*Universidade de Aveiro — Portugal*)

Esta obra, como se refere no Prólogo (pp.7-9), reúne uma coletânea de dez ensaios de História da Cultura Grega Arcaica Clássica, que constituem um estudo hermenêutico sobre o pensamento mítico grego. O arco cronológico estende-se desde a *Teogonia* de Hesíodo, aos *Diálogos* de Platão, resgatando os *Hinos Homéricos a Dioniso* e a tragédia *Bacas* para documentar “o imaginário do mito do Deus Dioniso” (p. 7), e peças de Ésquilo, Sófocles e Eurípides para fundamentar alguns dos tópicos de discussão, que ao longo dos anos, têm nutrido a perspicua reflexão que o A. têm votado ao estudo do género trágico. Apesar de “retrospectivo”, o roteiro deste processo interpretativo não pretende propor, citando as palavras iniciais do A., “um retorno ao pretérito perfeito, mas uma reflexão sobre a necessária imperfeição do que somos hoje” (p. 9). Apesar de os textos coligidos nesta obra derivarem de publicações anteriores, eles mantêm uma coerência reveladora do profício trabalho de investigação desenvolvido por um dos mais notáveis helenistas do Brasil.

No primeiro ensaio, que aparece sob um título homónimo à obra (pp. 10-23), o A., um exímio tradutor de Hesíodo, parte da ideia de que a “dinâmica” do pensamento mítico arcaico se constituiu a partir de dois elementos fundamentais (“as imagens” e a “intuição”), conforme documentam os poemas atribuídos a Homero e a Hesíodo. A partir da noção mítica de

¹¹ mbrasete@ua.pt.

Theós, “Deus(es)”, ambigualmente considerada singular e plural, desenvolve-se um modo de pensar mítico que desconhece a categoria cronológica do tempo, “percebendo-o de modo concreto e qualificado com as qualidades das epifanias e dos acontecimentos que nele se dão” (p. 14). Relembra o A. que “a contaposição entre ser e devir” provém da filosofia de Parménides, tendo sido depois reelaborada por Platão. Assim, se deve perceber que “a afirmação comum dos manuais escolares segundo a qual os Deuses são imortais, mas não eternos, é um duplo erro por má leitura da imagem mítica e por uma confusão anacrônica entre noções míticas e filosóficas” (p. 12). Defendendo uma conceção muito concreta e peculiar de tempo mítico, absolutamente distinta de uma noção abstrata e pretensamente universal do modo histórico de pensar a cronologia, Torrano explica como o tempo de “cada Deus é instaurada por esse Deus mesmo, não o precede nem o excede, e cada tempo tem as qualidades próprias das atribuições do Deus que nele se manifesta” (p.14). A *Teogonia* de Hesíodo fundamenta, como demonstra o A., este conceito primeiro de temporalidade, regido pela lógica interna de um imaginário mítico, isento de uma perspectiva cronológica, permitindo, assim, a conclusão seguinte: “Por associação com a noção mítica de *Theós* “Deus(es)”, comunica-se às imagens a mesma hierarquia que estrutura o panteão e que o torna uma unidade dinâmica, organizada e subsumida pela figura ímpar de Zeus (p.22).

No segundo ensaio (“A noção mítica de *Kháos* na *Teogonia* de Hesíodo”, pp. 24-34), o A. parte dos dois últimos livros publicados pelo célebre helenista Jean-Pierre Vernant para rever a noção mítica de *Kháos*, traduzida por “Abismo”, na senda da proposta da tradução de Paul Mazon da *Teogonia*. Por razões de fidedignidade lexical e conceitual. Torrano considera que essa tradução, também seguida por Vernant, pode gerar equívocos pelo facto de não proporcionar uma distinção clara entre Caos e Tártaro. Tendo em consideração que a significação do étimo grego *ábyssos* é a de “fundo (do mar)” (p. 25), gera-se uma ambiguidade questionável com a descrição que a *Teogonia* fornece do Tártaro: (*péren Kháeos zopheroîo*, v. 814). Com base nas três ocorrências da palavra *Kháos* na *Teogonia*, e de acordo com pensamento mítico hesiódico, Torrano defende uma distinção entre Caos e Tártaro porque, quando no poema se menciona o *Kháos* e se enfatiza a sua prioridade de nasci-

mento, isso não significa que a entendamos como “uma anterioridade cronológica nem de uma relação de primazia espacial” (p. 26).

No breve capítulo, intitulado “Hinos Homéricos a Dioniso. Estudo e Tradução” (pp. 35-41), o helenista brasileiro contextualiza sinopticamente os denominados “Hinos Homéricos”, apresentando, de seguida, uma tradução exímia dos três fragmentos consagrados ao deus Dioniso, que chegaram aos nossos dias.

No ensaio intitulado “O mito de Dioniso” (pp.42-77), Jaa Torrano retoma o tema do pensamento mítico, ao qual dedicou grande parte da sua investigação, ao longo da sua carreira académica, caracterizando-o pelos seguintes critérios: 1) oralidade; 2) concretitude; 3) importância dos nomes divinos e da palavra em geral; 4) repertório de sinais divinos; 5) nexos necessários entre verdade, conhecimento e ser (pp. 42-5). Seguidamente, o A. concentra-se na questão de “A Tragédia como renascimento do mito” (pp. 45-5), apresentando uma reflexão crítica sobre o aparecimento e a evolução da tragédia como fenómeno estético e político, na pólis democrática ateniense. Sublinha-se a integração da épica e da lírica no discurso trágico, que se configura como uma forma dialética em que se congregam quatro elementos: Deuses, Nomes, heróis e homens (p.48). Salienta-se a ideia de que aos coros trágicos (“que refletem o ponto de vista humano próprio da pólis” (p. 49)), contrapõe-se sempre uma ação heroica inscrita no âmbito de um Deus, para se concluir que “esta dialética pré-filosófica da tragédia reatualiza e aprofunda a ontologia implícita do pensamento mítico em suas mais próprias dimensões culturais” (p. 50).

No quarto texto desta coletânea, depois de se explicar a origem do nome *Bákkhos* (e dos seus cognatos), apresenta-se uma leitura crítica, meticolosamente fundamentada, daquela que foi uma das últimas tragédias de Eurípides, e aquela que Jaa Torrano traduziu para língua portuguesa, em 1995, sob o sugestivo título de *Bacas*. Entendida como o documento mais relevante e completo que a Antiguidade nos legou sobre o culto dionisiaco, a escolha do título *Bacas*, como explica o autor-tradutor, procura jogar com a “variação intercambiante de singular/plural, masculino/feminino”, ressaltando assim “uma imagem icástica do jogo de imagens próprio das epifanias multifárias de Baco”. (p. 51).

Nos dois capítulos seguintes, intitulados respetivamente “A Educação Trágica” (pp. 78-92) e “A Tragédia como forma de pensar” (pp.93-106), o A. disserta, com notável rigor e clareza, sobre o carácter institucional do drama trágico, o seu papel como forma de educação estatal, a relação do género trágico com a História e o contexto cívico-religioso em que decorriam os *agones*. Salientando a dimensão política da tragédia ática, Torrano afirma, a par de outros helenistas, que este género dramático se constituía como um importante “momento de educação pública em que a cidade atualiza[va] a tradição e apresenta[va] os seus valores e as suas referências para os cidadãos” (p. 97). Na cuidada reflexão que o A. consagra à tragédia, a análise começa por incidir sobre os aspetos mais relevantes da ação e das figuras de algumas peças de Ésquilo (nomeadamente os *Persas*, a *Oresteia* e *Prometeu*). Pretende-se, assim, explicitar como o teatro esquiliano reconfigura os valores míticos e políticos do ser humano perante o divino, já que os heróis são representados do ponto de vista da pólis democrática, mas sob o signo dos desígnios do Deus. Em relação às tragédias de Eurípides, destaca-se a ideia de sendo a “a questão da justiça [...] pensada nos termos do imaginário mítico tradicional [...], no entrecho dramático a justiça se cumpre como consumação dos desígnios divinos”, se bem que nem sempre se afigure compreensível para as personagens mortais. Conclui, por isso, o A. que “nas tragédias de Eurípides, a narrativa dramática se constrói segundo a lógica e a noção de causalidade próprias do pensamento mítico” (p. 105).

A *Antígona* de Sófocles, mais especificamente a célebre “Ode ao Homem” (vv. 332-275) é objeto de uma breve análise e de tradução, na parte 7 desta coletânea (pp. 107-110).

Em “A Noção Mítica de Justiça em Eurípides e Platão” (pp. 111-122), Torrano começa por enumerar e analisar os quatro traços fundamentais do pensamento mítico que se encontram nos poemas de Hesíodo e na tragédia grega em geral. De acordo com o seu paradigma hermenêutico do mito, o A. considera que “Platão atualiza e conceitua tanto num sentido político quanto num sentido psíquico uma antiga forma de pensamento, a saber, a noção mítica de justiça, que a tradição poética de Hesíodo a Eurípides elaborou e reelaborou recorrendo unicamente a imagens” (p. 119).

Seguidamente, em “A Retórica entre o Mito e a Filosofia: a associação da Justiça, Belo e Bom em Hesíodo e em Platão” (pp. 123-142), Jaa Torrano indaga, primeiramente, as principais “componentes estruturais do pensamento mítico em Hesíodo”, através de um breve cotejo entre os proémios dos dois poemas do poeta Beócio. Na continuidade do tema, a análise dos dois *Diálogos* platónicos selecionados por encerrarem ambos uma crítica à retórica, pretende demonstrar que “no *Górgias*, a crítica vê a retórica pelo lado esquerdo, como uma atividade rotineira, sem conhecimento do justo, do belo e do bem; no *Fedro*, a crítica vê a retórica do lado direito, como parte integrante da ciência dialética” (p. 136).

No último ensaio, “A última defesa de Sócrates — o corpo como metonímia do sensível” (pp. 143-152), Torrano centra o seu estudo nas quatro defesas proferidas por Sócrates, depois de sentenciado à pena de morte, nos *Diálogos* de Platão (*Apologia*, *Górgias*, *Críton* e *Fédon*), para concluir que o pensamento mítico permanece, se bem que transformado, na prosa filosófica de Platão. Um exemplo dessa continuidade são as descrições que Sócrates faz das noções míticas de Hades e de Deuses, recorrendo aos epítetos tradicionais que provêm dos poemas homéricos e hesiódicos. Destacando que, nos *Diálogos*, é comum “as ideias e o inteligível serem referidos com *tà theîa*, “as coisas divinas””, o A. conclui que as formas do pensamento mítico detêm uma “imprescindível e indispensável função também na fundação do pensamento filosófico, tela como documentada nos *Diálogos* de Platão” (p. 152).

No seu conjunto, os dez ensaios que compõem esta coletânea demonstram a erudição, a sensibilidade e a perspicácia singulares de Jaa Torrano, fundamentada filológica e filosoficamente de forma irrepreensível, tornando esta obra um instrumento muito importante na análise do pensamento e imaginário mítico grego em Hesíodo, Homero, Tragédia e Platão.



Publicações recebidas

Livros recebidos

- Andoni Sáenz de Buruaga, *Mendebaldeko Saharako Tirisen Kultura-Iraganaren Ezagutzan Emandako Aurrerapausoak. Arkeologia Ondarearen Inventarioa. 2012-2016*. S. Sebastian, Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia. 2018.
- Anna Maria Mesturini, *Ψεῦδος. I 'colori' della finzione*. Genova, 2018.
- Clara Fossati (a cura di), *La comunicazione epistolare fra Antichità e Rinascimento*. Genova, Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia, 2019 [256].
- Cristina Cocco, Clara Fossati, Attilio Grisafi, Francesco Mosetti Casaretto e Giada Boiani (a cura di), *Itinerari del testo per Stefano Pittaluga*. Genova, Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia, 2019 [254]. Tomo I; Tomo II.
- Fernando de Sousa (coord.), *Bragança. Das Origens à Revolução liberal de 1820*. Bragançam, Município de Bragança, 2019. 2 volumes.
- JAA Torrano, *Mito e imagens míticas. Hesíodo, Homéricos, Tragédia, Platão*. São Paulo, Córrego, 2019.
- Livro dos Acordos da Naçam Escamot e Eleiçconis do Kahal Kados de Talmud Torah que el Dio Augmente*. Transcrição, anotação e introdução de Maxim P. A. M. Kerkhof. Lisboa, Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste. 2018.
- Luiz Oosterbeek, Laurent Caron (ed.), *Resilience and Transformation in the Territories of Low Demographic Density. Studies in Honour of Prof. José Bayolo Pacheco de Amorim, in occasion of establishment of the UNESCO-IPT chair on Humanities and Cultural Integrated Landscape Management*. Mação, Arkeos, 2019.
- María Assunción Sánchez Manzano, *Vida en las palabras. La palabra literaria en el latín antiguo*. Madrid, Tecnos, 2012.
- Platão, *O Banquete*. Tradução, ensaio e notas de Maria Mafalda Viana; prefácio de José Pacheco Pereira. Lisboa, Tinta da China, 2019.
- Rosario López Gregoris (ed.), *Drama y dramaturgia en la escena romana. III Encuentro Internacional de Teatro Latino*. Zaragoza, Libros pórtico, 2019.

Revistas recebidas

- Acta Classica* 61 (2018); 62 (2019) — Pretória, África do Sul
- Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 54 (2018); 55 (2019) — Debrecen, Hungria
- Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 70.1-2 (2017); 70.1-4 (2017) — Innsbruck, Áustria
- Area Domeniu* 8 (2019) — Mação, Portugal
- Arkeos* 48 (2019) — Mação, Portugal
- Athenaeum. Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità* 107.1 (2019); 107.2 (2019) — Pavia, Itália
- Auster* 23 (2018); 24 (2019) — La Plata, Argentina
- Cadernos de Estudos Sefardistas* 20 (2019) — Lisboa, Portugal
- Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias* 36 (2017) — Lisboa, Portugal
- Didaskalia. Revista da Faculdade de Teologia* 49.1-2 (2018) — Lisboa, Portugal.
- Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica* 86.1 (2018); 87.1 (2019); 87.2 (2019) — Madrid, Espanha
- Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum* 104.1 (2017); 104.2 (2017) — Wrocław - Warszawa, Polónia
- Florentia Iliberritana. Revista de Estudios de Antigüedad Clásica* 29 (2018) — Granada, Espanha
- Habis* 50 (2019) — Sevilha, Espanha
- Hermathena. A Trinity College Dublin Review* 198 (2015) — Dublin, Irlanda
- Humanitas* 73 (2019) — Coimbra, Portugal
- Invigilata Lucernis* 40 (2018) — Bari, Itália
- Itinerarium. Revista quadrimestral de cultura* 220 (2018); 221/222 (2019) — Lisboa, Portugal
- Les Études Classiques* 86.1-4 (2018) — Namur, Bélgica
- Lucentum* 37 (2018) — Alicante, Espanha
- Mélanges de la Casa Velásquez* 49.1 (2019); 49.2 (2019) — Madrid, Espanha
- ΠΛΑΤΩΝ. ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΤΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΕΛΛΗΝΩΝ ΦΙΛΟΛΟΓΩΝ* 61 (2016-2017); 62 (2018) — Atenas, Grécia
- Studia Philologica Valentina* 20 (2018) — Valência, Espanha
- Syntesis* 24.2 (2017); 25.2 (2018) — La Plata, Argentina
- The Cambridge Classical Journal* 65 (2019) — Cambridge, Inglaterra

Ágora. Estudos Clássicos em Debate 22 (2020)

Ágora. Estudos Clássicos em Debate

Normas de aceitação de textos

1. Submissão de textos

A revista *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* aceita a proposta de publicação de textos que obedeam a todos os requisitos seguintes:

- ♦ textos originais e inéditos, não submetidos em simultâneo a outras revistas (**com o máximo de 50.000 caracteres, incluindo espaços**) e escritos numa das seguintes línguas: português, espanhol, francês, inglês ou italiano;
- ♦ temática relacionada com os Estudos Clássicos;
- ♦ respeito pelas normas de citação da revista;
- ♦ envio, através de correio eletrónico (DLC-agora@ua.pt), de uma cópia em formato *word* e outra cópia em formato PDF (com inclusão de fontes no caso da utilização de grego e de diacríticos especiais);
- ♦ resumo na língua em que o texto está escrito **com o máximo de 600 caracteres, incluindo espaços**;
- ♦ indicação de algumas palavras-chave (**seis, no máximo**);
- ♦ indicação da instituição e do país a que pertencem os autores;
- ♦ indicação do endereço de correio eletrónico dos autores;
- ♦ salvaguarda legal de eventuais imagens utilizadas no texto.

A proposta deverá ser acompanhada por uma declaração em que os autores afirmam que o texto é original e inédito, que o não estão a apresentar em simultâneo a outras revistas e em que cedem os direitos autorais para a edição em papel e a edição *online* da revista, de acordo com modelo disponível (cf. *infra* 6).

2. Processo de análise

2.1. Todos os artigos propostos serão submetidos à apreciação de dois membros da Comissão Científica, com participação obrigatória de membros externos, e, no caso de pareceres antagónicos, serão submetidos a um terceiro para desempate, pelo que deverão ser enviados até **30 de setembro** de cada ano (para o número do ano seguinte).

2.2. Os membros da Comissão Científica poderão:

- ♦ aprovar a publicação do artigo sem modificações;
- ♦ aprovar a publicação do artigo desde que lhe sejam introduzidas algumas alterações;

- ♦ recusar a publicação do artigo.

2.3. A direção da revista compromete-se a responder a todas as propostas que receber e, se for caso disso, a comunicar as sugestões de alteração feitas pela Comissão Científica.

2.4. O processo de avaliação é anónimo e, em caso algum, serão revelados os nomes dos membros da Comissão Científica que fazem a apreciação de cada texto.

2.5. Os autores cedem os direitos autorais para a edição em papel e também para a edição *online*, que será disponibilizada logo após a edição em papel. Posteriormente, poderão utilizar livremente o respetivo texto, desde que mencionem de forma clara e completa que a primeira versão foi publicada na revista *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*.

3. Normas de citação:

As normas que se seguem são indicações de carácter geral e pretendem conferir uma certa uniformidade a toda a revista, sem prejuízo da necessária clareza na identificação da citação, pelo que será obrigatória a inclusão de uma lista bibliográfica final.

3.1. Normas de carácter geral

- ♦ Usar itálico nas citações de textos gregos e latinos antigos e respetivas traduções, em citações longas de textos modernos, nos títulos de todas as obras antigas, nos títulos de monografias modernas e nos títulos de revistas e de recolhas temáticas.

- ♦ Usar aspas nas citações de textos modernos.

- ♦ Não usar itálico nas abreviaturas latinas (op. cit., loc. cit., cf., ibid., ...).

Na indicação dos autores e/ou coordenadores e editores, deve aplicar-se o seguinte critério:

- ♦ até três autores: devem constar todos os nomes;

- ♦ mais de três autores: deve constar o primeiro nome e a expressão *et alii*.

3.2. Citações

3.2.1. Citações de livros

Na lista bibliográfica final:

SPISAK, A. (2007), *Martial — A Social Guide*. London, Duckworth.

No texto e nas notas de rodapé:

SPISAK (2007) 50-51.

3.2.2. Citações de obras coletivas

Na lista bibliográfica final:

PIMENTEL, C. S. (2001), “Teatro, actores e público no Alto Império Romano”: M. F. BRASETE (coord.) (2001), *Máscaras, Vozes e Gestos: nos caminhos do teatro clássico*. Aveiro, Universidade de Aveiro, 329-348.

No texto e nas notas de rodapé:

PIMENTEL (2001) 332-333.

3.2.3. Citações de revistas

Na lista bibliográfica final:

PIMENTEL, C. S. (1993), “‘*Quid petitur?*’ Do sonho e do desencanto em Marcial”: *Euphrosyne — Revista de Filologia Clássica* 21 (1993) 249-261.

No texto e nas notas de rodapé:

PIMENTEL (1993) 262.

3.2.4. Citações de textos do mesmo autor publicados no mesmo ano

Na lista bibliográfica final:

PIMENTEL, C. S. (1993), “‘*Quid petitur?*’ Do sonho e do desencanto em Marcial”: *Euphrosyne — Revista de Filologia Clássica* 21 (1993) 249-261.

PIMENTEL, C. S. (1993b), *A Adulatio em Marcial*. Lisboa, Universidade de Lisboa.

No texto e nas notas de rodapé:

PIMENTEL (1993) 262.

PIMENTEL (1993b) 152

4. Citações de autores antigos

♦ Para os autores gregos deve seguir-se as abreviaturas utilizadas em Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*.

♦ Para os autores latinos deve seguir-se o *Oxford Latin Dictionary*.

♦ Não deve usar-se numeração romana.

Exemplos:

♦ Hom. *Od.* 1.1. (não a 1); Cic., *Phil.* 2.20 (não 2.8 ou 2.8.20); Plin., *Nat.* 9.176 (não 9.83. ou 9.83.176); S. *OC.* 225.

5. Abreviaturas do nome de revistas

Para a abreviatura do nome de revistas, deve seguir-se, sempre que possível, *L'Année Philologique*.

6. Declaração

Declaro (declaramos) que o texto que estamos a apresentar à revista *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* é original e inédito e que não está a ser submetido em simultâneo à apreciação de nenhuma outra revista.

Declaro (declaramos) ainda que cedo (cedemos) os direitos autorais para a edição em papel e também para a edição *online* da revista.

O(s) autor(es)

Guidelines for article submission:

The journal *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* with ISSN 0874-5498 was first published in 1999 and on a yearly basis since then. It is published by the Classical Studies Section at the Department of Languages and Cultures at the University of Aveiro. Indexes, article abstracts and keywords and articles can be accessed online at the site of the journal (<http://www.dlc.ua.pt/classicos/agora.htm> and <http://revistas.ua.pt/index.php/agora>). The journal covers all aspects of Classical Studies ranging from the early beginnings of Greek and Latin literature and culture to their contemporary reception in western cultures, without overlooking topics connected with the teaching and learning of Latin and Greek.

1. Article submission

The Editorial Board of *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* welcomes articles to be considered for publication provided they meet the following requirements:

- ◆ texts should be original and unpublished and should not have been submitted simultaneously to any other publications (**with a maximum of 50000 characters, including spaces**). We will accept articles in the following languages: Portuguese, Spanish, French, English or Italian;
- ◆ the subject must be related to Classical Studies;
- ◆ articles should conform to the journal's citation style;
- ◆ articles should be sent by e-mail (DLC-agora@ua.pt) in both Word and PDF format files (including, if used, Greek fonts and special characters or diacriticals);
- ◆ each article should include an abstract **with a maximum of 600 characters, including spaces**, written in the language of the article;
- ◆ articles must include some keywords (**maximum: 6**);
- ◆ articles should indicate the author's email, country of origin and institutional affiliation;
- ◆ it is the author's responsibility to request and secure any permissions required for the use of images in the text.

Submissions should be accompanied by an author's declaration stating that the text is original and unpublished and that it is not being submitted to any other publications simultaneously. They should also transfer ownership of copyright of their text, giving permission to both its print and online publication. A sample declaration is provided on the pages of the journal (cf. *infra* 6).

2. Refereeing process

2.1. All submitted articles will be reviewed by two members belonging to the Scientific Committee with the mandatory participation of external referees. Should there be two conflicting reviews, a third member will be asked to produce another review. The submission deadline will be 30th September for contributions to be considered for publication on the journal issue appearing the following year.

2.2. The members of the Scientific Committee may:

- ◆ approve the article for publication without suggesting any changes;
- ◆ approve the article for publication provided some changes are introduced;
- ◆ refuse the article for publication.

2.3. The journal's Editorial Board undertakes to review all proposals received and, should that be the case, notify all authors of the changes suggested by the Scientific Committee.

2.4. The review process is anonymous and under no circumstance shall the names of the reviewers involved in the refereeing process be disclosed.

2.5. Authors should assign their rights for the printed edition of the journal, as well as the online edition made available shortly after. They will be allowed to make unrestricted use of their own text subsequently, provided they mention clearly and in full that it has been published previously in *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*.

3. Citation guidelines

The following guidelines are general indications intended to ensure the journal's consistency without overlooking clarity and easy reference identification. All articles should include a final bibliography.

3.1. General guidelines

◆ Italics should be used when quoting ancient Greek and Latin texts and their respective translations, in long citations of modern texts, in titles of all ancient works, in titles of modern books and of periodicals and essay-collections.

◆ Quotation marks should be used in short quotations of modern texts.

◆ Italics should not be used in Latin abbreviations (op. cit., loc. cit., cf., ibid., ...).

When indicating authors and/or coordinators and editors, the following rule should apply:

◆ up to three authors: all names should be mentioned;

◆ more than three authors: the first name should be mentioned and followed by the expression *et alii*.

3.2. Citation style

3.2.1. Books

Final bibliography:

SPISAK, A. (2007), *Martial — A Social Guide*. London, Duckworth.

Text and footnotes:

SPISAK (2007) 50-51.

3.2.2. Collective works

Final bibliography:

PIMENTEL, C. S. (2001), "Teatro, actores e público no Alto Império Romano": M. F. Brasete (coord.) (2001), *Máscaras, Vozes e Gestos: nos caminhos do teatro clássico*. Aveiro, Universidade de Aveiro, 329-348.

Text and footnotes:

PIMENTEL (2001) 332-333.

3.2.3. Journals

Final bibliography:

PIMENTEL, C. S. (1993), "'Quid petitur?' Do sonho e do desencanto em Marcial": *Euphrosyne — Revista de Filologia Clássica* 21 (1993) 249-261.

Text and footnotes:

PIMENTEL (1993) 262.

3.2.4. Texts by the same author published in the same year

Final bibliography:

PIMENTEL, C. S. (1993), "'Quid petitur?' Do sonho e do desencanto em Marcial": *Euphrosyne — Revista de Filologia Clássica* 21 (1993) 249-261.

PIMENTEL, C. S. (1993b), *A Adulatio em Marcial*. Lisboa, Universidade de Lisboa.

Text and footnotes:

PIMENTEL (1993) 262.

PIMENTEL (1993b) 152

4. Ancient authors

♦ For Greek authors, the indications provided by Liddell-Scott-Jones in *A Greek-English Lexicon* should be followed.

♦ For Latin authors the indications provided by *Oxford Latin Dictionary* should be followed.

♦ No Roman numerals should be used.

Examples:

♦ Hom. *Od.* 1.1. (not I 1); Cic., *Phil.* 2.20 (not 2.8 or 2.8.20); Plin., *Nat.* 9.176 (not 9.83. or 9.83.176); S. *OC.* 225.

5. Abbreviations of journal titles

For journal title abbreviations authors should refer, whenever possible, to *L'Année Philologique*.

6. Declaration

I/We declare that the text hereby submitted to the journal *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* is original and has not been published elsewhere, nor is it being submitted simultaneously to any other publication.

I/ We further declare that I/we transfer copyright ownership to the online and print editions of the journal *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*.

The author(s)

