

# Alétheia – Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo

Volume 2/2, Julho a Dezembro de 2011  
ISSN: 1983-2087



**Alétheia – Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medieval**  
**Volume 2/2, julho a dezembro de 2011**  
**ISSN: 1983-2087**  
[www.revistaaletheia.com](http://www.revistaaletheia.com)

**EXPEDIENTE**

**Conselho Editorial**

**Lyvia Vasconcelos Baptista (UFRGS)**  
**Rafael da Costa Campos (USP/Unipampa)**

**Conselho Consultivo**

**Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG)**  
**Anderson Zalewski Vargas (UFRGS)**  
**Celso Silva Fonseca (UNB)**  
**Fábio Duarte Joly (UFOP)**  
**Fábio Faversani (UFOP)**  
**Jacyntho Lins Brandão (UFMG)**  
**Juliana Bastos Marques (UNIRIO)**  
**Luciane Munhoz Omena (UFG)**  
**Marcelo Cândido da Silva (USP)**  
**Margarida Maria de Carvalho (Unesp-Franca)**  
**Maria Beatriz Borba Florenzano (USP)**  
**Maria José Coscolla (Universidad de Buenos Aires - UBA)**  
**Norberto Luiz Guarinello (USP)**  
**Renata Senna Garraffoni (UFPR)**

**Imagem da capa: São Zenão exorcisando a filha de Galieno, de Fra Filippo Lippi (1455-60).  
Galeria Nacional de Londres, Reino Unido.**

## Sumário

### Artigos

O Cristianismo e o Império Romano: tópicos sobre mobilidade espacial, identidade étnica e hibridismo cultural – Ludimila Caliman Santos.....	4
Alexandre, uma visão plutarquiana a respeito dos bons costumes e de uma possível verdade em história – Amanda da Cunha Conrado .....	19
Estoicismo e magia em <i>Medéia</i> , de Sêneca - Erick Messias Costa Otto Gomes e Suiany Bueno Silva.....	27
Os perigos da navegação e a morte no mar: as representações dos poetas (séculos VIII ao VI a.c) – Camila Alves Jourdan .....	41
Romanitas e hibridismo cultural na tripolitânia romana: a civitas de Oea segundo o testemunho de Apuleio de Madaura - Belchior Monteiro Lima Neto.....	50
El león y el asno en <i>Phaed.</i> 1.21: ¿inversión o mantenimiento de prototipos? Beatriz Carina Meynet.....	58
Eusébio de Cesaréia e a <i>História Eclesiástica</i> : um discurso identitário acerca da ortodoxia via alteridade de heresias – Elisana Ribeiro Oliveira e Rosana Brito da Cruz .....	74
Tragédia, religiosidade, política e comunicação: uma análise da representação heroica na pólis – Poliane da Paixão Gonçalves Pinto.....	83
Concepções sobre o Oriente Medieval: a erudição histórica de Ibn Khaldun (1332-1406) e Michael Ducas (1400-1462) – Elaine Cristina Senko.....	96
Lições de ‘Fisiologia’ – pelo médico-filósofo Empédocles de Agrigento – Rodrigo Siqueira Batista, Andréia P. Gomes e Romulo S. Batista .....	105
<i>El lector de La Odisea</i> : Memoria e Identidad en Benhard Schlink – Marcela Ristorto y Clara Racca .....	112

### Resenhas

ASSMAN, Jan. <i>Religion and Cultural Memory: ten studies</i> . Translated by Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2006 – Dênis Correa .....	125
SAILOR, Dylan. <i>Writing and Empire in Tacitus</i> . Cambridge: Cambridge University Press, 2008 - Willian Mancini .....	129

## O CRISTIANISMO E O IMPÉRIO ROMANO: TÓPICOS SOBRE MOBILIDADE ESPACIAL, IDENTIDADE ÉTNICA E HIBRIDISMO CULTURAL (SÉC. I-III)

Ludimila Caliman Santos<sup>1</sup>

**Resumo:** as temáticas sobre mobilidade espacial, formação de identidades e hibridismo cultural têm despertado, nos últimos anos, bastante interesse não somente dos pesquisadores do mundo pós-moderno, mas também daqueles que, como nós, se debruçam sobre a compreensão do contexto sócio-cultural do mundo Antigo e Medieval. Tendo isso em vista, nosso objetivo é fazer um breve debate no que concerne à mobilidade espacial, etnicidade e hibridismo cultural no Império Romano. Para isso, fizemos um estudo de caso do movimento cristão, em suas várias facetas, a fim melhor elucidar o contexto imperial romano seguindo uma datação que se inicia no final do século I até fins do século III.

**Palavras-chave:** Império Romano; Cristianismo; Hibridismo; Etnicidade.

**Résumé:** La thématique sur mobilité spatiale, la formation des identités et de l'hybridité culturelle ont attiré ces dernières années, un intérêt considérable non seulement par des chercheurs de monde post-moderne, mais aussi ceux qui, comme nous, ont abordé la compréhension socio-culturel du monde ancienne et médiévale. Dans cet esprit, notre objectif est de faire une brève discussion concernant la mobilité spatiale, l'ethnicité et de l'hybridité de culte dans l'Empire romain. Pour cela, nous avons fait une étude de cas du mouvement chrétien dans ses différentes facettes, afin de mieux élucider le contexte impériale romaine après une rencontre qui débute à la fin du siècle jusqu'à la fin du troisième siècle.

**Mots-clé:** L'Empire romain; Le christianisme; L'hybridité; Ethnicité.

No espaço geográfico do Império, no tempo Alto Imperial, houve mais emigração do que imigração (HARRIS, 1999, p. 71). Um dos motivos está no fato de o Império Romano ser visto por alguns como um *El dourado*. Com uma identidade bastante positivada, o Império, principalmente durante *Pax Romana*, era identificado como um local em que se podia prosperar e viver em paz.<sup>2</sup>

De acordo com Nova (2010, p. 280) a decisão de imigrar é basicamente a prova que demonstra a capacidade que alguns indivíduos apresentam para solucionar os problemas cotidianos de sobrevivência. Deste modo, a imigração se apresenta como uma

---

<sup>1</sup> Ludimila Caliman Campos é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo sob a orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. A doutoranda está desenvolvendo um projeto com o seguinte título: Devoção popular, hibridismo cultural e conflito religioso: a emergência do marianismo no Império Romano (séc. II-V). O projeto é financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

<sup>2</sup> O século II ficou conhecido como um período de *Pax Romana*, definido por alguns autores como o “Século de Ouro” ou como o “Império Humanístico” (PETIT, 1989).

ferramenta eficaz a qual alguns levam a cabo dado à inexistência de algum recurso (NOVA, 2010, p. 280). É possível identificar diversos motivos específicos que levavam as pessoas a se deslocar para o Império e dentro dele. As famílias podiam se mudar a fim de buscar melhores terras para o cultivo; muitos indivíduos saíam de suas terras a fim de praticar a pirataria; alguns transitavam pelo Império por conta das práticas comerciais que iam desde produtos alimentícios até agenciamento de escravos. Como um impacto generalizado do imperialismo no século II, observou-se um grande deslocamento espacial de pessoas das zonas rurais para as cidades (SCHEIDEL, 2004, p. 64). Tais indivíduos traziam consigo aspectos da memória de suas localidades e identidades étnicas próprias. Tudo isso modificou cidades como Roma, Antioquia, Alexandria e Atenas, ao se tornarem grandes centros cosmopolitas. Este contexto expressa a complexidade da sociedade imperial na qual imperialismo e mobilidade espacial tornaram-se indissociados.

Sobre esse assunto, Scheidel (2004, p. 66-67) pontua que o imperialismo abriu terras para desapropriação; criou novas fronteiras tanto de controle quanto de integração; incentivou o reassentamento organizado; possibilitou a aquisição de milhões de escravos estrangeiros, com verbas fruto das próprias conquistas militares e da centralização política.

Com a mobilidade espacial, a sociedade imperial tornou-se, de certa forma, cosmopolita. O cosmopolitismo denota a ideia de uma comunidade mundial na qual as relações entre os indivíduos transcendem as fronteiras de um Estado (MATHISEN, 2006). Na sociedade cosmopolita, as pessoas devem seguir um conjunto de regras básicas para que todos os seus integrantes gozem daquilo que consideram como paz, justiça, equidade e dignidade.<sup>3</sup>

A utilização dos termos “cosmopolitismo e “cidadania mundial” já estavam presentes na Antiguidade nas filosofias helenísticas dos séculos IV e III a.C. Diógenes, por exemplo, afirmou que ser “um cosmopolita” era ser “um cidadão do mundo”. Os estóicos acreditavam que o mundo inteiro constituía-se em uma única cidade verdadeira. No Império Romano, no início do século II d.C., o filósofo estóico Epíteto também falou de ser um cidadão “do mundo” (MATHISEN, 2006).

Uma das características de uma sociedade cosmopolita, a qual Roma pode ser identificada, é a presença de políglotas. Segundo Mattingly e Hitchener (1995, p. 10), os estudos onomásticos têm apontado para um aumento do número de políglotas nas colônias romanas do norte da África, por exemplo.

Outro ponto digno de nota está no fato de que a maioria daqueles que circulavam livremente no Império assim faziam pois eram cidadãos romanos. De fato, a mobilidade espacial era uma característica do cidadão romano, sendo que a circulação de pessoas no Império é um estatuto de cidadania. Ao longo do tempo, a média de frequência de deslocamento dos cidadãos romanos aumentou notavelmente.

---

<sup>3</sup> Na sociedade atual este conjunto de regras, A Declaração Universal dos Direitos Humanos, foi criada em 10 de dezembro de 1948 pela ONU.

Em Roma, o conceito de cidadania estava relacionado, quando referente a cidadania individual, a capacidade de uma determinada pessoa de exercer direitos e cumprir deveres políticos e civis, bem como a distinção entre aquele que possuíam essa qualidade e os que não a possuíam (GARDNER, 2002). Nos primeiros séculos do Império Romano, a cidadania denotava o status ocupado por uma elite que gozava de certos direitos (no âmbito público e privado), privilégios e obrigações asseguradas pela lei. Os não-cidadãos, geralmente, permaneciam sujeitos aos sistemas legais das comunidades provinciais provenientes. Com o tempo, a cidadania romana pôde ser adquirida, por meio da compra, na integração do exército ou em conselhos municipais (MATHISEN, 2006). Tal direito poderia ainda ser herdado. Ser cidadão romano era motivo de grande honra e mérito. De fato, o estatuto de cidadania pode ser compreendido como um objeto portador de significados e identidades capaz de servir eficazmente como fonte para a compreensão de um *ethos*.<sup>4</sup>

O cosmopolitismo no Império foi legitimado politicamente com o Edito de Caracala (*Constitutio Antoniniana de Civitate*) de 212 d.C. Elaborado pelo imperador Marco Aurélio Antonino (121-180) a fim de simplificar a administração pública, com o aumento da arrecadação dos impostos e a inscrição de soldados nas legiões, tal decreto concedeu cidadania romana a todos os moradores do orbe romano – com exceção dos bárbaros vencidos, reinstalados no Império como colonos agrícolas e escravos (GONÇALVES, 2006).

Vale frisar que todas as manifestações de cidadania puderam fornecer elementos unificadores. Tais promoveram cooperação social e de identificação a fim de evitar uma divisão racial, religiosa, bem como filiações étnicas (MATHISEN, 2006). A cidadania romana, em especial, forneceu formas de identidade pessoal que não se restringiram a população de uma determinada localidade.

Deste modo, integrando uma multidão de estrangeiros ao corpo de cidadãos romanos, o Edito acabou por beneficiar os estrangeiros ao permitir-lhes imigrar livremente para além das fronteiras e viver sob a égide de Roma. Mais do que isso, quando, por exemplo, um visigodo tornava-se cidadão romano, este poderia migrar para a Sardenha ou Egito e adquirir a cidadania local também. Assim, nenhum núcleo de habitação era tão pequeno que não pudesse abrigar o mundo romano inteiro, se fosse necessário. Além disso, a cidadania romana, mesmo depois de 212, continuou a desempenhar um papel vital na definição da identidade pessoal e legal, constituindo um fator importante de integração social, étnica e religiosa.

Com o fluxo de pessoas das mais variadas regiões do o Império, havia três tipos de identificação com a cidadania romana. O primeiro grupo era de habitantes do orbe romano, principalmente da elite provincial e romanos de etnia. Tais não se sentiam cidadãos de determinada província, ou distrito, mas cidadãos do mundo. Unidos por uma lealdade comum, eles compartilhavam o direito comum que os vinculavam a um

---

<sup>4</sup> O conceito de *ethos* (advindo do grego – ética, hábito, costume e harmonia), nos estudos sociológicos, é, basicamente, uma espécie de síntese dos costumes de um povo. Largamente utilizado para a compreensão dos hábitos, sob o prisma social e cultural, tal conceito está presente nos estudos das identidades sociais.

mesmo Império (HERSCHEL, 1909). O segundo grupo era composto por pessoas que não se identificaram como “cidadãos romanos”, mas, como cidadãos de suas respectivas cidades e províncias, pois, muitas vezes, o vínculo étnico local era mais forte que o Imperial (MATHISEN, 2006). Normalmente, essas pessoas compunham as camadas médias e mais baixas da sociedade, muito ligadas aos aspectos tradicionais da cultura regional. Há ainda um terceiro grupo paradigmático o qual transitou pelos dois supracitados. Advindo da elite ou mesmo das camadas médias e baixas da sociedade, esses foram os cristãos, caso quer será analisado logo a seguir.

Em um contexto de cosmopolitismo, percebeu-se, também um aumento do individualismo. Pensamento defendido pelos filósofos epicureus, o indivíduo não era mais considerado um membro inseparável do Estado, mas independente dele. Em uma sociedade cosmopolita e heterotópica, com e de intenso fluxo de filosofias e pessoas, cada cidadão poderia aderir àquilo que mais lhe servia. No âmbito religioso, isso pôde ser observado com bastante clareza.

Este momento foi caracterizado pela diversidade de religiões e religiosidades, muitas delas vivenciadas fora dos cultos oficiais do *mos maiorum*, expressão das novas necessidades surgidas gradativamente em Roma e em seus domínios (SANZI, 2006).<sup>3</sup> De fato, foi um período de grande inquietação, marcado por um sentimento de insuficiência das religiões tradicionais (PETIT, 1989). Além da consolidação do culto ao imperador e da permanência das antigas tradições religiosas, houve uma grande proliferação de religiões orientais, que coexistiram dentro do Império, entre elas o cristianismo.<sup>5</sup> Este, crença nascida na província da Judéia, sobressaiu-se, em meio às outras religiões, entre outros fatores, por seu caráter proselitista, o que determinou sua expansão por todos os cantos do Império. Deve-se destacar que o contexto da *Pax Romana* favoreceu o alargamento das fronteiras das religiões estrangeiras de um modo geral. É fato que o cristianismo foi favorecido pela facilidade de contato entre as províncias romanas e difundiu-se em meio ao livre trânsito de pessoas pelo Império. Assim, as constantes e profícuas relações entre as comunidades foram fator determinante, tanto para o estabelecimento de redes de comunicação e inter-relação, quanto para a perpetuação do próprio cristianismo. Além disso, apesar da clara heterogeneidade do Império, houve algumas tentativas de uniformização política e cultural, sendo que o cristianismo desempenhou, posteriormente, sua função político-social na integração das massas (GUARINELLO, 2006).

A princípio, o Império Romano não se mostrou interessado nos cristãos, até porque, politicamente, além da baixa capacidade de resistência dessa religião ao poder de Roma, não se tem notícia de qualquer “ideologia” de inspiração cristã que tenha estimulado algum tipo de ação subversiva contra o governo imperial (SILVA, 2006). Em sua carta à

---

<sup>5</sup> Opondo-se às celebrações religiosas ritualísticas empreendidas por Roma, os cultos orientais exerceram um grande fascínio por todo o Império, porque, por meio de doutrinas bem elaboradas, estes forneciam respostas a algumas inquietações religiosas do homem romano. Os cultos de mistério, em especial, assim como o próprio cristianismo, representavam uma forma de religião muito mais voltada para a esfera do pessoal, cultivada pela relação entre deuses e homens, diferentemente dos cultos tradicionais romanos.

comunidade de Roma, o apóstolo Paulo, por volta do ano 57, já revelava seu anseio de que os cristãos não se rebelassem contra as autoridades instituídas. Veja-se o trecho a seguir:

Toda a alma esteja sujeita às potestades superiores; porque não há potestade que não venha de Deus; e as potestades que há foram ordenadas por Deus. Por isso quem resiste à potestade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos a condenação. Porque os magistrados não são terror para as boas obras, mas para as más. Queres tu, pois, não temer a potestade? Faze o bem, e terás louvor dela. Porque ela é ministro de Deus para teu bem. Mas, se fizeres o mal, teme, pois não traz de balde a espada; porque é ministro de Deus, e vingador para castigar o que faz o mal. Portanto é necessário que lhe estejais sujeitos, não somente pelo castigo, mas também pela consciência. Por esta razão também pagais tributos, porque são ministros de Deus, atendendo sempre a isto mesmo. Portanto, dai a cada um o que deveis: a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto; a quem temor, temor; a quem honra, honra (Rm 13:1-7).

O governo de Roma considerava os seguidores de Cristo como pertencentes a uma das muitas correntes religiosas judaicas palestinas (CHEVITARESE, 2006). Aliás, Roma via o cristianismo sem muita expressão política. Entretanto, essa “despreocupação” não garantiu a aceitação do movimento. Ao longo do século II, o poder eclesiástico foi grandemente perseguido e muitos mártires foram feitos. Contudo, apesar de haver um precedente legal na lei romana que podia ser usado contra os cristãos – a acusação de *superstitio illicita* – o governo demorou algum tempo para distinguir os cristãos dos judeus.<sup>6</sup> Até o governo de Nero (54-68), não se fazia qualquer separação entre eles, por parte das autoridades. E, mesmo posteriormente, alguns equívocos eram cometidos a esse respeito.<sup>7</sup> Deve-se frisar ainda que a maior hostilidade nos primeiros séculos provinha, em grande parte, não das autoridades romanas, mas da população local<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Ao contrário do cristianismo, o judaísmo era uma religião muito antiga. Então, quando os romanos entraram em contato com os judeus, apesar dos confrontos que havia entre eles no que concerne ao espírito de liberdade e ao estilo judaico de existência sob o domínio imperial, estes foram considerados uma *religio licita* pelos romanos – uma postura típica do tolerante paganismo vigente no Império (FELDMAN, 2008).

<sup>7</sup> Pode-se afirmar que a associação feita entre as duas religiões, nos séculos I e II, se dava, pois, além de o cristianismo estar ainda formando sua própria identidade, havia, de fato, uma corrente judaizante dentro da *ekklesia*, que motivava a manutenção de laços entre eles. Em algumas regiões, especialmente no primeiro século, os cristãos, de um modo geral, conservavam fortes vínculos com os judeus, chegando a utilizar até mesmo espaços judaicos como as sinagogas.

<sup>8</sup> O cristianismo era visto como uma religião exótica pelos adeptos das outras religiões do Império. Isso se deu tanto por seu monoteísmo inflexível, quanto pelo fato de as reuniões terem um caráter secreto, o que fazia a população em geral conjecturar que ocorressem atos como canibalismo, relações promíscuas, práticas necromânticas e a invocação do espírito de um criminoso supliciado (SILVA, 2006).

Nos primeiros duzentos anos, o cristianismo pôde se expandir gradativamente, favorecido pela clemência imperial (SILVA, 2006). Entretanto, algumas mudanças vão ocorrer no Império ao longo do século III. A Anarquia Militar (235-284) será instaurada, fruto de uma grande instabilidade, desencadeando uma série de perseguições aos cristãos. Tal momento foi marcado por um agudo quadro de desequilíbrio político, caracterizado pelas várias sucessões ao trono, bem como por um enfraquecimento da imagem e do poder imperiais.

Da ascensão de Décio ao poder, no início do século III, até o início do século IV, quando o Império esteve sob o comando de Diocleciano, com exceção do período chamado de “Pequena Paz da Igreja” (260-303), qualquer ameaça à ordem imperial passou a ser combatida vigorosamente, inclusive o cristianismo.<sup>9</sup> A partir do governo de Décio, vários pronunciamentos serão realizados com o propósito de coibir o cristianismo, mesmo porque alguns responsabilizavam os cristãos pela ruptura da *pax deorum*. Em contrapartida, o culto aos deuses e ao imperador, bases simbólicas do poder imperial, serão um dos recursos para o fortalecimento do poder central, bastante desgastado. Os imperadores buscavam a todo o custo se manterem fieis ao *mos maiorum*.

No século III, com a promulgação do Edito de Caracala, a vida dos cristãos sofrerá um impacto tangível e duradouro mudando drasticamente. A partir desse decreto, muito mais os cristãos estariam livres para transitar no Império. No entanto, foram muito mais perseguidos, pois, como cidadãos de Roma, não podiam mais apelar aos tribunais do Império como *humiliores* (não-cidadãos) e, nem mesmo como a antítese – *honestiores* (cidadãos) – dignos de privilégios (KERESZTES, 1970). Além disso, como cidadãos, foram, em muitos momentos, intimados a sacrificar aos deuses do Império. A igualdade de direitos trouxe, de fato, muitos problemas para os cristãos do mundo romano.

É importante ressaltar que, no entanto, muito antes do Edito, qualquer cristão podia transitar abertamente no Império. É sabido que o apóstolo Paulo, o qual era um cidadão romano, fez três grandes viagens missionárias, visitando diversas localidades, a saber: Jerusalém, Cesareia, Damasco, Antioquia (na Síria), Tarso, Chipre, Pafos, Derbe, Listra, Icônio, Laodicéia, Colossos, Antioquia (da Pisídia), Mileto, Patmos, Éfeso, Trôade, Filipos, Atenas, Corinto, Tessalônia, Beréia, Macedônia, Malta e Roma.<sup>10</sup> Além de Paulo, é sabido que muitos outros cristãos, mesmo sem a cidadania, viajaram pelas mais diversas províncias do Império.

---

<sup>9</sup> Entre 260 a 303, temos a chamada “Pequena Paz da Igreja”, quando, por um breve momento, as perseguições não ocorreram. Nesse momento, o cristianismo pôde ampliar suas bases livremente e realizar grandes progressos no interior do Império. Sabemos que sob os governos de Cláudio, o Gótico, e de Aureliano houve alguns mártires, contudo não podemos supor que isso tenha ocorrido devido a alguma perseguição imperial, mas ao zelo excessivo de alguma autoridade provincial ou a alguma ação de comunidades locais (SILVA, 2006).

<sup>10</sup> Paulo foi, sem dúvida, o pregador mais influente entre os não-judeus no século I, sendo também o principal expoente teológico do cristianismo gentílico. Segundo Mitchell (2008), quando Paulo fez sua missão no mundo romano, este visitou e fundou diversas *ekklesiae*. Paulo não se detinha em cada pequena cidade das vastas províncias do Império, mas buscava, passando pela rota romana da *Via Sebaste*, focar sua atenção nos centros helenizados, ou seja, nos centros urbanos.

A complexa cartografia dos trajetos do apóstolo fornece informações acerca do público alvo evangelizado e, assim, de quais foram os primeiros cristãos fora da Judeia. Ao se auto-intitular “apóstolo dos gentios”, Paulo se propôs a exercer a tarefa de reavaliar e de renegociar os critérios da diferença entre o judaísmo e a cultura helênica, a fim de levar o evangelho de Jesus aos não-judeus de fala grega, “incircuncisos”, “adoradores de ídolos” e moradores de terras fora da Judeia.<sup>11</sup> Um judeu, a exemplo de Paulo, deveria se mostrar capaz de ser, culturalmente, “ambidestro” para pensar em termos do judaísmo, do cristianismo e do helenismo.

Toda a mobilidade espacial própria dos missionários cristãos é justificada tendo por base os seguintes mandamentos de Jesus: “E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” (Mc 16:15); “Portanto ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo” (Mt 28:19); “Mas recebereis a virtude do Espírito Santo, que há de vir sobre vós; e ser-me-eis testemunhas, tanto em Jerusalém como em toda a Judéia e Samaria, e até aos confins da terra” (At 1:8).

O pensamento cristão dito “primitivo”, desde o início, defendia a idéia de universalidade e unidade étnica, cultural e social, algo nunca antes visto no Império. Na polêmica entre cristãos judaizantes e cristãos gentios, observamos Paulo asseverar o seguinte: “Onde não há grego, nem judeu, circuncisão, nem incircuncisão, bárbaro, cita, servo ou livre; mas Cristo é tudo em todos” (Col 3:11). Esse trecho traz as mais importantes distinções sociais do mundo antigo de uma maneira intercalada – etnia, religião ancestral e condição sociojurídica. Segundo o apóstolo, os cristãos não deveriam ser identificados por tais classificações, mas pela fé em Jesus (WRIGHT, 1986). A ideia de se levar o evangelho aos gentios, na perspectiva paulina, era a de que cada convertido se “despisse do velho homem” (Cl 3:9) seja ele qual fosse – que abrange as condutas consideradas pecaminosas – a fim de aderir a uma religião que recebia a todos, independentemente de sua origem étnica e do estrato sociocultural que ocupasse. A visão geral do cristianismo gentílico estava, portanto, baseada na ótica segundo a qual o movimento de Jesus era uma religião para todos aqueles que estivessem dispostos a abdicar de suas religiões locais, bem como de suas práticas pessoais que não se coadunassem com a doutrina cristã (prostituição, feitiçaria, idolatria, embriaguez, ira, glotonaria, etc.) em prol de servir a Jesus pela simples fé nele. A conduta cristã dos primeiros séculos ficou claramente expressa em um trecho da carta de Diogneto no século II.

Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por língua ou costumes. Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem têm algum modo especial de viver. Sua doutrina não foi inventada por eles, graças ao

---

<sup>11</sup> Vale destacar que, entre o público gentílico de Paulo, estavam vários judeus da dispersão. Contudo, muitos dos que se convertiam não eram judaizantes (cristão-judeus) e, portanto, se inserem no cristianismo gentílico (BLASI, TURCOTTE, DUHAIME, 2002).

talento e especulação de homens curiosos, nem professam, como outros, algum ensinamento humano. Pelo contrário, vivendo em cidades gregas e bárbaras, conforme a sorte de cada um, e adaptando-se aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto, testemunham um modo de vida social admirável e, sem dúvida, paradoxal. Carta a *Diogneto* (5:1-4).

Observa-se neste testemunho um desapego a etnicidade. Quando nos referimos a etnicidade, estamos lançamos mão de um conceito sociológico que permite definir um objeto científico. Segundo alguns autores, tal conceito está relacionado às diferenças culturais regionais, tais como língua, religião, costumes (algo próximo a noção de cultura ou ascendência comum, que distinguem grupos de pessoas no que concernem as suas identidades. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).<sup>12</sup> Sobre esse assunto é importante destacar que a etnicidade é não estática e pronta, mas dinâmica. Não é válido considerar que a etnicidade não tenha tido nenhuma relevância nos círculos cristãos “primitivos”, mas, foi legada a segundo plano, no âmbito de expansão do movimento. Pensando na identidade cristã como algo fluido, percebe-se que, assim como observou Stuart Hall (2001) ao analisar as identidades culturais na pós-modernidade, as identidades na Antiguidade não eram estáveis e unificadas, mas bastante fragmentadas. Isso porque o sujeito assumia diversos tipos de identidades nos mais diferentes momentos. Vale destacar que o conceito de identidade é uma construção dinâmica, não homogênea, que se configura com o tempo (REGAZZONI, 2011). Além da identidade fluida e em construção, as comunidades migrantes sempre traziam consigo marcas de hibridização na sua própria constituição, entendendo que o hibridismo cultural se manifesta pelas interações culturais estabelecidas por meio do contato entre realidades diastráticas, os quais são constituídos por uma composição de elementos culturais heterogêneos, o que resulta em uma nova síntese cultural (HALL, 2003).

Destacamos ainda o fato de que os missionários cristãos, logo no início do movimento, puderam evangelizar com relativa liberdade nas estradas e províncias do Império sendo bem recebidos como “irmãos” por todos os integrantes da *ekklesia* espalhados pelo Império os quais não se apropriaram de um sistema de pertencimento étnico-cultural, mas de pertencimento a um sistema religioso. Vale frisar que a própria sociedade romana, com sua característica cosmopolita e universalizante, composta por pessoas que tendiam ao individualismo e identidades fluidas, beneficiou consideravelmente o movimento cristão.

---

<sup>12</sup> Tomaz Tadeu da Silva (2000) junto a outros teóricos propõe diversas apreciações acerca das oposições binárias estabelecidas pelos conceitos sociológicos de identidade e diferença. De acordo com Silva, a diferença, tal como a identidade, simplesmente existe e são inseparáveis. Ambos são conceitos simbólicos, ativamente produzidos e “não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido” (p. 78, 2000). Além disso, a dinâmica identidade e diferença é composta por relações sociais sujeitas às relações de poder, sendo ambas impostas e disputadas. É importante perceber que, para Hall (2000), a identidade é um conceito estratégico e posicional que emerge no jogo de poder e na exclusão. A identificação está sempre em processo, em construção, e sempre operando por meio da *différance*.

De fato, favorecido principalmente pelo imperialismo, o cristianismo empreendeu suas missões com uma larga mobilidade espacial e afrouxamento étnico, o que cooperou para a criação de novas práticas e hábitos. O imigrante que deixava sua cidade em direção as mais diversas *urbs* romanas já estava profundamente influenciado por uma cultura híbrida de imediato antes mesmo de partir. No entanto, enquanto há uma centralização das identidades supra-locais, concomitantemente, ocorre um reforço das identidades locais. Deste modo, em um contexto de negociação, surgem identidades culturais em transição, ou seja, identidades híbridas (HALL, 2003). Em novas terras, os imigrantes, em contato com a cultura local, resignificavam o seu próprio espaço criando diversos nichos étnicos formados por agregadores (HERSCHEL, 1909).

Vale destacar que os missionários que migravam dentro e fora do Império se utilizavam de um profícuo meio de comunicação para operacionalizar seus empreendimentos e divulgar suas doutrinas: as cartas<sup>13</sup>. Hábito comum no mundo greco-romano e herdado dos próprios apóstolos, a prática de se enviar correspondência mantinha as comunidades em constante comunicação, mantendo vínculos mnemônicos com aquele que escreveu. As cartas poderiam funcionar, para alguns imigrantes – em especial os judeus convertidos – como uma literatura de imigração. Tais tornavam-se um elo de identificação comunitária (BENEDUZI, 2008).

As correspondências, por abarcarem vastas áreas geográficas, funcionavam ainda como um eficaz instrumento de interação cultural no qual diversos líderes, com as mais diversas identidades, vão cooperar para a formação de uma única comunidade<sup>14</sup>. Além disso, as epístolas terão um caráter político para o melhor exercício do poder e da autoridade dentro das congregações, reforçando a posição de liderança daqueles que as enviam.

Assim, no contexto de expansão do cristianismo, houve diversas manifestações culturais híbridas, fruto da mobilidade espacial patrocinada pelo movimento. Entre essas expressões, destacamos o culto mariano.

A história da exaltação e da devoção a Maria foi marcada por algumas definições particulares acerca da personagem: Maria, a virgem perpétua; Maria, a mediadora da graça; Maria, a mãe de Deus; Maria, a nova Eva; Maria, a assunta aos céus; Maria, a

---

<sup>13</sup>A epístola, em grego *epistolē*, em latim *epistula*, é um documento escrito e assinado, elaborado sob a forma de carta e classificada, de acordo com Bardin (2006), como uma comunicação dual escrita. Dependendo das circunstâncias e do assunto, as cartas seguiam um modelo retórico comum, respeitando regras precisas. Por esse motivo, grande parte das cartas na Antiguidade seguiu os termos gerais do modelo clássico romano. Podem-se distinguir dois tipos básicos de cartas: as públicas e as privadas. Desde os tempos apostólicos, a literatura cristã utiliza constantemente cartas públicas. No contexto do mundo greco-romano, não era comum a circulação de textos entre indivíduos, mas, o habitual era que as trocas de correspondências se fizessem entre instituições. A atividade de reprodução e distribuição de textos entre os cristãos do século I e II era intensa.

<sup>14</sup>Sobre esse assunto, observamos, por exemplo, uma carta de Pedro endereçada a uma determinada comunidade, por nós desconhecida, a qual Paulo também havia escrito anteriormente. O trecho que atesta esse fato diz o seguinte: “Considerai a longanimidade do Senhor com a nossa salvação, conforme também o nosso irmão Paulo vos escreveu, segundo a sabedoria que lhe foi dada” (2 Pedro 3:15)

imaculada concepção. Todos esses títulos foram degraus de uma paulatina apoteose da Maria que se forjou em dois níveis: o da piedade popular e o doutrinal-litúrgico.

No que concerne ao primeiro nível, no qual se manifestou um significativo hibridismo cultural, transferiu-se a Maria muito do sentimento de devoção que se expressava nos ambientes das culturas greco-romana e oriental. As origens da veneração primitiva a Maria estão centradas na antiga adoração às deusas da fertilidade e mães da terra, própria de um período pré-cristão. Frequentemente, diz-se que Maria é a sobrevivência das figuras de deusas das religiões orientais. De fato, nas antigas culturas, muitas figuras da deusa-mãe são encontradas. São pequenas estátuas esculpidas com seus seios à mostra e mulheres grávidas. Tais sociedades caçadoras e coletoras não detinham conhecimento de técnicas agrícolas e de irrigação, estando, assim, sujeitas a todas as intempéries (BENKO, 2004). Destarte, o ato de dar à luz era tido como um momento sobrenatural durante o qual a mulher se revestia de um poder misterioso. A concepção era um símbolo para todas as forças da vida. A mulher como deusa é sempre referida como "a mãe dos deuses e dos homens". A ideia do deus-rei dos céus associada à deusa-mãe remete ao leste do Mediterrâneo entre 4000 e 2000 a.C. nas sociedades urbanas do Egito, da Síria e da Ásia Menor, por exemplo, em figuras como Ísis e Ishtar (RUETHER, 1977).

Na mitologia clássica greco-romana, também houve um significativo desenvolvimento das figuras das deusas. Cada aspecto da grande deusa-mãe do Oriente Médio foi retratado como uma figura feminina própria na religião clássica: Ártemis/Diana, a poderosa deusa-virgem caçadora; Démeter/Ceres, a deusa da colheita; Afrodite/Vênus, a deusa do amor e da beleza; Hera/Juno, a deusa-esposa; e outras. Desse modo, tais religiões que traziam em seu panteão figuras como deusas-mães e virgens tornaram-se representações de Maria numa *interpretatio* das deidades. A hibridização delas na forma de uma *interpretatio* cristã empreendida no imaginário cristão foi determinante tanto para a conversão dos gentios quanto para a assimilação da doutrina cristã por eles.<sup>15</sup> Ao tolerar a veneração a Maria, a *ekklesia* recebia mais seguidores, agora identificados com a nova religião. Maria não foi, oficialmente, uma deidade cristã; todavia, alguns documentos tendem a considerá-la com o poder e a autoridade de uma divindade.

No século II, um autor cristão, cuja identidade é desconhecida, escreveu uma obra "apócrifa" denominada *Proto-Evangelho de Tiago*. O intrigante documento dedica-se inteiramente a contar a história de Maria, bem como a defender sua virgindade antes e durante o parto de Jesus. Enquanto as histórias sobre o nascimento de Jesus traziam uma mensagem escatológica de proclamação de uma nova era, o *Proto-Evangelho de Tiago*

---

<sup>15</sup> A *interpretatio* é uma tendência comum dos escritores do mundo antigo em igualar os deuses estrangeiros aos membros de um determinado panteão local. Heródoto, por exemplo, refere-se aos antigos deuses egípcios Amon, Osíris e Ptah como "Zeus", "Dionísio" e "Festo", respectivamente (SMITH, 2001). Cunhamos o termo "*interpretatio cristã*" para tratar o comportamento do *populus* recém-converso dos círculos gentios ao equiparar Maria a deusas gregas, romanas e orientais.

tem um caráter exclusivo de piedade pessoal, apontando para o ideal de perpétua virgindade de Maria (KOSTER, 2004).

O *Proto-Evangelho de Tiago* foi um texto mariano muito influente nos círculos cristãos, o que se observa, inclusive, nas representações imagéticas (KEARNS, 2008). Muitos templos, títulos e uma iconografia clássica, dedicados anteriormente às deusas greco-romanas e orientais foram transferidos a Maria. A iconografia, em especial, esta representada de forma recorrente em catacumbas que também apresentam cenas marianas como as imagens abaixo:



Afresco de *Maria e Jesus menino* (à direita), *Maria e o anjo* (centro) e *Maria e os magos* (à esquerda). Catacumba de Santa Priscila. Via Salária, Roma. Século III.

A devoção pessoal tem seu lócus primário na arte sob a forma de *piedade visual*. Os cristãos primitivos se expressavam artisticamente a fim de refletir sua opinião com relação a Deus ao tentar comunicar mensagens com uma função educacional, memorial, cultural e evangelística.

Vale destacar que as imagens, como parte de um monumento material, são formas fluidas de representação, na qual aspectos de uma divindade foram destruídos, alguns mantidos e outros ainda foram preservados. Deste modo, a base da identidade está em elementos imateriais que são compostos de uma materialidade (no caso, as imagens das catacumbas).

Tanto o *Proto-Evangelho de Tiago* quanto a iconografia são importantes, pois revelam um cristianismo que podemos considerar de “fronteira”, pois, apesar da roupagem cristã, ele apresenta expressões e valores híbridos, identificados com o judaísmo e, principalmente, com a cultura helenística.<sup>16</sup> Muitos cristãos, não ligados às

<sup>16</sup> O culto híbrido que estava sendo formado se apresentava na *fronteira*. Nas palavras de Guarinello, “as fronteiras compõem a ordem todas as dimensões da realidade que não são efêmeras” (2010, p. 120). É na fronteira que observamos o jogo de negociações e trocas. Nela, a ordem se altera ou se reproduz. O ambiente de fronteira é marcado tanto pela competição quanto pela negociação. Há diversas fronteiras cotidianas da ação social: as instituições, as crenças, as relações sociais o conhecimento, entre outras. Boyarin (2004) afirma que as fronteiras são impostas e construídas artificialmente. As pessoas não só cruzam as fronteiras, mas fronteiras cruzam as pessoas. Em nosso caso, apesar de um Cristianismo normativo zelar para que as fronteiras não sejam cruzadas, há “contrabandos”, a todo o momento, ao longo dela como provimento do cotidiano. É nas práticas difusas de hibridismo cultural que as fronteiras são cruzadas. É possível notar que o culto mariano até o século IV encontrava-se na fronteira com um suposto “paganismo”. Para que este culto sáisse desta zona, foi preciso *naturalizar a fronteira* empreendendo algumas negociações e acomodações como o Concílio de Efeso.

lideranças eclesiais, muitas vezes na fronteira entre o cristianismo e o “paganismo”, inventavam histórias e faziam pinturas, expressando-se numa multiplicidade de meios que davam vazão a demonstrações artísticas e culturais ligadas à tradição e à religião greco-romanas. Assim, enquanto a literatura e a arte cristã são influenciadas por aspectos da sociedade “pagã”, sua forma de culto também era modificada. E a exaltação a Maria é uma das transformações, cujas expressões artísticas e literárias nos ajudam a compreender a formação do cristianismo. O *Proto-Evangelho de Tiago* e as imagens marianas nas catacumbas revelam que o hibridismo cultural foi um dos fatores responsáveis por forjar o culto mariano. O fato de tais ideias terem se expressado primeiramente em textos apócrifos e na arte revela, acima de tudo, que o lócus de nascimento desta piedade era alheio à ambiência eclesiástica episcopal.

Apesar de terem sido dedicados afrescos e obras literárias cristãs a Maria, o culto a ela ainda não poderia ser comprovado no século II. Contudo, no século III, algumas transformações farão de Maria uma figura híbrida e de grande importância para a *ekklesia*.

De fato, a formação híbrida do culto mariano está imbricada ao cosmopolitismo do Império Romano. Tal foi marcado por uma ampla mobilidade espacial dos seus cidadãos, principalmente depois do Edito de Caracala. Esta mobilidade e cosmopolitismo trouxeram consigo um crescimento do individualismo e um aumento das identidades fluidas com a afirmação de identidades locais, entendendo que a identidade cultural nunca é fixa, mas sempre híbrida (HALL, 2003). No entanto, outro processo paralelo e um tanto quanto inédito, fruto em maior escala do cristianismo, mas não desconsiderando o próprio processo de romanização, foi a universalidade étnica.

O Império Romano agrupava sociedades bastante distintas em seu bojo. A grande questão para o governo imperial romano era saber como lidar com a nascente religiosidade cristã e ainda integrar uma multidão de imigrantes estrangeiros (chamados “bárbaros”) com valores culturais heterotópicos sob uma mesma esfera. Assim, o cosmopolitismo trouxe uma busca mais acentuada das identidades étnicas, que agora se identificavam com o Império e com a religião emergente – o cristianismo. Vale ressaltar que a identidade étnica era coletiva, pois, além de não se manifestar isoladamente, se supunha o reconhecimento da pertença a um grupo ou coletividade, mas também o pertencimento individual, por significar a pessoa na sociedade (SEYFERTH, 2009; POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). No caso do cristianismo, como uma religião de caráter universalizante agremiava etnias sem distinção, este trouxe consigo, associado ao cosmopolitismo romano, uma hibridização cultural, expressa, por exemplo, na piedade popular com na veneração de Maria desde o século II, bem como na formação do culto mariano a partir do século III.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AFRESCO DE “MARIA E JESUS MENINO”. Catacumba de Santa Priscila. Século III. In: *International Catacomb Society*. Disponível em: <<http://www.catacombsociety.org/>> Acesso em: 24 set. 2010.
- AFRESCO DE MARIA E O ANJO. Século III. In: *International Catacomb Society*. Disponível em: <<http://www.catacombsociety.org/>> Acesso em: 24 set. 2010.
- AFRESCO DE MARIA SENDO VISITADA PELOS MAGOS. Século III. In: *International Catacomb Society*. Disponível em: <<http://www.catacombsociety.org/>> Acesso em: 24 set. 2010.
- BENEDUZI, Luis Fernando. *Memória, mito e identidade: visitando a imigração italiana pelas mãos de Nanetto*. IV Simpósio Nacional de História Cultural. Goiânia, UCG, 2008.
- BÍBLIA. Português. Trad. da École Biblique de Jerusalém. Bíblia de Jerusalém revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 2005.
- BENKO, Stephen. *The virgin goddess: studies in the pagan and Christian roots of mariology*. Leiden; New York: BRILL, 2004.
- BLASI, Anthony J; TURCOTTE, Paul-André; DUHAIME, Jean. *Handbook of early Christianity: social science approaches*. Oxford: Altamira, 2002.
- CHEVITARESE, André. Cristianismo e Império Romano. In: *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.
- FELDMAN, S. Alberto. Entre o *Imperium* e a *Ekklesia*: os judeus no Baixo Império. “Anais do XIX Encontro Regional de História: poder, violência e exclusão”. ANPUH/SP – USP, São Paulo, 2008.
- GARDNER, Jane. *Being a Roman Citizen*. Londres: Routledge, 2002.
- GONÇALVES, M. T. Os Severos e a Anarquia Militar. In: SILVA, G. (Org), MENDES, N. M. *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.
- GUARINELO, N. O Império e Nós. In: *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 241-266.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomás Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HARRIS, W.V. Demography, Geography and the Sources of Roman Slaves. *The Journal of Roman Studies*. Society for the Promotion of Roman Studies. v. 89, 1999, p. 62-75.
- HAYERFIELD, F. *The Romanization of Roman Britain*. Oxford: Clarendon Press, 1912.
- HERSCHEL, C. Individualism and Religion in the Early Roman Empire. *The Harvard Theological Review*. Cambridge University Press, v. 2, nº 2, 1909, p. 221-234.

- KERESZTES, P. The Constitutio Antoniniana and the Persecutions under Caracalla. *The American Journal of Philology*. The Johns Hopkins University Press, vol. 91, n°. 4, 1970, p.446-459.
- KEARNS, Cleo McNelly. *The Virgin Mary, monotheism and sacrifice*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- KOSTER, Helmut. *Ancient Christian gospels: their history and development*. Harrisburg: Continuum International Publishing Group, 2004.
- MATHISEN, R. Peregrini, Barbari, and Cives Romani: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire. *The American Historical Review*. The University of Chicago Press on behalf of the American Historical Association, 111, n°. 4, 2006, p. 1011-1040.
- MATTINGLY, D; HITCHNER, B. Roman Africa: An Archaeological. *The Journal of Roman Studies*. Society for the Promotion of Roman Studies, v. 85, 1995, p. 165-213.
- PETIT, Paul. *A Paz Romana*. São Paulo: Pioneira (Edusp), 1989.
- MITCHELL, Margaret M. Gentile Christianity. In. *Cambridge History of Christianity*. v. 1, Nova York: Cambridge University Press, 2008.
- NOVA, Leslie Nancy Hernández. De hija a madre: la negociación de La identidad de género em uma historia de migración de Perú hacia Europa. *História Oral: Revista da Associação Brasileira de História Oral*, v. 12, n. 1-2, jan.-dez. 2009, p. 249-283.
- POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias de Etnicidade*. Seguindo de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998.
- REGAZZONI, Susanna. Italia Argentina uma historia compartilhada: Syria Poletti imigrante italiana, escritora argentina. *Dimensões - Revista de História da UFES*, n° 26, 2011.
- RUETHER, Rosemary Radford. *Mary: The Feminine Face of the Church*. Philadelphia: The Westminster Press, 1977.
- SANZI, Ennio. *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano: modelos e perspectivas metodológicas*. Fortaleza: EdUECE, 2006.
- SCHEIDEL, Walter. Human Mobility in Roman Italy, I: The Free Population. *The Journal of Roman Studies*. Society for the Promotion of Roman Studies. v. 94, 2004, p. 1-26.
- SEYFERTH, Giralda. Memória Coletiva, identidade e colonização: representações da diferença cultural no sul do Brasil. *XIV Congresso Brasileiro de Sociologia*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2009.
- SILVA, G. V. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séc III e IV) In: *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 241-266.
- SMITH, Mark. *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*. Cambridge: Eerdmans Publishing 2001.
- THE PROTEVANGELIUM OF JAMES. In: ELLIOT, J.K. *The Apocryphal New Testament: a collection of Apocryphal Christian*. New York: Oxford University Press, 2005.

WRIGHT, Nicholas Thomas. *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon: an introduction and commentary*. Michigan: Grand-Rapids, 1986.

## ALEXANDRE, UMA VISÃO PLUTARQUIANA A RESPEITO DOS BONS COSTUMES E DE UMA POSSÍVEL VERDADE EM HISTÓRIA

Amanda da Cunha Conrado<sup>17</sup>

**Resumo:** Tendo como base as visões de Plutarco a cerca do mundo e de seus biografados, pretende-se analisar a construção da biografia Alexandre, contida em “Vidas Paralelas” do mesmo autor. Sendo historiador, assim definido por Maria Aparecida de Oliveira Silva, carrega em si todos os atributos de um discurso historiográfico, bem como sua objetividade e subjetividade. Ao ler a obra remete-nos questionamentos interessantes a cerca da verdade em História, destacando a questão sobre moralidade destacada por Plutarco ao retratar o rei macedônico, levando-nos ainda a crer neste olhar plutarquiano a respeito da realidade ou questionando-nos sobre seu fazer ver através de sua escrita.

**Palavras-chave:** Alexandre, Moralidade, História, Verdade.

**Abstract:** Based on Plutarch's views about the world and on those that he biographer, is intended to analyze the construction of the biography Alexander, contained in “Parallel Lives” by the same author. As a historian, so defined by Maria Aparecida de Oliveira Silva, carries in himself all the attributes of a historiographic discourse, as well as his objectivity and subjectivity. By reading his book it bring us interesting questions about the truth in History, highlighting the question of morality highlighted by Plutarch when he describes the Macedonian king, leading us so to believe on this plutarch's look about the reality or questioning us about his way of see through his writing.

**Key-words:** Alexander, Morality, History, Truth.

Durante toda a existência do homem na História, este quis deixar suas marcas e leituras de sua ou de outras épocas; Plutarco de Queroneia é um deles, nascido em 46 d. C., durante o império romano de Claudio, foi ensaísta grego, biógrafo e historiador, sendo essas duas últimas, alvo de grandes discussões, que mais a frente serão abordadas. Viajou e conheceu muitos lugares, entre eles Roma e Egito, e foi sacerdote de Apolo, em Delfos, no ano de 95 d. C. Sua idéia compreende que para alcançar a felicidade e a paz, é necessário controlar os impulsos e as paixões. Mais moralista que até mesmo filósofo e historiador (a moralidade é um ponto chave nas suas discussões e na apresentação de suas personagens) foi um dos últimos representantes do helenismo<sup>18</sup>, durante a segunda sofística. Esta, por sua vez, foi um movimento de filósofos gregos, no qual pretendiam fazer ver a cultura grega, resgatando-a, no contexto do Império Romano. Nasce, à luz de tal contexto, a retórica grega (durante os séculos II, III e IV).

---

<sup>17</sup> Graduanda do curso de História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: amanda.c.conrado@hotmail.com

<sup>18</sup> Legado da cultura grega clássica difundida principalmente por Alexandre Magno, para unir e diferenciar-se em relação a outros povos.

Plutarco ainda ocupou altos cargos públicos em sua cidade natal e estudou matemática e filosofia em Atenas; participou, pois da Academia de Platão, fundada em aproximadamente 387 a. C., em jardins localizados no subúrbio de Atenas, caracterizou-se inicialmente, pelos trabalhos desenvolvidos pelos pitagóricos; é considerada a primeira escola de filosofia e sobressaía-se pelo ensinamento dialético buscando respostas no âmbito individual através de constantes questionamentos; sendo muito influenciado pelas idéias de Platão, que aprendeu na Academia, sobre justiça, virtude, política, educação, ligando-as a moralidade tratada por aquele.

Escreveu mais de duzentos livros, sendo os mais famosos deles a coleção “Vidas Paralelas”, no qual compara militares, legisladores, governantes gregos e romanos em suas especificidades, todos personagens de destaque em sua própria história e sociedade. São mais de vinte pares, como por exemplo, Sólon e Valério, Teseu e Rômulo, Lisandro e Sila, Agesilau e Pompeu, Alexandre e Júlio César, Demétrio Policete e Marco Antônio. Nestas biografias tem-se a seguinte estrutura: a biografia de um grego, inicialmente, depois a de um romano, sucessivamente, após a apresentação de suas personagens, temos uma pequena comparação do escritor. Plutarco preocupa-se em confrontar e equiparar os feitos e valores destes homens, emitindo suas próprias concepções, como veremos mais a frente. Além destes, escreveu sobre Filosofia, religião, pedagogia, moral e crítica literária. Influenciou o mundo espiritual direta e indiretamente defendendo o dualismo do bem e do mal, remetendo-nos as idéias da Academia. Faleceu em 126 d. C. na mesma região onde nasceu que atualmente corresponde a região do Kaprena, na Beócia.

Plutarco tornou-se cada vez mais um autor grego sujeito de muitas pesquisas e inúmeras possibilidades. No tocante as suas obras, são elencadas, como as tratadas pela historiadora Maria Aparecida de Oliveira Silva<sup>19</sup> no seu livro *Plutarco Historiador*<sup>20</sup>, onde mostra que, ao longo do tempo, pesquisadores colocam em xeque a posição de Plutarco acerca da História, devido a suas obras e ao que ele disse e viu. Seria ele um historiador, ou um biógrafo? Ou ainda um mero autor importante para outras ciências (associado à filosofia, à pedagogia, à religião, à literatura, à retórica)? Principalmente com o Iluminismo, a obra de Plutarco passa a ser mais vista como obra literária, ahistórica, até mesmo citando Wardman que avalia a vida de Alexandre, retratada pelo autor grego, de acordo com suas virtudes.

A partir disso, pode-se questionar o que seria a verdade para Plutarco, já que é notório, pelo menos no retrato sobre Alexandre, em que há somente a exaltação do personagem remetendo-nos justamente a questão da moralidade<sup>21</sup>, seria a intenção do fazer ver aquilo que somente interessa a ele, condicionando nosso olhar aos olhos de Plutarco; há nele a necessidade de persuadir seu leitor a cerca do que escreve, a fim de

---

<sup>19</sup> Doutora pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP.

<sup>20</sup> SILVA, Maria Aparecida Oliveira. **Plutarco Historiador**: Análises das Biografias Espartanas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

<sup>21</sup> palavra que vem do grego *êthica*, a qual possui dois sentidos: o de interioridade do ato humano e do âmago do agir, para a intenção.

que seus registros sejam verdade. Baseando-se nisso, Pelling ainda reforça a idéia de que Plutarco é apenas biógrafo, afirmando “estar alheio a veracidade de seus registros”.<sup>22</sup> Trata-se, pois de - deformando a realidade - características muito mais filosóficas e literárias, com o objetivo de transmitir a moral para as gerações futuras.

Mais a frente, contudo, em seu texto, a historiadora Maria Aparecida de Oliveira Silva apresenta fatores que provam o contrário. Segundo a autora, Plutarco deve sim ser considerado um historiador. É nesta afirmação que os estudiosos do século XX se detêm, haja vista que por trás da biografia, há uma história do contexto, da cidade-estado em que está inserido o seu personagem, mais que isso, há um método a ser empreendido e desenvolvido. Vêm-se então historiadores como Hani propor uma nova visão sobre a obra e a narrativa de Plutarco, afirmando que sua escrita é uma tentativa de manter viva a religiosidade grega. Outros, como Delvaux, têm o autor grego com um historiador regional, tendo seus escritos limitados a um cerco espaço, geralmente, como a autor mesmo propõe um local do nascimento. Para Maria Aparecida de Oliveira Silva, na própria obra de Alexandre, Plutarco deixa clara a diferença entre biografia e História, sendo por ele considerado História os grandes fatos, como as guerras vividas por Alexandre. Sua definição sobre História assemelha-se, pois, ao pensamento dos antigos historiadores gregos. “O principal aspecto do gênero histórico sublinhado por Plutarco foi a importância dada à busca da verdade dos fatos narrados.” (SILVA, 2006, p. 57) Já o conceito de biografia, temos em Plutarco a idéia de procedimentos metodológicos de busca, há pois uma “coleta, seleção e registro das informações”.

E mais uma vez esbarramos na questão do que é verdade em História, e mais, do que é retratar a verdade para Plutarco. Remete-nos a questão da verdade na Escola Metódica, do século XIX, que nos fala de uma verdade absoluta, sem subjetividades, repetindo os fatos como eles são exatamente, fatos objetivamente corretos. Ou então nos referimos a Nietzsche e sua verdade construída política e socialmente, uma verdade que nega que o que é verdadeiro possa ser um elemento da linguagem, uma verdade que contesta noções de verdadeiro e falso. Ou ainda Foucault, com a sua verdade relacionada às relações de poder, um conceito que acaba por produzir, conduzir e reproduzir efeitos novamente ligados ao poder. Sabemos que inserido em sua época, Plutarco, consoante a Tucídides e Heródoto, destaca que o saber histórico é exclusivamente o ver.

Proponho-me então, através da leitura da fonte, “Vidas Paralelas”, referente à biografia de Alexandre, tratar da questão da moralidade destacada por Plutarco, retratando como este relatou a vida do rei macedônico, levantando questionamentos a respeito do olhar deste sobre a vida dos seus biografados e, do que realmente ele nos queria fazer ver através de sua escrita.

## **VIDAS PARALELAS, ALEXANDRE E O OLHAR DE PLUTARCO**

---

<sup>22</sup> SILVA, Maria Aparecida Oliveira. Plutarco Historiador: Análises das Biografias Espartanas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 41.

Vidas Paralelas é uma compilação de biografias de homens ilustres da Grécia Antiga e de Roma. Além dos vinte e três pares feitos por Plutarco, ainda há quatro biografias sem pares. Esta obra é muito importante, não só pela informação, mas também pelos dados da época retratados. Sendo esta a principal fonte que nos deu a visão atual de Alexandre, há em Plutarco a intenção de revalorização de uma cultura grega, não só através da vida deste rei, como também tendo como base o que o autor grego declarou dele.

Antes de destacar pontos interessantes da obra de Plutarco sobre Alexandre, é importante saber minimamente quem ele foi. Alexandre nasceu em 356 a. C. e faleceu em 323 a. C. Foi príncipe e rei da Macedônia (com apenas vinte anos) além de um grande conquistador da antiguidade, principalmente quando se tratava daquilo que os helênicos entendiam como mundo, tendo Aristóteles como seu preceptor, foi tido por muitos, como alguém de personalidade instável. Mesmo tendo influenciado todo o mundo ocidental.

Plutarco o definiu como homem de virtudes, um ser invencível e de caráter reto, aponta:

[...] sua temperança nos prazeres fez-se notar desde os primeiros tempos da mocidade. Impetuoso e ardente em tudo o mais, era pouco sensível a volúpia, à qual só se entregava com moderação. O amor à glória, ao contrário, já se revelava nele, com uma força e uma elevação de sentimentos bastante superiores à sua idade. Não amava, porém, uma glória qualquer [...] (PLUTARCO, p.29).

Trata então um Alexandre que cheio de retas intenções era ainda corajoso para enfrentar e conquistar o mundo que o rodeava, e mais o esperava. Vê-se neste trecho também características de Plutarco de que é preciso controlar seus impulsos para o alcance da felicidade, anteriormente abordada, o comedimento é um ponto bastante abordado pelo autor em sua obra, tendo em vista que a todo momento remete-se a este ponto. Um homem de virtudes para Plutarco refere-se a alguém que não se deixa levar pelos seus desejos e concupiscências. Outro ponto interessante de se notar é a força e o caráter difícil de governar de Alexandre, tratado por Plutarco. Tem-se aí a questão da educação dada ao rei macedônico, que se deixava conduzir facilmente pela razão. Foi educado, pois por Aristóteles, o qual “não o amava menos – dizia – que a seu pai, porque devia a este apenas a vida, ao passo que a Aristóteles devia a possibilidade de uma vida superior”,<sup>23</sup> destaca Plutarco. Segundo a fonte, Alexandre estudou música, artes liberais, filosofia, política, medicina, moral, ciências secretas e literatura, seria, pois um homem completo e cheio de atributos.

Outro ponto que merece destaque é:

No momento em que iam para a mesa, foi-lhe anunciado que, entre os cativos, estavam conduzindo a mãe e a esposa de Dario, com suas

---

<sup>23</sup> PLUTARCO. **Alexandre e César**. In: Hélio Veja [tradutor]. São Paulo: Ediouro.[19--?] p.32.

filhas que, ao verem o arco e o carro de Dario, prorromperam em altas lamentações desnudando os seios, na crença de que Dario tivesse perecido. Alexandre, mais sensível à desventura delas que à sua própria felicidade, depois de alguns momentos de silêncio, enviou Leonato para comunicar-lhes que Dario não estava morto, e que elas nada tinham que temer da parte de Alexandre; que este não fazia guerra contra Dario senão pelo império, e que nada lhes faltaria das honras com as quais estavam acostumadas enquanto Dario reinava. [...] Mas o benefício mais belo e mais real que podiam receber em seu cativo mulheres de coração nobre que sempre viveram castamente, foi o de nunca terem ouvido uma só palavra desonesta, nem terem tido ocasião de temer ou mesmo suspeitar algo da parte de Alexandre, que soasse desrespeito a seu pudor. Encerradas num santuário virginal, protegido por sentimentos de piedade, viveram, no meio do acampamento inimigo, uma vida de completo isolamento e longe dos olhares da multidão. Todavia, a esposa de Dario era, pelo que se assevera, a mais bela das rainhas que existiram no mundo, assim como o próprio Dario era o mais belo e bem feito de todos os homens; e suas filhas eram parecidas com os pais.<sup>24</sup>

Tratando mais uma vez da questão que envolve o caráter do rei e de seu bom coração, remetendo-nos especificamente a moralidade (encontrada em todos os trechos do autor, exaltando as virtudes de Alexandre), um questionamento pode ser feito: será mesmo esta a verdade sobre o conquistador do mundo ocidental? Ou apenas uma face da qual Plutarco quer nos fazer acreditar e enxergar? Até onde esta verdade retrata a realidade de uma época ou apenas de um pensamento? Ou o autor nos condiciona a sempre ver a moral e a ética para concordarmos com ele nesta discussão?

A questão abordada por Hani a respeito da tentativa de resgate de uma religiosidade grega é presente sim através dos aspectos religiosos, quando Plutarco discorre a respeito das consultas aos oráculos, ou quando descreve o fato de Alexandre ter sido chamado por Júpiter de filho, ou pelo menos quer acreditar ter sido chamado assim. Há então uma forte presença da religiosidade junto ao contexto e, por conseqüência, ao personagem, havendo muito mais, com isso, o envolvimento das camadas populares. Outra questão a ser destacada nesta análise refere-se à presença de fontes orais, as quais são usadas por Plutarco para a construção de sua história, sua obra que é base nos fatos em que ele presenciou, ou afirma ter presenciado, e aos relatos de pessoas que teve contato para estruturar seus estudos a respeito não só do rei macedônico, mas de seus biografados.

Merece destaque ainda a relação entre Alexandre e os persas em vários trechos da obra, no qual é notório o reconhecimento destes povos quanto ao poder e caráter do conquistador macedônico, suas virtudes e de como trata seus inimigos de guerra e de conquista, como vemos no trecho:

---

<sup>24</sup> *Idem.* p. 44.

Dario voltou, então, para junto de seus amigos e, com as mãos levantadas para o céu, dirigiu aos deuses esta prece. ‘Deuses que presidis ao nascimento dos homens e ao destino dos impérios, concedei-me a graça de transferir a meus sucessores a grandeza dos Persas ressurgida após a queda e devolvida ao esplendor em que estava quando subi ao trono, a fim de que eu possa, vencedor de meus inimigos, reconhecer os benefícios com os quais me cumulou Alexandre em minha desgraça, com seu comportamento para com os seres que eram para mim os mais queridos! Mas, se estivermos no termo fixado pelo destino para a realização das vinganças divinas, se o império dos Persas chegou a seu fim e se devemos adaptar-nos à vicissitude dos acontecimentos humanos, não permitais que outro senão Alexandre se sente no trono de Ciro’.<sup>25</sup>

Mostra também, Alexandre sendo aos poucos absorvido pela cultura persa, os bárbaros, assim chamados por Plutarco (abrindo a outra discussão aqui não desenvolvida, já que não é o objetivo desta comunicação, a respeito da visão gregos e bárbaros, identidade e alteridade no mundo antigo, como trata Hartog em seu livro *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*<sup>26</sup>), chega inclusive a casar-se com uma persa - é interessante destacar que há uma mistura das culturas através do rei macedônico, mas também sua difusão da cultura grega ao longo de todo o seu território conquistado, um que é diretamente influenciado pelo outro, o grego que deixa traços de seu legado clássico aos persas e estes por sua vez tratam de adentrar nessa cultura grega - , como pode ser visto neste trecho extraído da fonte:

Então Alexandre aproximou-se ainda mais dos costumes dos bárbaros, que ele também se esforçou em modificar mediante a introdução de hábitos macedônios, com a ideia de que essa mistura e essa comunicação recíproca de costumes dos dois povos, cimentando sua mútua benevolência, contribuiria mais do que a força para solidificar seu poder, quando se afastasse dos bárbaros. Por isso, escolheu entre eles trinta mil crianças e mandou que lhes ensinassem o grego e as instruissem nos exercícios militares macedônios. Encarregou vários professores de dirigir a sua educação. Quanto ao casamento com Roxana, só o amor foi seu móvel. Conheceu-a em um festim, em casa de Cortano e apaixonou-se por sua beleza e seus encantos. Essa ligação pareceu bastante conveniente ao estado presente dos negócios: inspirou aos bárbaros muito maior confiança em Alexandre; passaram a estimá-lo, vendo-o seguir tão rigorosa continência que só se

---

<sup>25</sup> *Idem*, p. 53.

<sup>26</sup> HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

aproximou da única mulher pela qual se apaixonara, em virtude de legítimo casamento.<sup>27</sup>

A historiadora Maria Aparecida de Oliveira Silva, a fim de provar a idéia de que Plutarco é historiador e de que seus fatos narrados são verdades, cita ainda a importância que ele dá a organização cronológica de seus escritos, havendo uma preocupação com a veracidade dos relatos e com a cronologia temporal. O outro ponto relatado é a inserção que Plutarco faz aos seus personagens, não diferente com Alexandre, num contexto social, concordando com a historicidade necessária a sua escrita, transformando-a, como diz aquela, em História.

Remontando, uma visão plutarquiana vemos que ao mesmo tempo que o autor tenta mostrar uma face idealizadora de Alexandre, isto é, o seu caráter comedido, ressalta que em alguns momentos ele inverte esse comportamento e tem atitudes consideradas desregradas, apesar de se arrepende depois. Como vemos no trecho abaixo:

Átalo, tio de Cleópatra, tendo bebido demais durante o festim, convidava os Macedônios a rogar aos deuses o nascimento de um herdeiro legítimo da realeza, filha de Cleópatra e de Filipe. ‘E eu, então, oh celerado – gritou Alexandre, enfurecido pelo ultraje – seria para ti apenas um bastardo?’ E, assim dizendo, atirou-lhe a taça na cabeça [...] Depois desse insulto, feito sob a ação do vinho, levou sua mãe Olímpíada para o Egito e se retirou para a Ilíria [...] Diante dessa censura, Filipe caiu em si e enviou Demarato a Alexandre, que, em virtude das razões do amigo, voltou para a casa paterna<sup>28</sup>.

Remete-nos a historiadora Sônia Regina Rebel de Araújo, a falta de um comportamento regrado vai de encontro a Plutarco. Nesse contexto, Alexandre é construído e desenvolvido em sua narrativa.

Não quero, no entanto, voltar novamente às questões levantadas sobre a opinião de verdade em História, afinal surgem muitas lacunas e perguntas as quais, requer um maior aprofundamento, já que o trabalho discorrido é apenas remetido a leituras de pequenos trechos interessantes da obra. O moralismo de Plutarco também é visto, mas sabendo que não poderia ser diferente, devido ao contexto em que se encontra nosso autor e toda a formação recebida por ele na Academia de Atenas.

Ao longo deste artigo, pretendo demonstrar o valor dos escritos de Plutarco nos estudos sobre a vida da sociedade grega e romana durante o Império Romano. Sua articulação entre as personagens seja Alexandre ou qualquer outro, remete-nos a um importante quadro para o vislumbre de toda uma época, seja ela verdade objetivamente ou subjetivamente, fruto de um tempo ou de um pensamento idealizado e como são vistos os bons costumes, a moralidade e as virtudes.

---

<sup>27</sup> *Idem.* p. 66-67.

<sup>28</sup> *Idem.* p. 33-34.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Sônia Renina Rebel de. Plutarco de Queroneia: entre a ética e a história. In: ARAÚJO, Sônia Renina Rebel de [org.]; JOLY, Fábio Duarte [org.]; ROSA, Claudia Beltrão da. [org]. **Intelectuais, poder e política na Roma antiga**. Rio de Janeiro: Nau: FAPERJ, 2010.
- DOSSE, François. O Historiador: um mestre de verdade. In: **A História**, Bauru, EDUSC, 2003
- HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- MAGALHÃES, Luiz Otávio de. Plutarco: historiografia e biografia na cultura greco-romana. **Revista História da historiografia**, Ouro Preto, n.03, p.181-187, set. 2009.
- NETSABER BIOGRAFIAS. Biografia de Plutarco de Queroneia. Disponível em: <[HTTP://www.netsaber.com.br/biografias/ver\\_biografia\\_c\\_2937.html](http://www.netsaber.com.br/biografias/ver_biografia_c_2937.html)> Acesso em 06 de dezembro de 2010, às 16h20.
- PLUTARCO. **Alexandre e César**. In: Hélio Veja [tradutor]. São Paulo: Ediouro.[19--?] p.32.
- REIS, José Carlos. **História e teoria**: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- SILVA, Maria Aparecida Oliveira. **Plutarco Historiador**: Análises das Biografias Espartanas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

ESTOICISMO E MAGIA EM *MEDÉIA*, DE SÊNECAErick Messias Costa Otto Gomes<sup>29</sup>Suiany Bueno Silva<sup>30</sup>

**Resumo:** Sêneca foi um dos principais divulgadores da filosofia estoica na Roma imperial do primeiro século. O autor escreveu quatorze obras filosóficas, uma sátira menipeia e nove tragédias. Apesar de se inspirarem nos autores gregos, as tragédias senequianas apresentam um traço peculiar, isto é, encerram em si os preceitos estoicos defendidos pelo autor. A tragédia *Medéia* é um *exemplum* das consequências advindas da falta do cuidado de si, ou seja, o *furor* sentido por Medéia faz com que a protagonista ceda ao impulso de usar a magia com fins maléficos, o que denota sua falta de domínio da razão, ato contrário à ética estoica. Nesse sentido, observamos que a tragédia senequiana assume uma função pedagógica, na medida em que emite uma mensagem estoica aos seus ouvintes.

**Palavras-chave:** Sêneca; estoicismo; Medéia; magia; pedagogia.

**Abstract:** Seneca was one of the most important spreaders of Stoic philosophy in Imperial Rome of the first century. The author wrote fourteen philosophical works, one Menippean satire and nine tragedies. Though inspired in Greek authors, Seneca's tragedies have a peculiar trace, that is, they show the Stoic precepts defended by the author. The tragedy *Medea* is one *exemplum* of the consequences caused by the lack of attention with oneself, in other words, the furor felt by Medea leads the protagonist to give in to the impulse of using magic with evil purposes, what shows her lack of mastership over reason, act which opposes Stoic ethics. In this sense, we notice that Seneca's tragedies acquire a pedagogical function, as they send a Stoic message to their listeners.

**Keywords:** Seneca; Stoicism; Medea; magic; pedagogy.

O objetivo do artigo pauta-se em analisar a tragédia *Medéia* através de uma leitura dos princípios estoicos e desta forma pensar o teatro senequiano como detentor de uma função didática, ou seja, Sêneca escreveu a tragédia com intuito de transmitir uma mensagem estoica, sobretudo referente à moral. O artigo divide-se em três momentos: o primeiro diz respeito a uma discussão sobre a filosofia estoica, para a qual, segundo a interpretação de Cardoso, “a virtude humana seria a identificação com a natureza, a integração perfeita no mundo natural. O equilíbrio, necessário à manutenção da ordem,

---

<sup>29</sup> Aluno de graduação em História da Universidade Federal de Goiás (UFG). Participa do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica – PIBIC –, financiado pelo CNPq. Pesquisa sob orientação da Profa. Dra. Luciane Munhoz de Omena. E-mail: erick.otto@bol.com.br

<sup>30</sup> Aluna de graduação em História da Universidade Federal de Goiás (UFG). Participa do Programa Institucional de Voluntário de Iniciação Científica – PIVIC –, sob orientação da Profa. Dra. Luciane Munhoz de Omena. E-mail: suianybs@hotmail.com

consistiria no controle do irracional, dos impulsos e das paixões” (CARDOSO, 1999: 130). A partir dessas questões nos apoiamos na proposta de Florence Dupont, acerca da conjugação *dolor-furor-nefas*, para analisarmos os comportamentos de Medéia. No terceiro momento traçamos uma reflexão a respeito da magia praticada pela protagonista, além de percebermos o porquê de essa prática ser contrária aos preceitos estoicos defendidos por Sêneca. Por fim, desenvolveremos uma percepção da tragédia senequiana como dotada de um caráter pedagógico por referimo-nos às peças de Sêneca como um “*exempla* que ilustram as conseqüências do descontrole dos sentimentos e das paixões. E as peças se prestam realmente a esse tipo de exemplificação” (CARDOSO, 1999: 130).

A filosofia proposta por Sêneca pretendia ultrapassar os limites da eloquência, para só assim alcançar a prática da *virtus*: o homem deveria retirar os preceitos da filosofia e ocupar-se de temas válidos, para enfrentar as vicissitudes e combater os vícios, esse era o caminho para atingir a felicidade, pois feliz era aquele quem confia à razão a gerência de toda a vida (OMENA, 2009: 44). Agir de acordo com a razão e em conformidade com a natureza, isto é, aceitar a ordem dos acontecimentos que expressam a vontade dos deuses, era um princípio fundamental da filosofia estoica, a qual se apresentava como um sistema integrado, mas dividido, por questões didáticas, em Lógica, Física e Ética.

A Lógica estoica determina a existência de uma lei que rege a vida humana, haja vista que o racionalismo estoico estabelece implicações de relações temporais, além do fato de que são estas relações que definem a sabedoria. Para a escola da stoa, o tempo é não apenas a demonstração da sabedoria divina, mas também a expressão do dinamismo da vida universal e de sua harmonia. A sabedoria é, dessa forma, submissão ao tempo, à vida, ao mundo, aos deuses, e se apóia sobre o conhecimento da necessidade (BRUN, 1962: 21). Nesse sentido, a sabedoria implica a aceitação, fundada na razão, do desenvolvimento dos acontecimentos, o que ocorre com a ajuda da dialética, a qual ensina as implicações entre os acontecimentos, ou seja, “todos os fatos têm uma razão de ser, devido à interdependência entre o fato que o antecede com o que o segue” (GONÇALVES, 1996: 48). Assim, a Lógica pressupõe uma teoria da simpatia universal segundo a qual todos os indivíduos se encontram em uma mútua interação, mostra o modo como os acontecimentos implicam-se mutuamente, além de uma teoria do destino que justifica os laços temporais de casualidade (BRUN, 1962: 26).

A Física ensina que as coisas e os seres estão ligados uns aos outros pela vontade dos deuses. O mundo estoico é um sistema divino, isto é, o mundo é um ser vivo animado, racional e inteligente, no qual todas as partes são distribuídas divinamente. Deste modo, quando os filósofos da stoa falam acerca da divinização da natureza, seu objetivo é oferecer ao homem a possibilidade de dar a sua vida uma significação ordenada. A Física estoica tem a preocupação de nos fazer representar, pela imaginação, um mundo que é dominado pela razão: não se encontra neste mundo nem a irracionalidade nem a desordem.

O mundo é composto de indivíduos entre os quais não se encontram seres idênticos, rigorosamente semelhantes; cada um possui uma qualidade própria. A partir de tal ponto

é que os estoicos defendem a individualidade como uma noção fundamental e constitutiva do ser, na medida em que todo indivíduo é um corpo que se define por suas próprias qualidades e tensões interiores. O mundo estoico é essencialmente um universo de corpos que se acham em uma mútua interação; o universo é, pois, uno e contínuo. Nesse sentido, o homem pode e deve formar uma unidade com o universo em que se encontra, respeitando o destino e seguindo as vontades divinas, porque a razão humana nada mais é que parte do espírito divino envolvido no corpo humano.

Diante do exposto acima podemos compreender o significado de destino para o estoicismo. Para a filosofia do Pórtico, destino significa “uma realidade natural, ética e teológica que se inscreve na estrutura do mundo, na vida que anima o universo e nos seres” (BRUN, 1962: 33). Dito de outro modo, o destino não é o encadeamento das causas e dos efeitos, mas sim a causa única, uma realidade natural que se traduz em um poder que anima a simpatia universal, através da qual todas as coisas e seres encontram-se em uma relação recíproca e equilibrada. O destino se refere a uma ordem natural que jamais pode ser rompida, tudo o que acontece está de acordo com a natureza universal, “tudo transcorre numa sequência implacável, não havendo, pois, acaso” (ULLMANN, 2008: 9).

A leitura do destino feita pelos estoicos estabelece de imediato um problema: o homem pode ser livre? Como conciliar a liberdade humana com o destino inexorável imposto pela vontade divina? A questão é respondida pelos filósofos da *stoa* da seguinte forma: em primeiro lugar é preciso reconhecer a existência da força do destino em todas as coisas e, a partir disso, o homem pode e deve viver com obediência e aceitação, submetendo-se àquilo que lhe é preparado pelas divindades. O homem deve ter sabedoria, visto que somente através desta e guiando-se pela razão, o homem possui a faculdade de apreciar o tempo e submeter-se aos acontecimentos, pois o tempo representa a vontade divina. Dessa forma, somente o sábio é livre e feliz: aceita com sabedoria o que o destino lhe ofereceu. De modo sucinto, se o homem não quer obedecer, será forçado a fazer o que o destino lhe preparou (ULLMANN, 2008: 11).

Em resumo, a Moral estoica ensina as regras de conduta do sábio, se direciona aos indivíduos em crescimento. Os seres vivos podem distinguir, desde que nascem, o que é conforme com a natureza e o que lhe é contrário, ou seja, as primeiras inclinações (instinto de conservação, saúde, bem estar e tudo a que isso pode servir) são a marca da imanência da natureza em todos os seres, a expressão da simpatia universal e o signo da harmonia das partes com o todo (BRUN, 1962: 45). Dessa forma, viver de acordo com as primeiras tendências é viver de modo perfeitamente racional. O estoicismo afirma que o *bem* é o útil, sendo este último, segundo Jean Brun (1962: 46), tudo o que se orienta no sentido da vida, no sentido do destino, da vontade dos deuses.

Bem e virtude são, na filosofia estoica, inseparáveis, pois a virtude é a presença do bem em uma pessoa, é o viver de acordo com a natureza. A virtude não é suscetível de progresso, é una, pois quem tem uma virtude tem todas: ela tem um fim em si mesma, não depende de algo exterior, apenas da conduta do homem, é completamente interna e de acordo com si.

As paixões turvam a alma e impedem a virtude e a felicidade, haja vista que se opõem à razão e são contrárias à natureza. Por um lado, elas têm uma origem interna ao homem, por outro, surgem na medida em que o meio social corrompe a criança, fazendo com que suas inclinações primitivas se transformem em paixões. As paixões são enfermidades da alma, as quais desviam o homem de uma conduta reta. Os estoicos insistiram no fato de que as paixões dependem de nós, nascem do juízo e das opiniões que temos das coisas. Por exemplo, “quando alguém te entristece ou te irrita, sabe que não é ele que o faz, mas tua opinião” (BRUN, 1962: 50). Por isso o homem tem que se esforçar para não se deixar dominar pela imaginação, deve-se rechaçar a opinião para se libertar das paixões, e isso se faz através de uma meditação preventiva de tais juízos. Tal conduta só é possível se o homem fizer *uso contínuo da razão*, e essa forma de agir é, por excelência, própria do *sábio*.

O sábio é aquele que vive através de escolhas reflexivas e voluntárias, as quais são conformes com a natureza universal. Viver assim significa viver de acordo com a razão. O sábio aceita com reflexão os fatos que resultam do Destino, pois sabe, através do conhecimento da Física, que tudo acontece segundo a razão universal. Só o sábio é feliz, haja vista que “experimenta uma verdadeira felicidade em suportar tudo com coragem” (BRUN, 1962: 52). Por agir de acordo com a vontade divina, ele não é afetado pelo sofrimento, está isento das paixões, é o supremo conhecedor e não teme a morte, pois a felicidade coloca o sábio acima das contingências (VEYNE, 1995: 53). Além disso, aquele que possui a sabedoria é livre, é guiado pela razão e, dessa forma, vive segundo a vontade divina, ou seja, “a liberdade consiste em agir segundo o inevitável ou, melhor dizendo, consiste em querer, ou mesmo escolher, o inevitável” (NOVAK, 1999: 265). Assim, o sábio é o que faz escolhas conforme o Destino.

Entretanto, os estoicos reconheceram que o sábio jamais existiu. A sabedoria é inacessível ao homem. Mas, se não se pode ser mais ou menos sábio, pois não existem escalas na sabedoria, ao menos se pode ser mais ou menos ignorante (BRUN, 1962: 54). Para o homem comum, o apropriado é a *busca* das coisas que são conformes com a natureza. “O progresso está no próprio exercitar-se que, em função da ascese, pode fazer avançar aquele que se exercita na virtude” (GAZOLLA, 1999: 87). Segundo Rachel Gazolla (1999: 91), nenhum homem será sempre insensato e sempre sábio, pois o sábio e o insensato “podem ser pensados como “estados” da *psyché* do homem comum em seu mover-se no mundo”.

Nesse sentido, aquele que deseja ser virtuoso deve estar em constante exercício para saber “diferenciar entre bens e males escolhendo, entre os indiferentes<sup>31</sup>, aquele que convém” (GAZOLLA, 1999: 89). Tal exercício se baseia em refletir sobre as paixões da

---

<sup>31</sup> O estoicismo estabelece distinções entre as coisas existentes: umas são boas, como a reflexão, a justiça, a coragem, a sabedoria; outras são más, como a irreflexão, a injustiça, a covardia, etc. Outras, enfim, são indiferentes, pois não são nem úteis nem nocivas, como a morte, a vida, a saúde, a enfermidade, o prazer, a dor, a beleza, a vergonha, a força, a debilidade, a riqueza, a pobreza, a glória, a nobreza, a origem humilde, etc. Todas essas coisas são qualificadas como indiferentes porque, por si mesmas, não nos servem nem nos danam, mas o homem pode servir-se delas para danar ou para ser útil. Podem, em consequência, trazer dor ou alegria, segundo o uso que fazemos delas. (BRUN, 1962: 46).

alma e sobre a própria conduta, aquilo que Michel Foucault denominou de “cuidado de si”. É preciso compreender que essa “cultura de si” caracteriza-se por um princípio segundo o qual, é preciso “ter cuidados, respeito e atenção consigo mesmo”. Ao estudarmos Sêneca podemos observar a recorrência pelo tema da aplicação a si próprio, pois o homem é na natureza o ser que foi encarregado do cuidado de si próprio, tanto da alma quanto do corpo. O equilíbrio, a harmonia e a satisfação, tanto quanto possível, das necessidades, constituem um exercício constante que todos os homens devem praticar para consigo mesmo na trajetória de suas vidas.

Assim sendo, quando os estoicos diziam que podíamos “ter sempre à nossa disposição o indispensável, e que era preciso preservar-se de toda apreensão quando se pensa nas privações possíveis” (FOUCAULT, 1985: 64), diziam, na verdade, a atenção que devemos ter conosco mesmo, pois só assim conseguimos conter nossas más tendências e impulsos realizados sem o correto domínio de nossa razão, como também, através deste voltar-se para si, obtemos a capacidade de analisar nossas reais necessidades materiais e espirituais, e a partir daí avaliarmos nossos exageros. Por conseguinte, a prática da cultura de si é composta de princípios éticos e morais que infundem mudanças nos comportamentos, sobretudo a confiança na razão como forma de conduzir as boas ações, conforme indicado por Sêneca: “a razão não exige do homem mais do que esta coisa fácil: viver segundo a sua própria natureza!” (Sêneca, *Cartas a Lucílio* 41,8).

Em suma, o estoicismo configura-se como um sistema filosófico uno, no qual a Lógica, a Física e a Ética encontram-se mutuamente integradas. Sêneca foi um dos principais divulgadores dessa filosofia na Roma imperial. O autor fez parte do chamado estoicismo romano, o qual carrega fortes pretensões moralizadoras, em detrimento da Física e da Ética. Nos escritos de Sêneca encontramos várias referências à Moral estoica, suas obras possuem uma função didática, nas quais o autor pretende difundir os preceitos de uma vida guiada pela virtude e afastada dos vícios. As tragédias senequianas não fogem a esse padrão, são um *exempla* de como as ações realizadas enquanto se está tomado pela ira, não guiadas pela razão, podem causar uma exarcebção das paixões, fato que provoca a desordem, o caos e o desequilíbrio.

As tragédias escritas por Sêneca são inspiradas nos modelos gregos, principalmente de Eurípedes (CARDOSO, 1999; NOVAK, 1999). Entretanto, suas peças apresentam traços distintivos, pois, para o autor, a influência dos deuses deve ser moderada. As paixões que acometem os homens não são determinadas por forças exteriores a ele, no entanto, desencadeiam-se devido à carência de controle, devido ao fato de o homem ceder às paixões e repudiar a razão. “Para Sêneca a paixão não controlada, o *furor*, é o principal elemento desencadeador da catástrofe.” (CARDOSO, 1999: 131).

Nas tragédias senequianas percebe-se a conjunção de três elementos que acometem os protagonistas e que são essenciais à tragédia, quais sejam: *dolor-furor-nefas* (DUPONT, 1995 *apud* CARDOSO, 1999: 131). Para Florence Dupont, o *furor* é “determinado por um excesso de sofrimento (*dolor*); o *furor* leva ao *nefas*, o crime hediondo, extraordinário, inexprimível, a profanação em seu grau mais alto.” (DUPONT,

1995 *apud* CARDOSO, 1999: 131). A realização do *nefas* sugere um atributo claramente desumano, é o fator de transformação do comportamento, o qual já não se encontra mais associado à razão. Zélia Cardoso, apoiando-se na obra de Dupont, *Les monstres de Sénèque*, afirma que, para Dupont,

o sofrimento que gera o *furor* é sempre causado por um ferimento doloroso, por uma perda irreparável, havendo sempre um culpado da criação dessa situação. O acometido de *dolor* se sente “lesado em sua integridade social, privado de seu prestígio, desconsiderado aos olhos dos outros e a seus próprios olhos”. A dor excessiva leva à cólera e esta evolui transformando-se no *furor*, a loucura trágica, a cegueira total, a perda de todo o discernimento. (CARDOSO, 1999: 131).

Esses elementos são encontrados na tragédia *Medéia*, a qual narra a história de Medéia que, com seus feitiços, ajuda Jasão a vingar a morte de seu pai e fugir para Corinto, onde foram recebidos pelo rei Creonte. Entretanto, Jasão repudia Medéia e quer desposar Creúsa, filha do rei de Corinto. É a partir desse momento que se desenvolve a tragédia.

A *dolor* sentida por Médeia tem sua origem em um amor não correspondido que a protagonista sente por Jasão, fato que desencadeia em Médeia um desequilíbrio e uma ira que a conduz a realizar seu ato de vingança contra seu consorte, Creúsa e o rei Creonte. Médeia é acometida de paixões, tais como: “dor”, “loucura”, “angústia”, “ira”, desejo de vingança, coragem exacerbada para enfrentar o rei Creonte, etc. Estas paixões “são agitações da alma, tendências exageradas” (GAZOLLA, 1999: 134). Tal característica pode ser compreendida quando Medéia diz: “Oh! Quantas vezes eu derramei criminosamente um infausto sangue! Mas nenhum desses crimes foi praticado em momentos de ira: era o meu infeliz amor que me armava a mão” (Sêneca, *Medéia*, 135-137). Neste fragmento evidencia-se uma paixão desmedida, aquilo que Gazolla denomina de uma forma de escravidão cujo dono é exterior a si mesmo; querer transpor o próprio “eu” ao “outro” pressupõe, neste sentido, um egoísmo, uma conduta possessiva, fato que leva a protagonista a praticar crimes. As paixões não permitem ao homem encontrar a felicidade, pois esta só pode advir de uma vida em conformidade com o *lógos*, o que não ocorre quando se é escravo de suas próprias paixões, as quais são enfermidades da alma, contrárias a razão e a natureza (BRUN, 1962: 48).

A Ama tenta moderar os excessos de Medéia, mas sem sucesso. Assim, quando a Ama fala a protagonista, tentando aconselhar-lhe, podemos observar os sentimentos e atitudes de Medéia nada condizentes com os princípios morais da doutrina estoica: “Silêncio! Eu te suplico: tua secreta dor deve chorar no âmago do coração [...] a cólera dissimulada é prejudicial; o ódio abertamente declarado perde todo o meio para a vingança” (Sên, *Med*, 150-152). Até mesmo para cometer um ato perverso, como a vingança, as paixões desmedidas são prejudiciais!

Em outro momento a Ama ainda tenta aconselhar: “Cessa de falar, ó insensata, susta tuas ameaças, teus pensamentos audazes: convém ceder perante as circunstâncias” (Sên,

*Med*, 175-176). Neste fragmento percebemos claramente como Medéia aflige os princípios estoicos, não cede perante as circunstâncias, pois a protagonista é guiada por um movimento irracional da alma que reflete suas posteriores atitudes, inflige a ordem da natureza e o destino, não age conforme a razão e não possui a sabedoria necessária para se deixar guiar pela vontade divina, tal como se verifica num momento posterior, quando Medéia afirma a Jasão: “Sempre dominei completamente a minha sorte” (Sên, *Med*, 520). Medéia não consegue ser feliz, pois felicidade do homem deve ser a indiferença, bem como a abdicação a todos os bens do mundo, externos a ele, vencendo todas as paixões e buscando a tranquilidade da alma.

Para os estoicos, a felicidade é alcançada pela virtude, consiste em imitar um modelo supremo, a natureza e os deuses. Há uma intenção organizadora na natureza, a qual deu ao homem uma categoria superior, a de animal racional, e como privilégio a felicidade que é dada aos deuses (VEYNE, 1995: 57). A solução para uma vida feliz consiste na liberdade interior, na capacidade de aceitar voluntariamente as ordens do destino, pois a natureza é providencial e feita para os homens, o que só se consegue com o uso da razão (VEYNE, 1995: 61-62). Na interpretação de Veyne (1995), para Sêneca somente a razão mostra o que é bom para o indivíduo, e o seu mau uso produz vícios na alma, paixões que devem ser extirpadas por completo.

Como pontua Cardoso:

as paixões não dominadas acarretam catástrofe sobre catástrofe, alastram-se, contaminam; o amor-paixão, como uma loucura ou uma doença, levando o homem ao caminho do vício, é nocivo e deve ser rigorosamente combatido, sobretudo quando se reveste de um caráter criminoso (CARDOSO, 1999: 138).

Tal é o estado de Medéia, pois ela deixa-se dominar por um amor-paixão que provoca uma *dolor* e esta passa ao estágio de *furor* justamente por ter um caráter criminoso e vingativo.

O segundo episódio da tragédia inicia com a fala da Ama, e a partir desta o autor apresenta o estado emocional de Medéia:

Para, reprime teus furores, contém teus ímpetos. [...] ela corre com passo louco, levando no rosto todos os sinais da *furiosa demência*. Suas faces são inflamadas; sua respiração é ofegante. Grita; pelos olhos jorram lágrimas; serena-se: *não há nenhuma paixão que ela não experimente*. Hesita, ameaça, arde, queixa-se, geme. Onde irá cair o peso de seu ódio; onde irão parar suas ameaças; onde se quebrantará esta agitação? *Seu furor transborda*. Não é um crime comum nem medíocre o que ela está meditando: ela vai superar a si mesma, pois conheço os sinais de suas precedentes cóleras. *Alguma coisa de grandioso se está preparando: alguma coisa atroz, inumana, ímpia*.

Vejo o indício do furor. Possam os deuses desmentir os meus pressentimentos! (Sên, *Med*, 380-395, *grifos nossos*).

O *furor* sentido por Medéia espanta até mesmo a Ama, testemunha de seus crimes passados. A protagonista promete a si mesma vingar a traição de Jasão: “[...] jamais o meu furor de vingança poderá parar: aliás, cada vez se tornará maior. [...] Vai acontecer neste dia, sim, vai acontecer um fato inolvidável. Irei até contra os deuses e tudo revirarei.” (Sên, *Med*, 406-407, 424-425). Medéia não se vale da razão para avaliar a situação, pois se deixa tomar por essa doença da alma que é a paixão cega, a qual estimula seu ódio. Ela praticará o mal porque não tem sabedoria. Aqui o mal se origina da insensatez da protagonista que se rebela contra a lei divina e se nega a viver de acordo com a natureza, não aceita os acontecimentos e quer interferir na ordem do destino. Nesse sentido, o mal é obra da insensatez e resultado da loucura humana (BRUN, 1962: 36).

O estado de furor em que Medéia se encontra culmina na elaboração de um feitiço, por parte desta, para se vingar de Creúsa e Creonte. O primeiro e o segundo episódio preparam a catástrofe, visto que o rei concede à suplicante mais um dia para preparar o exílio, tempo suficiente para a realização da vingança; além disso, Medéia promete atos terríveis, apesar de, com Jasão, tentar solucionar a crise, pois lhe pede que fuja com ela, pedido que lhe é negado. Já o terceiro episódio da tragédia é inteiramente dedicado à realização da façanha mágica de Medéia.

É nossa hipótese central que a magia praticada por Medéia delinea-se como um ato que é contrário aos preceitos estabelecidos pelo estoicismo; se trata de uma ação antagônica à razão, às virtudes e à vontade divina, é oposta à natureza e ao destino. Surgem, dessa forma, algumas questões que se fazem necessário responder: o que se entende por magia? A magia é contrária à religião ou ambas formam um sistema indissociável? Porque os romanos condenavam algumas práticas mágicas? Quais os elementos mágicos de que Medéia se vale e como ela pratica os seus feitiços? Porque a magia praticada pela protagonista é contrária aos princípios estoicos? Se o estoicismo acredita na adivinhação, porque Sêneca representa a magia de Medéia como uma atitude insana e causadora de males?

A magia pode ser definida como a tentativa de se mudar o curso natural dos acontecimentos, mediante a prática correta de certos procedimentos, nos quais se utiliza determinados objetos e, através disso, controla-se as forças sobrenaturais. É atribuído ao pensamento mágico a capacidade de produzir sobre a realidade os *efeitos desejados* (CANDIDO, 1999: 256). Trata-se de práticas que pertencem ao domínio da vontade e do desejo, pois almejam alcançar fins pessoais. São sempre praticadas em segredo, na medida em que se opõem aos ritos públicos, os quais possuem caráter comunitário, isto é, se venera os deuses através de práticas coletivas, tendo-se em vista o equilíbrio e a harmonia da sociedade como um todo.

Segundo Weber, a ação magicamente motivada está orientada para *este mundo*, é precisamente uma ação que se orienta pelas regras da experiência. Neste sentido, a ação

ou o pensamento mágico não podem ser apartados das ações cotidianas (WEBER, 1991: 279). A magia é um fenômeno integrante à vida social de uma dada comunidade (CANDIDO, 1999: 257).

Entretanto, surge uma dúvida: é possível separar em esferas distintas as ações mágicas e as ações religiosas? As primeiras tentativas de interpretação da magia versavam pelo caminho dessa divisão, como demonstram os estudos de Frazer, o qual pensava a magia sob a ótica evolucionista, ou seja, o autor “dedicou estudos sistemáticos ao fenômeno da magia entendida como primeiro degrau da tensão evolutiva que por meio da religião teria conduzido a humanidade à conquista da ciência” (SANZI, 2006: 61). Mas esta concepção se torna perigosa na medida em que se verifica que não somente os rituais religiosos contêm elementos mágicos, mas do mesmo modo as práticas mágicas contam com princípios religiosos.

Gilvan Ventura da Silva, apoiado nos estudos de Marcel Mauss, afirma que “tanto as crenças quanto as práticas de magia se situam na esfera dos fenômenos ditos religiosos, ou seja, daqueles fenômenos que dizem respeito à relação do homem com o sagrado...” (SILVA, 2003: 165). Dessa forma, não há como desligar a ação mágica do plano divino, ou seja, o sistema religioso deve funcionar em conjunto, visto que as práticas de devoção aos deuses e as práticas mágicas só podem ser interpretadas se inseridas em um sistema religioso integral, o qual abrange todas as relações com o sagrado. A partir desta interpretação, podemos afirmar a seguinte forma de divisão:

O sistema religioso se subdividiria em dois subsistemas básicos: o subsistema devocional e o subsistema mágico. O primeiro aglutinaria todas as cerimônias que têm por finalidade saudar os seres sobrenaturais reverenciados pela sociedade, como observamos nos ritos e votos de ação de graças pelos benefícios divinos dispensados aos fiéis, tanto em âmbito individual quanto coletivo, ou nas preces que exaltam atributos como a glória, a majestade, a onipotência e a magnanimidade dos deuses. Já o segundo seria constituído por um conjunto de procedimentos (encantamentos ou conjuros, símbolos iconográficos, gestos e oferta de matéria mágica) denominado *rito mágico* ou *encanto*, cuja finalidade não é tanto louvar ou agradecer às entidades sobrenaturais, mas invocar o seu auxílio para produzir alterações na realidade sensível e/ou romper com o encadeamento presente/passado/futuro, de modo a apreender uma realidade difícil ou mesmo impossível de ser alcançada por intermédio apenas das faculdades intelectuais humanas. (SILVA, 2003: 165-166).

Mas o rito mágico não necessariamente é tido como subversivo, uma vez que é possível distinguir várias formas de magia de acordo com sua finalidade.

Aqui delineiam-se as duas tendências fundamentais da magia: uma consiste na busca de ajuda sobrenatural para lograr proteção – é uma magia social e construtiva; a outra representa uma evasão contra a lei

que impede toda a liberdade de ação e proíbe toda manifestação do instinto – é uma forma de evasão anti-social e contra a legalidade estabelecida. (NOGUEIRA, 2004: 27).

Dessa forma, a magia com fins terapêuticos, purificatórios ou defensivos, ou seja, a magia com fins benéficos era tida como lícita e mesmo necessária. Por outro lado, a ação mágica com fins maléficos era condenada pelas leis romanas.

Tais práticas mágicas eram condenadas no ambiente romano porque eram tidas como uma potência subversiva para o equilíbrio cósmico, sobre o qual se funda a vida pública dos romanos (SANZI, 2006: 59). A *Lex Cornelia*, de 81 a.C., condena os encantamentos mágicos que provocam a morte de outras pessoas. Não se trata de uma reprovação à prática mágica enquanto tal, mas a determinadas consequências de seu uso. Dito de outra forma, essa lei combate “de modo formal todo uso de magia com fins maléficos, uma vez que as enfermidades e a morte se acreditavam serem produzidos por atos mágicos com bastante frequência.” (NOGUEIRA, 2004: 27). A magia condenada era a que se baseia em uma prática particular, a qual diz respeito a problemas específicos, concretos e detalhados da vida cotidiana, isto é, não se refere a questões coletivas, tal qual o culto aos deuses oficiais.

Em resumo, o homem romano vive em um ambiente marcadamente religioso, haja vista que sua própria existência depende da ligação com o divino. A ordem divina conduz o mundo e ordena as relações sociais, isto porque não se pode separar em esferas distintas a moral, a natureza, a divindade e o homem, uma vez que todas as ações humanas, até as mais insignificantes, refletem a presença divina (NOGUEIRA, 2004: 23). Esta maneira de ver o mundo também é pertencente aos estoicos, pois, como dissemos anteriormente, os filósofos da Stoa primavam pela noção da simpatia universal. Nessa concepção de mundo, tudo se relaciona, constituindo o universo um todo simpático (NOGUEIRA, 2004: 26).

A ligação com o mundo divino é realizada por meio dos cultos oficiais, os quais garantem a manutenção da vida humana e a continuidade de seu mundo através de uma relação de obediência com os deuses. Dito de outra forma, o homem depende da vontade divina e, por isso mesmo, necessita da ritualidade, na medida em que são “os rituais que garantem a continuidade da vida da comunidade por inteiro.” (ELIADE, 1992: 55). Nesse sentido, a magia nociva, compreendida como força particular atribuída a determinadas pessoas que podiam atuar sobre os deuses e sobre o curso natural dos acontecimentos, representa uma evasão contra a lei que impede toda a liberdade de ação e proíbe toda manifestação das forças divinas, é uma forma de evasão anti-social e contra a legalidade estabelecida (NOGUEIRA, 2004: 27) e que, por isso mesmo, é condenada. É essa magia que a protagonista da tragédia, tomada de furor, emprega como meio de vingança.

Vejam, agora, em detalhes, quais os elementos mágicos utilizados por Medéia e como ela realiza seus feitiços, bem como o motivo pelo qual sua prática é contrária aos preceitos estoicos. Como dissemos, é no terceiro episódio que Sêneca apresenta a

façanha mágica da protagonista. Medéia pratica tais feitiços em um momento de ira e furor, conforme constatamos na fala da Ama:

Minha alma está espantada, cheia de horror: é eminente uma grande desgraça. Quanto mais cresce o seu desumano furor, tanto mais ela mesma se exalta e encontra novamente a força que a animou no passado. Amiúde vi Medéia, em delírio, atacar os deuses e suscitar a ira do céu; mas o que ela agora medita é ainda mais extraordinário. (Sên, *Med*, 670-675).

Medéia vai até o seu “funesto refúgio” e apanha diversos materiais, até mesmo “objetos dos quais ela mesma tinha terror desde muito tempo, objetos misteriosos, secretos, escondidos.” (Sên, *Med*, 677-678). Apanha todos os tipos de venenos, de diversas partes do mundo e atrai, com seus encantamentos, todas as raças de répteis venenosos. Entretanto, tamanho é o seu furor, que Medéia acredita que essas “são armas fracas demais”. Buscando formas mais terríveis para realizar sua magia, ela pronuncia as seguintes palavras:

São dardos demais comuns estes que a terra produz: quero pedir aos céus os seus venenos. Chegou o tempo em que deve ser feito algo mais grandioso do que os malefícios vulgares. Desça até aqui a famosa serpente que se assemelha a um imenso rio e da qual a Ursa Maior e a Menor sentem os monstruosos apertos [...]: a constelação do Serpentário desaperte enfim as mãos e deixe o réptil cuspir veneno! Às minhas magias aproximam-se Pitão, que ousou perseguir as divindades gêmeas, e a Hidra com todos os seus répteis que a mão de Hércules cortava e que imediatamente renasciam. Deixa a Cólquida, ó dragão sempre vigilante, que eu pela primeira vez adormeci com os meus encantamentos. (Sên, *Med*, 691-703).

A utilização de ervas e serpentes venenosas para a prática mágica ocorre porque às “feiticeiras são essenciais às substâncias acreditadas como depositárias de propriedades mágicas e a sua preparação – quanto mais não fosse para a confecção de venenos e perfumes – para atingir o fim desejado...” (NOGUEIRA, 2004: 43). Além disso, “um poder mágico era conferido a esses objetos por intermédio de sua associação com a morte e catástrofe, bem como pela dificuldade de sua aquisição.” (OGDEN, 2004: 32). Medéia reúne os materiais para o encantamento da seguinte forma:

Ela pega todas as ervas mortíferas: exprime o veneno dos répteis, misturando os malefícios de sinistras aves, o coração de um lúgubre mocho e as vísceras arrancadas à uivante coruja quando é ainda viva. Estas são as magias reunidas por esta artista em matéria de crimes: cada uma em seu lugar, tendo umas a força devoradora das chamas, outras a força glacial de um frio que entorpece. A estes venenos ela

acrescenta as fórmulas mágicas não menos terríveis. (Sên, *Med*, 732-737).

O ritual mágico se efetiva quando Medéia corta os braços e acrescenta o seu sangue à mistura sinistra. Trata-se de um rito mágico de natureza sacrificial, comum às tragédias senequianas, pois nestas “existe sempre um sacrifício, muito embora seu ritual seja pervertido já que quem o realiza está acometido de *furor*, a loucura em que se converte a paixão ou que com esta se identifica.” (CARDOSO, 1999: 121). A feiticeira impregna uma capa com o conteúdo mágico preparado, com o intuito de mandá-la à Creúsa, a fim de que, “logo que ela a tenha posto sobre o corpo, uma chama penetre nos seus ossos e a devore até a medula.” (Sên, *Med*, 818-819). Medéia chama os seus filhos e faz com que eles levem a capa amaldiçoada para Creúsa como forma de presente.

Pouco depois um mensageiro traz a notícia ao Coro de que um fogo voraz consome o palácio do rei Creonte e ameaça destruir a cidade. Trata-se de um fogo mágico que é alimentado até mesmo pela água!

A magia levada a cabo por Medéia se enquadra na definição da magia subversiva que tratamos anteriormente. Trata-se de uma prática que é realizada sem o uso da razão, é voltada para fins pessoais e é motivada por um fim maléfico, ou seja, é gerada pelo desejo de vingança da protagonista e por um ódio que esta tem devido a um amor não correspondido. O feitiço enveredado por Medéia é contrário aos preceitos estoicos, aflige a vontade divina e o destino, além de se tratar de um ato contrário à simpatia universal, uma vez que a magia dela corrompe o equilíbrio natural dos acontecimentos.

Entretanto, esta é apenas a primeira parte da vingança de Medéia, a protagonista deseja castigar Jasão de forma mais terrível, e não se contenta apenas em deixá-lo viúvo. Um dos traços característicos das peças de Sêneca, em relação às gregas, é a possibilidade de escolha de suas personagens. “O teatrólogo romano, ao elaborar suas personagens trágicas e ao colocá-las em situações de conflito, decorrentes da submissão às paixões, permite-lhes a opção.” (CARDOSO, 1999: 136). “Inumana, posto que feiticeira, poderia atingir a humanidade pela razão e pela *uirtus*. Mas, ao longo de toda a peça, quer ser desumana, quer ser criminosa.” (NOVAK, 1999: 149). Ela escolhe submeter-se aos vícios da alma e praticar crimes terríveis.

Essa característica criminosa é exaltada no Epílogo da peça, quando se realiza o *nefas*, o crime hediondo contra a natureza. Nesse momento Medéia trava uma luta interior consigo mesma, na qual os sentimentos de mãe se chocam com os sentimentos de ira. Ela quer continuar fiel ao seu passado de crimes, luta com sua consciência, mas os restos de sua humanidade vão sendo sobrepujados. Aqui interessa “os sentimentos das personagens, a luta intensa dos impulsos contraditórios e da razão.” (NOVAK, 1999: 149). Medéia incita-se para ter coragem de conjurar o pior dos crimes, para se tornar digna de si mesma e prepara sua alma para o crime supremo: matar os próprios filhos para vingar-se de Jasão, pois para ele seus filhos são “a razão de vida, eles são a consolação desta alma roída pelos sofrimentos.” (Sên, *Med*, 543-544). Ao pensar nesse ato, a protagonista horroriza-se, seu sentimento materno reaparece e ela hesita: “Ó

minha alma, tu vacilas. Por quê? Por que as lágrimas banham o meu rosto, por que sou arrastada por impulsos contraditórios, entre ódio e amor?” (Sên, *Med*, 937-938).

Mas, por fim, os sentimentos de ódio e de vingança vencem, e Medéia mata um de seus filhos. Fugindo dos guardas que querem matá-la, ela sobe ao alto do palácio com a Ama, o outro filho e o corpo do filho morto. Agora Medéia quer matar o outro filho aos olhos de Jasão, e ela o faz, jogando os cadáveres dos filhos aos seus pés. Trata-se de um crime cometido contra a natureza, contra a lei divina. A protagonista foge com a Ama em um carro puxado por serpentes que sobe ao ar e desaparece nas nuvens. A tragédia encerra-se com a fala de Jasão: “Sim, vai pelos infinitos espaços do céu: para provar que não há deuses lá onde tu te elevas.” (Sên, *Med*, 1026-1027). Ora, “se é verdade que o homem se une a Deus pela *uirtus*, como pretende Sêneca, não pode mesmo haver Deuses no caminho de Medéia.” (NOVAK, 1999: 152).

Dessa forma, após nossa discussão acerca dos princípios da filosofia estoica e da análise da tragédia Medéia, podemos concluir que Sêneca a escreveu com o intuito de divulgar alguns princípios filosóficos, como, por exemplo: os atos destituídos de razão e sem o respeito pela natureza podem causar males ao equilíbrio da ordem do Cosmos; atos irracionais, como os praticados por Medéia, produzem angústia, desequilíbrio e infelicidades; a magia praticada com fins maléficis, cheios de ira, causam catástrofes e caos; as paixões desmedidas e o ódio exarcebado são obstáculos insuperáveis para alcançar a tranquilidade da alma; somente a prática da *uirtus* conduz o homem ao caminho divino e à felicidade. Sob tal ponto podemos compreender as peças de Sêneca como um *exempla* que ilustra as consequências do descontrole dos sentimentos e das paixões. Por fim, podemos atribuir uma função pedagógica às obras de Sêneca, sobretudo a tragédia *Medéia*, a qual encerra em si, conforme dissemos, diversos preceitos da doutrina estoica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Documentação

SÊNECA, Aneu Lúcio. *Medéia*. Tradução e notas de Giulio Davide Leoni. São Paulo: Abril cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

### Historiografia

BRUN, Jean. *El Estoicismo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.

CANDIDO, Maria Regina. Magia: um Lugar de Poder. *PHOÊNIX/UFRJ*. Rio de Janeiro, ano V, p. 255-261, 1999.

- CARDOSO, Zelia de Almeida. O tratamento das paixões nas tragédias de Sêneca. *Letras Clássicas*, n. 3, p. 129-145, 1999.
- ELIADE, Mircea. *Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercury, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade III: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985.
- GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estóico: o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.
- GONÇALVES, Ana Tereza Marques. As Imagens Estóicas na Fedra de Sêneca. *Phoênix*, Rio de Janeiro, 2: 47-56, 1996.
- NOGUEIRA, Carlos R. F. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no ocidente cristão*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- NOVAK, Maria da Glória. *Medéia de Sêneca*. *Letras Clássicas*, n. 3, p. 147-162, 1999.
- \_\_\_\_\_. Estoicismo e epicurismo em Roma. *Letras Clássicas*, n. 3, p. 257-273, 1999.
- OGDEN, Daniel; LUCK, Georg; GORDON, Richard; FLINT, Valerie. *Bruxaria e Magia na Europa – Grécia Antiga e Roma*. Tradução de Marcos Malvezzi Leal. São Paulo: Madras, 2004.
- OMENA, Luciane Munhoz de. *Pequenos poderes na Roma imperial: os setores subalternos na ótica de Sêneca*. Vitória: Flor e Cultura, 2009.
- SANZI, Ennio. *Cultos Orientais e Magia no Mundo Helenístico-Romano: Modelos e Perspectivas Metodológicas*. Fortaleza: EdUECE, 2006.
- SILVA, Gilvan Ventura da. *Reis, Santos e Feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basileia (337-361)*. Vitória: EDUFES Editora, 2003.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Filosofia da natureza nos estóicos. *Filosofia Unisinos* 9(1): 5-11, jan/ abr 2008.
- VEYNE, Paul. *Sêneca y el Estoismo*. Fondo de Cultura Económica. México, 1995.
- WEBER, Max. Sociologia da Religião. In: \_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade*. Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Brasília, DF: Ed UnB, 1991, p. 279-418.

## OS PERIGOS DA NAVEGAÇÃO E A MORTE NO MAR: AS REPRESENTAÇÕES DOS POETAS (SÉCULOS VIII AO VI A.C)

Camila Alves Jourdan<sup>32</sup>

**Resumo:** O artigo consiste na análise de obras de poetas do período arcaico helênico, procurando elucidar as representações construídas pelos helênicos acerca do mar e da navegação, principalmente ao que se referem aos perigos, as dificuldades e a morte no meio marinho. Assim, utilizaremos o conceito de “representações sociais” (Denise Jodelet) e a metodologia de “grades de leitura” (François Frontisi-Ducroux). Enveredamos, também, pela temática da noção *métis*, esta como meio de “solução” dos problemas encontrados pelos navegantes (*nautai*).

**Palavras-chave:** Navegação – poesia – morte – *métis*

**Résumé :** L'article est l'analyse des œuvres des poètes de la période archaïque grecque, cherchant à clarifier les représentations construites par les Hellènes sur la mer et la navigation, surtout lorsqu'on se réfère aux dangers, les difficultés et la mort dans l'environnement marin. Donc, nous utilisons le concept de “représentations sociale” (Denise Jodelet) et la méthodologie de “grilles de lecture” (François-Frontisi Ducroux). Nous discuterons également de la question de la notion de *métis*, cette comme un moyen de “solution” des problèmes rencontrés par les marins (*nautai*).

**Mots-clés :** Navigation - Poésie - la mort – *métis*

O mar e a navegação são representados pelos poetas do período arcaico como o lugar do perigo iminente e local de aquisição do lucro, isto é, com características ambivalentes. Assim, neste artigo, nos deteremos nos inúmeros perigos expostos por esses autores, relacionando-os com a noção *métis* (ardil/astúcia). Esta representa – dentre outras possibilidades – as habilidades necessárias para a superação das agruras que se desenvolvem no mar e na prática da navegação.

Para tanto, buscando compreender as construções destas representações e sua circulação, faremos uso do conceito de “representações sociais” delineado por Denise Jodelet.

Deste modo, as *representações* se encontram circulando nos discursos, seja através de palavras em mensagem ou de iconografias de grande circulação social, no qual se nota uma cristalização da conduta dos indivíduos e sua organização material. Com esta noção buscamos entender um mundo repleto de significações que fazem parte do cotidiano, nos seus diversos elementos, como os valores, imagens, opiniões e crenças.

Em nossa pesquisa, compreendemos as *representações sociais* como meio de simbolização de uma dada realidade, no qual atribui-se significados e interpretações.

---

<sup>32</sup> Aluna de graduação em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), membro do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade – NEREIDA /UFF, sob orientação do prof. Dr Alexandre Carneiro Cerqueira Lima. Contato: camila\_historia\_uff@yahoo.com.br

Isto é, tal conceito nos permite visualizar dois segmentos: a circulação que os discursos dos poetas alcançavam e as representações que eles construía acerca de determinada temática.

Devemos, antes de nos atermos as passagens que iremos utilizar neste artigo, abordar a questão do discurso e dos poetas. Afinal que vozes eram estas?

As obras que faremos usos são produções de poetas do século VIII e VI a.C., ou seja, ideias e valores que estão circulando no Período Arcaico. Dentre os autores destacamos Homero, Hesíodo, Arquíloco, Semônides e Sólon. Suas obras possuem características diferentes umas das outras, uma vez que Homero apresenta a poesia épica (MOSSÉ, 2004) e que Sólon, por exemplo, produz elegias e poemas iâmbicos (ADRADOS, 1990).

Os discursos feitos por estes poetas representam ideais da elite, logo, afirmam ideias que possuem um significado elitista nas diversas temáticas que abordam ao longo de suas obras. Não obstante, os valores que são apresentados sobre o mar e a navegação partem destes pressupostos sociais.

Assim, o mar e a navegação são desprestigiados em relação a terra e a agricultura. O navegante, de igual modo, é rechaçado quando comparado ao grande proprietário de terra, que usufrui do ócio. São diversas as *representações sociais* feitas pelos poetas que circulam na sociedade ateniense, bem como em outras *póles*.

Deste modo, o mar é representado como algo inconstante, no sentido de possuir diversas qualificações. Não há, portanto, agregação de valor positivo ou valor negativo somente, sendo um ou outro. O mar é um e outro, no mesmo momento. Enquanto o lucro pode ser extraído através da navegação deste mar, o mesmo pode matar o indivíduo.

Segundo Ana Livia Bomfim Vieira as representações sobre o mar podem ser compreendidas como *ambivalentes*. Isto significa dizer que os poetas empregaram valores positivos e negativos. As construções das representações que circulavam no imaginário social *políade* acerca do mar e da navegação permeavam a intrínseca relação da busca em compreender o “funcionamento” do mar e dos valores que a elite social prestigiava como sendo as mais honrosas.

Como argumenta a supracitada autora, o conceito de ambivalência – concebido por Marc Augé – pode ser aplicado ao mar, uma vez que compreende em “ser bom e mau, honrado e vergonhoso ao mesmo tempo, tudo isso ligando-se a uma diversidade de pontos de vista. É a coexistência de duas qualidades” (VIEIRA, 2008: 10).

Como podemos ver na documentação textual, é nesta base de múltiplas representações que os poetas gregos do período arcaico pautam suas representações, tanto sobre o mar quanto sobre a navegação, bem como os *nautai*.

Para este artigo, elegemos algumas passagens de obras de poetas dos séculos VIII e VI a.C., como Homero, Hesíodo, Arquíloco, Semônides e Sólon.

Para concretizarmos a análise desta documentação fizemos uso da metodologia proposta por Françoise Frontisi-Ducroux, as “grades de leitura”. Esta consiste na isolamento de termos referentes ao objeto de estudo, em nosso caso selecionamos como

“tema” o mar e a navegação. Para cada ocorrência o contexto nos fornecerá, de acordo com a autora, dois tipos de dados: O primeiro consiste no significado do termo, o seu emprego e os sentidos utilizados; o segundo refere-se a valores que são associados ao termo e que comungam do mesmo âmbito de representações (FRONTISI-DUCROUX, 1975).

Ao optarmos pela utilização deste método, buscamos ir além de uma simples análise das temáticas que perpassam nossa pesquisa, com este método podemos estender nosso olhar sobre o verso, à frase ou mesmo à passagem inteira na qual a referência analisada está presente, fazendo com que tenhamos um olhar mais amplo sobre as ideias presentes nas obras.

Tomamos como pressuposto a ideia de que “O ponto de partida não é nem um conceito nem uma só palavra.” (VIEIRA, 2005: 17), mas o conjunto que permeia o entorno dos temas elencados.

Passamos, então, à análise das passagens por nós selecionadas. A primeira consiste na obra homérica “Odisséia”.

Em seu canto I, Homero expõe uma “síntese” das problemáticas enfrentadas por Odisseu. Entre seus apontamentos está o mar, local de sofrimentos para Odisseu. Neste caso, o tema é o mar e a atribuição feita é de ser um local de sofrimento.

No mar, inúmeras dores feriram-lhe o coração, empenhado em salvar a vida e garantir o regresso dos companheiros. (I, VV. 3-5)

Outra passagem acerca da periculosidade do mar pode ser vista nos versos 11 e 12 do mesmo canto:

Os outros, todos os que tinham escapado da tenebrosa ruína, estavam em casa, salvos da guerra e do mar. (I, VV. 11-12)

Nesta passagem, a periculosidade do mar é comparada ao da própria guerra, no caso entende-se a ‘Guerra de Tróia’. Assim, aqueles que conseguiram regressar desta guerra estavam salvaguardados dos perigos que a guerra e o mar possuíam. O mar é posto como tão terrível quanto a guerra.

No canto III da “Odisséia”, Homero narra o momento em que Nestor expõe à Telêmaco as notícias sobre os sobreviventes do regresso de Tróia. Esta passagem refere-se a Idomeneu, de Creta. Nesta, o mar e a navegação são evidenciadas como local e prática perigosas.

O mar não lhe roubou nenhum. (III,v. 192)

Com a mesma ideia de periculosidade, Homero aborda, na passagem abaixo descrita, o retorno de Menelau, segundo as palavras de Nestor. Apresentando o traçado usado por Menelau, Nestor expõe a navegação como algo que infere perigo constante aos navegadores, passando por caminhos tortuosos e constância da possibilidade de ocorrer acidentes.

O mar/ amontoa líquidos montes, curvados como dorsos/ de monstros.  
Naves dispersas batem em Creta. (III, VV. 289-291)

Na passagem, contada por Homero, em que o arauto Médon conta à Penélope sobre a empreitada de Telêmaco e a armadilha preparada pelos pretendentes, visando findar com a vida de seu filho, a morte no mar é apresentada como o esquecimento, uma morte sem honra:

Os cavalos marítimos/ arrastam para as profundezas do mar. Não lhe/  
restará nem a lembrança do nome. (IV, VV. 708-710)

Por fim, dentre as passagens que elencamos na obra de Homero, destacamos a que mostra o mar e seus malefícios. Nesta passagem, Laodamas – filho do rei Alcínoo – convida Odisseu a participar dos eventos esportivos. Elogia o porte físico do herói, mas considera que as dificuldades enfrentadas no mar poderiam ferir violentamente um homem e com isso tê-lo enfraquecido. Isto nos evidencia o quão mal poderia fazer o mar a um homem.

Males há muitos, mas mal algum supera os males/ do mar. Carcomem  
o homem, mesmo que forte. (VIII, VV. 138-139)

Centrando-nos na obra de Hesíodo “Trabalhos e dias”, destacamos duas passagens, uma que se refere a navegação e outra ao mar. Na primeira, Hesíodo inicia sua abordagem à temática da navegação. Sua caracterização inicial contrapõe as atribuições feitas anteriormente à agricultura, pois a navegação apresenta-se como ameaçadora. É, assim, atribuída a representação de periculosidade.

perigosa navegação. (v. 618)

Na segunda passagem elencada por nós, o mar traz a morte sem glória. Com isto, Hesíodo alerta sobre a navegação no período da primavera, apontando que este não é um período propício aos sensatos, já que se arrisca a própria vida nesta navegação. A navegação não vale a vida do indivíduo. Com isto, morrer torna-se um risco constante. Morrer desta forma não é algo válido, honroso ao homem.

E é horrível morrer entre as ondas. (V. 687)

A partir dos fragmentos que dispomos do poeta Arquíloco, destacamos os versos 5 e 6, no qual a morte no mar significa a ausência de rituais fúnebres. Deste modo, não seria possível conceder as honras fúnebres aos mortos no mar. Posidon ocultaria a dor aos parentes, já que não poderiam ver os corpos sendo queimados na “chama de Hefestos”.

Se Hefesto tivesse envolvido em seu vestido a cabeça e os membros dele. Oculta os dolorosos presentes o Senhor Poseidon. (VV. 5-6)

De igual maneira, selecionamos uma única passagem do poeta Semônides. O autor aponta que o mar é local de morte.

Outros perecem no mar sob o ataque da tempestade e de inúmeras ondas do ponto espumante quando eles não podem continuar a viver. (2, VV.15-19)

Nesta, Semônides aborda a questão da morte como algo inevitável pelos mortais. Com isto, passa a descrever a morte no mar. A morte cabe aos mortais, contrariamente o que acontece aos deuses. No mar, a morte dos navegantes provém das dificuldades que enfrentam cotidianamente.

A última passagem pela qual optamos remete-se ao poeta e legislador Sólon. Ao refletir acerca das dificuldades pela qual passava a pólis dos atenienses, o autor utiliza de uma metáfora e usa as dificuldades da navegação para comparar aos problemas enfrentados pela cidade.

Dentro de meu coração há uma grande dor ao ver a mais antiga terra da Jônia que naufraga [...]. (4, VV. 40-42)

Assim, ao falar da crise que assola a cidade (stásis) e da falta de eunomia, Sólon faz uma alusão à questão da navegação. Como um barco que naufraga, assim é a metáfora utilizada pelo autor para abordar a crise ateniense.

Selecionamos algumas das passagens em que estes autores abordam o tema da navegação e do mar. Nelas podemos ver que as “representações sociais” que perpassavam o imaginário social apresentavam o reconhecimento das dificuldades pelas quais os navegantes passavam. Muitos eram os perigos enfrentados nos “domínios de Poseidon”.

Dentre as obras apresentadas, iremos nos centrar na questão da morte no mar. Este é, sem dúvida, um dos principais perigos enfrentados pelos *nautai* na prática da navegação. Sendo assim, Jean-Pierre Vernant afirma que, para os gregos, a “idéia que a morte é um limiar intransponível, atrás do qual se encontra um mundo que é um mundo de horror, de anonimato, um magma onde todos se perdem” (VERNANT, 2009).

A morte para os gregos está presente na “vida da *polis*”, isto é, a prática de cuidar dos túmulos, renderem-lhes honras fúnebres, a existência de dias de festivais dedicados aos mortos, ao ponto de ser uma preocupação de ordem econômica para os legisladores da cidade. (BURKERT, 1993: 376-379). Dentro da ideologia elitista, a morte tem papel relevante, uma vez que, de acordo com Walter Burkert, “A veneração dada aos antepassados é esperada também dos descendentes: da recordação dos mortos cresce a vontade de continuidade.” (BURKERT, 1993: 380).

Os rituais fúnebres fazem parte da vida social tanto do morto quanto dos vivos. Claude Mossé nos informa que nos rituais o morto

Durante um dia ou dois ficava exposto na entrada da casa, enquanto as mulheres de sua parentela choravam e entoavam um canto fúnebre, o treno, arrancando-se os cabelos. O cadáver era então colocado em um carro e um cortejo o seguia de sua casa ao cemitério, geralmente à noite. O corpo era enterrado ou cremado. (MOSSÉ, 2004: 250).

Morrer adquire um status paradoxal: implica na morte do indivíduo, a sua “viagem para o esquecimento”, mas a lembrança constante feita pelos vivos, seja pelo canto dos poetas, seja pelo memorial funerário. Era fundamental, assim, que a singularidade da existência do indivíduo, de seus feitos do que havia sido, permanecessem inscritos para sempre na memória dos homens (VERNANT, 2009: 86).

Mas, e a morte no mar e a ausência do corpo?

Podemos ver, a partir da documentação que analisamos, que essa morte marinha se coloca como o oposto da morte com seus rituais. O corpo se “perdeu” entre as ondas do mar, foi danificado, não pode receber as honras fúnebres. Não é a “bela morte” de um guerreiro em batalha – morte tão valorizada nos discursos –, mas a ausência do indivíduo, no qual o corpo se decompõe no mar.

A morte no mar representa o “ultraje ao cadáver”, ou seja, o tratamento que se quer infligir aos inimigos mortos para que não se tornem memoráveis, para os deixar apodrecer” (VERNANT, 2009: 91). Não é somente o corpo, mas o esquecimento que o indivíduo terá na memória dos vivos.

Os rituais fúnebres marcam a *mnemosyne* – Memória –, guardam a lembrança e a mantêm viva. Como destacamos na passagem da obra homérica, a morte no mar pode representar o esquecimento: “Os cavalos marítimos arrastam para as profundezas do mar. Não lhe restará nem a lembrança do nome” (Odisséia, canto IV, vv. 708-710).

Neste sentido, a navegação ficaria, minimamente, mal quista socialmente por dois motivos: primeiro porque a navegação não é um *erga* digno do cidadão *poliade*; em segundo lugar, a morte marinha é a morte desonrada, sem a glória.

A morte não é uma obrigatoriedade àqueles que navegam, mas uma possibilidade cotidianamente presente. Não somente a morte, mas de todos os perigos, como as mudanças climáticas e as mudanças das correntes, e das agruras de caráter mítico, como as sereias que encurralam com suas vozes e seus saberes os navegantes incautos.

O mar é o lugar ambivalente, das rápidas mudanças, da inconstância. Neste meio inóspito, os *nautai* precisam do conhecimento, dos saberes pertinentes à navegação. No entanto, não só os saberes seriam capazes de salvaguardá-los, seria preciso ter a habilidade do pensamento, do ardil, da astúcia. A esse conjunto de saberes práticos os gregos nomearam de *métis*.

A noção *métis* nos conduz à uma pluralidade de possíveis traduções e compreensões. Presente na documentação desde o período arcaico, a semântica da palavra se mantém

estável do transcorrer do tempo, mesmo que nos apresente tal pluralidade de concepções. A noção pode ser compreendida como ardil, astúcia, uma inteligência prática capaz de agir diante de uma dificuldade prevendo até mesmo a resposta a sua ação.

Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant definem *métis* como o uso de uma inteligência ardilosa, onde as habilidades como a agência do espírito frente ao desconhecido ou a um ato inesperado, a sagacidade, o senso de oportunidade e a esperteza são utilizados. A *métis* não pode ser compreendida como um impulso “leviano”, ao contrário, é um planejamento rápido, da ação do tempo de um relâmpago, que ao mesmo tempo é paciente o suficiente para esperar a hora certa da ação.

Destarte, como ressalta a autora Ana Livia Bomfim Vieira,

Um homem possuidor da *métis* tem uma sabedoria que é variada e que lhe permite um grande leque de recursos, de desembaraços para as situações críticas ou para o melhor exercício de um ofício. (VIEIRA, 2008)

Nada mais evidente do que pensarmos nesta noção para os navegantes, indivíduos que convivem com as necessidades de agir rapidamente perante o desconhecido perigo. Desta maneira, a *métis* do navegante se faz necessária para que ele possa se aperceber das inúmeras situações que lhe são configuradas no meio marítimo. A astúcia e o ardil lhe capacitavam para dominar e atuar efetivamente no meio marinho. Assim, a *métis* torna-se uma “arma” para a superação dos medos, dos perigos e das dificuldades tão presentes no mar e na prática da navegação.

Acreditamos que, mesmo com a circulação de ideias e valores nos discursos da elite, a população afirmou-se na atuação direta com o mar, buscando compreendê-lo e dominá-lo. E, para isto, a uso da *métis* tornou-se importante.

Mesmo sendo um lugar onde o perigo era constante, os atenienses se colocaram à navegação, desenvolveram seus conhecimentos, dominaram suas técnicas. O mar, lugar inóspito e, segundo os discursos da elite, o lugar mal visto socialmente, foi representado durante um longo tempo, isto é, foram construídas representações sociais sobre o meio marinho.

Acreditamos que, mesmo com os valores da elite social sendo exaltados e apresentados por estes e outros poetas, a população mais pobre tornou este mar o seu lugar de atuação e fez da navegação a sua forma de sobrevivência. Ainda que a circulação de valores permeasse a população, onde o grande proprietário de terra era exaltado, não era algo determinante nesta organização social. Os *nautai* eram tão necessários quanto aqueles homens que permaneciam na terra.

“Eles se fizeram homens do mar” (VIEIRA, 2005: 75) – desde a construção das representações até o exercício de dominação –. Em nosso parecer, esta é a base da relação entre os atenienses e o mar. Como nos expõe Ana Livia Bomfim Vieira, os atenienses *construíram* uma relação com o mar. Buscaram aprender sobre ele,

imprimiram-lhe diversos sentidos e explicações, divinizaram este mar como morada de diversas divindades, o rechaçaram pelas inúmeras agruras que podia causar.

Esta relação de proximidade e distanciamento, isto é, uma relação ambivalente, de representações diversas, permitiu aos atenienses construir uma marinha de guerra suficientemente poderosa que, no século V a.C, seria capaz de empreender uma dominação no mar Egeu – a política *thalassocrática*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Documentação Textual

ARQUÍLOCO IN: **Líricos Griegos – elegíacos y yambógrafos arcaicos I (Siglos VII-V a.C)** . 3 ed. [TRAD] Francisco R. Adrados. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1990.

HÉSIODE. **Les Travaux et les jours**. Texte établi et traduit Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1993

HESÍODO. **Trabalhos e dias**. Introdução, tradução e notas de Ana Elias Pinheiro e de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005

HOMERO. **Odisséia: Telemaquia**. Tradução, introdução e análise de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007.)

HOMERO. **Odisséia: Regresso**. Tradução, introdução e análise de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007

HOMERO. **Odisséia: Ítaca**. Tradução, introdução e análise de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007.)

SEMONIDES IN: **Líricos Griegos – elegíacos y yambógrafos arcaicos I (Siglos VII-V a.C)**. 3 ed. [TRAD] Francisco R. Adrados. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1990.

SOLON IN: **Líricos Griegos – elegíacos y yambógrafos arcaicos I (Siglos VII-V a.C)**. 3 ed. [TRAD] Francisco R. Adrados. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1990.

### Bibliografia de referência

BURKERT, Walter. **Religião Grega na época Clássica e Arcaica**. [TRAD.] M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CORVISIER, J.N. **Les Grecs et la Mer**. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. **Métis: as astúcias da inteligência**. São Paulo: Odyseus, 2008.

FRONTISI-DUCROUX, F. **Dédale ou la Mythologie de l'Artisan**. Paris: François Maspero, 1975.

JODELLET, Denise. “Representações sociais: um domínio em expansão” IN **As Representações Sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

MOSSÉ, Claude. **Dicionário da Civilização Grega**. [TRAD.] Carlos Ramallete. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p.171.

VERNANT, Jean-Pierre. **A travessia de fronteiras: Entre mito e política II**. [TRAD.] Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

VIEIRA, Ana Livia Bomfim. **Os Pescadores Atenienses: A Métis da Ambivalência na Atenas do Período Clássico**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro – Programa de Pós-Graduação em História Social, 2005.

\_\_\_\_\_. “Entre a ‘métis’ da pesca e a honra da caça.” IN **PHOÏNIX- Laboratório de História Antiga/ UFRJ**. Ano XIV. Rio de Janeiro: Mauad, 2008.

ROMANITAS E HIBRIDISMO CULTURAL NA TRIPOLITÂNIA ROMANA: A CIVITAS DE OEA SEGUNDO O TESTEMUNHO DE APULEIO DE MADAURA

Belchior Monteiro Lima Neto\*

**Resumo:** Este artigo tem como principal intenção discutir o multiculturalismo relacionado ao Império Romano. Para tanto, localizaremos nossa pesquisa na Tripolitânia romana, mais precisamente na cidade de Oea. Tomaremos como fonte principal a obra *Apologia*, de Apuleio de Madaura, dando ênfase aos conflitos gerados por seu casamento com uma rica matrona local, Emília Pudentila. Aqui, tentaremos relacionar o imbróglio existente em torno do matrimônio de Apuleio com as percepções da elite cidadina de Oea acerca de casamento e de alianças familiares, associando conceitos como cultura imperial, hibridismo cultural e multiculturalismo como forma de compreender a realidade da sociedade romana provincial do II século.

**Palavras-chave:** Tripolitânia, Apuleio de Madaura, multiculturalismo, cultura imperial.

**Abstract:** This article has the intention to discuss multiculturalism related to the Roman Empire. To do so will locate our research in Roman Tripolitania, more precisely in the city of Oea. We will take as its primary source the *Apologia* of Apuleius of Madaura, emphasizing the conflicts generated by his marriage with a wealthy matron local, Emilia Pudentila. Here, we try to relate the existing mess around the marriage of Apuleius with the elite perceptions of the Oea city about marriage and family alliances, involving concepts such as imperial culture, cultural hybridity and multiculturalism as a way to understand the reality of roman provincial society in II century.

**Keywords:** Tripolitania, Apuleius of Madaura, multiculturalism, imperial culture.

O Império Romano era uma realidade bastante diversa e de difícil definição. Vastas regiões estavam sob a sua autoridade, constituindo territórios na Europa, no Norte da África e na Ásia Menor.<sup>33</sup> Se nos limitarmos apenas à parte ocidental do império, espacialidade tratada neste artigo, diversas etnias estavam submetidas ao *imperium romanorum*: líbios, púnicos, gauleses, bretões, germanos, entre outros.<sup>34</sup> Roma englobava uma ampla gama de povos, costumes, línguas e culturas, caracterizando-se como uma entidade multifacetada e plural.

O multiculturalismo inerente ao Império Romano, contudo, nos coloca numa encruzilhada. Como conceber uma entidade plural e etnicamente diversa e ao mesmo tempo dar unidade, coesão e homogeneidade cultural àquilo que designaríamos como ‘romano’? Em outras palavras, como conceber a *romanitas* neste quadro geral de diversidades e diferenças culturais?

Uma resposta possível a estas perguntas é pensarmos o conceito de cultura a partir dos pressupostos teóricos de Janet Huskinson (2000<sub>b</sub>), que a concebe como significados

---

\* Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo, sob a orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

<sup>33</sup> Grosso modo, poderíamos conceber o Império Romano, à época do Principado, como uma intrincada rede de cidades submetidas a um Estado concêntrico – com epicentro em Roma – que exercia sua hegemonia por meio de relações de troca de poder e de riqueza com as diversas elites que compunham a chamada *oikouméne* romana (MENDES, 2004).

<sup>34</sup> O *imperium romanorum*, o que poderíamos traduzir como “império dos romanos”, servia para designar, acima de tudo, não só o espaço no interior do qual Roma exercia o seu poder, como este mesmo poder. Na origem, a palavra *imperium* representava a força capaz de agir sobre o mundo, de o submeter à sua vontade. A etimologia da palavra continha a ideia de ordenação, de imperativo (GRIMAL, 1993).

partilhados pelos indivíduos que integram um mesmo sistema cultural e expressos em práticas compartilhadas e no emprego de representações de uma identidade comum. Na opinião de Huskinson (2000<sub>b</sub>), no período imperial romano houve uma autêntica cultura imperial, comungada principalmente pelas diferentes elites que compunham o Império Romano.<sup>35</sup> O uso da língua e da escrita latina e grega<sup>36</sup>, a posse da cidadania romana e a participação nos cargos públicos, nos cultos e nas festividades cívicas, o gozo das benesses urbanas nos teatros, anfiteatros e termas e a difusão de uma educação baseada na *paideia* greco-romana são elementos compartilhados que davam significado àquilo que poderíamos denominar como ‘romano’.<sup>37</sup>

Tal concepção, ademais, não invalida o quê de mestiçagem e de hibridismo que devem ser levados em conta quando nos aproximamos das sociedades provinciais.<sup>38</sup> O conceito de cultura imperial, nas palavras de Huskinson (2000<sub>a</sub>, p. 121), “é plástica o suficiente para agregar a diversidade”, posto que a existência de elementos compartilhados identificadores daquilo que seria romano conviveria e se influenciaria pelas culturas locais. É neste sentido que podemos concordar com as apreensões de Mendes (2006, p. 250-251) no tocante à *romanitas* não ser uma identificação étnica ou racial, mas um “processo de comunicação cultural de um *status* jurídico e legal” disseminado pelas diversas províncias do *orbis romanorum*.<sup>39</sup>

Tendo em vista o quadro geral de diversidade cultural traçado acima, analisaremos neste artigo uma localidade específica do Império Romano: a Tripolitânia. Acreditamos que essa região no Norte da África seja fundamental para os interesses de nossa pesquisa, pois nela observamos de forma bastante nítida a interação, o conflito e os contatos entre uma população com um forte passado cultural púnico/líbico e os valores, hábitos e costumes daquilo que conceituamos como cultura imperial romana. Para tanto, tomaremos como fonte principal de nosso artigo o livro *Apologia* de Apuleio de Madaura, escritor, sofista e filósofo norte-africano que entre os anos de 157 a 159 d.C. vive, se casa e é julgado e absolvido da acusação de magia em Oea, uma das principais *civitates* romanas na região.<sup>40</sup>

---

<sup>35</sup> Utilizamos o termo elite a partir de uma conceituação relacionada à teoria das elites, que estipula que em toda sociedade há sempre um grupo minoritário, melhor organizado e em condições privilegiadas em termos de poder político, econômico e social, ao qual podemos designar como elite (BOBBIO, 1991).

<sup>36</sup> Fizemos referência à língua e escrita latina e grega pelo fato de o Império Romano ser efetivamente bilíngüe, com a parte ocidental do Estado utilizando o latim e a oriental o grego como idiomas oficiais.

<sup>37</sup> Entendemos *paideia* como o conjunto de aprendizados literários, retóricos, oratórios, políticos, filosóficos e mitológicos que instruíam, diferenciavam e identificavam os indivíduos pertencentes à elite romana (BROWN, 1992).

<sup>38</sup> Para Burke (2003), o termo hibridismo e mestiçagem culturais remete-nos a um fenômeno atual de encontros e misturas culturais, em que novas formulações culturais (híbridas) são constituídas. Entendemos que tal concepção, ademais, se adapte de forma bastante satisfatória à própria realidade multifacetada do Império Romano, e por isso a utilizamos neste artigo.

<sup>39</sup> Utilizaremos neste artigo o termo *orbis romanorum* como sinônimo de Império Romano, posto que o termo também era denominado pelos próprios romanos ao se referirem às terras sob o seu domínio.

<sup>40</sup> Neste artigo conceituamos o termo *civitas* (plural *civitates*), substantivo comumente traduzido por cidade, como o estatuto sócio-jurídico de uma comunidade assentada num espaço urbano (*urbs*) e alargada sobre uma área rural (*ager*), a qual é independente e cimentada nas leis (MENDES, 2001).

A Tripolitânia, chamada assim devido à existência de uma tríade de cidades prósperas – Lepcis, Oea e Sabrata –, se localizava a leste de Cartago, a meio caminho entre a capital púnica e a região da Sírtica. As cidades da Tripolitânia foram originalmente colônias púnicas, e sua fundação remonta ao V século a.C. Antes da chegada dos romanos, a região era conhecida como *Emporia*, sendo um importante entreposto comercial cartaginês com o Egito e o Oriente (BIRLEY, 2002).

A conquista romana sobre a Tripolitânia se efetiva no final do I século a.C. Inicialmente, as principais cidades foram agregadas ao *imperium romanorum* como *civitates libertae*, isto é, cidades livres que, mesmo submetidas ao poder romano, continuavam a ter uma grande margem de autonomia, com a manutenção de suas leis, suas instituições e seus costumes locais (FRIJA, 2011). Em grande medida, até fins do I século d.C., a região foi pouco tocada pelo processo de romanização em curso no Norte da África, sendo um dos poucos territórios norte-africanos a não ter colônias fundadas em suas terras e também a única a não receber levas de imigrantes vindos da Península Itálica (MATTINGLY, 1994).<sup>41</sup>

Se tomarmos a *civitas* de Oea como exemplo, verificaremos que o processo de elevação da cidade de peregrina<sup>42</sup> à colônia romana foi bastante lento, compreendendo um período de tempo que se estendeu do início do I século a fins do II século d.C.<sup>43</sup> Essa ascensão de *status* é muito representativa do grau de romanização alcançado por uma cidade e nos dá uma boa medida da tardia incorporação de Oea aos valores da cultura imperial romana. Ao levarmos em consideração a epigrafia relacionada à cidade, verificaremos que somente por volta do ano de 185 a *civitas* alcançou a categoria de colônia romana<sup>44</sup>, fato que pode ser visto na dedicatória de um templo erigido em homenagem ao *Genius coloniae* (*INSCRIPTIONS OF ROMAN TRIPOLITANIA*, 230).<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Compreendemos romanização “como um processo de mudança sociocultural, multifacetada em termos de significados e de mecanismos, que teve início com a relação entre os padrões culturais romanos e a diversidade cultural provincial em uma dinâmica de negociação bidirecional” (BUSTAMANTE; DAVIDSON; MENDES, 2005, p. 25).

<sup>42</sup> Entre as cidades peregrinas, estrangeiras de acordo com a denominação romana, há as consideradas *civitates libertae* e as *stipendiariae*, sendo ambos os títulos referentes a cidades que, apesar do domínio romano, se autogovernam segundo as suas próprias tradições (FRIJA, 2011).

<sup>43</sup> A colônia romana era o grau mais elevado na hierarquia das *civitates* provinciais, sendo entendida com uma continuação e um prolongamento da própria Roma. Nestas colônias, todos os cidadãos possuíam o *status* da cidadania romana plena. A administração destas pequenas *Urbs* reproduzia as bases da organização institucional da cidade de Roma, com um conselho local (*curia*), dois magistrados superiores colegiados (*duumviri*) e os correspondentes colégios sacerdotais, tais como o dos pontífices e flâmines (LIMA NETO, 2011).

<sup>44</sup> A inscrição referente ao Gênio Colonial é a mais específica citação acerca do *status* de colônia romana de Oea. Temos, contudo, outras referências mais antigas e que antecipam em cerca de uma década tal elevação de categoria da cidade, tais como a menção de Apuleio em *Apologia* (51.6) à existência de um questor público, ou as inscrições epigráficas que nos demonstram haver na cidade um *muneris publici*, um *rei publicae* e um *flamine perpetui* (*INSCRIPTIONS OF ROMAN TRIPOLITANIA*, 232, 542, 233), todas elas magistraturas típicas de uma colônia romana.

<sup>45</sup> A inscrição latina tem o seguinte texto: “*Imp(eratori) Caes(ari) M(arco) Aurelio Commodo Antonino Aug(usto) Pio p(atr) p(atr) L(ucius) Aemilius L(uci) fil(ius) Quir(ina) tribu [c]o(n)s(ul) proco(n)s(ul) Asiae Genio Co[lon]iae .. ? ..] item (sestertis) X centena mil(ia) n(ummum) legavit ex cu[us] [usu]r(is) sportulae ciuibus et lud[i] ... darent]ur quod opus Sulla frater et [.. ? ..]*” (*INSCRIPTIONS OF ROMAN TRIPOLITANIA*, 230).

No II século, Oea era uma cidade romana de pequenas proporções, com uma população que provavelmente não ultrapassava a casa dos 20 mil habitantes. Pouco sabemos acerca de como era a cidade à época romana, exceto pela existência de alguns monumentos, tais como fragmentos de uma antiga muralha cidadina, uma terma na região leste da cidade, uma inscrição de um possível monumento ao Gênio Colonial e o denominado Arco de Marco Aurélio, na parte central da antiga *civitas*. Fora estas diminutas relíquias e algumas inscrições em latim e neo-púnico que compõem o *corpus* de *Inscriptions of Roman Tripolitania*, o que podemos inferir de Oea provém de possíveis associações com Lepcis Magna e Sabrata, que no período romano não se diferenciavam muito em tamanho nem em importância em relação a Oea, e do testemunho de Apuleio de Madaura em *Apologia*, fonte primordial para a apreensão da vida cotidiana da cidade (MATTINGLY, 1994).<sup>46</sup>

É em Oea que transcorrem a maioria dos acontecimentos narrados em *Apologia*, que acreditamos terem ocorrido entre os anos de 157 a 159.<sup>47</sup> A estadia de Apuleio em Oea inicia-se de maneira fortuita, posto que no caminho de uma de suas viagens a Alexandria, ele passa pela cidade de Oea, onde adoece e estabelece pouso na casa de amigos (Apuleio, *Apologia*, 72.1-4). Nesta cidade, o autor acaba se aproximando da rica viúva Emilia Pudentila, com quem se casa a pedido de seu antigo amigo de estudos, Ponciano, filho mais velho de Pudentila (Apuleio, *Apologia*, 73.2-4). Por causa de seu casamento, Apuleio se vê acusado por parte da elite cidadina local de assassinato e de ser praticante de magia.<sup>48</sup> Seus acusadores eram, principalmente, o irmão do primeiro marido de Pudentila – Emiliano Sicínio – e o enteado mais novo de Apuleio – Pudente –, fato que nos indica que o matrimônio do autor ia de encontro às tradicionais relações de aliança entre duas das mais importantes famílias locais: os *Sicinii* e os *Aemilii*.

O matrimônio, ou as *justae nuptiae*, era uma das instituições romanas mais antigas, permitido, nas províncias, apenas aos indivíduos que possuíssem a cidadania romana, sendo um dos elementos principais da denominada cultura imperial. Grosso modo, era um contrato privado acordado entre as famílias dos noivos, envolvendo o pagamento de um dote e a concretização de relações recíprocas de amizade.<sup>49</sup> As heranças, os dotes e,

---

<sup>46</sup> Oea é hoje a atual Trípoli, capital da Líbia, que foi construída sobre a antiga cidade romana. Ao contrário dos sítios urbanos de Sabrata e Lepcis Magna, que foram abandonados após o período romano, e por isso não passaram por processos de reconstrução e nos deixaram mais relíquias da época latina, Oea manteve a ocupação urbana após as invasões muçulmanas e foi reconstruída, fato que explica a quase inexistência de monumentos que remontam à sua Antiguidade.

<sup>47</sup> Essas datas foram deduzidas a partir dos próprios relatos que Apuleio empreende em sua *Apologia*. Nesta obra, ele nos diz que, após um ano vivendo na cidade de Oea, acaba se casando com Emilia Pudentila. Como seu processo foi dois anos após o casamento e o julgamento ocorreu diante do procônsul Cláudio Máximo, que conta o seu proconsulado entre os anos de 159/160, acreditamos que sua estadia em Oea ocorreu por volta dos anos de 157 a 159, quando Apuleio se muda, com sua esposa, para Cartago.

<sup>48</sup> Como resultado destas acusações, Apuleio é levado a julgamento na cidade de Sabrata, no tribunal presidido pelo procônsul da África à época, Cláudio Máximo. Após advogar em causa própria e ser inocentado das denúncias de exercício de *goétia* – isto é, práticas mágicas consideradas maléficas –, Apuleio se estabelece na cidade de Cartago, capital da África Proconsular. Em Cartago, notabilizou-se como filósofo platônico e como orador, encontrando a fama e recebendo homenagens oficiais e o cargo de sacerdote provincial (Apuleio, *Florida*, 16).

<sup>49</sup> As *justae nuptiae*, ou *justum matrimonium*, eram um ato privado estabelecido diante de um juiz e não envolvia necessariamente qualquer ritual simbólico, embora fosse prática corrente entre as aristocracias municipais a celebração de grandes festas públicas oferecidas ao corpo cívico de suas *civitates* (SILVA,

acima de tudo, as alianças políticas desempenhavam um papel fundamental na concretização dos casamentos entre os membros das famílias abastadas das *civitates* (VEYNE, 2007).

Por meio de *Apologia*, podemos observar que Emília Pudentila fora casada com Sicínio Amico e dele tivera dois filhos, Ponciano e Pudente. Após a morte de seu primeiro marido, a aliança entre as famílias não se rompeu, sendo mantida por uma ameaça feita pelo patriarca da família *Sicinii*: a de que se Pudentila se casasse com alguém fora do âmbito dos *Sicinii*, seus filhos perderiam a parte que lhes caberia da herança paterna (Apuleio, *Apologia*, 68.2-6). Juntamente com essa chantagem, a aliança entre as famílias fora novamente fortalecida por um contrato de futuro casamento – *esposalia* – entre Pudentila e o irmão mais novo de seu falecido esposo, seu cunhado Sicínio Claro (Apuleio, *Apologia*, 63.5).<sup>50</sup>

Pode-se, até mesmo, inferir que a relação entre as duas famílias remontasse a épocas mais antigas. Conforme a onomástica romana, o nome de um indivíduo era composto por seu prenome, secundado pela alcunha gentílica e finalizado pelo da família, sendo, no caso das mulheres, inexistente o prenome (VEYNE, 2007). Assim, Emília Pudentila fazia parte da *gens* Emília e da família Pudente. Se observarmos que o outro irmão de seu falecido marido se chamava Emiliano Sicínio – não sabemos qual seria o seu prenome –, podemos conjecturar a hipótese de que os *Aemilii* e os *Sicinii* faziam parte da mesma raiz gentílica, o que nos indica uma relação ainda mais duradoura e tradicional entre as famílias (BRADLEY, 2000).

Foi esta tradicional aliança entre famílias que Apuleio, com seu matrimônio, rompeu. Seja como for, um novo casamento com membros de outras famílias que não a do antigo cônjuge era um fenômeno bastante normal na sociedade romana. As alianças entre as famílias e os casamentos iam e vinham, sendo muito comum o divórcio do casal atender a interesses políticos de momento (VEYNE, 2007). Aparentemente, o matrimônio de Apuleio em nada contrariava as tradições romanas. Todavia, em Oea, este ato teve como consequência uma fortíssima oposição contra o autor de *Apologia*, que foi levado a julgamento por atos relacionados ao crime de *veneficium* (envenenamento com poções mágicas) e acusado de utilizar de magia negra para seduzir a rica viúva Emília Pudentila.

Pode-se medir a gravidade das acusações imputadas contra Apuleio no fato de a prática de *goetia* – conhecimentos mágicos considerados maléficos – poder ser punida com a pena capital relacionada ao crime de *veneficium* (envenenamento). As leis que disciplinavam o crime de magia no Principado romano foram a *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, promulgada por Sila em 81 a.C.; o *Edito de 11*, formulado por Augusto; e dois *Senatusconsulta* elaborados por Tibério (14-37). Tais leis determinavam como

---

2006). Em *Apologia* (88.1), Apuleio demonstra que seu casamento com Pudentila havia sido realizado numa casa de campo, com o intuito de fugir dos custos de uma celebração realizada na cidade de Oea, com o patrocínio de festas públicas.

<sup>50</sup> A *esposalia* se caracterizava como um acordo verbal de casamento, constituía-se como um vínculo não jurídico, podendo ser rompido unilateralmente por ambas as partes (MUNGUÍA, 1980).

castigo comumente aplicado pelo assassinato por intermédio de *venenum* a morte (SILVA, 2003).

Ao lermos o texto de *Apologia*, deparamo-nos com um fenômeno bastante recorrente em Oea: a de viúvas que são prometidas em casamento aos irmãos mais novos de seus cônjuges mortos. Isso aconteceu com Pudentila – como acima já mencionamos –, mas também com a filha de outro personagem importante de Oea, Herênio Rufino, cuja filha, Rufina, fora esposa do enteado mais velho de Apuleio, Ponciano, que morrera no regresso de uma viagem a Cartago (Apuleio, *Apologia*, 96.4-5). Esse fato, no entanto, não rompeu a relação entre as famílias dos *Aemilii* e dos *Herennii*, já que o próprio Apuleio nos indica que haveria uma aproximação, incentivada por Rufino e Emiliano, entre Rufina e Pudente, irmão mais novo de Ponciano (Apuleio, *Apologia*, 97.6-7).

Tal procedimento, tanto quanto o imbróglio de Pudentila e Apuleio com os *Sicinii*, demonstra um modelo local de casamentos intra-familiares, em que as novas bodas permanecem limitadas a um círculo familiar mais estreito. Poderíamos conjecturar que o principal interesse desse sistema matrimonial fosse o de concentrar os bens da família e de evitar a dispersão das heranças da aristocracia cidadina local. De todo modo, parecem-nos uma típica tradição tripolitânica de relacionamentos familiares, ainda em voga no II século na *civitas* de Oea, provavelmente fruto de influências e de reminiscências que remontam o passado púnico (fenício) da cidade (BRADLEY, 2000).<sup>51</sup> Estas tradições locais, ademais, se imiscuíam com a própria instituição romana do casamento, tornando-a um híbrido cultural por natureza, um elemento mestiço que unia um padrão cultural romano a um púnico-líbico, ressaltando o caráter multicultural e multifacetado da sociedade romana imperial, e mais precisamente da *civitas* de Oea.

É, a partir deste ponto de vista, que podemos entender o porquê da fortíssima oposição de alguns parentes de Pudentila em relação ao seu casamento com Apuleio. O autor da *Apologia*, além de ser um estrangeiro na cidade, com modos e costumes, em grande medida, diferentes daqueles dos habitantes de Oea, empreendera um grave afronta às tradicionais alianças familiares locais. O seu matrimônio romperá com uma relação muito antiga e há muito mantida entre duas das mais ricas e influentes famílias da cidade, estando aí uma das principais causas de sua acusação de mago e assassino, fato que o levou a ser julgado e, se condenado, poderia o sentenciar à pena capital.

O exemplo apresentado neste artigo é apenas um entre vários outros que poderíamos analisar. O espaço limitado deste trabalho não nos permitiria aprofundar sobre diversos casos. Só para mencionar mais um, poderíamos também citar o da latinização dos sobrenomes locais. Se levarmos em consideração apenas o dos *Aemilii*, alcunha gentílica da esposa de Apuleio, observaríamos que ele é uma adaptação para o latim de um antigo sobrenome púnico, Himilis, fato que podemos examinar na epigrafia do I século da cidade de Lepcis Magna, quando um certo *Caphada Aemilius* se diz filho de *Iddibal Himilis* (*INSCRIPTIONS OF ROMAN TRIPOLITANIA*, 324). Nota-se como em

---

<sup>51</sup> Keith Bradley (2000) nos informa que, provavelmente, o costume de casamentos intra-familiares era uma prática oriental, posto que era um fenômeno comum nas mais antigas sociedades do Oriente Próximo, tais como entre os judeus e fenícios.

apenas uma geração o nome púnico se adaptou às novas exigências da onomástica romana, formando um híbrido em que a denominação do indivíduo possui um prenome púnico misturado com sua nova *gens* latinizada. Provavelmente, *Caphada Aemilius* já era um cidadão romano e teve que latinizar o seu sobrenome em função disto.<sup>52</sup>

Vê-se, portanto, o quão plural e multifacetado era a Tripolitânia romana. As principais cidades da região, tais como Lepcis Magna, Sabrata e Oea, eram, ao mesmo tempo, *civitas* com um longo passado púnico-líbico, mas que se romanizavam e se influenciavam em meados do II século por um novo modo de vida, por novos hábitos, por aquilo que Janet Huskinson (2000<sub>a</sub>) definiu como cultura imperial. O testemunho de Apuleio de Madaura em *Apologia*, por tudo isso, ao nos narrar eventos de uma cidade localizada na Tripolitânia e nos apresentar de forma nítida o cotidiano de uma *civitas* provincial, é um documento riquíssimo para podermos compreender e analisar o próprio multiculturalismo romano, isto é, a interação entre os costumes e os valores de uma cultura imperial com aqueles pertencentes às diversas etnias agregadas e submetidas ao Império Romano.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Documentação

APULÉE. *Apologie*. Introduction et traduction de Paul Valette. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

\_\_\_\_\_. *Florides*. Introduction et traduction de Paul Valette. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

APULEYO. *Apología*. Introducción, traducciones y notas de Santiago Segura Munguía. Madrid: Gredos, 1980.

\_\_\_\_\_. *Flórida*. Introducción, traducciones y notas de Santiago Segura Munguía. Madrid: Gredos, 1980.

REYNOLDS, J. M.; WARD-PERKINS, J. B. *Inscriptions of roman Tripolitania*. Rome: British School at Rome, 1952.

OBRAS DE APOIO

### Obras de referência

BIRLEY, A. R. *Septimus Severus: the african emperor*. London and New York: Routledge, 2002.

BOBBIO, N. Teoria das elites. In: \_\_\_\_\_. *Dicionário de política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991, p. 385-391.

<sup>52</sup> Para Matingly (1994), havia dois principais modos de latinização dos nomes de origem púnica ou líbica na região da Tripolitânia: uma ao acaso, adotando nomes relacionados aos imperadores reinantes ou de importantes patronos da cidade (como senadores importantes ou procônsules); a outra a partir de uma tentativa de tradução dos nomes antigos para similares latinos, como no caso dos *Aemilii* tratado acima.

- BRADLEY, K. Romanitas and the roman family: the evidence of Apuleius's Apology. *Canadian Journal of History*, Toronto, v. 1, ago. 2000. Disponível em: [www.thefreelibrary.com](http://www.thefreelibrary.com). Acesso em: 15 dez. 2011.
- BROWN, P. *Power and persuasion in late antiquity: towards a christian empire*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.
- BURKE, P. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- BUSTAMANTE, R. M. da C.; DAVIDSON, J.; MENDES, N. M. A experiência imperialista romana: teorias e práticas. *Tempo*, Niterói, v. 9, n. 18, p. 17-41, 2005.
- FRIJA, G. *Administrer le territoire des cites dans l'empire romain*. III Congresso Internacional de História, Vitória, 2011.
- GRIMAL, P. *O império romano*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- HUSKINSON, J.<sup>a</sup> Elite culture and the identity of empire. In: \_\_\_\_\_. (Org.) *Experiencing Rome: culture, identity and power in the roman empire*. New York: Routledge, 2000, p. 95-124.
- \_\_\_\_\_.<sup>b</sup> Looking for culture, identity and power. In: \_\_\_\_\_. *Experiencing Rome: culture, identity and power in the roman empire*. New York: Routledge, 2000, p. 3-28.
- LIMA NETO, B. M. *Bandidos e elites cidadinas na África romana: um estudo sobre a formação de estigmas com base nas Metamorphoses de Apuleio de Madaura*. Dissertação de Mestrado, Vitória: UFES, 2006.
- MATTINGLY, D. J. *Tripolitania*. London, 1994.
- MENDES, N. M. Centralização e integração na experiência imperial romana: uma reflexão. *Phoênix*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 257-274, 2004.
- \_\_\_\_\_. O sistema político do principado. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 21-52.
- \_\_\_\_\_. Romanização e as questões de identidade e alteridade. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 11, p. 25-42, 2001.
- MUNGUÍA, S. S. Introducción general. In: APULEYO. *Apología e Flórica*. Madrid: Gredos, 1980, p. 7-49.
- SILVA, G. V. da S. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. Vitória: EDUFES, 2003.
- SILVA, S. *Relações de poder em um processo de magia no século II d.C.: uma análise do discurso Apologia de Apuleio*. Dissertação de Mestrado, Franca: UNESP, Faculdade de História, Direito e Serviço Social, 2006.
- VEYNE, P. O império romano. In: In: ARIÈS, P.; DUBY, G. *História da vida privada: do império romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 19-224.

## EL LEÓN Y EL ASNO EN PHAED. 1.21: ¿INVERSIÓN O MANTENIMIENTO DE PROTOTIPOS?

Beatriz Carina Meynet<sup>53</sup>

**Resumen:** El argumento de una fábula esópica puede tomar dos derroteros: los personajes actúan de la manera esperada de acuerdo con sus rasgos característicos (situación inmutable), o se da un cambio de fortuna recíproco (cambio de situación). En Phaed. 1.21, los personajes intervinientes, el león y el asno, parecen responder a los rasgos prototípicos asociados a sus figuras. Sin embargo, la historia genera un efecto de inversión de dichos rasgos. Analizaremos los procedimientos que generan el efecto de inversión y mantenimiento de prototipos, sobre la base de las características de la fábula esópica en relación con puntos relevantes de la teoría de prototipos.

**Palabras clave:** Fábulas; Prototipos; León; Asno.

**Abstract:** The plot of an Aesopic fable can take two courses: the characters act as expected according to their features (status unchanged), or there is a reciprocal change of fortune (change of status). In Phaed. 1.21, the characters involved, the lion and the ass, seem to respond to prototypical features associated with their figures. However, the story generates an effect of reversal of such features. We will examine the operations that generate the effect of reversal and maintenance of prototypes, on the basis of the characteristics of Aesopic fables in connection with relevant points of prototype theory.

**Keywords:** Fables; Prototypes; Lion; Ass.

### Introducción

La estructura típica de una fábula esópica<sup>54</sup> en la que interviene más de un protagonista<sup>55</sup> suele basarse en la oposición entre personajes antitéticos respecto de su posición social, poder, fuerza, habilidades físicas, inteligencia, astucia, etc. A partir de

<sup>53</sup> Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) - CIECS (UE CoNICeT)

<sup>54</sup> El adjetivo *esópico* se aplica no sólo a las fábulas atribuidas autoralmente a Esopo, sino a toda aquella que, tomando a éstas como modelo, presenta una temática y estructura similar, sobre la cual hablaremos enseguida. Así pueden catalogarse las fábulas de Babrio, de Fedro y de Aviano. Nótese, a propósito de este punto, la conciencia que demuestra el propio Fedro en 4.*prol.*10-11, al distinguir entre el adjetivo *Aesopias* y el sustantivo en genitivo *Aesopi* en relación con sus fábulas: éstas no son “de Esopo”, i.e., no son meras traducciones, sino que son “esópicas”, “a la manera de Esopo”, i.e., retoman los *temas* de aquél. Por esta razón, al referirnos a fábulas relevantes para explicar o comprender un fenómeno prototípico, nos remitiremos no sólo al corpus de Fedro sino también al de los fabulistas antes mencionados. - Sobre la relación Esopo-Fedro y la noción de *aemulatio*, cfr. MAÑAS NÚÑEZ (1996, pp. 323 ss.).

<sup>55</sup> Por ejemplo, en la fábula 1.12 de Fedro (“El ciervo en la fuente”) interviene un solo personaje, el ciervo. No obstante, se aprecia igualmente el conflicto opositivo entre belleza y utilidad, presente también en otras fábulas, como 1.7 (“La zorra a la máscara de teatro”) o 3.17 (“Los árboles bajo la protección de los dioses”).

estas características, el argumento puede tomar dos derroteros, a saber: o bien los personajes actúan de la manera esperada de acuerdo con sus rasgos característicos, manteniéndose la situación inicial, o bien se da un cambio de fortuna recíproco, beneficiando al inicialmente inferior y perjudicando al característicamente superior. En el primer caso, la moraleja suele apuntar a lo paradigmático de ciertas situaciones o relaciones que se presentan como inmutables: así, el escorpión siempre va a picar al sapo porque está en su naturaleza el hacerlo, el león siempre va a abusar de los animales más débiles por ser el más fuerte, el lobo siempre va a devorar al cordero porque su intrínseca maldad encontrará cualquier excusa para hacerlo. En el segundo caso, la moraleja de las fábulas parece enseñar que es posible que se opere un cambio de fortuna, dentro de las posibilidades que brinde la situación: así, la cigüeña logra vengarse de la (siempre astuta) zorra, la oveja puede ver cómo el (siempre malvado) lobo cae en una trampa, la zorra puede salvar a sus hijos de las garras de la (siempre poderosa) águila. Denominaremos al primer tipo fábulas de *situación inmutable*, y al segundo, fábulas de *cambio de situación*.

La fábula 1.21 de Fedro –“El león viejo, el jabalí, el toro y el asno”–, en este sentido, resulta compleja de clasificar, dado que parece operar un efecto tanto de inversión como de mantenimiento de prototipos. Así, si bien los personajes intervinientes parecen responder a los rasgos prototípicos asociados a sus figuras, la historia genera un efecto sorpresa por la aparente inversión de las características adjudicadas al león y al asno (el primero, indefenso, es destruido por el segundo), lo cual la convertiría en una fábula del tipo ‘cambio de situación’. Y, sin embargo, tanto la moraleja como las palabras finales del león se encargan de resaltar el carácter inmutable de la naturaleza indecorosa del asno, a la vez que posicionan al león en un lugar de superioridad moral propia del personaje que prototípicamente encarna al rey de los animales: en este sentido, se trataría de una fábula del tipo ‘situación inmutable’.

El efecto de inversión y mantenimiento de prototipos nos lleva a preguntarnos, en primer lugar, cuáles son los roles desempeñados prototípicamente por el asno y el león en el corpus de fábulas esópicas. En segundo lugar, si los rasgos explotados en esta fábula en particular se avienen con esos rasgos prototípicos. En tercer lugar, y de acuerdo con las respuestas que podamos ofrecer a las preguntas anteriores, si es posible establecer dentro de cuál de los dos tipos de fábulas se puede enmarcar a Phaed. 1.21.

Es el objetivo de este trabajo intentar responder a estos interrogantes atendiendo a los procedimientos utilizados en la fábula para generar el efecto de inversión y mantenimiento del prototipo. Para ello nos proponemos, en primer lugar, llevar a cabo un repaso de las características de la fábula esópica en general en relación con puntos de la teoría de prototipos que consideramos resultan de central relevancia para el análisis de las fábulas. En segundo lugar, estudiaremos los roles prototípicos del león y el asno en el corpus de fábulas esópicas y particularmente en las de Fedro. Finalmente, nos detendremos en los procedimientos que se vinculan con la generación del efecto observado. Tales procedimientos serán de tipo léxico (principalmente, adjetivación), sintáctico (uso del caso dativo, información semántica y argumental de los verbos), y

lógico-narrativo (desarrollo lógico de un *script* narrativo a partir tanto de personajes prototípicos como de la moraleja).

Antes de pasar al análisis mencionado, ofrecemos el texto de Phaed. 1.21 en latín<sup>56</sup> y en su versión al castellano<sup>57</sup>:

### **Leo senex, aper, taurus et asinus**

Quicumque amisit dignitatem pristinam,  
ignavis etiam iocus est in casu graui.  
Defectus annis et desertus uiribus  
leo cum iaceret spiritum extremum trahens,  
aper fulmineis uenit ad eum dentibus 5  
et uindicauit ictu ueterem iniuriam.  
Infestis taurus mox confodit cornibus  
hostile corpus. Asinus ut uidit ferum  
impune laedi, calcibus frontem extudit.  
At ille exspirans: “Fortis indigne tuli 10  
mihi insultare; te naturae dedecus  
quod ferre in morte cogor bis uideor mori”.

### ***El león viejo, el jabalí, el toro y el asno***

*Todo aquel que ha perdido su primitiva respetabilidad, se convierte en juguete, incluso de los cobardes, cuando la desgracia pende sobre él.*

*Cierta vez que un león estaba postrado, agotado por los años y carente de fuerza, a punto de exhalar el último aliento, arremetió contra él un jabalí con sus fulmíneos colmillos y se vengó con tal ataque de una antigua injuria. A continuación, un toro atravesó con hostiles cuernos el cuerpo de su enemigo. Cuando el asno vio que la fiera estaba siendo impunemente herida, le quebró la frente a coces. Ante esto, el león, a punto de expirar, dijo: “He soportado con indignación el ultraje de los poderosos; pero tener que soportar el tuyo, deshonra de la naturaleza, me parece que es como morir dos veces”.*

## **1. Fábula y prototipo**

### **1.1. Fábula**

Por *fábula esópica* se entiende el tipo de fábula cuya estructura se compone canónicamente de

<sup>56</sup> La edición manejada es la de BRENOT (Les Belles Lettres, 1961).

<sup>57</sup> Esta y las siguientes traducciones de Fedro corresponden a MAÑAS NÚÑEZ (1998).

1) una situación de base, en la que se expone cierto conflicto entre dos figuras, generalmente de animales; 2) la actuación de los personajes, que procede de una libre decisión de los mismos, que eligen entre las posibilidades de la situación dada, y 3) la evaluación del comportamiento elegido, que se refleja en el resultado pragmático de su acción, calificada así de inteligente o necia. (GARCÍA GUAL, 1978, p. 14)

GARCÍA GUAL (1977, p. 315) destaca que, entre los rasgos característicos de los diversos animales que protagonizan las fábulas, son dos los que se constituyen en los vertebradores de la mayoría de los argumentos: la fuerza y la astucia. Así, mientras la fuerza representa el elemento estático, fijado previamente a la acción narrada, la astucia o inteligencia es el elemento dinámico, mediante el cual el más débil puede triunfar sobre el más fuerte. “A la postre, es la inteligencia la que decide el conflicto y de ahí el valor didáctico del género”<sup>58</sup>.

MAÑAS NÚÑEZ (1998, pp. 49 ss.) aborda los tópicos característicos de la fábula antigua –y, particularmente, la fedriana– en clave de las temáticas propias de la filosofía cínica y estoica-moralizante. Así, mientras la inmutabilidad de lo dado por naturaleza y la preeminencia de la inteligencia son tópicos propiamente cínicos, la identificación de la oposición fuerte-débil con las de malvado-bueno y culpable-inocente se reconoce como de origen estoico. Fedro conjuga ambas vertientes para lograr un producto que al mismo tiempo entretenga y adoctrine.

Mientras el entretenimiento está asociado al segmento narrativo de la fábula, la explicitación del mensaje moral, transmitido casi siempre en tiempo verbal presente (gnómico), está dada por la moraleja. Ésta consiste en una sentencia simple que resume el sentido y finalidad de la narración, y puede encontrarse al principio o al final de la fábula, denominándose promitio, en el primer caso, o epimitio, en el segundo<sup>59</sup>. Esta sentencia, que independientemente podría constituir una paremia<sup>60</sup>, resume de manera general e indeterminada lo que el contenido de la narración transmite de manera concreta y específica, explicitando el mensaje moral que encierra el (aparente) divertimento de la narración<sup>61</sup>. Esta mixtura entre fin placentero (divertimiento) y fin

<sup>58</sup> GARCÍA GUAL, 1978, p. 15). Nótese, sin embargo, que en la fábula 1.17 (“La oveja, el perro y el lobo”), por ejemplo, es la providencia divina, según la interpretación de la oveja, la que castiga al lobo (*‘Haec’ inquit ‘merces fraudis a superis datur’*, 1.17.9), si bien no cabría decir que el desenlace de la fábula represente tanto un triunfo para el ‘débil-bueno’ cuanto un castigo para el ‘fuerte-malo’.

<sup>59</sup> Cabe preguntarse, desde un punto de vista cognitivo, de qué manera puede repercutir el hecho de conocer desde el primer momento la intención y contenido general de la narración que está por ser leída, es decir, el caso de las fábulas con promitio. Volveremos más adelante sobre este punto.

<sup>60</sup> Es de notar que las máximas y refranes suelen constituir fábulas condensadas (p.e., el refrán citado en *Ret.* 1413a 19, “como el de Cárpatos con la liebre”, nacido de una narración popular, o la fábula de Esopo sobre el asno que transporta la estatua de un dios (182 Perry), que da lugar a expresiones como la del v. 159 de *Ranas*, de Aristófanes, Νῆ τὸν Δί’ ἐγὼ γούν ὄνος ἄγω μυστήρια (“Soy el asno que carga misterios divinos”) o al adagio 2.2.4 de Erasmo, “*Asinus portans mysteria*”. (Cfr. incluso Apul. *Met.* 8.25, donde Lucio el asno es comprado por un sacerdote para transportar la estatua de una deidad siria.)

<sup>61</sup> Nótese que los términos utilizados por Fedro para referir a sus composiciones remiten al campo semántico del ‘juego’ o la ‘bagatela’: *iocularis, ludimus, neniae*, etc. (cfr. MAÑAS NÚÑEZ, 1996, pp. 325 ss.). Sin embargo, el fabulista insiste en aclarar que, en el fondo, tales aparentes bagatelas esconden

didáctico (mensaje moral) constituye uno de los rasgos característicos del género, y es explicitado por el propio Fedro en los versos 3-4 del prólogo del primer libro de fábulas: *Duplex libelli dos est: quod risum mouet / et quod prudentis uitam consilio monet* (“Doble es la utilidad de este librito: hacer reír y dar sabios consejos para la vida”)<sup>62</sup>, según el clásico requerimiento horaciano de *delectando pariterque monendo*<sup>63</sup>.

Así pues, considerando lo dicho acerca de la estructura de la narración, del papel de la moraleja, y de la finalidad humorística-didáctica de la fábula esópica, es posible decir que la simplicidad, reflejada a su vez en la brevedad<sup>64</sup> del texto, parece ser una de las principales características de este género. Esto se relaciona directamente con el hecho de que los destinatarios de las fábulas no eran precisamente las clases elevadas de la sociedad, sino “la clase de los marginados, la muchedumbre anónima rodeada de problemas y preocupaciones y pacientemente callada ante las múltiples situaciones de injusticia que sufría” (MAÑAS NÚÑEZ, 1998, p. 74)<sup>65</sup>. Y efectivamente, como ya lo había observado Aristóteles (*Ret.* 1395b 1-3) en relación con las máximas<sup>66</sup>, su principal

sabios mensajes, que sólo el lector atento sabrá ver y comprender. Cfr. especialmente Phaed. 4.2.1-7: *Ioculare tibi videtur, et sane levi, / dum nihil habemus maius, calamo ludimus. / Sed diligenter intueri has nenias: / quantam sub titulis utilitatem reperies! / Non semper ea sunt quae videntur; decipit / frons prima multos: rara mens intellegit / quod interiore condidit cura angulo.* (“Te parece cosa de broma y, en verdad, mientras me faltan temas de mayor altura, juego a escribir cosas de poco empeño. Pero examina con atención estas bagatelas. ¡Qué gran utilidad encontrarás bajo sus títulos! Las cosas no son siempre lo que aparentan ser. El aspecto externo equivoca a primera vista a muchos; poca gente comprende lo que el poeta ha escondido cuidadosamente en el rincón más secreto de su obra.”) Inmediatamente después de estos versos, se cuenta la fábula de la comadreja que se oculta bajo la harina para atraer y atrapar a los ratones, hasta que uno de ellos, más viejo y experimentado, descubre la trampa. Sin embargo, resulta difícil catalogar los vv. 1-7 como mera introducción o promitio, no sólo porque el título de la fábula es *Poeta*, sino porque los vv. 8-9 explicitan que la narración siguiente es un añadido: *Hoc ne locutus sine mercede existimer, / fabellam adiciam de mustela et muribus* (“Para que no se piense que hablo gratuitamente, añadiré la fábula de la comadreja y los ratones”).

<sup>62</sup> Cfr. también Phaed. 2.prol.1-4: *Exemplis continetur Aesopi genus; / nec aliud quicquam per fabellas quaeritur / quam corrigatur error ut mortalium / acuatque sese diligens industria. / Quicumque fuerit ergo narrandi iocus, / dum capiat aurem et seruet propositum suum, / re commendatur, non auctoris nomine* (“El género esópico se basa en ejemplos: mediante estas fábulas no se pretende más que corregir los errores de los mortales y aguzar la energía del ingenio. Cualquiera que sea, pues, la gracia de la narración, con tal de que seduzca los oídos y no se aparte de su propósito, es recomendable por su contenido y no por el nombre del autor”).

<sup>63</sup> Cfr. A.P. vv. 333-346. Si bien Horacio plantea esta condición para toda obra poética, en la fábula el deleite parece estar asociado a lo cómico (*quod risum mouet*) y no sólo al placer estético más general, lo cual nos permitiría calificar al género como *spoudaiogéloion* (“serio-cómico”). SCHERE (2009, p. 209, n. 16) nota que “Aristófanes considera las historias de Esopo como un género cómico. En *Avispas* 1259 Bdelicleón se refiere a ellas como *Aisopikòn géloion*”.

<sup>64</sup> Cfr. las expresiones *breuitas* (Phaed. 2.prol.12) y *parua fabella* (Phaed. 1.15.3). Para la noción de *breuitas* en relación con las de *ueritas* y *uarietas*, cfr. MAÑAS NÚÑEZ, 1996, pp. 330 ss.

<sup>65</sup> Añade MAÑAS NÚÑEZ (1998, p. 74): “El propio realismo que el fabulista insufla a su obra se nota en la imitación del lenguaje de la sociedad a que pertenece y en la utilización del senario yámbico, recurso propio, como señala Cicerón (*Or.* 184), del lenguaje popular. Esta gran masa de desarraigados y marginados, de la que el mismo Fedro se sentía parte, se veía identificada –no le quedaba otro remedio– dentro de estos ideales cínicos de vivir de acuerdo a la naturaleza y el rechazo del poder, los honores, las riquezas, etc. Y también tenía la esperanza del tinte estoico de que, por encima del poder, el dinero y el abuso, la divinidad premiase en la vida ultraterrena la actitud virtuosa.” Recuérdese que el propio Fedro (al igual que, según la tradición, Esopo) habría sido esclavo.

<sup>66</sup> Cfr. *supra*, nota 8.

utilidad retórica se basa en la rudeza (τὴν φορτικότητα) de los oyentes, “porque éstos se sienten muy complacidos si alguien, que habla universalmente, da con opiniones que ellos tienen sobre casos particulares”<sup>67</sup>. Es precisamente esta última mención la que lleva a pensar la mentada simplicidad de la fábula como de orden, también, lógico: el valor que Aristóteles adjudica a las máximas se centra no en que sean socialmente aceptadas, sino en que lo son *porque* constituyen una inferencia lógica racional<sup>68</sup>.

La posibilidad de establecer tal inferencia lógica se debe al carácter *prototípico* de los personajes de las fábulas.

## 1.2. Prototipo

Por *prototipo* se entiende “el ejemplar más idóneo, e incluso el mejor caso, el mejor representante o caso central, de una categoría” (KLEIBER, 1995, p. 47). Resulta pertinente recurrir a esta noción, toda vez que la fábula esópica consiste en representar, con un fin didáctico-moralizante, ciertas coyunturas abstractas de la vida por medio de casos concretos, y, en este sentido, los animales son, en general, los personajes que ofrecen los modelos más eficaces, “porque presentan ciertas características famosas y definidas por la naturaleza misma”<sup>69</sup>: i.e., características prototípicas. Así, por ejemplo, el león es el animal que prototípicamente encarna características –i.e., representa categorías– como ‘fuerza’, ‘poder’, etc. De esta manera, la interpretación de un término se ajusta normalmente a la combinación de los rasgos típicos de la categoría asociada a ese término, tal que, en caso de darse un desvío en relación con el prototipo, éste suele ser explícitamente señalado (KLEIBER, 1995, p. 106-107)<sup>70</sup>.

Lo prototípico puede estar asociado no sólo a características de individuos sino también a acciones o series de acciones: es lo que se da en llamar esquemas mentales o guiones (*scripts*)<sup>71</sup>, i.e., series prototípicas de acciones, secuenciadas según relaciones de causalidad o contigüidad, propias de determinadas situaciones<sup>72</sup>. En este sentido, la moraleja, especialmente si constituye un promitio, puede entenderse además como un marco orientador (cuando no creador) de un *script*, presentando de un modo intensivo las categorías que, en el segmento narrativo de la fábula, se concretarán en un plano extensivo.

Retomando la mención al carácter lógico inferencial propio de las máximas, ahora podemos agregar que, si tal conclusión es válida para este tipo de paremias, que en sí mismas constituyen un pensamiento de carácter general –del tipo, como ya se ha dicho,

<sup>67</sup> *Ret.* 1359b 2-3. Traducción de Q. Racionero.

<sup>68</sup> Cfr. nota 251 (pp. 409-410) de Racionero a la traducción de Gredos.

<sup>69</sup> RAMORINO, 1946, pp. v, vi. (La traducción es nuestra.)

<sup>70</sup> Tanto es así que, al momento de la traducción, representa un problema la versión “un león”, “un asno”, etc., frente a “el león”, “el asno”, etc., toda vez que el artículo determinado (“el genérico”, en términos de KLEIBER, 1995, p. 110) puede constituir una homogeneización de la categoría referencial.

<sup>71</sup> Cfr. BELINCHÓN *ET AL.*, 1992, pp. 517 ss.).

<sup>72</sup> Por ejemplo, el *script* “lavar la ropa” constaría de las siguientes acciones prototípicas: tomar ropa sucia / seleccionar la ropa / poner la ropa en un cesto / poner la ropa en el lavarropas / seleccionar el programa de lavado / poner en marcha el lavarropas..., etcétera.

de la moraleja—, tanto más lo es para el segmento narrativo de la fábula, de carácter particular, toda vez que “la indeterminación de la máxima moral se convierte así en una serie de hechos determinados, protagonizados por animales, es decir, personajes concretos y con rasgos específicos, conocidos y reconocibles para cualquiera” (SCHERE, 2009, p. 210). El hecho de que la fábula constituya un relato cuya fuerza demostrativa procede por lógica inductiva se debe, pues, a que los personajes que la componen presentan ciertas características reconocidas comúnmente como fijas y naturales.

En términos de la teoría de prototipos, esto equivale a decir que los miembros prototípicos son categorizados más rápidamente que los miembros no prototípicos, sirviendo así de punto de referencia cognitiva. Estos personajes “mecánicamente alegóricos”<sup>73</sup> se constituyen, entonces, tanto en actantes de una narración cuanto en auténticos “operadores lógicos”<sup>74</sup> de una inducción. Así, por ejemplo, la fábula del lobo y el cordero (Phaed. 1.1), del tipo ‘situación inmutable’ (el lobo se come al cordero), puede traducirse a la fórmula lógica ‘el malo-fuerte-culpable-injusto vence al bueno-débil-inocente-justo’, mediante la intervención del rasgo prototípico ‘ferocidad’, adjudicado comúnmente al lobo. El razonamiento inductivo que debiera operar para extraer una conclusión por fuera de la narración particular queda expresada en la moraleja: “esta fábula ha sido escrita para aquellos hombres que, bajo falsos pretextos, oprimen a los inocentes” (Phaed. 1.1.14-15).

Sin embargo, es importante observar que los rasgos reconocidos como prototípicos no se apoyan exclusivamente en características naturales, objetivamente observables. Como señala GARCÍA GUAL (1978, p. 14, n.4),

Aunque puede advertirse que junto a una cierta referencia a la naturaleza (por ejemplo, el león es el animal que encarna la fuerza, el lobo es feroz, manso el cordero, etc.) interviene una convención cultural muy notable (por ejemplo, el asno de Esopo se caracteriza como envidioso, ansioso de mejorar su posición, como el grajo y el mono; la serpiente es perversa, etc.). Pueden advertirse diferencias en las caracterizaciones de animales entre Esopo y otros autores griegos. Por ejemplo, el asno en el *Yambo de las mujeres* de Simónides de Ceos, se define por su carácter resignado y lúbrico, muy diferente del asno de las fábulas.

De modo que, si bien los rasgos prototípicos no son completamente arbitrarios, no han de ser un conjunto cerrado de atributos o condiciones necesarias y suficientes<sup>75</sup>, sino que constituyen, en gran parte, una construcción cultural que opera mediante la selección de unos rasgos sobre otros. En efecto, un caso puede instalarse como prototipo o ejemplar idóneo sólo a partir de un acuerdo colectivo convencional, de modo que el prototipo debe ser concebido como el ejemplar *comúnmente* asociado a una categoría.

<sup>73</sup> NØJGAARD, 1964, *apud* GARCÍA GUAL, 1978, p. 10.

<sup>74</sup> LÉVI-STRAUSS, *apud* GARCÍA GUAL, 1978, p. 14, n. 4.

<sup>75</sup> Cfr. GEERAERTS, 2006, p. 142.

Es decir que un criterio que garantiza la pertinencia de un ejemplar como prototipo de una categoría es su *frecuencia*: un personaje se convertirá en prototipo de una categoría a partir del rol más común y frecuentemente desempeñado en las narraciones en que se ve envuelto.

Así pues, ante la cuestión acerca de si la fábula 1.21 de Fedro puede catalogarse dentro de las de tipo ‘cambio de situación’ o de las del tipo ‘situación inmutable’, se hace necesario comprender antes cómo es *prototípicamente* cada uno de los personajes. Para ello, a partir de un recorrido por el corpus de fábulas esópicas, intentaremos rescatar los rasgos más característicos de los animales que integran la fábula 1.21, especialmente del león y del asno.

## 2. El león y el asno en la fábula esópica<sup>76</sup>

Si bien cada fábula conjuga varios rasgos prototípicos para cada personaje, es posible agrupar series de fábulas según el rasgo predominante. Así<sup>77</sup>, como fábulas que destacan la ‘imagen intimidante’ del león, podemos mencionar Aesop. 10, 71, 132, 140, 146, 188, y Babr. 98, 139. El rasgo ‘ferocidad’ o ‘peligro’ se deja ver en Aesop. 49, 76, 142 y Avian. 24, mientras que el rasgo ‘engaño’ predomina en Aesop. 143, Babr. 44, 97, 103, y Avian. 18, 26. La ‘fortaleza’ física del león destaca en Aesop. 144, 147, 151, 255, y su ‘corpulencia’ en Babr. 101. El león se identifica con la ‘injusticia’ y el ‘abuso’ en Aesop. 149 y Babr. 67, 90, 105. Las fábulas que ponen en primer plano la figura del león ligada a la ‘realeza’ son Aesop. 145, 150, 258, y Babr. 99, 106. Por último, es importante observar que existen, sin embargo, algunas fábulas que destacan rasgos positivos del león, como la ‘valentía’ (Aesop. 82, 259, 260, y Babr. 1), la ‘virtud’ (ἀρετή, Aesop. 257), y la ‘magnanimidad’ (Babr. 82, 102 y 107).

Por lo que respecta al asno, es posible reconocer dos facetas principales: una que lo coloca como víctima de un ‘destino desgraciado’, y otra que destaca su costado de ‘indignidad’. La primera se deja ver en Aesop. 164, 179, 181, 183, 185, 190, y Babr. 141. Asociados al rasgo ‘indignidad’, encontramos los de ‘envidia’ (Aesop. 91, 184; Babr. 125, 129), ‘pendencia’ (Aesop. 186), ‘engaño’ (Aesop. 187; Babr. 122), ‘flojera’ (Aesop. 189, 263; Babr. 7), ‘glotonería’ (Aesop. 237, 264; Babr. 133), y los de ‘jactancia’ e ‘ignorancia’ (Aesop. 82, 182 y 188, Babr. 111 y 139, y Avian. 5), íntimamente relacionados entre sí, toda vez que se entiende que la vanidad y el orgullo vano derivan del desconocimiento de la propia naturaleza. Es de notar que, de estas seis últimas fábulas, cuatro involucran también la figura del león, generándose un claro contraste entre ambos personajes.

<sup>76</sup> Tal como indicáramos en la nota 2, se trabajó con el corpus de fábulas de Esopo (usaremos la numeración de Perry), Babrio, Fedro y Aviano. La figura del león aparece en 45 fábulas (23 de Esopo, 15 de Babrio, 4 de Fedro y 2 de Aviano), y la del asno en 33 (19 de Esopo, 9 de Babrio, 4 de Fedro y 1 de Aviano).

<sup>77</sup> No tendremos en cuenta de momento las fábulas de Fedro, sobre las que nos detendremos en detalle más adelante.

Precisamente, LURIA (1934), en una contribución ya clásica, observaba cómo las fábulas esópicas que tomaban el tema del asno en la piel del león podían esquematizarse de la siguiente manera:

El último miembro de la sociedad, y al mismo tiempo el más odiado, representa por algún tiempo la parte de su reconocido jefe, y así asume todos los atributos (piel, vestido, etc.); pero pronto se descubre la verdadera naturaleza del “trepador” (o por desnudarse el cuerpo, o por desenmascararse por una acción indigna), tan pronto como, privado de los atributos con los que se adornaba abusivamente, es ridiculizado por algún animal astuto (...). (LURIA, 1934, p. 449-450)<sup>78</sup>

Esta caracterización podría ser entendida como un *script* prototípico de varias fábulas, algunos de cuyos elementos pueden identificarse también en la que nos ocupa: principalmente, el hecho de enfocarse en la antítesis entre el león, que personifica –en términos del LURIA– “el valor, la belleza, la nobleza”, y el asno, que representa, en cambio, “la impudicia, la fealdad, la vileza, la sensualidad, el ridículo”<sup>79</sup>. Sin embargo, si apelamos al criterio de frecuencia antes mencionado en relación con los personajes, no resulta obvio que el león sea un animal noble, ni que el asno sea una figura vil. Más bien por el contrario, del universo de fábulas esópicas que incluyen al león como personaje, los aspectos más explotados resultan ser los de portar una imagen intimidante (18% del total de fábulas) –rasgo que no necesariamente se relaciona con la nobleza o la belleza–, y el de recurrir al engaño (13%) –rasgo más cercano a la vileza o la cobardía que al valor<sup>80</sup>–. Y el asno, por su parte, se muestra en un alto porcentaje de fábulas (27%) como víctima de un destino desgraciado, antes bien que ignorante (6%) o impúdico (3%). Es más: de entre las fábulas que reúnen a ambos personajes, podemos identificar un par que destacan el carácter débil e ingenuo del asno frente al feroz (Aesop. 191) y abusivo (Babr. 67) del león.

Esta aparente contradicción entre lo observado por LURIA y lo exhibido por las fábulas se resuelve si tenemos en cuenta, en primer lugar, que cada personaje puede caracterizarse por *un* rasgo a la vez abarcador y superador de las diversas facetas que ese mismo rasgo comporta; y, en segundo lugar, que la selección y activación de una u otra de estas facetas funcionará *opositivamente*, i.e., dependerá de la presencia de otro personaje que, dentro de esa narración, se mostrará como su antítesis<sup>81</sup>. Así, podemos decir que *el* rasgo prototípico del león es el ‘*poder*’, que manifiesta tanto en las narraciones que lo muestran abusivo (frente a la vaca, la cabra, la oveja) como en las

<sup>78</sup> La traducción es nuestra.

<sup>79</sup> Sobre este tópico también se expide BISANTI (2010, p. 12-13).

<sup>80</sup> De hecho, el rasgo ‘engaño’ también caracteriza al asno en un par de fábulas del corpus (Aesop. 187 y Babr. 122). Por cierto, dentro de los distintos rasgos que son destacados en cada fábula que involucra al asno o al león, el del ‘engaño’ es el único presente en la colección de rasgos con los que se identifican sendos personajes.

<sup>81</sup> “Los personajes animales no poseen un valor fijo, sino sólo en cuanto referidos a una determinada valoración recíproca dentro del conflicto (...).” GARCÍA GUAL, 1977, p. 316).

que lo muestran magnánimo (frente al ratón, la liebre, el hombre inocente). Y *el* rasgo prototípico del asno ha de ser la ‘bajeza’, tanto en su sentido despectivo de ‘indignidad’ (frente al jabalí, el caballo, la mula) como en el desventurado de ‘inferioridad’ (frente al cuervo, los sacerdotes, la zorra).

Veamos cómo se manifiesta este fenómeno dentro del corpus de Fedro, en relación particularmente con la fábula I.21.

## 2.1. El león y el asno en las fábulas de Fedro

Dentro del corpus de Fedro, el león y el asno aparecen, en total, en ocho fábulas: en tres el león (1.5, 2.1 y 4.14), en otras tantas el asno (1.15, 1.29 y 4.1), y coexisten en dos (1.11 y la que nos ocupa, 1.21). Repasaremos en primer lugar las características que se aprecian en los textos que no los reúnen dentro de una misma narración para luego observar el modo en que esos rasgos operan cuando los personajes interactúan.

En las tres fábulas donde participa el león –1.5 (“La vaca, la cabra, la oveja y el león”), 2.1 (“El novillo, el león y el ladrón”) y 4.14 (“El león rey”)–, se destaca su imagen de personaje poderoso, acentuándose en cada una un matiz particular del rasgo ‘*poder*’. Así, en la famosa fábula 1.5<sup>82</sup> este rasgo se nos muestra asociado al de ‘abuso’; de hecho, el léxico utilizado resulta ilustrativo al respecto: además del término *potens* (v. 1), el león se autodescribe como “fuerte” (*fortis*, v. 8), dice de sí mismo “soy valiente” (*ualeo*, v. 9) y amenaza a sus socios con que “lo pasarán mal” (*malo afficietur*, v. 10); finalmente, el desenlace de la historia resalta con una sinécdoque que es “la maldad” (*improbitas*, v. 11) la que se quedó con la presa entera. Además, la caracterización de la oveja como “resignada a la injusticia” (*patiens ouis iniuriae*, v. 3) no hace sino resaltar por contraste el carácter abusivo del león<sup>83</sup>. Que estas características constituyen rasgos prototípicos privativos del león parece confirmarlo el hecho de que la primera de las razones alegadas por éste para apropiarse de toda la presa, paralelamente a las ya mencionadas, sea “porque me llamo león” (*nominor quia leo*, v. 7). Esta ‘razón’ no sólo ilustra el rasgo de prepotente arbitrariedad que suelen presentar los personajes más fuertes frente a los más débiles<sup>84</sup>, sino que el nombre de “león” parece encerrar en sí mismo los demás rasgos explicitados<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> Esta fábula origina la expresión “quedarse con la parte del león”, de uso extendido aún en la actualidad.

<sup>83</sup> Es de notar que lo imposible del hecho de que animales herbívoros como la vaca, la cabra y la oveja cacen un ciervo no invalida la razón de la narración: ésta se vuelve verosímil precisamente por apelar antes a los rasgos prototípicos de ‘pusilánime/débil’ y ‘prepotente/fuerte’ que a los naturales de ‘herbívoro’ y ‘carnívoro’. Cfr. GEERAERTS, 2006, p. 143: “the distinction between an encyclopedic and a semantic level of categorial structure is untenable. For instance, given that the flexible extendibility of prototypical concepts is a synchronic characteristic of linguistic structure, and given the fact that these extensions may be based indiscriminately on allegedly encyclopedic or on allegedly semantic features, the distinction between both kinds of information loses its synchronic relevance.”

<sup>84</sup> Cfr., p.e., Phaed. 1.1, “El lobo y el cordero”.

<sup>85</sup> Nótese que incluso en la actualidad, la mención al león suele aparecer en expresiones que refieren a situaciones de abuso de poder (la ya mencionada frase “quedarse con la parte del león”), de condición óptima para cierta actividad –idea de “rey”– (recuérdese el famoso *jingle* comercial “Soy un león vendiendo Durax”), de irritabilidad y peligro (“está como león enjaulado”, “más difícil que peinar

Es por este motivo que la fábula 2.1 resulta, al menos en un primer momento, sorprendente. El león, sin dejar de hacer uso de su poder<sup>86</sup>, lo encamina en una dirección de magnanimidad y nobleza, rechazando al ladrón (caracterizado como *improbis*, v. 4<sup>87</sup>) y beneficiando al inocente. Sin embargo, la fiera mantiene su imagen intimidante, lo que explica el temor del caminante al verla por primera vez (v. 6), y en su condescendiente partida final (v. 10). Pero más importante aún en lo que respecta al mantenimiento del prototipo es el epíteto, que, destacando el carácter extraordinario (*egregium*, v. 11) del *exemplum*, aclara, sin embargo (*uerum*, v. 12), que en la vida real no es así como ocurren las cosas. El mensaje de la moraleja es, pues, contrario al contenido de la narración, llevándonos a pensar que la sorpresa causada ante su lectura, en que los prototipos parecían invertirse (nótese el adjetivo *placidus* aplicado al león, en v. 7), debe ser depuesta para conservar la prístina certidumbre en la inmutabilidad de la naturaleza.

Y si alguna duda cabía al respecto, la fábula 4.14, aun en su estado fragmentario<sup>88</sup>, habrá de disiparla. Efectivamente, el mensaje principal de esta fábula, además del político de que el rey se abusa de sus súbditos recurriendo al engaño (con lo cual se destacan nuevamente los rasgos ‘poder’ y ‘abuso’), es que, por más que se intente cambiar lo que la costumbre (*consuetudine*, v. 6) ha consagrado –en este caso, queriendo comer alimentos livianos (v. 7) y así ganar fama de justo (v. 5)–, los instintos naturales siempre habrán de aflorar (v. 9).

El asno, por su parte, aparece en las fábulas 1.15 (“El asno a un pastor anciano”), 1.29 (“El asno que se burlaba del jabalí”) y 4.1 (“El asno y los sacerdotes de Cibeles”), en las que se explota el rasgo ‘bajeza’ tanto en el sentido de ‘indignidad’ como en el de ‘inferioridad’. Así, las fábulas 1.15 y 4.1 destacan este último sentido relacionado con la

---

leones”), etc. Cfr. GEERAERTS, 2006, p. 143 en relación con la cita de n. 31: “Take the case of metaphor: before *lion* acquires the meaning ‘brave man’, the feature ‘brave’ is not structurally distinctive within the semasiological structure of *lion*, and hence, it has to be considered encyclopedic according to structuralist theories. But if it can be accepted (and this is of course the crucial point) that the metaphorical extension of *lion* towards the concept ‘brave man’ is not just a question of diachronic change, but is merely an effect of the synchronic flexibility of lexical items, the feature clearly acquires semantic status.”

<sup>86</sup> En esta fábula, el verdadero conflicto se da entre el ladrón y el caminante: el león tiene un papel de juez para castigar o premiar. Sin embargo, se destaca el hecho de que “el más fuerte es también el personaje moralmente positivo, cosa rara en la fábula” (MAÑAS NÚÑEZ, 1998, p. 105), toda vez que el león premia al hombre bueno y castiga al malo.

<sup>87</sup> Cfr. Phaed. 1.5.11, donde el término *improbis* está referido al león. El contraste entre estas dos fábulas (1.5 y 2.1) es notable no sólo por la divergencia entre la figura del león en una y otra, sino porque la situación que da pie a las acciones es la misma: la división de una presa en *partes*. Destaca en este sentido la presencia en ambas fábulas de una estructura sintáctica de ablativo absoluto con sentido similar (*partibus factis* en 1.5.6, *diuiso tergo* en 2.1.9) prelujiendo en cada caso un desenlace completamente distinto.

<sup>88</sup> La reconstrucción del argumento de la fábula es llevada a cabo por MAÑAS NÚÑEZ (1998, p. 130), a partir de Rómulo 43, de la siguiente manera: “El león se decidió a ser justo rey de los animales. Intentó corregir su natural afición a devorar a los demás, pero, no pudiendo hacerlo, empezó a preguntarles si le olía mal la boca: fuera cual fuera la respuesta, los devoraba. Cuando le preguntó a un mono, éste le respondió que olía como el cinamomo y el incienso del altar de los dioses. Entonces, el león fingió ponerse enfermo y los médicos le recomendaron una comida ligera. Él eligió la carne de mono y, así, también lo devoró.”

idea de lo inmutable e ineludible del destino. En la primera, el promitio adelanta que los pobres (*pauperes*, v. 2) no han de cambiar su suerte, y el asno se muestra resignado (*lentus*, v. 7) a seguir sirviendo (*seruiam*, v. 10) sea cual fuere su amo. En la segunda, el destino (*fati*, v. 3) quiere que el asno, que ha nacido para llevar cargas (*baiulantem*, v. 5) y aguantar golpes (*plagae*, vv. 6 y 11), continúe después de muerto recibiendo golpes. Es profuso en esta fábula el léxico relacionado con el campo semántico de la desgracia: *infelix* (v. 1), *tristem* (v. 2), *dura fati miseria* (v. 3), *labore et plagis* (v. 6); incluso *delicio* (v. 8), término aquí deliberadamente ambiguo, toda vez que refiere al comportamiento sexual de los sacerdotes galos<sup>89</sup>.

La fábula 1.29, por su parte, destaca el costado necio, impúdico y vil del asno (*stulti*, v. 1; *demisso pene*, v. 7; *ignauo sanguine*, v. 11), en contraste con la superioridad física y moral del jabalí (*indignans*, v. 5; *repressit iram*, v. 10). La figura del jabalí en esta fábula resultará de especial relevancia al momento de abordar Phaed. 1.21.

Esto nos lleva a considerar, al fin, las fábulas de Fedro que involucran a ambos personajes: 1.11 (“El asno y el león cazando”) y la que nos compete, 1.21. En 1.11, el asno se muestra jactancioso (*iactans*, v. 1) e insolente (*insolens*, v. 12), lo cual denota su necesidad, toda vez que cree que por el mero uso de su voz es digno de ser temido, cuando en realidad carece de valor (*uirtutis expers*, v. 1). El león se define por contraste: es el que actúa (*horrendo impetu*, v. 10) frente al que se maneja sólo por su voz (*uoce terreret feras*, v. 5). Por lo tanto, ha de ser el valiente e inteligente frente al arrogante y tonto en este ‘par cómico’<sup>90</sup>, figura de frecuente aparición en las fábulas, y tan explotada en las comedias<sup>91</sup>.

## 2.2. La fábula 1.21

Veamos qué ocurre, por fin, en la fábula 1.21. En primer lugar, cabe notar que ya desde el título mismo la fábula exhibe una suerte de oxímoron al adjudicar al león una característica relacionada prototípicamente con la debilidad y la decrepitud: el adjetivo *senex* operaría a modo de “marcador de interpretación no prototípica”<sup>92</sup> por cuanto no constituye una cualidad esperable para un león. Esto estaría anticipando la lectura de una fábula del tipo ‘cambio de situación’, toda vez que su lector, además de contar con ideas previas asociadas a las figuras del león y del asno, es probable que ya presuponga uno o más *scripts* en los que tales figuras suelen verse envueltas: p.e., situaciones de abuso de poder por parte del más fuerte, o de ridiculización del tonto, en una narración en donde operara la dupla del ‘par cómico’. De hecho, como ya hemos visto, dentro del

<sup>89</sup> Cfr. nuevamente Apul. *Met.* 8.24-26.

<sup>90</sup> Una vez más, el carácter opositivo del rasgo relevante es el que explica por qué no nos resulta curioso que el león apele a estratagemas casi ligadas a la cobardía para lograr su presa, ni que mencione que podría asustarse por un grito desconocido, cosa que en efecto ocurre en Aesop. 82.

<sup>91</sup> Cfr. SCHERE, 2009).

<sup>92</sup> Cfr. KLEIBER, 1995, p. 107, en referencia a la conjunción *pero*.

propio corpus fedriano encontramos la fábula 1.11, donde precisamente se da este tipo de situación.

Sin embargo, como dijimos más arriba, el promitio se constituía en un generador o activador de un *script*. De esta manera, las expresiones *quicumque amisit dignitatem pristinam* e *ignavis* de la moraleja se encarnarán, respectivamente, en el león y el asno, generando el marco de expectativas previas a la narración<sup>93</sup>. Teniendo este punto en consideración, cabe pensar que la inversión de los prototipos continúa gestándose en el promitio, y se consolida con la aparición de los personajes prototípicos.

Efectivamente, es notorio el hecho de que las formas verbales asociadas al león son pasivas, no volitivas y/o no agentivas (*amisit, defectus, desertus, iaceret, trahens, laedi, exspirans, tuli, cogor, uideor, mori*), mientras las que refieren a los otros personajes (auténticos “agentes” verbales, y no sólo narrativos) son activos, volitivos, agentivos (*uenit, uindicauit, confodit, uidit, extudit, insultare, ferre*), con la única excepción de *dedecus (naturae)*, dirigido por el león al asno.

También resulta pertinente, en relación con el fenómeno de inversión de prototipos, considerar la presencia de dos dativos de beneficio, el adjetivo *ignavis*<sup>94</sup> (v. 2) – dependiente del sustantivo *iocus*– y el pronombre personal de primera persona *mihi* (v. 11) –dependiente del verbo *insultare*–, de signos opuestos semánticamente, en tanto el primero representa un provecho (el llamado dativo *commodis*) y el segundo un perjuicio (dativo *incommodis*). La inversión de prototipos es notoria por cuanto ambos dativos beneficiarios parecen haber trastocado completamente su rol de acuerdo a las características prototípicas de los personajes: el león (*mihi*) es el que se ve perjudicado mientras que los cobardes (*ignavis*) se benefician. Recordemos que la famosa fábula I.5 exhibe la relación entre el león y los demás animales (prototípicamente cobardes), donde aparece un *mihi* claramente *commodis*, también dicho por el león: *Secundam, quia sum fortis, tribuetis mihi* (v. 8)<sup>95</sup>.

En este punto, cabe preguntarse si el dativo *ignavis* incluye también a los otros dos animales de esta fábula, el jabalí y el toro. Si bien en un sentido general la mención a “tomar como un juguete” puede aplicarse a los tres animales que golpean al león, la referencia a los cobardes (*ignavis*) no puede aplicarse, tanto desde una perspectiva prototípica como lingüística, ni al jabalí ni al toro. Desde una perspectiva prototípica, ambos animales suelen aparecer en fábulas en donde se erigen como personajes sensatos

<sup>93</sup> En este sentido, resulta interesante Phaed. 2.1 (“El novillo, el león y el ladrón”) donde el mensaje de la moraleja, esta vez un epimitio, es contrario al contenido de la narración. Cfr. *supra*, punto 2.1.

<sup>94</sup> Desde un punto de vista semántico, podría pensarse que *ignavis* está en una relación de posesión respecto de *iocus* –dativo simpatético, “juguete de los cobardes”– o de relatividad –dativo *iudicantis*, “desde el punto de vista de los cobardes, un juguete”–. Sin embargo, el dativo simpatético suele aparecer con términos que remiten a objetos concretos, tangibles (cfr. BAÑOS BAÑOS, 2009, p. 204), lo cual no es el caso de *iocus*. Tampoco parecería tratarse del dativo *iudicantis*, toda vez que el relato no hace referencia a la opinión que los cobardes se forman del fuerte venido a menos, sino del trato real que llegan a darle por el hecho de haber venido realmente a menos, y no sólo desde su punto de vista. La interpretación de una relación de beneficio (“juguete para [diversión/provecho/uso de] los cobardes”) está dada, pues, por razones de índole lingüística (uso de los casos), narrativa (relación opositiva con *mihi*) y prototípica (en relación con otras fábulas con los mismos personajes, como se verá enseguida).

<sup>95</sup> Nótese la cláusula causal en relación con la cualidad de *fortis*.

y nobles: ya hemos visto en Phaed. 1.29 la conducta del jabalí frente al asno, encarnando la idea estoica de que la ira debe ser dominada; y dentro del corpus esópico, podemos ver al toro como el héroe de una fábula (Aesop. 143) que muestra que a las personas sensatas no les pasan inadvertidas las artimañas de los malvados (donde el personaje malvado es el león). Desde una perspectiva lingüística, el adjetivo *ignauus* aparece sólo dos veces en el corpus de Fedro, siendo la otra ocurrencia en 1.29.11 en referencia precisamente al asno –*ignauo sanguine*–. Es decir que si, promediando la narración, parece que la estructura antitética es ‘león vs. jabalí y toro’, la aparición del asno lleva a incluir a estos últimos en el grupo de los “fuertes”, junto con el león. En realidad, como nota MAÑAS NÚÑEZ (1998, p. 99), “la verdadera situación del conflicto se reduce a la oposición león/asno, *fortis/naturae dedecus*”, de modo que la presencia del jabalí y el toro puede entenderse más con una función de contraste, para resaltar opositivamente la vileza del asno, que verdaderamente actancial<sup>96</sup>. El adverbio *etiam* (“incluso”) del v. 2 del promitio, que modifica al adjetivo *ignauis*, funciona indudablemente con el mismo fin contrastante y restrictivo de referir específicamente al asno.

### 3. Conclusiones

Teniendo en cuenta lo dicho acerca de que el argumento típico de una fábula esópica puede tomar dos derroteros, a saber, que los personajes actúen de la manera esperada de acuerdo con sus rasgos característicos –tipo ‘situación inmutable’– o que se dé un cambio de fortuna recíproco, beneficiando al inicialmente inferior y perjudicando al característicamente superior –tipo ‘cambio de situación’–, cabe pensar que la fábula 1.21 de Fedro responde a esta última estructura. En efecto, hemos visto que, más allá de las diversas facetas que puede adoptar un rasgo prototípico, el león representa en las fábulas un papel de personaje poderoso, mientras el asno es característicamente un personaje bajo; y sin embargo, es éste el que triunfa sobre aquél en esta fábula. Lo llamativo es que en un *script* prototípico que involucre a estos dos animales como personajes, lo esperable es que, tal como observaba LURIA (1934), fuera el asno el personaje vencido y no el vencedor.

Por otra parte, de acuerdo con GARCÍA GUAL (1977), cuando la fábula es del tipo ‘cambio de situación’, el personaje débil triunfa sobre el fuerte acudiendo a la astucia. No es el caso de la fábula 1.21: aquí, el eje vertebrador no pasa por la astucia sino por la fuerza, donde el personaje que prototípicamente la posee está carente de ella, y el personaje antitético se aprovecha de esta situación. Y ello es porque en esta fábula “domina el tema del comportamiento vil del asno”, tal como observa MAÑAS NÚÑEZ (1998, p. 99), añadiendo:

<sup>96</sup> Cabe notar, además, que, al menos en lo que se refiere al jabalí, el hecho de golpear al león no sólo se debe a aprovechar la debilidad de éste (a tomarlo como un juego) sino a sacar un provecho específico de esa debilidad (el vengarse de una ofensa anterior). Esto también da la pauta de la idea de “beneficio” (la venganza, en este caso) que se oculta en la de “tomar como un juguete”. Cfr. *supra*, nota 42.

No olvidemos que el asno representa la vileza, la envidia y la necesidad, vicios todos odiados por los cínicos y que tienen por madre a la ignorancia. La versión de Fedro desvía la atención de la astucia del león al de la caída del poderoso: Fedro no cuestiona el poder, pero condena la vileza de quienes actúan cuando saben que no pueden ser castigados.

En efecto, en esta fábula el débil triunfa sobre el fuerte, pero el final no es feliz ni, mucho menos, cómico. Su valor didáctico no reside en que la inteligencia resuelve el conflicto, como observa GARCÍA GUAL. De hecho, podemos decir que en 1.21 ni siquiera hay conflicto, sino tan sólo una situación eminentemente pasiva: un león decrepito. El valor didáctico reside en que el comportamiento vil es despreciable. Y esto es así porque, de las diversas facetas que pueden cobrar los rasgos prototípicos del león y del asno, el poder y la bajeza, aquí se activan las relacionadas con la respetabilidad (*dignitatem*) y la cobardía (*ignavis*), y no la de la fuerza abusiva frente al personaje destinado a la desgracia.

Así pues, la estructura de la fábula es extremadamente simple: no hay conflicto; el asno se comporta vilmente; el león resiste y habla con grandeza. La inducción apela a los operadores lógicos ‘león’ y ‘asno’, es decir, a los miembros prototípicos de las categorías ‘poder’ y ‘bajeza’, para concluir lo que ya adelantó la promitio en su inexorable presente gnómico. En tal sentido, la fábula se acerca ahora a un tipo ‘situación inmutable’.

Nuevamente, entonces, el interrogante: ¿a qué tipo corresponde esta fábula? Es decir, ¿existe o no un cambio de situación respecto de los personajes prototípicos?

De acuerdo con lo analizado, observamos que donde se opera un cambio no es tanto en los rasgos de los personajes, quienes actúan según se espera prototípicamente de ellos, activando opositivamente una faceta de tales rasgos. Más bien, el giro parece estar dado en el modo en que se da el desenlace, i.e., en el *script* prototípico que se desarrolla cuando entran en juego estos dos personajes, que es básicamente el planteado por LURIA (1934). Este *script* no se adapta a la estructura de 1.21 por cuanto el personaje vil no es castigado ni aleccionado. La condición de anciano del personaje poderoso, que ya se adelanta en el título a modo de marcador de interpretación no prototípica, no resta (incluso podría intensificar) su carácter respetable, acentuado por la presencia de otras dos figuras nobles y fuertes.

De modo que, si bien en una primera lectura pareciera que estamos frente a una fábula del tipo ‘cambio de situación’, en realidad podemos concluir que en ella no acontece cambio alguno: por el contrario, la fábula enseña, en una simple conjunción de la visión estoica y cínica del mundo, que la conducta del hombre que ignora su propia naturaleza es opuesta a la del hombre de bien.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES: *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1999.
- BAÑOS BAÑOS, José Miguel. “Capítulo VII: Dativo”. In: BAÑOS BAÑOS, José Miguel (coord.). *Sintaxis del latín clásico*. Madrid: Liceus, 2009. Pp. 185-209.
- BELINCHÓN, Mercedes. *et al. Psicología del lenguaje. Investigación y teoría*. Madrid: Trotta, 1992.
- BISANTI, Armando. *Le favole di Aviano e la loro fortuna nel Medioevo*. Firenze: Sismel – Edizioni del Galluzzo, 2010.
- GARCÍA GUAL, Carlos. “La fábula esópica: estructura e ideología de un género popular”. In: *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1977. Pp. 309-322.
- GARCÍA GUAL, Carlos. “Introducción”. In: *Fábulas y vida de Esopo. Fábulas de Babrio*. Traducción y notas de P. Bádenas de la Peña y J. López Facal. Madrid: Gredos, 1978.
- GEERAERTS, Dirk. “Prototype theory. Prospects and problems of prototype theory”. In: GEERAERTS, Dirk *et al. Cognitive Linguistics Research 34*. Berlin-New York: Mouton de Gruyter, 2006.
- KLEIBER, Georges. *La semántica de los prototipos. Categoría y sentido léxico*. Madrid: Visor Libros, 1995.
- LURIA, Salomo. “L’asino nella pelle del leone. (Un parallelo fra le favole dell’India e quelle dell’antica Grecia)”. *Rivista di filologia e d’istruzione classica*, 1934, XII, 4, pp. 447-473.
- MAÑAS NÚÑEZ, Manuel. “Aproximación a la poética de Fedro”. *Anuario de Estudios Filológicos*, 1996, XIX, pp. 321-336.
- MAÑAS NÚÑEZ, Manuel. “Introducción”. In: FEDRO & AVIANO. *Fábulas*. Madrid: Akal, 1998.
- PHAEDRUS. *Fables*. Texte établi et traduit par Alice Brenot. París: Les Belles Lettres, 1961.
- RAMORINO, Felice. *Le favole di Fedro*. Torino: Chiantore, 1946.
- SCHERE, María Jimena. “El par cómico de Estrepsíades y Sócrates en la comedia *Nubes* de Aristófanes”. *Argos*, 2009, 32, pp. 203-218.

## EUSÉBIO DE CESARÉIA E A *HISTÓRIA ECLESIAÍSTICA*: UM DISCURSO IDENTITÁRIO ACERCA DA ORTODOXIA VIA ALTERIDADE DAS HERESIAS

Elisana Ribeiro Oliveira<sup>97</sup>

Rosana Brito da Cruz<sup>98</sup>

**Resumo:** Este trabalho faz parte de um projeto de pesquisa que se propõe a estudar e analisar comparativamente um conjunto de hagiografias, salientando principalmente os discursos e as práticas presentes nestes textos, com o objetivo de verificar os processos formadores de identidade através do contexto de escrita de cada obra. Sendo assim foi analisada a obra *História Eclesiástica* do bispo Eusébio de Cesaréia, já que a mesma possui elementos que serviram como modelo para os textos hagiográficos posteriores. Essa obra foi o ponto de partida para elaboração deste artigo, no qual será analisado mais precisamente um aspecto da obra, que pode ser observado como um discurso formador de identidade e que se dá através da afirmação da ortodoxia pela alteridade das heresias, buscando consolidar sua legitimidade.

**Palavras-chave:** Heresia, Ortodoxia, Identidade e Alteridade.

**Abstract:** This work is part of a research project that aims to study and analyze a set of comparatively hagiographies, particularly highlighting the discourses and practices present in these texts, in order to verify the identity formation processes through the context of writing each work. Therefore we analyzed the work Ecclesiastical History of Bishop Eusebius of Caesarea, as the same elements that have served as a model for later hagiographic texts. This work was the starting point for writing this article, which will be analyzed more precisely an aspect of the work, which can be seen as a speech teacher identity and that is through the affirmation of orthodoxy by the otherness of heresies, seeking to consolidate their legitimacy.

**Keywords:** Heresy, Orthodoxy, Identity and Otherness.

### Introdução

Este trabalho faz parte de uma pesquisa mais ampla que se propõe a analisar os discursos formadores de identidade a partir do estudo comparativo de diferentes textos hagiográficos produzidos na antiguidade e no medieval. Sob a orientação do Prof. Msc. Thiago de Azevedo Porto, elaboramos este artigo que tem como principal objeto de

---

<sup>97</sup> Discente da Faculdade de História de Bragança, da Universidade Federal do Pará (UFPA), cursando atualmente o 4º período. Pesquisadora vinculada ao projeto *Identidade e Alteridade na Antiguidade e no Medieval*, coordenado pelo Prof. Msc. Thiago de Azevedo Porto e registrado pela PROPESP/UFPA.

<sup>98</sup> Discente da Faculdade de História de Bragança, da Universidade Federal do Pará (UFPA), cursando atualmente o 5º período. Pesquisadora vinculada ao projeto *Identidade e Alteridade na Antiguidade e no Medieval*, coordenado pelo Prof. Msc. Thiago de Azevedo Porto e registrado pela PROPESP/UFPA.

análise a obra *História Eclesiástica*<sup>99</sup> do bispo Eusébio de Cesárea. Este texto foi estudado e debatido no âmbito do projeto de pesquisa *Identidade e Alteridade na Antiguidade e no Medievo* e aqui neste trabalho buscamos analisar um discurso de relações de identidade presente na obra. Existem diversas possibilidades de se trabalhar o conceito de identidade dentro da HE, mas nós fizemos uma escolha por analisar a identidade formada em torno da ortodoxia e a importância do discurso sobre a heresia na formação desta identidade, pois este é o foco do nosso trabalho.

Neste artigo vamos abordar alguns conceitos para uma melhor fundamentação da análise que foi proposta. O primeiro conceito é o de identidade, entendido a partir da observação de discursos que foram construídos historicamente, buscando consolidar aspectos sociais e culturais dentro de um determinado grupo como forma de demarcar uma identidade ao longo de uma época, que acaba se propagando para a posteridade. A demarcação de uma identidade sempre parte da construção da diferença, isto é, só faz sentido falar de identidade quando se encontra a alteridade, pois só existe uma a partir da outra:

[...] A identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição — discursiva e lingüística — está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas.<sup>100</sup>

Podemos perceber uma clara relação de poder, uma querendo sobrepor-se a outra, e diante dessa presença de poder a prática de incluir e/ou excluir faz parte dessa demarcação de fronteiras (“Eu” e “Os outros”). O que está dentro do “eu” busca sempre negar o que está nos “outros” para distinguir uma identidade específica, isso significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, avaliando de forma negativa os elementos atribuídos às outras identidades.

Dessa forma se percebe que elas não são algo dado a espera de serem descobertas; elas são ativamente produzidas, ou seja, fazem parte de um contexto das relações sociais e culturais.

Partimos de uma concepção sociológica e não-essencialista de identidade que diz:

A perspectiva sociológica e não-essencialista, ou seja, a identidade é formada na “interação” entre o “eu” e a sociedade, há uma contínua modificação do que sou com os mundos culturais “exteriores” e as outras identidades que essas mudanças apresentam.<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> Ao longo do artigo, eventualmente, utilizaremos a sigla HE como substituto para *História Eclesiástica*. Nas citações retiradas desta obra, as referências seguirão o seguinte modelo: HE, IV (Livro), 5 (Capítulo), p. (página).

<sup>100</sup> SILVA, Tomaz Tadeu da *Apud*. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**, p. 81

<sup>101</sup> Citado em CRUZ, Marcus *Apud*. **Identidade e Historiografia na Alta Idade Média**. p.2-3.

Este “eu” sofre modificações exteriores, ele é influenciado pelo meio, e pelas várias identidades instáveis que estão inseridas no contexto social.

Segundo José Carlos Reis, a identidade também pode ser definida como não-essencialista, pois está em contínua transformação.

Não-essencialista se dá pela descontinuidade, ou seja, a identidade é construída historicamente, através das vivências, experiências do discurso e das relações práticas. Está em constante transformação, nunca se completa.<sup>102</sup>

Trata-se não daquilo que somos para sempre de forma estável, mas do que nos tornamos diante da inconstância e influências sofridas pelo meio em que vivemos.

É importante salientar que a partir da análise dos discursos presentes na HE conseguimos identificar algumas relações que se estabeleciam naquele contexto histórico dos séculos III e IV, que visavam estabelecer modelos e normas de conduta social ajustados aos valores cristãos e que acabavam contribuindo para o comportamento da sociedade. Percebemos na obra que tais discursos não tratam apenas de fenômenos religiosos, evidenciam-se aspectos econômicos, sociais, políticos e culturais.

O segundo conceito é o de historiografia, para que nos possibilite compreender melhor os processos históricos que ocorreram ao longo dos séculos III e IV, no qual Eusébio aborda o seu discurso sobre o cristianismo, principalmente voltado para uma demarcação de identidade.

Sobre a historiografia, assim como para o conceito de identidade, Marcus Cruz apresenta várias definições. A primeira, de Jean Walch, em que o termo história designa os fatos e eventos aos quais o historiador se refere. Isto é, o ato de escrever a história.

A partir desses conceitos podemos entender a historiografia como um *locus* de construção de identidade, um discurso identitário, ainda que não o único. Isso pode ser verificado na historiografia eclesiástica do século IV, como na obra de Eusébio de Cesaréia, que evidencia os discursos cristãos em relação a pagãos, judeus, hereges, entre outros.

Nossa reflexão neste artigo terá como foco a problemática de observar no discurso sobre heresias uma relação de identidade da ortodoxia, partindo-se da idéia de que só existe ortodoxia pela alteridade das heresias, já que a identidade porta sempre o traço da diferença.

## EUSÉBIO DE CESARÉIA E SUA OBRA

Eusébio de Cesaréia foi bispo e viveu na cidade portuária de Cesaréia, ficou conhecido como “pai da história eclesiástica” e viveu entre os séculos III e IV. Era um

---

<sup>102</sup> REIS, José Carlos *Apud*; CRUZ, Marcus. **Identidade e Historiografia na Alta Idade Média**. p.3.

homem erudito envolvido em questões políticas e religiosas, um intelectual que exercia bastante influência no contexto social em que vivia.

Eusébio fez seus primeiros estudos com um doutor sacerdote de Antioquia, Doroteu, e, depois, com o sábio Pânfilo, um dos mais ardorosos seguidores de Orígenes. Em seus escritos ele tinha o objetivo de atingir os novos cristãos, instruindo-os; os judeus, que buscou refutar; os pagãos, a quem mostrou a fé cristã como verdadeira religião, e polemizou com alguns teólogos de sua época.

Os seus escritos foram resultados de um trabalho intelectual, aludindo a documentos da biblioteca cristã de Cesárea e comentando-os. Eusébio testemunhou a perseguição aos cristãos, e a união da igreja e império com Constantino, ele foi o primeiro a escrever a história da igreja do ponto de vista do fiel, inaugurando uma nova vertente na historiografia.

Por se tratar de um autor cristão Eusébio relata a trajetória da igreja de forma a evidenciar suas inclinações, por vezes tendenciosas. Nesse sentido, podemos verificar seu intento apologético na obra. O autor defende uma vertente do cristianismo e valoriza suas fontes, que são autores cristãos, coloca em foco a identidade cristã, não demonstra divisão, dúvidas com relação à fé, parece haver uma unidade.

A unidade que Eusébio procura salientar não deve ser vista como um fato, pois naquele período isso ainda não estava claro no âmbito da Igreja. Para o autor o problema da heresia é sempre contra a instituição eclesiástica, ele coloca isso sempre no lado de fora. Não há divergência dentro da Igreja, sempre tenta mostrar a idéia de unidade e fortaleza. Através da demarcação dos valores cristãos e apontando no outro o desvio e o errado, Eusébio contribuiu para a afirmação de uma identidade cristã.

Ele se propôs a escrever uma nova corrente historiográfica, diferente da que predominava em sua época, que se caracterizava por focalizar os grandes acontecimentos políticos. Mesmo com essa nova perspectiva de escrita historiográfica, Eusébio não deixa de relatar grandes feitos e acontecimentos, contudo ele seleciona aqueles diretamente relacionados aos aspectos religiosos e à difusão das comunidades cristãs. Uma de suas obras mais comentadas é a *Historia Eclesiástica*, que foi justamente aquela que o tornou conhecido como “pai da Historia Eclesiástica”. Nessa obra ele se propõe a escrever a história da Igreja, que começa com o nascimento de Jesus e vai até o período contemporâneo ao autor, no século IV.

Eusébio de Cesaréia fala de assuntos variados na obra, pautando-se em várias tradições de diferentes temáticas como: o castigo aos judeus, o relato de martírios, perseguições dos pagãos aos cristãos, tem um discurso muito forte a respeito das heresias e da ortodoxia. Nessa obra ele busca divulgar o cristianismo, mostrar uma religião triunfante sobre as perseguições e a idéia de uma nação cristã, portadora da verdadeira mensagem de Deus.

Antes de discutir sobre as heresias na HE, vamos fazer uma breve conceituação deste termo, para um melhor entendimento do assunto tratado neste artigo.

## O CONCEITO DE HERESIA

O termo Heresia vem do grego (*haíresis*) que significa escolha, é a doutrina contrária ao que foi definido pela Igreja em matéria de fé, foi criado historicamente e ganhando outros significados com o passar do tempo. Foi um instrumento fundamental para a própria organização eclesial: definir quem eram os hereges era uma maneira de demarcar o que era CERTO dentro da Igreja, ou seja, é uma maneira de demarcar um aspecto particular da verdade pela escolha feita por determinados grupos cristãos ou individualmente. Essas escolhas sempre irromperam conflitos, controvérsias e desentendimentos desde o início das comunidades cristãs, pois não eram algo estável e sem manchas, o que fez com que uma doutrina se sobressaísse sobre as demais.

A partir dessas escolhas a Igreja viu-se na necessidade de fazer questão da doutrina tida como verdadeira, que era a única que possuía a verdade revelada pelos apóstolos, apontando nas demais o ERRADO e denominando-as de heresias. O surgimento das heresias não corresponde a uma visão pueril de que aos poucos a fé cristã tivesse sido deturpada por falsas doutrinas, mas deve-se ao fato de que havia uma multiplicidade dos testemunhos da fé, que resultaram em escolhas pessoais e na formação de comunidades segregadas, desviando-se da doutrina fiel aos princípios, que com o passar do tempo se teria a noção de ortodoxia. A heresia está estritamente ligada com a evolução do poder, quanto mais forte ele é mais ela é identificada, condenada e perseguida.

Percebe-se isto a partir do momento em que se dá a aliança entre Igreja e Império com Constantino, que não só legitimou o cristianismo como também as perseguições feitas aos hereges, que foram cada vez mais identificados e perseguidos por meios mais fortes e coercitivos.

As heresias, no entanto, sendo nomeadas como “desvios de conduta”, possuem elementos positivos para a evolução da doutrina cristã e para aprofundar o mistério e compreensão da fé, através de seus estudos. As heresias também são consideradas como ocasião de progresso no seio da igreja.

O herege não é designado “herege” senão porque alguém investido de poder eclesial e institucional classifica suas práticas ou idéias como contrárias a uma ortodoxia tida como verdadeira. O herético tornou-se tal, do ponto de vista do outro, aos olhos de outrem.

No judaísmo essas escolhas passaram a ser responsáveis pelas várias seitas que nele existia, e com isso o termo recebe o significado pejorativo de heterodoxia, indicando quem se afastava da verdadeira doutrina da tradição rabínica, sendo acusados de serem os inimigos da fé.

Realmente, todas as religiões soçobram no hábito e acabam por cansar. Cansam à medida que seus adeptos perdem fervor. A fé se enfraquece, perde dinamismo. Deixa de ser contagiosa como era na origem. O homem, pois, tem necessidade de ressuscitar-se a si mesmo, de morrer e de reviver; daí serem necessárias as pulsões da novidade,

o empurrão das heresias, para retomar seu caminho em direção aos cumes da perfeição. Por isso, São Paulo dizia que “É preciso que haja heresias” (1Cor. 11,19)<sup>103</sup>.

Com o passar do tempo a Igreja buscou se fortalecer através das heresias, como uma forma de reavivar a fé que muitas vezes se enfraquecia no âmbito da mesma. Assim como no início do cristianismo a Igreja sempre buscou se consolidar e legitimar seu poder através das heresias, identificando nelas o errado e se afirmando como a verdadeira doutrina. Quando passava por algum enfraquecimento, buscava se fortalecer identificando outras heresias.

## O DISCURSO SOBRE AS HERESIAS NA HE

Para compreendermos todo esse discurso de afirmação de uma identidade cristã, difundida por Eusébio de Cesaréia, é necessário analisarmos como essa idéia foi construída ao longo de seus escritos.

Para legitimar a ortodoxia como verdadeira religião, ele identifica nas outras interpretações do cristianismo o que está errado, sendo consideradas como heréticas, atribuindo-lhes as piores obras e as identifica diretamente com o demônio. Por outro lado, fala da ortodoxia como verdadeira obra de Deus, que se sobressai a todas as perseguições:

[...] Ao invés, ia aumentando e crescendo o brilho da única verdadeira Igreja católica, sempre com a mesma identidade, irradiando sobre gregos e bárbaros o que há de respeitável, puro, livre, sábio, casto em sua divina conduta e filosofia.

No decurso do tempo sumiram, portanto, as calúnias a nossos ensinamentos e, vencedora, apenas a doutrina cristã subsistiu. Reconheceu-se que ela superava de muito a todas, em respeitabilidade e prudência, e por sua doutrina divina e filosófica. Assim, ninguém ousa agora intentar contra nossa fé acusações vergonhosas, nem calúnias semelhantes às que outrora gostavam de difundir os que se haviam aliado contra nós.

Além do mais, na época de que tratamos, a verdade podia apresentar numerosos defensores, em luta contra as heresias atéias, não somente através de refutações orais, mas também por meio de demonstrações escritas.<sup>104</sup>

Percebe-se nesse fragmento da obra que Eusébio fala da ortodoxia como religião triunfante, que consegue permanecer intacta e inalterada, apesar de todas as perseguições sofridas e dos movimentos heréticos. Segundo Eusébio a verdade apresentava vários defensores, através de contestações orais e escritas.

<sup>103</sup> JÚNIOR, João Ribeiro. *Pequena História das Heresias*. pg. 20

<sup>104</sup> HE, IV, 13,14 e 15, p. 179.

Podemos verificar que Eusébio conceitua as heresias através da passagem:

Eles utilizam, no entanto, a Lei, os profetas e os evangelhos, interpretando de maneira peculiar os pensamentos das Escrituras sagradas. Mas blasfemam contra o apóstolo Paulo, cujas cartas rejeitam e igualmente não aceitam os Atos dos Apóstolos.<sup>105</sup>

Segundo o autor os hereges eram aqueles que interpretavam de forma errada as Escrituras, ou seja, eles faziam uso da Lei, mas de uma forma deturpada, o que os levava a se distanciar da doutrina tida como verdadeira. Podemos compreender que Eusébio fala das heresias como doutrinas falsas e erradas para que não houvesse divisão no cristianismo, mas procura demonstrar uma unidade que ainda não era definida no âmbito da Igreja. Por isso fala das heresias como contrárias ao próprio cristianismo e não como outras interpretações do mesmo, demonstrando com isso uma relação de identidade, pois identifica na ortodoxia o correto e nas heresias o errado, justificando uma pela diferença da outra e, com isso, legitimando sua postura conservadora.

Eusébio aponta Simão Mago como o primeiro herege, sendo aquele que incitado pelo demônio propagou uma doutrina falsa para atrapalhar a ascensão da Igreja. Tudo que não é tido como parte da Igreja passa a ser demonizado, para o autor tudo depende da relação entre o bem e o mau, nesse caso as heresias eram as obras do mau. Percebemos isso na passagem que fala de Menandro, o sucessor de Simão:

Menandro, pois, que mais acima afirmamos ter sido o sucessor de Simão, teve um dinamismo, qual serpente de duas bocas e duas cabeças, que produziu os chefes de duas heresias distintas: Saturnino, oriundo de Antioquia, e Basíledes de Alexandria. O primeiro estabeleceu na Síria e o outro no Egito, respectivamente, uma escola de heresias atéias.<sup>106</sup>

Fica evidente nesse trecho da obra o simbolismo usado por Eusébio de forma negativa, sendo uma das formas de demonizar as heresias para divinizar e exaltar a ortodoxia.

No decorrer da *História Eclesiástica*, Eusébio de Cesaréia fala de várias heresias: heresia de Marcião, Cerinto, Ebionita, Simão Mago, entre outras. Todavia ele não se preocupa em explicar essas heresias, em falar detalhadamente delas, até porque ele não tem essa finalidade, pelo contrário fala delas apenas para demarcar o correto, que é a ortodoxia no discurso dele. Por isso ele se preocupa somente em colocá-las como obra do mau para atrapalhar a obra divina, ele não se preocupa em distinguir uma heresia da outra, fala de todas da mesma forma, sem se aprofundar nos motivos e causas.

---

<sup>105</sup> HE, IV, 5, p. 216.

<sup>106</sup> HE, IV, 3, p. 177.

Há uma valorização por parte do autor das fontes utilizadas. Dando ênfase na documentação factual, ele faz uso de textos de autores fiéis da religião cristã, por exemplo, Orígenes e os próprios Evangelhos:

Justino também, ao tratar de Simão, dá notícia dele, nos seguintes termos: “Certo Menandro, também ele samaritano, vindo a Antioquia, da aldeia de Caparatéia, tornou-se discípulo de Simão. Estamos cientes de que igualmente estimulado pelo demônio, veio a Antioquia e iludiu a muitos pela arte mágica. Persuadiu a seus sequazes de que não morreriam. Ainda agora, existem os que garantem isso, apoiados em suas pretensões” (I Apol. 26,4).

Ação diabólica era, certamente, aquele empenho em caluniar por meio desses mágicos, encobertos com o nome de cristãos, o grande mistério da piedade (1Tm 3,16), declarando-o magia, e dilacerar, por meio deles, os dogmas da Igreja sobre a imortalidade da alma e a ressurreição dos mortos. Mas, subscrever os ditos desses salvadores é decair, perder a verdadeira esperança.<sup>107</sup>

Eusébio cria argumentos de legitimidade através de textos bíblicos e de autores que tem a mesma base teórica que ele, através dessas fundamentações ele procura defender sua postura diante dos fatos que narra, dando licitude ao que diz.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos que Eusébio de Cesaréia trabalha em seu discurso a questão identitária, que se dá a partir da alteridade. Aponta no herege o erro, para que se possa identificar o correto na ortodoxia, dessa forma ao negativar as heresias ele afirma a ortodoxia legitimando-a como sendo a única religião verdadeira. Não consegue perceber em outra religião o caminho certo, mas somente o errado induzido pelo diabo, que está sempre à espreita para incitar o “desvio” do povo de Deus.

Como já foi dito anteriormente através dessa postura o autor demarca uma identidade cristã, que busca servir de modelo para um comportamento da sociedade frente à instituição eclesial.

Através desse estudo também podemos perceber a importância do aprofundamento sobre o tema das heresias. Embora pareça que são fatos guardados na história da Igreja, são de fundamental importância para a compreensão dos processos históricos ocorridos ao longo dos séculos desde o início da mesma.

A *História Eclesiástica* revela a preocupação em orientar os fiéis a seguirem uma conduta, uma postura de lealdade à sua causa, o que significa instituir-se na fé junto às fontes eclesiais, tais orientações tendem a marcar a busca por uma postura de submissão à Igreja por parte dos fiéis.

---

<sup>107</sup> H.E, III, 3 e 4, p. 150.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CESARÉIA, Eusébio. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção Patrística, 15)
- CRUZ, Marcus. Identidade e historiografia na Alta Idade Média. In: ENCONTRO REGIONAL DA ANPUH-RIO, 13, 2008, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro, RJ: UFRRJ, 2008. Disponível em: <[www.encontro2008.rj.anpuh.org/.../1212970909\\_ARQUIVO\\_IdentidadeehistoriografianaAltaIdadeMedia.pdf](http://www.encontro2008.rj.anpuh.org/.../1212970909_ARQUIVO_IdentidadeehistoriografianaAltaIdadeMedia.pdf)> Acesso em: 06/03/2010.
- FRANGIOTTI, Roque. **História das heresias (séculos I- VII):** conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995.
- JÚNIOR, João Ribeiro. **Pequena história das heresias**. Campinas, SP: Papirus, 1989.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: \_\_\_\_\_. (Org.), HALL, Stuart, WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 73-102.
- STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B. Antiguidade. In: LENZENWEGER, Josef et alli. **História da Igreja Católica**. 3 ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2006. p.7-112.
- ZERNER, Monique. Heresia. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (Coord.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Vol. I, p.503-522.

## TRAGÉDIA, RELIGIOSIDADE, POLÍTICA E COMUNICAÇÃO: UMA ANÁLISE DA REPRESENTAÇÃO HEROICA NA PÓLIS

Poliane da Paixão Gonçalves Pinto<sup>108</sup>

**Resumo:** A concepção da tragédia como uma mera narrativa, o qual seria encenada em meio a *pólis*, apresentando os mitos somente, será deixada de lado nesta análise. Para se tentar compreender um pouco mais da atuação das tragédias na Atenas Clássica, é preciso alcançar uma abordagem mais ampla. Assim as obras trágicas, não podem ser entendidas somente como um gênero literário, que seleciona seus temas nos mitos, como diz Pierre Grimal (1978), mas como algo mais amplo. Para isto será proposto a seguinte abordagem da obra trágica, em que esta é compreendida a partir de três aspectos básicos: primeiro o âmbito religioso, em que o ato de narrar os mitos seria capaz de levar o grupo a uma *katharsis* coletiva. Segundo o ponto político na compreensão da comunidade grega do período clássico. E por fim, e não menos importante, foi destacado a tragédia como um âmbito que alcançaria um espaço de memória coletiva, com a função de gerar uma identidade através da comunicação, formada a partir de aspectos próprios da *polis*. Essa divisão proposta não significa que a realidade esteja dividida nestas camadas, mas para facilitar a abordagem, optou-se pela divisão.

**Abstract:** The conception of tragedy as a mere narrative, which would best aged in the midst of the *polis*, with only the myths will be left out in this analysis. To try to understand a little more of the performance of tragedies in Classical Athens, it is necessary to reach a broader approach. Thus the tragic works, can not be understood only as a literary genre, which selects its themes in myth, says Pierre Grimal(1978), but as something broader. To this will be proposed the following approach works tragic as this is understood from three aspects: first the religious sphere, in which the act of narrating the myths could lead the group to a collective *katharsis*. According to the political point in the understanding of the Greek community of the classical period. And last but not least, the tragedy was highlighted as a framework to reach a place of collective memory with the function of generating an identity through communication, formed themselves from aspects of the *polis*. This proposed division does not mean that reality is divided into these layers, but to facilitate the approach, it was decided to split.

### 1 - Tragédia e religiosidade

Sobre a questão da religiosidade, é importante começar refletindo sobre o mito, que não pode ser simplificado como um relato que narra uma “historinha” da maneira que

---

<sup>108</sup> Mestranda pelo programa de pós-graduação pela Universidade Federal em Goiás, [polianedapaixao@hotmail.com](mailto:polianedapaixao@hotmail.com)

deuses viviam em um passado distante. O mito cada vez que era recitado era entendido como “uma história sagrada” (ELIADE, 2000; p.50), e vivenciado acompanhado assim por toda uma conotação religiosa. Isto quer dizer que: a partir da narração do acontecimento, o qual se acreditava ter realizado em um tempo primordial, de uma nova realidade a qual passou a existir, a ação era revivida na representação trágica, com a presença da comunidade que agia de forma ativa.

O *mythoi* pode ser entendido como um conjunto de fragmentos, que era transferido através de uma narrativa oral aos seus destinatários, alcançando adaptações ao contexto dos narradores devido a característica da história ser contada e recontada a outros espectadores, por diferentes narradores, que de uma maneira ou outra interferia na narrativa mítica.

As tragédias tinham suas histórias inspiradas, em narrativas míticas, tendo seu conteúdo constituído por uma suma de diversas variantes, e adaptado ao interesse da mensagem que seria transferida pelo tragediógrafo. Não se deve pensar de forma ingênua, que o tragediógrafo como um personagem o qual simplesmente apossava das narrativas míticas, manipulando para alcançar seus objetivos egoístas, aqui ele será colocado como aquele indivíduo que a partir de seleções constrói uma narrativa que alcança um sentido na coletividade. Seria errôneo pensar também que os tragediógrafos também colocaram suas obras apenas questões altruístas abandonando seus anseios pessoais. Mas não cabe aqui julgar isto no momento, a questão colocada é: essas obras são representadas a coletividade, a qual participava de forma ativa, devido a função prática exercida pela tragédia no âmbito da religiosidade, para então manter a ordem na vida da *polis*. Portanto o objetivo é analisar a função das tragédias para a comunidade.

Seguindo a linha de raciocínio de Jean-Pierre Vernant, sobre a compreensão do “universo trágico”, tem-se a ideia de que este se encontraria situado entre dois ambientes, o dos novos valores, que passariam a ser desenvolvidos no novo ambiente da *polis*, e aquele que é dominado por uma tradição mítica. Assim, a tragédia abordaria temas desses dois espaços, entendendo que o mito representado não era entendido como algo fictício, e sim como um acontecimento que seria reatualizado em meio a *polis*.

Sobre a ideia de representação, neste texto se destaca dois pontos particulares do conceito: primeiro, o performático que se insere no ritual religioso, envolvendo não apenas aspectos de teatralidade, mas um acompanhamento realizado por músicas, pantomimas, danças sagradas, máscaras e sacrifícios, capaz de proporcionar todo um espaço que aproximaria os espectadores da ação realizada no palco. O segundo ponto acerca de representação, que se tem nesta concepção, a qual é usada nesta abordagem, se relaciona com os estudos de Roger Chartier, que a partir da análise de escritos literários da modernidade, propõe uma interpretação sobre a organização social do contexto estudado. Desta forma, esta perspectiva consegue alcançar uma compreensão histórica, a qual busca interpretar uma série de imagens, neste caso, verbais imbuídas de significados, nas produções humanas.

Sobre a representação, ainda, tem-se o aspecto destacado por Jörn Rüsen (2001), no que tange as narrativas, estas partem de carências contemporâneas do sujeito o qual

escreve, não se desvinculando de seu contexto, pois de certa forma “preso” encontra-se ao seu período. Esta ideia se aproxima em partes da perspectiva de Michel Foucault (1992), sobre sua noção de autor, no qual, este não escreve um texto somente colocando suas ideias, pois o texto seria um conjunto de vozes que se interagem e se congregam formulando um agregado de signos e que a cada nova leitura assume uma interpretação particular, levando em consideração que cada leitor possui vivências singulares que propõe leituras de uma mesma realidade alcançando assim significados diferentes.

Desta forma nas narrativas encontramos algumas carências, ou mesmo anseios daquele que escreve o texto, não sendo um sujeito que somente reproduz aquilo que é contado através dos escritos. Ainda pensando nos pressupostos teóricos de RÜSEN (2001) quando uma determinada história consegue se estabilizar uma identidade, ou seja, criar significado a coletividade, o sentido dessa história conseguiu alcançar um determinado êxito. Seguindo essa lógica, a tragédia se encaixaria nesta perspectiva, pois alcança um sentido coletivo, ao utilizar em sua construção temas baseados em narrativas míticas, portanto conhecidas pela maioria dos espectadores. Dando a estes uma ideia de lembrança partilhada, ou seja, a constituição da noção de um passado comum aos presentes, gerou uma identidade de pertencimento ao grupo, que dividia o espaço das *poleis*.

Esta discussão toca no problema elencado por Paul Ricoeur (2007), do uso da memória, já que esta quando usada na constituição da identidade, pode gerar tanto o abuso do esquecimento, quanto da lembrança, isto dependerá da fragilidade do ideal identitário que se deseja formular. A memória, como um elemento temporal, é o responsável por fazer a ponte entre a lembrança (passado), e a situação presente, se o intuito é criar uma identidade é necessário que esta esteja consolidada no grupo, essa consolidação é comprovada a partir do momento que se volta a lembrança. Nos casos que a memória traz algum tipo de trauma, têm-se duas soluções, o esquecimento ou a substituição da lembrança.

Entre os motivos destacados por Paul Ricoeur (2007, p.75) como responsáveis pela fragilidade, cabe aqui destacar a terceira característica: a fragilidade causada pela herança da violência. Geralmente a sociedade a qual tem algum momento em que vivenciou momento de guerras, ou de violência extrema, e com o passar do tempo se aquele grupo social passa a regozijar pelo sofrimento de outrem, acaba existindo o estabelecimento de feridas aquela comunidade. Normalmente esse grupo acaba gerando traumas em sua memória, devido a lembrança criada através da violência sobre outros. Entre os atenienses temos o momento após as Guerras Greco-Persas, na qual Atenas passa a construir uma imagem da *polis* que venceu os Persas, portanto esta teria o direito de proteger as outras *poleis*. Diante de uma lembrança de violência, aqui se tem um aspecto de fortalecimento de uma *polis* forte e preparada para enfrentar invasões externas na *hélade*, em vez de gerar um trauma no grupo, ocorreu um caminho inverso.

É percebida na tragédia a capacidade, no passado, de fortalecer ideais de identidades pela lembrança, dos mitos foram vivenciados no passado, pois quando se representava uma história das batalhas no palco, essas histórias geralmente faziam parte da memória

daquela comunidade, o que a tornava um instrumento importante para estabilizar certa identidade.

Refletindo nesta concepção da memória como capaz de gerar identidade é necessário refletir sobre como o conceito aqui é apreendido. Stuart Hall (2000), apesar de tratar do conceito na modernidade levanta alguns aspectos importantes o qual vale a pena destacar, para estas identidades podem ser compreendidas como um tipo de construções, que são formuladas e reformuladas historicamente, de acordo com as particularidades do período, no qual apresenta carências próprias ao contexto. Em que estes criam modelos que definam o grupo e aqueles que pertencem ao determinado ajuntamento, levando os sujeitos a se reconhecerem como pertencentes a uma unidade. Essas identidades se fundamentam, normalmente, no imaginário que retrata imagens não apenas da realidade do grupo, mas também projeções de um ideal. Nada melhor para criar uma imagem ideal, que uma representação relacionada com a religiosidade, por esse motivo a apresentação do personagem heroico, acredita-se que foi capaz de influenciar os moradores da *polis* criando valores identitários de uma vida em comunidade. Na qual a impureza de um traria a desordem aos outros que partilhavam o mesmo, sendo importante portanto a katharsis coletiva, para que tanto as impurezas de cada um, quanto do grupo, fossem retiradas da vivência daquela comunidade.

Assim, a tragédia utiliza-se dos aspectos próprios da religiosidade grega, para embasar seu conteúdo que será uma fonte de identidade e de memória ao grupo da *polis*. Para aprofundar nessa questão da religiosidade, passará a se discutir como a política se vinculou a narrativa trágica,

## 2 - Tragédia e política

Antes de analisar como se dava a interação entre a tragédia e a política, é necessário buscar uma definição a alguns termos importantes para se perceber como era a relação entre o morador da *polis* e sua organização.

Primeiramente se tem o termo *polis*, que segundo o dicionário de grego (PEREIRA, Isidro. 1998, p.467) seu significado seria algo que abrangesse a ideia de cidade, imediações da cidade, região habitada, reunião dos cidadãos e Estado. Portanto é perceptível a existência da noção de coletividade, já que não seria possível existir uma *polis* sem que haja um convívio entre pessoas que dividem um espaço comum.

Mas para ser considerada uma *polis* não era necessário apenas haver um aglomerado de seres humanos, estes deveriam ser uma comunidade composta por *politai* (MOSSÉ, Claude, 2004, p.240). Cada *polis* era autônoma, em sua administração, no caso particular de Atenas, temos a formação de um modelo chamado democrático, em que os moradores com direitos na *polis*, poderiam participar das tomadas de decisões, na verdade o termo correto não seria “poderia” e sim “deveria”, pois aqui a questão é que para fazer parte dessa coletividade seria necessário participar da vida política. A ideia é que aqueles que não faziam parte, mas partilhavam do espaço, normalmente pertenciam a um status social considerado inferior, ou seja, não possuíam direitos civis, pois ou

eram escravos ou estrangeiros, não podendo assim aproveitar de uma vida plena na *polis*. Deixando de agir como um homem, segundo a concepção de Aristóteles (IV a.C), já que o ser humano é chamado de um *zoon politikon*, ou seja, um animal político, se existe alguém que não participa da *politeia*, perde seu status de homem político.

*Politeia* é outro termo que se vincula também a ideia de coletividade, este pode ser traduzido, de forma aproximada, como o direito do cidadão, ou seu modo de vida (PEREIRA, 1998, p. 467), já que política não será entendida como uma prática administrativa somente, mas uma forma de se relacionar com o conjunto que compõe a *polis*. O termo também alcança o significado de política e administração da *polis*. Desta forma *politeia* é um substantivo que dá nome a prática de viver como um cidadão que participa das decisões na vida pública. Participar da *politeia* é agir como *politai*, integrando o grupo dos que tem direito. (MOSSÉ, 2004, p.241).

Por fim tem-se a noção de cidadão, que geralmente é usado pela tradução do verbo, *polites*, interessante pensar neste primeiro aspecto, que ser cidadão não é um substantivo, mas uma ação que lhe dá o status de ser chamado e, portanto ser considerado como parte da comunidade. Normalmente aquele que nascia, por exemplo, possuía o direito de participar da *politeia*, mas para fazer parte seria necessário agir como um *polite*, compartilhando das decisões tomadas na *eclesia*.

Desta forma é possível visualizar, o ato de agir na *polis*, ao mesmo tempo que é uma ação que cria agregação, gera também a exclusão, podendo assim ser considerado como uma obra que gera identidade.

A tragédia, não apresentava apenas um aspecto religioso, esta também continha particularidades ligadas a comunidade na qual era representada, ou seja, através da representação da narrativa trágica tem-se o reforço de uma imagem identitária do grupo e assim era transferida. Vale ressaltar aqui que para um grego do período clássico a questão religiosa e política não estavam desligadas, já que dependendo da relação existente entre o cidadão e as divindades, este poderia participar da *politeia*, ou não.

A tragédia, desta forma, teria uma função de purificar aquela comunidade, através do alcance da *katharsis*, permitindo que pela visualização *hamartia*, do herói, pelo reconhecimento dos espectadores no drama trágico, era possível se purificarem. Podendo assim fazer parte daquela comunidade. Ideia que podemos perceber dentro da própria narrativa da obra *Héacles*, atribuída ao tragediógrafo Eurípides. Na qual a peça se inicia com a imagem da ausência do herói, que dá nome a peça, pois este estava a realizar os doze labores, para que ao fim dos trabalhos pudesse voltar juntamente com sua família a sua *polis* de origem. Já que se encontravam em terras estrangeiras, por causa do crime realizado pelo pai humano de Héacles, Anfitrião, como percebemos no trecho abaixo:

Meu filho deixou Tebas, onde me  
estabeleci, Mégara e os sogros, e  
nas argivas muralhas e cidades ciclópica  
desejou viver, de onde estou exilado por matar  
Elétrion. Para amenizar meus infortúnios

e por querer viver na pátria, oferece pelo  
nosso retorno grande paga a Euristeu:  
livrar a terra de monstros (...) (EURÍPIDES, v.14 – 20)

Assim a família do herói não poderia fazer parte da *politeia* de sua cidade, perdendo desta forma o direito de serem considerados como *polites*, desde o momento que eram estrangeiros em terras desconhecidas, abandonavam os direitos na participação da vida política da comunidade. Por isso a necessidade de se purificar, para então poder voltar a viver na *polis*, com plenos direitos de participação.

É possível então perceber que a tragédia possui uma função cívica, que se retrata também pelo espaço físico específico destinado ao local onde se realizava as representações trágicas. O teatro de Dionísio em Atenas, por exemplo, foi construído em um espaço que não alcançava uma posição onde poderia ser visualizado, mas que ocupava uma posição estratégica que permitia ao cidadão, o qual se encontra no ambiente do teatro, conseguisse visualizar a cidade como um todo. Alcançando assim um status de monumento (ALMEIDA, J. E. L. 2010).

Isso nos demonstra que se um ambiente fora separado na *polis* especificamente para a representação trágica, essa atividade teria que ter uma função a coletividade de extrema importância, além de passar uma mensagem a todos, sobre esse aspecto da comunicação através de monumentos e pela narrativa trágica, se tem o próximo tópico que foca a particularidade da interação destes conceitos.

### **3 - Tragédia, comunicação, memória e identidade.**

No texto, *Identidades e Etnicidades: Conceitos e Preceitos* (2006), escrito pelos autores Ana Teresa Marques Gonçalves e Leandro Mendes Rocha, trata de uma questão que vale destacar aqui, sobre a invenção da tradição, na qual os antepassados são idealizados em um mundo, em que o ser humano passa a tê-lo como identificação, se relacionando com ele através da comparação. Essa redescoberta do passado, parte do processo de construção de identidade que é caracterizado pelo momento de conflito, de crise, em que há a contestação das identidades. Transpondo essa questão da invenção e reinvenção da tradição na antiguidade clássica, temos a utilização da imagem do herói, que vem de uma tradição mítica, para atuar nesse novo espaço da *pólis* como um elemento ordenador. Segundo Hugo Francisco Bauzá, geralmente o mito do herói, tanto consciente quanto inconscientemente, tem uma “função social específica seja para glorificar a um grupo ou a um indivíduo, seja para justificar um determinado estado das coisas” (BAUZA, p.5). Assim, como já citado, a imagem do herói terá funções ordenadoras na *pólis*, em que as ações heróicas seriam realizadas para um bem comunitário dos cidadãos, mesmo que isso signifique a desventura de alguém, que no caso será a do herói. Então o herói assumiria uma identidade ordenadora, em que suas ações deveriam ser consideradas como ideal, de um passado mítico, que serviria de exemplo para as ações do presente entre os atenienses.

Outro questionamento que nos remete a questão da reinvenção das tradições está na questão contextual. No momento em que as tragédias são elaboradas temos dois pontos a destacar, primeiro as *póleis* passavam por um momento, em que ainda estavam se estruturando como cidades estado, e o passado idealizado pelas narrativas míticas, atuaram como um modelo para servir como um tipo de orientação para o presente incerto. Segundo ponto, é necessário lembrarmos que o período clássico é marcado pela Guerra do Peloponeso. Na qual as cidades gregas se viram envolvidas em uma guerra, não com povos que desconheciam suas culturas, mas sim entre as *poleis* gregas, que possuíam uma cultura próxima e o dialeto parecido, então para propor uma diferenciação, acreditamos que o discurso baseado na religião, por meio das tragédias, foi utilizado, para que assim uma justificativa da superioridade, através da proximidade com as divindades.

O conceito utilizado de identidade por Tamar Hodos (2010) é útil para perceber como esse termo poderá ser empregado num contexto da antiguidade clássica. Para esta: “Identity may be defined as the collective aspect of the set of characteristics by which something or someone is recognizable or known.” (HODOS, 2010, p.3) Desta forma, o conjunto de características que são particulares em comparação a outrem é o que distingue e gera uma identidade. Janet Huskinson (2005, p. 10) em análise de um mosaico, o qual foi encontrado em uma das províncias do Império Romano, trata de alguns traços da identidade, que vale a pena destacar. Mas vale aqui destacar sobre como a identidade está ligada a aspectos sociais culturais, não apenas a traços biológicos. Sendo formada assim, por um conjunto de perspectivas e contextos.

Tamar Holdos apresenta uma perspectiva sobre identidade, a qual vale destacar sobre os materiais e as culturas visuais, que se tornam estratégias de comunicação, mediadoras de códigos culturais que passam a ser compartilhados. Pode-se dizer que a tragédia participa desse aspecto, pois a partir do momento que é representada, passa a mediar códigos culturais, definidores de uma identidade da *polis*, além do próprio teatro como citado anterior, como um monumento, passa a ser um veículo de comunicação.

As *poleis* no período clássico considerando que passavam por um momento de construção de identidade, já que se encontrava envolvida em disputas entre si, devido a Guerra do Peloponeso. Foi necessário fortalecer as identidades de cada *polis*, isso poderia acontecer através do uso de monumentos cívicos ou atividades argumentativas, que reforçasse um estilo cultural da *polis*. Assim qualquer instrumento de comunicação coletiva seria um veículo de reiteração de uma identidade.

Sobre a comunicação, sabe-se que não se pode ser tratada só pelo seu aspecto verbal, hoje o entendimento desta ideia já ultrapassou esta barreira. Segundo Richard Miles (2005, p.29) a comunicação parte de dois pilares: a articulação das ideias e a transmissão da mesma. Assim quando se tem uma organização de mensagens e busca transferi-la seja pelo meio escrito ou visual, se tem a comunicação, ou seja, a transmissão de uma mensagem.

Identidade e comunicação são dois termos que se acompanham, pois o primeiro não é possível existir se não for divulgado a outros indivíduos, que partilham ou não das

mesmas bases identitárias. Pela vinculação, tem-se a questão do poder, que passa a utilizar dos instrumentos capazes de mediar a comunicação, ao grupo, para transferir bases de uma identidade que se dissemina na comunidade. Desta forma o ato de se realizar a comunicação, é acompanhado por uma gama de elementos pertencentes ao grupo que aquele que comunica se insere, tendo entre suas entrelinhas relações de poder e identitárias. Assim um texto trágico quando chega à contemporaneidade está carregado de significados culturais.

O autor Tonio Hölschier (2001), apresenta alguns aspectos importante da comunicação, através da análise de imagens do período clássico em Atenas. Para estas imagens, possuem duas funções: a primeira seria através dos monumentos públicos pela criação de identidades políticas e o segundo seria a apresentação de práticas sociais, por meio de um conceito ideal de sociedade. Já o monumento na vida pública teria determinadas funções: primeiro a projeção de sinais de poder e superioridade. Segundo ao ter seu lugar no espaço comum da comunidade, marca seu caráter público. Terceiro os monumentos públicos geralmente provocam o grupo, seja suscitando consentimento, seja provocando. Outro aspecto é a impossibilidade de indiferença a esses monumentos, que proclamam uma mensagem pública. Por fim, existe a questão que essas construções eram a representação concreta de uma identidade, que deseja ser comunicada ao grupo, seja essa identidade comum ao grupo ou não.

É preciso destacar uma questão sobre a especificidade das artes ateniense, pois se tem a ideia que esse conjunto de produções, de cunho político, que retrata certa consciência política, no período clássico, fosse algo específico dos atenienses o que é rebatido por Tonio Hölschier no seguinte trecho:

The Athenians made intensive use of images to create and strengthen political and social identity. This function of images developed in principle on two levels. On one, public monuments created political identity; on another, objects of social life, especially equipment of symposia and religious rituals, presented in their images the society's ideal concepts and models. All this, however, was common practice in Greece. But within this framework there developed in Athens, on both levels, some characteristic features that were connected with the specific political and social conditions of this city. (HÖLSCHIER, T., 2001, p.155)

Assim as *poleis* tinham em seus espaços de vida pública, uma quantidade de símbolos que expressavam reivindicações política, a partir do período clássico, essas imagens eram apresentadas através da representação de um comportamento político digno de ser imitado. Segundo Tonio Hölschier, esta característica demonstra que pela primeira vez de maneira expressa e consciente os *polites* desenvolveram uma identidade política consciente (HÖLSCHIER, 2001, p.157)

Mas qual seria a imagem para um morador de Atenas no período Clássico, que fosse digna de ser imitada? Partindo dessa ideia tem-se entre os atenienses o uso de imagens mitológicas como mediadoras de um conjunto de ideias, mas o uso dessas imagens não

eram só no campo das esculturas, ou seja, imagens físicas. Tem-se o uso também de representações dentro das tragédias.

O herói dentro das representações trágicas tinha uma série de funções, como já foi dito acima, mas a que se destaca é a expurgação de sua *hybris*, que através desta poderia levar a purificação comunitária do grupo. Para visualizar esta perspectiva tem-se o seguinte trecho da autora Rachel Gazolla:

A identidade de cada um é a do todo, de modo que o erro cometido não é responsabilidade de um homem, mas é previsível por todos, aceito e expurgado conjuntamente, apesar de praticado por alguns.(GAZOLLA, 2001, p. 27)

Desta forma aquele que pratica a *hamartia*, traz a desordem a comunidade, enquanto não conseguir se purificar da falta, o grupo sofre. Por esse motivo o herói se torna importante, pois através de suas ações que buscava a *katharsis* a *polis* conseguia se purificar. Ou seja, pela ação exemplar do herói, que estava sempre em busca da *apotheosis* a comunidade começa a visualizar as condutas que valem ser repetidas e aquelas que devem ser abandonadas.

A característica peculiar da imagem heroica proporciona o uso da representação desta tanto para exemplo a ser seguido, quanto para ser abominado. O herói possuía uma natureza híbrida, pois em sua maioria para fazer parte do grupo heroico ou eram semideuses, ou tinham características divinas em sua natureza. Deste modo o ser heroico, se torna um ser que marca sua jornada, pois está sempre em busca da purificação da natureza humana, que em si é fraca causadora de sofrimento. Enquanto a natureza divina é aquela a qual torna o herói um ser superior, aos outros mortais, digno de ter seus feitos lembrados a posteridade. Assim quando o herói agia pela sua natureza, humana acabava cometendo uma falha, trazendo desordem a comunidade, o que quando buscava a ordem da *polis* agia pela sua parte divina.

Desta forma, a representação do herói na tragédia não apresentava um aspecto religioso e político somente, sua imagem servia também de meio de comunicação de ideais e padrões morais de certos grupos, que encontrava no ambiente da *polis* aceitação, devido ao instrumento de legitimação que estaria na memória, ou seja, a lembrança de um passado mítico que passa a ser comunitária. Por fim o próximo tópico apresentará como a imagem do herói Hércules foi utilizada como veículo de comunicação de ideias políades.

#### **4 - Hércules e a *polis***

Para finalizar é importante destacar como se realizou esse uso da imagem de Hércules nas tragédias, no qual foi uma representação capaz fortalecer a identidade a partir da memória comum aos espectadores da *polis*. Segundo Hölchier (2001), Hércules foi um dos principais heróis, que teve suas imagens representadas, partilhando esse prestígio com o herói Teseu. Aquele foi escolhido como o herói, o qual apresenta uma

imagem vinculada com a Atenas arcaica, significando ideais helênicos dos grupos privilegiados na comunidade.

O herói se destacava por possuir uma natureza híbrida, que se transformou na marca de Hércules, pertencente ao grupo dos semideuses, por ser filho de Zeus com a mortal Alcmena. Devido a essa natureza ambígua, o herói era considerado como um ser conflitivo, pois possuía uma natureza mortal, que o transformava em inferior aos deuses, e outra divina, que o tornava também superior aos mortais. Para tentar eliminar sua parte mortal, como já foi dito anteriormente, os heróis se encontravam sempre em jornadas *katharticas* durante suas trajetórias. Entretanto, para passar por este processo era necessário, segundo Walter Burkert (1993, p.164), vivenciar uma “situação de crise, de loucura, de doença, de sentimento de culpa”. Ou seja, a purificação fazia parte do trato com o sagrado, em que o indivíduo realizava este processo de acordo com a situação que lhe era apresentada, geralmente por forças superiores, e cabia ao herói transpor determinadas etapas, ao realizar trabalhos específicos, possíveis apenas a seres sobre-humanos, para alcançar o objetivo. No caso do herói em questão, no fim de sua jornada terrestre predestinada, ele alcança a *apotheosis*.

Desta forma, Hércules era considerado, tanto deus quanto herói, nos rituais em sua homenagem, como afirma Burkert, pois dois tipos de sacrifícios eram dedicados a ele: um como herói e outro como deus (op. cit., p. 405). Ainda segundo este autor, a imagem acerca de Hércules no primeiro momento foi construída pela visão mítica, para mais tarde ser influenciada pelas narrativas trágicas que trouxeram novos elementos presentes especificamente a *polis*. Na narrativa constituída por uma tradição mítica, segundo o autor Hugo F. Bauzá, tem-se uma representação de Hércules que o tornava um “protótipo de herói civilizador” (BAUZA, 1998), isso pode ser notado a partir dos trabalhos realizados pelo herói. Em que o primeiro grupo de labores, passava-se no Peloponeso, dos quais a maior parte consistia na captura e abate de animais selvagens. No segundo grupo, há uma expansão do espaço de atuação do herói, que chega ao limite do mundo conhecido.

O herói possuía a função do bem comum, vinculado a sua representação constantemente, foi elencado um trecho abaixo que destaca o este aspecto apresentado dentro da tragédia Hércules, para visualizar como está viver e buscar o bem do grupo era apresentada na tragédia.

Hércules: (...)

Pois, a quem devo defender mais, senão esposa e filhos e pai? Adeus trabalhos.

Mais vão foram aqueles que realizei do que estes.

Devo morrer por eles, defendendo-os, se, de fato, morreriam pelo pai. Ou em que diremos ser belo

ir em combate contra a hidra e o leão,

enviado por Euristeu, se não me empenhar

sobre a morte de meus filhos? Então, não seriei

chamado, como antes, o vitorioso Hércules. (EURÍPIDES, vv.574 – 581)

Este fragmento é uma fala do herói logo após a realização dos doze trabalhos, este resolveu que não realizaria mais nenhum labor e a partir do momento cuidaria da proteção de sua família apenas, deixando desta forma de cuidar da coletividade para pensar apenas no seu núcleo familiar. Quando o herói abandona a comunidade, esta para de oferecer proteção, forças externas passam a atuar e trazem a morte para aqueles que Hércules tanto queria proteger, e o assassinato de Mégara e dos filhos vem pela mão do próprio herói. Não foi apenas a ação do assassinato que condenou o herói, mas a intenção de cuidar apenas do seu núcleo familiar. Desta forma temos a imagem do herói que cometeu o erro no momento que abandona a coletividade da *polis*.

### Considerações Finais

Assim, a tragédia não pode ser pensada como um mero instrumento de entretenimento, ou mesmo contendo um aspecto somente religioso. O universo trágico foi uma organização de representações, que narravam acontecimentos de um passado mítico da *polis*. Mas que possuía em seu conteúdo discursos de grupos que desejavam reforçar uma identidade, portanto o texto trágico está carregado de símbolos e significados particulares.

O herói foi o personagem escolhido, para representar o ideal de comportamento esperado às comunidades, mas esta imagem não possuía só uma função comunicativa, esta também possuía funções religiosas juntamente com funções políticas.

O herói Hércules, foi um dos personagens mais utilizado, pela sua particularidade de obter uma natureza híbrida, além da peculiaridade por ser o único do grupo dos semideuses que foi retratado como o que alcançou a purificação completa, ou seja, a *apotheosis*.

Desta forma ao representar a narrativa mítica, a tragédia revivia as histórias do primórdio, só que uma novidade, os moradores da *pólis* viviam aquela realidade, não tornando apenas um indivíduo que recebe a história de uma forma pacífica, mas que atuava nos acontecimentos através de sua vivência, sentindo suas emoções e se reconhecendo na narrativa, realizando assim o processo kathártico. Mas vale ressaltar que ao passar por esse processo, o morador não passava sozinho e sim na companhia do grupo, tornando aquele conjunto de cidadãos como um corpo *poliade* que sofria a ação da tragédia e se purificava conjuntamente, gerando uma memória compartilhada entre os espectadores.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

#### A) Documentos Textuais:

EURÍPEDES. *Héracles*. Trad. Cristina R. Franciscato. São Paulo: Palas Athena, 2003.

### **B) Obras de Referência:**

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

MOSSÉ, Claude. *Dicionário da Civilização Grega*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

PEREIRA, Isidoro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Lisboa: Livraria Apostolado da Imprensa.

### **C) Obras Gerais:**

ALMEIDA, J.E.L., *O teatro, a pólis: Dioniso e seu espaço norteador da identidade poliáde*. São Paula: LABECA-MAE USP, 2010.

BAUZÁ, Hugo F. *El Mito Del Héroe: Morfología y Semántica de La Figura heroica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1998.

BURKERT, Walter. *Religião grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

\_\_\_\_\_, *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Ed. USP, 1991.

GAZOLLA, R. *Para Não Ler Ingenualmente uma Tragédia Grega: Ensaio sobre aspectos do trágico*. São Paulo: Loyola, 2001.

GRIMAL, P. *Mitologia Grega*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. *O Teatro Antigo*. Lisboa: Edições setenta, 1978.

FOUCAULT, Michael. *O que é o autor?* São Paulo: Veja, 1992.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. São Paulo: Difel, 1990.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FLORENZANO, Maria B. B. *Nascer, Viver e Morrer nas Grécia Antiga*. São Paulo: Atual, 1996.

GAZOLLA, R. *Para Não Ler Ingenualmente uma Tragédia Grega: Ensaio sobre aspectos do trágico*. São Paulo: Loyola, 2001.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T. da (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p.103-133

HODOS, Tamar. Local and Global Perspectives in the Study of Social and Cultural Identities. In: \_\_\_\_\_, HALES, Shelley (eds.) *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*. Cambridge: University Press, 2010, p. 03-31.

HÖLSCHER, Tonio. Images and Political Identity: The Case of Athens. In: BOEDEKER, Deborah; RAAFLAUB, Kurt A. (eds.) *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-Century Athens*. Cambridge: Harvard University Press, 2001. p. 153 -183.

HUSKINSON, Janet. Looking for culture, identity and Power. In: \_\_\_\_\_ (ed.). *Experiencing Rome: Culture, identity and power in the Rome Empire*. London: Routledge, 2005, p. 3 – 27.

MILES, Richard. Communicating culture, identity and Power. In: HUSKINSON, Janet. *Experiencing Rome: Culture, identity and Power in the Roman Empire*. London: Routledge, 2005, p. 29-62.

MOSSÉ, C. *Atenas: A História de uma Democracia*. Brasília: Ed. UNB, 1982.

RICOEUR, Paul. A memória exercitada: uso e abuso. In: *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alan François. Campinas: UNICAMP, 2007. p. 71-104.

\_\_\_\_\_. Memória Pessoal, Memória Coletiva, In: *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alan François. Campinas: UNICAMP, 2007. P. 105-142.

RÜSEN, Jörn. *Razão histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Ed. UNB, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

CONCEPÇÕES SOBRE O ORIENTE MEDIEVAL: A ERUDIÇÃO HISTÓRICA EM  
IBN KHALDUN (1332-1406) E MICHAEL DUCAS (1400-1462)Elaine Cristina Senko<sup>109</sup>

**Resumo:** O Oriente Medieval ganha em nossos dias maior espaço nos estudos históricos em território brasileiro. Nesse artigo pretendemos demonstrar como o estudo da escrita da história islâmica e bizantina podem contribuir para as pesquisas dos medievalistas. Destarte, sinalizamos neste panorama a escrita da história por dois eruditos, Ibn Khaldun (1332-1406) e Michael Ducas (1400-1462). Herdeiros da *translatio studiorum* são exemplos para comprovar a dinâmica sofisticada do conhecimento medieval.

**Abstract:** The Medieval East win today more space in historical studies in Brazilian territory. In this article we intend to demonstrate how the study of writing the Byzantine and Islamic history can contribute to the research of medievalists. Thus, signals at this panorama of the history written by two scholars, Ibn Khaldun (1332-1406) and Michael Ducas (1400-1462). Heirs of *translatio studiorum* are examples to demonstrate the dynamic sophisticated medieval knowledge.

A Idade Média fomentou nossa concepção de História, herdeira dos gregos e romanos, além de ser um tempo de encontros entre o Oriente e o Ocidente. Devemos lembrar como elemento pertinente e decisivo para tal, do movimento erudito chamado de *translatio studiorum*. Esse caminho do conhecimento chegou ao Ocidente pela principal conexão Constantinopla/Bagdá-Córdoba/Toledo-Paris. De fato, o acesso ao saber era restrito no medieval por conta do reduzido número de bibliotecas e sua difusão limitada aos homens que permaneciam próximos ao poder e sua zona de influência, num período marcado por transformações. Os historiadores medievais foram ávidos na busca de diferentes fontes para definir melhor sua argumentação em seus escritos. O estudo sobre o historiador islâmico Ibn Khaldun (1332-1406) e o bizantino Michael Ducas (1400-1462), representantes do campo da sabedoria medieval, fazem parte fundamental na desmistificação de uma “idade das trevas” e contribuinte de uma Idade Média múltipla, enriquecedora e geradora de homens de saber.

No presente artigo apresentarei os principais resultados de minha pesquisa de mestrado, que desenvolvo desde 2010, sobre a proposta historiográfica formulada pelo historiador islâmico Ibn Khaldun (1332-1406) em sua obra *Muqaddimah*<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, membro do Núcleo de Estudos Mediterrânico e orientada pela Professora Doutora Marcella Lopes Guimarães. E-mail: [elainesenko@hotmail.com](mailto:elainesenko@hotmail.com)

<sup>110</sup> KHALDUN, Ibn. Autobiografia. In: **Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo I, II, III)**. Tradução integral e direta do árabe por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958-1960. Segundo o historiador Josias Abdalla Duarte: “Vale registrar que entre nós Ibn Khaldun foi traduzido de maneira integral e publicado entre os anos de 1958 e 1961. José Khoury,

(KHALDUN, 1958-1960), além disso aqui acrescento minha análise comparativa para com a historiografia bizantina e um de seus exemplos, Michael Ducas (1400-1462), com sua *Historia Byzantina* (DUCAE, 1834). Essas duas vertentes historiográficas medievais poderão enriquecer o diálogo e iluminar os estudos do Medievalo Oriente.

Ibn Khaldun é descendente de uma família originária da região de Hadramut, sul da Arábia, a qual, seguindo o fluxo das conquistas muçulmanas, se estabeleceu por muito tempo em Sevilha, na Península Ibérica. Foi educado principalmente por mestres andaluzes, e por isso terá como herança cultural o legado dos *falsafas*, ou seja, daqueles que debatiam os pressupostos gregos da filosofia. Khaldun foi um homem ativo, desenvolvendo seu trabalho erudito ao mesmo tempo em que servia ao governante para quem trabalhava. Por exemplo, em 1363, Muhammad V, sultão de Granada, enviou Khaldun em uma especial missão diplomática para ratificar um tratado de paz entre o rei Pedro, o Cruel, rei de Castela e os emires de *Al-Andaluz* que viviam em Granada. O apogeu de sua vida pública, no entanto, ocorreu no momento em que chegou ao Cairo, onde, em 1384, Barquq, sultão mameluco, nomeou Khaldun como professor de jurisprudência malikita na *Universidade de Al-Azhar*, também lhe indicando uma cadeira no *Colégio d'Alcamha* (colégio do direito malikita) e lhe concedendo o cargo de *Grande Cádi Malikita* do Cairo. Claro, tamanho reconhecimento se deve ao trabalho intelectual de Khaldun, conhecido por seus estudos no ramo da história e teoria da historiografia presentes em sua obra *Muqaddimah*.

Assim, entrevemos, dentro das características metodológicas do fazer histórico de Ibn Khaldun, um rigoroso critério investigativo que pretende, acima de tudo, possibilitar o alcance da verdade em relação ao conhecimento dos fatos passados. Assim, enquanto objetivo básico, Khaldun busca valorizar e reforçar a importância do conhecimento histórico verdadeiro: o legítimo transmissor, aos homens do presente e do futuro, de verdadeiros exemplos de conduta, ou seja, orientações dignas de memória. De fato, ao observar atentamente seu contexto, Khaldun critica em sua obra o modo como

---

imigrante libanês, assumiu a difícil e hercúlea tarefa; concluiu os trabalhos no ano de 1956 e teve início a difícil procura de uma editora que aceitasse publicá-lo. Visitou editores brasileiros e argentinos sem sucesso e, no final, desfez-se de bens pessoais para que Ibn Khaldun fosse publicado numa versão integral em língua portuguesa. Àquela altura, havia apenas uma tradução francesa realizada e publicada por William Mac-Guckin de Slane entre 1862 e 1868 a partir de texto estabelecido na França em 1858, que, por sua vez divergia daquele que, em 1857, fora editado no Egito. A tradução de Khoury, esgotada há muito, foi vivamente saudada quando do seu lançamento, mas não teve leitores e pesquisadores que aceitassem o desafio, isto é, não iniciou-se ali uma tradição brasileira de estudos sobre Ibn Khaldun; hoje, esta tradução está esquecida, há mesmo uma desvalorização do trabalho de Khoury. No entanto, quando atentamos para a inexistência de edições críticas dignas deste nome e para as traduções integrais até àquela altura realizadas, percebemos melhor o trabalho de Khoury. A dificuldade terminológica, a abrangência semântica foram tratadas com rigor por este tradutor e deveriam, certamente, apesar das limitações desta tradução, aliás, drama comum a todas as disponíveis, fazer da sua obra peça presente na biblioteca de todo estudioso de Ibn Khaldun e do pensamento árabo-islâmico. Não bastasse tamanho empreendimento, Khoury seria ainda o tradutor de crônicas árabes escritas à época das Cruzadas. Como se vê, noutros dias, o estudo da Idade Média”. DUARTE, Josias Abdalla. Notas sobre o pensamento historiográfico de Ibn Khaldun (1332-1406). VII EITEM – Encontro Internacional de Estudos Medievais: Idade Média: permanência, atualização, residualidade. Fortaleza: ABREM/UFC, p.402-403, 2007.

determinados “historiadores” islâmicos estavam atuando: confundindo fábulas com história, reproduzindo informações sem critério ou averiguação. Nesse sentido, desenvolvemos uma problemática que busca refletir e situar quais são as possíveis e principais influências que afetaram Khaldun durante sua composição. Enquanto hipótese, inovadora em relação aos estudos nacionais e internacionais, acreditamos no resgate, apropriação e transformação de diversos princípios da crítica e metodologia próprios da historiografia antiga, fato possível graças ao movimento da *translatio studiorum*, responsável por difundir na cultura erudita muçulmana o conhecimento dos clássicos. Ao mesmo tempo, situamos Ibn Khaldun em relação ao seu contexto temporal, o século XIV, e espacial, o Norte de África e Península Ibérica, verificando de que modo as circunstâncias de sua época, bem como as características de sua trajetória de vida, o motivaram ao estudo da história e da teoria da historiografia.

Nesse sentido apresentaremos as primeiras lições aprendidas por Ibn Khaldun em Túnis e que ele mesmo relata em sua *Autobiografia*, que fazem parte de sua infância e adolescência, foram a respeito do *Alcorão* e acerca dos aspectos da gramática da língua árabe. Ibn Khaldun nos demonstra no trecho anterior que foi introduzido já em sua adolescência nos aspectos da jurisprudência, iniciando pelo resumo do *Muwatta*. O *Muwatta* era um resumo das tradições islâmicas feita por Malik Ibn Anas (m.795) e que se tornou base para o sistema de jurisprudência da escola sunita malikita. Vemos nisso a introdução de Ibn Khaldun na escola malikita de formação islâmica e que marca o início de sua juventude, pois a uma criança não caberia tal elevado ensinamento e uma especialização que lhe garantiria seu futuro. Ibn Khaldun enfatiza um de seus mestres que mais lhe influenciou, principalmente acerca do pensamento baseado na razão, o mestre Abu Abd Allah Muhammad Ibn Ibrahim Al-Abelli (nativo de Abbela, norte da Península Ibérica). Ibn Khaldun se utiliza também de uma técnica da *falsafa* intitulada *tahafut* (refutação baseada na reflexão) para apresentar seus pensamentos, além de conhecedor da escolástica islâmica. O filósofo que mais influenciou Ibn Khaldun em sua escrita no século XIV, e que era um fenômeno de utilização para os eruditos medievais desde o século XII, foi o grego Aristóteles (384 a.C.–322 a.C.), provavelmente advindo de leituras averroístas. Outros dois sábios que Ibn Khaldun consultava para seus estudos e que fazem parte das *Ciências Clássicas* aprendidas por ele foi Euclides (360 a.C.–295 a.C.) com sua obra *Elementos de Geometria* e Galeno (129-217) com sua obra *Sobre o uso dos membros* ou *Períkreas tón Anthrópu sómati moríon*. A geografia de Al Idrissi também fazia parte do repertório erudito de Ibn Khaldun. Ele faz um estudo literário sobre as odes (*muachahat*) e os zejeis, estes que são poemas de origem andaluza. Já a ciência da Alquimia para Ibn Khaldun era perniciososa, pois os homens que a praticavam buscavam a riqueza de uma forma muito rápida e evitavam os meios de se obter naturalmente sustento pela agricultura, pelo comércio ou na prática de alguma arte.

Ibn Khaldun quando nos relata que foi *Grande Cádi Malikita* no Cairo em 1383 e *professor de jurisprudência malikita* na *Universidade (Jarníah) de Al-Azhar* e no Colégio d’Alcamha nos convidou a pesquisar o desenvolvimento educacional de seu

período. A *Universidade de Al-Azhar* teve uma inicial centralização de sábios e por isso foi necessário a construção paulatina de um número maior de madrasas no Norte de África. Para se alçar como aluno da *Universidade de Al-Azhar* no século XIV, este devia ter uma formação sunita (pois desde o século XII com Saladino a referida instituição de ensino se torna sunita, pois anteriormente era xiita) e ter cumprido os sete ramos da *Hikmat* (que pode ser traduzido por conhecimento geral), as quais eram aprendidas em aulas particulares ou em grupo nas *madrasas* (escolas) anexas às mesquitas: *Lógica, Aritmética, Geometria, Astronomia, Música, Física e Metafísica*. E, além disso, o aluno deveria ter noções das *Sete Leituras Corânicas* e de aspectos gramaticais da língua árabe (BISSIO, 2008: 131)<sup>111</sup>. Para depois, sem esquecer-se de ter em conta as ciências da *hikmat*, se dedicar com mais afinco as seguintes áreas dentro da Universidade: *Jurisprudência, Teologia, Gramática, Estudos astronômicos aprofundados, Filosofia* (a *História* é um de seus ramos), *Medicina e Lógica*. Além de ter prestado atenção maior à jurisprudência, Ibn Khaldun se dedicou aos ramos do conhecimento da geografia, do sufismo e principalmente da História. Ibn Khaldun encontrou por meio de sua formação erudita uma autenticidade quando conciliou sua fé islâmica com seus estudos sobre a História. E esta conciliação foi entender que a História é feita em sociedade pelos homens e que, ao mesmo tempo, Allah estaria vigilante aos nossos passos. Ou seja, é através da idéia de livre arbítrio que Ibn Khaldun entende as movimentações dos homens em sociedade, mas sem esquecer, o que a jurisprudência o ensinou, que as práticas que fazemos podem ser julgadas por outros homens em nome das palavras divinas. Além disso seu contato com homens poderosos, como Muhammad V de Granada e Pedro, o Cruel de Castela. De fato, são diferentes experiências, os quais demonstram o quanto a vida é dinâmica e como Ibn Khaldun tornou-se um personagem único na história.

Pois bem, sobre a escrita e o sentido da História na *Muqaddimah* de Ibn Khaldun, é o momento no qual analisamos o documento e levantamos nossa principal hipótese: a possível influência do saber histórico helênico na proposta historiográfica de Ibn Khaldun. Como justificar essa via de acesso por parte de Khaldun ao conhecimento grego clássico? Devemos, nesse sentido, lembrar do movimento chamado *translatio studiorum*, responsável por difundir na cultura e erudição muçulmana o legado do conhecimento grego antigo, demonstrado principalmente no século XIV medieval.

Além disso, sabemos das duas etapas da historiografia islâmica: o período formativo e o período clássico. O período formativo da escrita da história no Islã é iniciado a partir da morte do Profeta Muhammad, em que floresceram as primeiras biografias históricas

---

<sup>111</sup> Conforme Beatriz Bissio: “Lembre-se que a caligrafia é uma das artes mais reverenciadas pelo mundo islâmico. O Corão revela que ‘o Senhor, com o cálamo, ensinou ao homem o que ele não sabia’. Para os muçulmanos, foi Deus quem ditou o livro sagrado para Maomé, com o anjo Gabriel como intermediário, falando em árabe, a língua da Revelação. Perenizada através da escrita, a língua árabe é considerada uma dádiva divina por todos os seguidores do Islã”. BISSIO, Beatriz. **Percepções do espaço no medieval islâmico (séc. XIV): O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Batuta**. 2008. Tese de Doutorado. Niterói: UFF, 2008, p.131.

sobre ele. Já o período clássico, a partir do século X, a escrita da história no Islã se apresenta nos seguintes estilos narrativos: relatos de viagens, genealogias, mantêm-se as biografias e as crônicas de dinastias. Herdeiro das duas etapas, Ibn Khaldun propôs uma inovadora metodologia da História. Entrevemos, nesta análise, uma série de diretrizes que contemplariam o verdadeiro trabalho historiográfico na concepção de Khaldun: é preciso que o historiador conheça a arte de governar para tornar útil o seu escrito; verificar o verdadeiro caráter dos acontecimentos; as diferenças entre povos, suas localidades, seus climas e seus tempos; conhecer os costumes (a conduta, opiniões, o contexto, os sentimentos religiosos de um povo e toda circunstância que influencia uma determinada sociedade); conhecer o presente para analisar o passado; usar da razão para analogias ou diferenças; explicar sobre a origem de dinastias e religiões (a época em que apareceram, as causas de seu surgimento, os fatos que dela advém e a biografia daqueles que foram importantes para sua criação e manutenção); deve procurar a fundo as causas de cada acontecimento (inclusive as fontes de cada informação) e a atenção à erudição linguística de cada povo. Se um fato corresponder a essas indicações ele se tornará autêntico, portanto, próximo da verdade. Assim, na proposta de Khaldun, ao historiador cabe encontrar a verdade em seu estudo sobre os fatos passados – não se deixando fiar em acontecimentos fabulosos, como muitos historiadores muçulmanos do passado, a exemplo de Maçudi, estavam fazendo. Para honrar a verdade, o investigador deve se utilizar dos procedimentos metodológicos corretos. Dentro desse aspecto é que encontramos a técnica do *tadil* (averiguação dos testemunhos) e o uso da racionalidade, da crítica e da reflexão prática.

De fato, não encontramos na obra de Khaldun uma referência direta, nomeada, para com algum historiador grego da Antiguidade. No entanto, encontramos no subtexto de suas formulações importantes aspectos que apontam para essa influência em seu tempo. Constatamos também que, do ponto de vista da inteligibilidade do discurso histórico, há uma relação paralela: a narrativa do passado, enquanto verdade, traria aos homens do presente e do futuro exemplos de conduta, ou seja, orientações dignas de memória. Para uma compreensão da metodologia da História que se aplique ao estudo da sociedade, apresenta-se como uma ressonância do segundo, pois busca compreender de que modo a proposta historiográfica de Khaldun responde ao seu contexto, o século XIV magrebino. Através de sua metodologia da história, a qual possibilitou um estudo que encontrasse a verdade e revelasse aspectos até então implícitos na trajetória dos povos, Khaldun estabeleceu considerações, de caráter universal, sobre a civilização (a *umran* com influência aristotélica) – que seria o estágio mais perfeito, o apogeu, da sociabilidade humana. De fato, o historiador propôs um padrão geral de movimento inerente a todas as sociedades, caracterizando diferentes e progressivas etapas pelas quais a história de um povo teria seu desdobramento: ascensão, apogeu e desestruturação. O conceito histórico que sustenta toda essa explicação é o de *assabyia* (espírito de grupo) importante fator de coesão social que garantiria a manutenção de um corpo político. É possível pensarmos que o declínio do poder muçulmano em seus territórios influenciou Khaldun em sua proposta, uma tentativa de entendimento racional para a realidade que

vivia o Magreb no século XIV: uma época de declínio populacional por causa da diminuição da produção agrícola, do nomadismo retornando, das cidades desaparecendo e da diminuição dos homens de saber, bem como de fragmentação política. Portanto, um panorama inconstante e frágil que certamente despertava nostalgia em relação aos tempos passados, quando o califado, o modelo político defendido por Khaldun, mantinha os muçulmanos em seu apogeu.

Ao mesmo tempo em que normatizava essa razão universal, Khaldun destacou e fortaleceu o papel do erudito, mais especificamente do historiador, na sociedade, orientando o poder em tempos difíceis. Possuindo o conhecimento histórico um fundo utilitário, tal como nos clássicos gregos, o vínculo entre o historiador e o homem de poder seria mais do que pertinente, pois o primeiro teria como responsabilidade aconselhar com sabedoria o segundo, com base em seu conhecimento científico e verdadeiro do passado, no que se refere às mais adequadas ações na prática do governo. Assim, compreendendo tal proposta teórica e com base nos vários acontecimentos que permeiam a vida de Ibn Khaldun, podemos levantar a idéia de que em sua época os homens relacionados à política necessitavam manter, à sua volta, homens de saber.

No estudo do Medievo Oriente é salutar compreendermos como se deu os principais movimentos também da historiografia bizantina, a qual apresentaremos alguns importantes aspectos. O Império Bizantino, desde o século V, sempre manteve um grande interesse em manter historiadores perto de si (KANDELLIS, 2010: 211-223). Os historiadores bizantinos resgataram, principalmente, a historiografia clássica e helenística no medievo. No século VI, ao lado da escrita de inspiração clássica bizantina, surgiu uma historiografia baseada em um modelo cronístico. As influências mais marcantes na historiografia bizantina são as obras de Heródoto, Tucídides, e ainda mais Políbio (com seu sentido da História Universal) e Plutarco (como se redige uma narrativa histórico-biográfica). A escrita da história em Bizâncio era realizada por homens ligados ao poder, pois era feita pelos “diplomatas” e filhos da casa imperial. Apresentaremos aqui um panorama dessa historiografia, a qual contribui para a visão dialogada com a historiografia ocidental cristã e depois com a islâmica.

Um dos primeiros historiadores bizantinos foi Prisco de Pânio que seguiu Maximiniano, “diplomata” de Teodósio II, para seu encontro com o líder político dos hunos, Átila, em 448. Prisco de Pânio escreveu uma *História Bizantina*. De forma cronística, a obra apresenta fatos do encontro de Maximiniano com Átila até o governo de Zenão I (433-474). Logo em seguida, a historiografia bizantina, convida a conhecer Procópio de Cesaréia (500-565), o qual escreveu as seguintes obras: *História das Guerras* – com uma influência clássica marcante (Tucídides), *História Secreta* e *De aedificis*. Ao lado de Procópio, podemos inferir os estudos do historiador Jordanes que produziu sua obra *Gética* (551). Entre os séculos VII e VIII, destaca-se a *Crônica* do historiador Hipólito de Tebas, o qual mantinha em foco seu interesse pelos fatos do Antigo Testamento. Até o século X, os eruditos bizantinos estavam mais voltados para a cronística de fundo religioso cristão do que preocupados com uma metodologia clássica. O historiador que realizou o retorno da escrita clássica foi Michael Psellus

(1018-1078). Erudito de extremo alcance, Psellus escreveu um livro de memórias sobre a corte bizantina de sua época, na qual resgatava a ação do testemunho da História, intitulada como *Chronografia*. Psellus teve como sua leitora a princesa e historiadora bizantina, Anna Comnena. Nascida em Constantinopla no ano de 1083, era filha do imperador Alexius I Comneno (1057-1118) e completou a obra de seu marido Nicephorus Bryennius. Portanto a partir de 1137, Anna Comnena intitula a obra como *Alexíada*, em homenagem ao governo de seu pai (COMNENA, 2003). Essa é uma das obras mais importantes para se compreender o movimento da Primeira Cruzada. Inclusive, ao lado da obra do historiador islâmico Ibn Al-Qalanisi, tornam-se obras/testemunhos desse início do Levante. Neste contexto das Cruzadas, o historiador e alto funcionário imperial Nicetas Choniates (c.1155-1216), foi testemunha da Quarta Cruzada (1202-1204). A sua obra continuou a partir do ponto final da *Alexíada* de Anna Comnena, e tinha como título *História*. No século XIV a obra que mais se destacou no território bizantino foi de seu próprio imperador, João VI Cantacuzeno (c.1292-1383), o qual em seu retiro escreveu sua obra *História*. O citado livro trata das próprias experiências governativas do imperador em seu tempo.

Nesse sentido do movimento da história do pensamento podemos nos remeter ao historiador bizantino Michael Ducas (c. 1400 - c. 1462). Diante de um colapso do Império Bizantino (1453) é uma das principais testemunhas da desestruturação de Constantinopla e sua resignificação como Istambul. Nos momentos finais de Bizâncio, sob o governo de Constantino XI Paleólogo, ocorreu a saída de sábios bizantinos da cidade em direção aos territórios genoveses ou seguindo caminho para terras eslavas (RUNCIMAN, 2002: 122). O historiador Ducas foi um deles. Michael Ducas, oriundo de família imperial, depois da conquista de Constantinopla, seguiu para Lesbos onde serviu a família dos Gateluzzi como “diplomata” para negociar junto com o poder otomano. Primeiramente exerceu suas funções para Dorino Gateluzzi, príncipe de Lesbos e depois ao seu filho, Domenico Gateluzzi. Somente em 1462, Lesbos foi definitivamente conquistada pelo sultão turco-otomano Muhammad II (1432-1481). A queda de Constantinopla se deveu a força militar do inimigo, os otomanos, e principalmente a falta de ajuda do Ocidente. Diante dessa justificativa de Ducas, podemos inferir que em seu contexto também ele era testemunha de uma forte *assabya* dos turco-otomanos, os quais iriam suplantar os bizantinos<sup>112</sup>. Ducas foi um grande

---

<sup>112</sup> Os otomanos obtiveram sua entrada na região da Anatólia especialmente por causa da ação de Osman. “Aproveitando com inteligência suas oportunidades, ele havia transformado um pequeno emirado de fronteira na principal potência entre os turcos e na ponta de lança dos *ghazis* no mundo cristão”. In: RUNCIMAN, Steven, Sir. *op. cit.* p.39. “A defesa era confiada aos barões das fronteiras, os *akritai*, homens que passavam a vida atacando terras de inimigos ou repelindo investidas destes. Eram homens sem lei, independentes, que repudiavam qualquer tentativa de controle por parte do governo, recusando-se a pagar impostos, esperando, isto sim, ser recompensados por seus serviços. (...) Desde algum tempo, os barões de fronteira muçulmanos ostentavam o título de *ghazi*, guerreiro da fé, um equivalente aproximado do cavaleiro cristão. Ao que parece, recebiam algum tipo de insígnia e faziam uma espécie de juramento a um senhor, possivelmente o califa; e obedeciam à *futuwa*, o místico código de conduta moral que se desenvolveu nos séculos X e XI e foi adotado pelas guildas e corporações do mundo islâmico”. In: RUNCIMAN, Steven, Sir. *op. cit.*, p.31-34.

defensor da aliança bizantina para com o Ocidente, e o desagradava o sectarismo de muitos de seus colegas eruditos, os quais defendiam a independência de Bizâncio da Latinidade. Entre 1441 a 1462 escreveu sua *Historia Byzantina* em 45 capítulos (DUCAE, 1834). O estilo da obra de Ducas segue o escrito cronístico a partir de Adão e Eva, passando por relatos bíblicos, seguido pelas narrativas das dinastias bizantinas: de Constantino, Justiniano, passando pelos Macedônios, os Comnenos até a de João V Paleólogo (1332-1391). Além disso, apresenta aspectos posteriores como a conquista otomana de Bizâncio e de sua própria estadia em Lesbos. A *Historia Byzantina* tem um sentido universal, mas a obra possui uma descrição dos acontecimentos mais presente do que com as causas que derivam nos fatos. O escrito de Ducas possui um traço *tucideano* na preocupação em ressaltar seu momento de testemunha da História. O destaque na obra de Ducas é sua preocupação em não ser um historiador parcial, pois em sua narrativa ele apresenta aspectos do interesse dos turco-otomanos sobre Constantinopla e um compromisso na busca pela verdade. O referido historiador bizantino, por ter escrito a *Historia Byzantina* por toda sua vida nos legou um escrito aprimorado e autêntico de um erudito bizantino, pois uniu o modelo cronístico com o sentido *tucideano* de escrita da história.

Torna-se importante ressaltar também que os séculos XIV e XV em que Ibn Khaldun e Michael Ducas estão inseridos, é considerado séculos de mudanças políticas efetivas no Mediterrâneo, por conta do avanço do Império Turco-Otomano que tomou Bizâncio e o anexou a outros territórios já conquistados, a Síria, o Norte de África e a Arábia. Portanto, assinalo que meu estudo acerca da proposta historiográfica de Ibn Khaldun e de Michael Ducas visa justamente desenvolver uma reflexão que problematiza, do modo mais original possível, a escrita da história no Medieval Oriente e salienta esse momento histórico de transformação, do englobamento do Império Islâmico e o Império Bizantino para esfera turco-otomana de poder.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BISSIO, Beatriz. **Percepções do espaço no medieval islâmico (séc. XIV): O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Batuta**. 2008. Tese de Doutorado. Niterói: UFF, p.417, 2008.
- COMNENA, Anna. **Alexiad**. Edição de E.R.A. Sewter. London: Penguin Classics, 2003.
- DUARTE, Josias Abdalla. Notas sobre o pensamento historiográfico de Ibn Khaldun (1332-1406). **VII EIEM – Encontro Internacional de Estudos Medievais: Idade Média: permanência, atualização, residualidade**. Fortaleza: ABREM/UFC, p.402-403, 2007.
- DUCAE, Michaelis. *Historia Byzantina*. In: **Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae**. Editio Emendatior et Copiosior - Consilio B. G. Niebuhrii C. F. Instituta, Academiae Litterarum Regiae Borussicae. Ed. 1834. Edição bilíngüe latim/grego.

KALDELLIS, Anthony. The corpus of Byzantine Historiography - an interpretive essay. In: **The Byzantine World**. (edited Paul Stephenson). New York: Routledge, 2010, pp.211-223.

KHALDUN, Ibn. Autobiografia. In: **Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo I, II, III)**. Tradução integral e direta do árabe por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958-1960.

KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah – Os prolegômenos (tomo I, II, III)**. Tradução integral e direta do árabe por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958-1960.

RUNCIMAN, Steven, Sir. **A Queda de Constantinopla, 1453**. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

LIÇÕES DE 'FISIOLOGIA' – PELO MÉDICO-FILÓSOFO  
EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO<sup>ψ</sup>

Rodrigo Siqueira-Batista<sup>113</sup>

Andréia P. Gomes<sup>114</sup>

Rômulo S. Batista<sup>115</sup>

**Resumo:** O filósofo Empédocles de Agrigento é considerado, tradicionalmente, uma figura central no pensamento pré-socrático. Devem ser também destacadas suas relevantes contribuições à medicina grega antiga, as quais são usualmente menos estudadas. Com base nestas breves conjecturas, o objetivo do presente artigo é apresentar os principais aspectos da *fisiologia* empedocliana, enfatizando a teoria dos poros.

**Palavras chaves:** Empédocles, Filosofia, Medicina.

**Abstract:** The philosopher Empedocles of Agrigento is traditionally regarded a central figure in the presocratic thought. They should also be highlighted their outstanding contributions to the ancient Greek medicine, which are usually less studied. Thus, the objective of this paper is to present the main aspects of the Empedocles' *physiology*, emphasizing the theory of the pores.

**Keywords:** Empedocles, Philosophy, Medicine.

*Ora, o verdadeiro pensamento de Empédocles é a unidade de tudo aquilo que se ama: há em todas as coisas um elemento que as impele a se misturar e a se unir, mas também uma força hostil que as separa brutalmente; esses dois instintos estão em luta. Essa luta produz todo o vir-a-ser e toda destruição.*  
**Friedrich Nietzsche**

## I

Empédocles de Agrigento viveu e escreveu no século V (por volta de 495-435 a.C.), na Sicília. Atuou de modo salutar na esfera política em sua cidade-estado<sup>116</sup>,

---

<sup>ψ</sup> O presente artigo retoma questões originariamente apresentadas no livro SIQUEIRA-BATISTA, R. *Deuses e homens: mito, filosofia e medicina na Grécia antiga*. São Paulo: Landy, 2003.

<sup>113</sup> Universidade Federal de Viçosa. Avenida P. H. Rolfs s/n, Campus Universitário, Viçosa - MG, Brasil. CEP 36571-000. E-mail: [rsbatista@ufv.br](mailto:rsbatista@ufv.br);

<sup>114</sup> Universidade Federal de Viçosa. Avenida P. H. Rolfs s/n, Campus Universitário, Viçosa - MG, Brasil. CEP 36571-000.

<sup>115</sup> Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro. Rua Pereira de Almeida, 88 - Praça da Bandeira - Rio de Janeiro, RJ, Brasil CEP: 20260-100.

mas adquiriu notoriedade na filosofia e na medicina. Diferentes fontes apontam para o fato de Empédocles ter desenvolvido significativas ideias sobre a *fisiologia*, mormente em relação às sensações e ao processo da respiração. Em suas formulações, concebia a existência de poros subjacentes à capacidade de perceber. No caso da respiração, uma explanação pormenorizada é apresentada no fragmento 100, no qual é explicitado o complexo mecanismo respiratório empedocliano, destacando que o *ar* era, em verdade, uma substância. Com base nestas preliminares considerações, o escopo do presente manuscrito é apresentar aspectos da vida e da obra do médico-filósofo Empédocles de Agrigento, enfatizando a teoria dos poros, cerne de sua *fisiologia*.

## II

A dedicação de Empédocles à filosofia e à medicina é reconhecida desde a Antiguidade, como no excerto do capítulo II, Livro VIII, das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*<sup>117</sup>:

Aprenderás quantos são os remédios e quais são as defesas contra os males da velhice, pois somente para ti farei tudo isso. Deterás a violência dos ventos infatigáveis, que se levantando sobre a terra devastam os campos com seu sopro; depois, se quiseres, conterás novamente os sopros benéficos. Farás após chuvas tenebrosas uma estiagem bem vinda aos homens, e provocarás também, após a seca estival, torrentes de chuva que nutrem as árvores. Trarás à luz, de volta do Hades, a força de um homem morto<sup>118</sup>.

Seus fragmentos que restaram – cento e quarenta e oito ao todo – referem-se a duas obras: *Da Natureza* e *Purificações*, as quais continham juntas cerca de cinco mil versos. O pensamento empedocliano pode ser caracterizado como uma arguta síntese filosófica, a qual tem como características essenciais a substituição da ideia de uma *arkhe* única, princípio primordial – conforme proposto pelos pensadores jônios: Tales, Anaximandro e Anaxímenes<sup>119</sup> – pela concepção das *quatro raízes* (ou quatro elementos) – água, ar, fogo e terra<sup>120</sup> –, a qual combina o *ser* de Parmênides

<sup>116</sup> De acordo com John Burnet “Empédocles seguramente desempenhou um importante papel nos acontecimentos políticos que se seguiram à morte de Terão. O historiador siciliano Timeu parece tê-lo abordado fartamente e conta algumas narrativas que são obviamente tradições autênticas, recolhidas cerca de 150 anos mais tarde”. Cf. BURNET, J. *O despertar da filosofia grega*. Trad. de Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994, p. 163.

<sup>117</sup> Cf. DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. do grego, introdução e notas de Mario da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1977. p. 242.

<sup>118</sup> Cf. DIÓGENES LAËRTIOS, *op. cit.*, p. 242.

<sup>119</sup> Cf. SIQUEIRA-BATISTA, R. O nascimento da filosofia: uma peça em três atos. *Lugar comum*, v. n. 33-34, p. 215-225, 2011.

<sup>120</sup> De acordo com os fragmentos 6 e 17: “Ouve primeiro as quatro raízes de todas as coisas: o luminoso Zeus, a alentadora Hera, Aidoneus e Néstis, cujas lágrimas são uma nascente para os mortais” (frag. 6);

com a perpétua *transformação* de Heráclito. De fato, cada *raiz* é imutável, mas capaz de se combinar com as demais<sup>121</sup>, unindo-se e apartando-se, propriedade que explica a multiplicidade e as modificações das coisas.

### III

O pensador de Agrigento desenvolveu relevantes proposições *fisiológicas* – em especial no que se refere às sensações –, as quais diziam respeito à existência de poros subjacentes à capacidade de perceber, como assinalou Teofrasto no seu *Da Sensação*:

Empédocles apresenta a mesma teoria acerca de todos os sentidos, ao sustentar que a percepção surge quando alguma coisa se ajusta aos poros de cada um dos sentidos. É por isso que um sentido não pode julgar os objetos do outro, visto os poros de uns serem demasiado largos, e de outros demasiado estreitos para o objeto percebido, de tal modo que algumas coisas passam a direito através deles sem lhes tocar, ao passo que outras não são capazes sequer de entrar.<sup>122</sup>

De acordo com a tradição filosófica, essa a é a pioneira explicação detalhada das sensações, formulada por um pensador helênico.<sup>123</sup> Tal proposição se compõe, muito provavelmente, ao fato do filósofo articular, em seu pensamento, uma genuína *defesa* dos sentidos, os quais são capazes de produzir conhecimento verdadeiro, destacando-se que se trata de uma tese oposta à defendida por Parmênides.<sup>124</sup> A percepção humana se torna possível pelos *poros dos sentidos*, os quais são capazes de captar as emanções produzidas pelos mais distintos objetos,<sup>125</sup> como o exposto em seu fragmento 89:

---

“(…) Mas vem, escuta as minhas palavras, pois é aprendendo que se dilata a sabedoria. Como disse antes, quando os temas de meu discurso anunciei, contar-te-ei uma história duplicada. Uma vez ela cresceu em conjunto para ser uma apenas dentre muitas, outra vez se partiu e repartiu para ser muitas em vez de uma: Fogo e Água e Terra e a poderosa culminância do Ar (...)” (frag. 17). Cf. BURNET, J., *op. cit.*, p. 168-170.

<sup>121</sup> Para J. V. Luce, “*Empédocles explicava seu significado [das raízes] com um símile adequado tirado da pintura. Compara as quatro raízes com as quatro cores básicas na paleta de um artista. Elas podem ser misturadas para dar qualquer matiz desejado e então aplicadas na tela em pinceladas da forma ou do tamanho desejado. Dessa maneira, o artista pode produzir uma imagem de qualquer objeto usando somente quatro pigmentos básicos. Ele pode fazer isso por causa das diferenças quantitativas entre os pigmentos, e também porque estes podem ‘interpenetra-se’. Da mesma forma, pensou ele, os quatro elementos possuem diferenças qualitativas e são infinitamente combináveis. São essas combinações que produzem os vários objetos componentes do mundo.*” Cf. LUCE, J. V. *Curso de filosofia grega*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994., p. 62.

<sup>122</sup> Teofrasto *de sensu* 7 (DK 31 A 86). Cf. KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos: História crítica com seleção de textos*. Trad. de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994., p. 324.

<sup>123</sup> Cf. BURNET, J. *op. cit.*, p. 200-203.

<sup>124</sup> Cf. KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *op. cit.*, p. 298-299.

<sup>125</sup> Cf. BARNES, J. *Filósofos pré-socráticos*. Trad. de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 211.

Sabendo que de quantas (coisas) nasceram há emanações.<sup>126</sup>

É importante destacar que as porções (emanações) emitidas permanentemente pelos díspares objetos<sup>127</sup> – também denominadas *efluências*<sup>128</sup> – devem ser adequadas às passagens – os *poros* – sem o que a percepção não se processa, conforme bem apresentado no fragmento 107<sup>129</sup>. Os poros são, igualmente, o fundamento da respiração, delimitando, com efeito, outro aspecto da *fisiologia* empedocliana, discutida no fragmento 100:

Assim todas as coisas inspiram e expiram. Todos são providos de canais de carne, pobres de sangue, sobre toda a superfície do corpo; e em suas extremidades, a superfície extrema da pele é perfurada por muitos poros, de modo a reterem o sangue, permitindo contudo a livre passagem de ar. E quando o fino sangue se afasta (dos poros), penetra neles impetuosamente o ar, para deles ser expirado novamente quando o sangue retorna; assim como quando uma menina brinca com uma *clepsidra* de brilhante bronze: enquanto conservar sua graciosa mão sobre a boca (da *clepsidra*) e mergulhá-la no macio corpo da água prateada, não entrará água no vasilhame, pois o peso do ar comprimido contra os estreitos orifícios o impedirá, até que (a moça) liberte a corrente de ar comprimida; então, deixa o ar um espaço vazio, que é ocupado em igual medida pela água [...] <sup>130</sup>.

No referido fragmento – citado na obra *Da Respiração*, de Aristóteles – é exposto o intrincado mecanismo de respiração formulado pelo pensador de Agrigento, tomando como premissa que o *ar* é, em verdade, uma substância. Desta feita, Empédocles defende que o ar quente liberado pela cavidade oral é cambiado, na intimidade do corpo, por ar fresco aspirado pelos poros presentes na pele da caixa torácica. Tais estruturas, em um momento posterior, expelem o ar aquecido, permitindo a entrada de novo ar pela boca; assim, tem-se um movimento cíclico de entrada e saída de ar, o qual é promovido pelo *calor do fogo interno*.

O funcionamento é comparado a um objeto comum à época, a *clepsidra*, empregada para servir líquidos. Observando-se com cuidado a articulação intrínseca do fragmento, compreende-se que Empédocles toma uma concepção sua acerca da respiração – baseada na *substancialidade* do ar e na existência de *poros* na superfície do corpo – e, no momento a seguir, estabelece uma analogia com o funcionamento da *clepsidra*, como se quisesse fundamentar o conceito – já proposto – através de

<sup>126</sup> Cf. OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 184.

<sup>127</sup> Cf. LUCE, J. V., *op. cit.*, p. 63.

<sup>128</sup> Cf. BURNET, J. *op. cit.*, p. 179.

<sup>129</sup> Fragmento 107: “*Pois destas todas as coisas são formadas e ajustadas umas as outras, e por estas os homens efetivamente pensam, sentem prazer e dor*”. Cf. BURNET, J. *op. cit.*, p. 181.

<sup>130</sup> Cf. BORNHEIM, G.A. *Os filósofos pré-socráticos*. 13.<sup>a</sup> ed., São Paulo: Cultrix, 1999, p. 77. O grifo é nosso.

elementos obtidos pela observação. É fato que o filósofo chega à conclusão de que o ar realmente consiste em certa *substância* – não sendo *o vazio* –, uma vez que a sua saída do vasilhame é seguida, ato contínuo, pela entrada de água, mas sua formulação é *a priori*, ou seja, a leitura atenta do fragmento dá a clara ideia de que a observação é *posterior* ao conceito já formulado.<sup>131</sup>

#### IV

A concepção empedocliana tornou-se bastante popular em sua época, de modo que Platão, quase cem anos mais tarde, utilizaria suas proposições para tratar da fisiologia da visão – no *Mênon* – e da respiração, no *Timeu*:

Sócrates: Não é verdade que falais de certas emanações dos seres, segundo a teoria de Empédocles?

Mênon: Certamente.

Sócrates: E também de poros, para os quais e através dos quais correm as emanações?

Mênon: Perfeitamente.

Sócrates: E, dentre as emanações, não dizeis que algumas se adaptam a alguns dos poros, enquanto outras são menores ou maiores?

Mênon: É assim.

Sócrates: E há também, não é?, algo que dá o nome de visão.

Mênon: Há.

Sócrates: A partir disso tudo então, “atende ao que digo”, como diz Píndaro. A cor é pois uma emanação de figuras de dimensão proporcionadas à visão e assim perceptível.

Mênon: Parece-me, Sócrates, teres dado, com esta, uma excelente resposta.

Sócrates: É que talvez tenha sido dada da maneira que te é habitual; e ao mesmo tempo, creio, percebes que serias capaz de, a partir dela, dizer também o que é o som, bem como o odor e muitas outras dentre as coisas deste tipo.

Mênon: Decididamente.<sup>132</sup>

Voltemos a considerar o fenômeno da respiração, para estudar as causas que o deixaram como presentemente se encontra. (...) *sempre que o peito e o pulmão jogam para fora o ar, enchem-se com ar que envolve o corpo, o qual passa através das carnes porosas, em seu movimento rotativo; e o oposto: quando esse ar é rejeitado e atravessa*

<sup>131</sup> Cf. SIQUEIRA-BATISTA, R. *Deuses e homens: mito, filosofia e medicina na Grécia antiga*. São Paulo: Landy, 2003., p. 198-199.

<sup>132</sup> Cf. PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Trad. de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro / Loyola, 2001. Passo 72 c-e.

o corpo, empurra para o interior do corpo o ar inspirado pelas passagens da boca e das narinas<sup>133</sup>.

No *Mênon*, o funcionamento da visão é detalhadamente apresentado – abrangendo, inclusive, a discriminação das cores –, constituindo-se uma base para o entendimento dos outros sentidos – como a audição (o *som*) e o odor –, o que torna o modelo, em última análise, uma genuína teoria da sensação. No *Timeu* – obra na qual são apresentadas díspares concepções referentes ao funcionamento do organismo humano<sup>134</sup> – a proposta explicativa da fisiologia respiratória é bastante próxima àquela descrita no fragmento 100 – anteriormente apresentado –, destacando-se a questão da *substancialidade* do ar. Desta feita, as mesmas bases conceituais originárias do pensamento de Empédocles encontram-se alinhavadas nos dois textos platônicos, os quais expõem elementos atinentes às concepções fisiológicas vigentes à época.

## V

A influência de Empédocles no pensamento grego originário é extremamente significativa, mormente ao se sopesar a medicina. De fato, o filósofo é considerado por Galeno como fundador da escola médica italiana, tida pelo autor romano de similar relevância às tradicionais escolas de Cós e de Cnidos.<sup>135</sup> As conjecturas galênicas acerca da obra médica do siciliano, por si mesmas, já seriam suficientes para justificar o estudo aprofundado dos fragmentos de Empédocles. Mas, vale ressaltar, enfatizando tal perspectiva, que ideias empedoclianais – como a teoria das emanções e dos poros – estarão presentes nos dois mais importantes pensadores do período clássico – Platão e Aristóteles – ratificando, por conseguinte, todo o esforço de apreensão de suas *lições de fisiologia*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARNES, J. *Filósofos pré-socráticos*. Trad. de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BURNET, J. *O despertar da filosofia grega*. Trad. de Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.
- BORNHEIM, G. A. *Os filósofos pré-socráticos*. 13.<sup>a</sup> ed., São Paulo: Cultrix, 1999.
- DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. do grego, introdução e notas de Mario da Gama Kury. 2.<sup>a</sup> ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1977.

<sup>133</sup> Cf. PLATÃO. *Timeu*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. Universidade Federal do Pará, 1977. Passo 79 b-c. O grifo é nosso.

<sup>134</sup> Cf. FRIAS, I. M. *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*. Rio de Janeiro / São Paulo: Ed. PUC-Rio / Edições Loyola, 2005.

<sup>135</sup> Cf. BURNET, J. *op. cit.*, p. 165.

- FRIAS, I. M. *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*. Rio de Janeiro / São Paulo: Ed. PUC-Rio / Edições Loyola, 2005.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos: História crítica com seleção de textos*. Trad. de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- LUCE, J. V. *Curso de filosofia grega*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- PLATÃO. *Timeu*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. Universidade Federal do Pará, 1977.
- PLATÃO. *Mênon*. Trad. de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro / Loyola, 2001.
- SIQUEIRA-BATISTA, R. *Deuses e homens: mito, filosofia e medicina na Grécia antiga*. São Paulo: Landy, 2003.
- SIQUEIRA-BATISTA, R. O nascimento da filosofia: uma peça em três atos. *Lugar comum*, v. n. 33-34, p. 215-225, 2011.

*EL LECTOR DE LA ODISEA: MEMORIA E IDENTIDAD EN BERNHARD SCHLINK*

Marcela Ristorto<sup>136</sup>

Clara Racca<sup>137</sup>

**Resumen:** En este trabajo trataremos de analizar cómo Schlink trabaja la cuestión de la identidad y la memoria a partir de su lectura de la *Odisea*. Puede verse el tema del viaje, del regreso a su propia patria, como un enfrentamiento con el Otro, pero que al mismo permite alcanzar la percepción de la propia identidad. Así como Odiseo, quien en sus viajes traza los contornos de una identidad griega, Michel inicia un viaje al pasado, intentando aclarar su propia identidad. En *El Lector*, Michel debe enfrentarse a su propio pasado, lo que implica cuestionar el pasado del pueblo alemán y su relación con el Nacional Socialismo.

**Palabras clave:** Schlink, Homero, identidad, memoria.

**Abstract:** This paper will attempt to analyze how Schlink working the issue of identity and memory from his reading of the *Odyssey*. You can be the subject of travel, return to their homeland, as a confrontation with the Other, but achieves the same perception of their own identity. Just as Odysseus, who in his travels trace the contours of a Greek identity, Michel begins a journey to the past, trying to clarify its own identity. In *The Reader*, Michel must confront his own past, which involves questioning the past of the German people and its relationship to National Socialism.

**Keywords:** Schlink, Homer, identity, memory.

¿Es ése nuestro destino: enmudecer presa del espanto,  
la vergüenza y la culpabilidad? ¿Con qué fin?<sup>138</sup> (SCHLINK: 2000: 99)

Al tratar de definir la identidad de un individuo, o tratar de tener una visión de nuestra propia identidad, automáticamente surge la noción de memoria. Tal vez no como concepto en sí mismo sino como recuerdos, vivencias, olores, sonidos, objetos; cada cosa ocupa un lugar en nuestro cerebro, aunque ya no recordemos que allí se encuentra, y puede emerger en cualquier momento y con premeditados o inesperados motivos. La acumulación de todos esos elementos conforma la vida de cada uno, el lugar desde donde nos situamos y hacia donde nos proyectamos.

Grosser (2010: 297) establece que “la memoria está presente como dato, como dimensión de la identidad de cada uno, una identidad individual e identidades de pertenencia, sin las cuales no habría sociedad”. Y acá se agrega un aspecto interesante

<sup>136</sup> Universidad Nacional de Rosario.

<sup>137</sup> Universidad Nacional de Rosario.

<sup>138</sup> Scham und Schuld verstummen kann. Sollen wir nur in Entsetzen, Scham und Schuld verstummen? Zu welchem Ende? (S. 100).

que es ‘la sociedad’. De acuerdo a Grosser, las identidades de pertenencia posibilitan la existencia de una sociedad y, agregamos, proporcionan también el sentimiento de seguridad de quienes forman parte de ella. Sin embargo, debe recordarse que la memoria no sólo es un derecho de los hombres sino también un instrumento de poder, dado que se rescata el pasado para servir al presente y al futuro.

La memoria, de un individuo o de una sociedad, es forzosamente una selección de acontecimientos vividos. Es decir, no pervive la totalidad de lo que ha sucedido y existido en el pasado, sino una selección realizada por los individuos o por las sociedades, selección que conserva algunos rasgos y margina u olvida otros (Cf. TODOROV, 2000: 16). Todorov sostiene que “Nada debe impedir la recuperación de la memoria... Cuando los acontecimientos vividos por el individuo o por el grupo son de naturaleza excepcional o trágica, tal derecho se convierte en un deber: el de acordarse, el de testimoniar” (pp. 17-8).

Muchas veces los intereses del presente determinan la memoria, dado que, como decíamos arriba, el pasado es un bien simbólico de gran valor. La memoria es frecuentemente vaga y tendenciosa porque no implica una reconstrucción crítica del pasado sino más bien una participación emotiva en éste. Schlink considera que existe en cada época una manera diferente de vincularse con su pasado, sin embargo desaprueba cómo los alemanes avanzaron atropelladamente por las ruinas de su historia, al convertir el nazismo en un tema tabú que debía ocultarse.

En el cuento *La circuncisión* (SCHLINK, 2008), Schlink narra la historia de un joven alemán becado en Estados Unidos quien entabla una relación amorosa con una joven judía norteamericana. Los familiares de Sarah padecieron en carne propia el horror del Holocausto. Ella y su familia basan sus relaciones y su ser en el mundo desde y con el pasado. En un viaje que la pareja realiza a Alemania, antes de ir a visitar el campo de concentración de Oranienburg, el tío del protagonista afirma:

Fue terrible, desde luego. ¿Pero eso quiere decir que la gente de Oranienburg o de Dachau tenga que tener por fuerza un presente terrible? ¿Es justo que la gente que nació muchos años después de la guerra, y que nunca le ha hecho daño a nadie, tenga que aguantar que recuerden y le echen en cara dos por tres el pasado singular del lugar de donde vive? (Schlink 2008: 196)

En contraposición a la actitud de indiferencia y deseo de olvido de muchos alemanes, la vida y los sentimientos de Sarah y de su familia están estrechamente vinculados con su pasado. En relación al pasado y a la identidad Todorov (2000: 25-6) señala: “la identidad actual y personal del sujeto está construida, entre otras, por imágenes que éste posee del pasado”. Como expresábamos anteriormente, nuestra identidad surge de la memoria, la que a su vez es responsable de nuestras convicciones y de nuestros sentimientos<sup>139</sup>. El tópico de la identidad es una constante que surge una y otra vez en

---

<sup>139</sup> Véase infra, p. 118.

las distintas obras de Schlink. Sus personajes son seres desgarrados por situaciones que cuestionan permanentemente la identidad<sup>140</sup> y sus historias muestran hombres que existen en el mundo sin habitarlo, justamente por un sentimiento de no pertenencia y de eterno cuestionamiento. Los seres ficcionales creados por este autor alemán pertenecen, viven, actúan, o se relacionan en una Alemania contemporánea y, en consecuencia, cargan sobre sí el peso de la historia reciente. Los personajes se convierten en narradores y cuentan *su* historia. Cruz en la “Introducción” a *La condición humana* de Hannah Arendt (1996: XI) expone: “es a través de las historias contadas cómo el protagonista de las acciones –quien las realiza- se identifica, se reconoce y recibe lo que se denomina adecuadamente una *identidad narrativa*.” En este caso la identidad narrativa es netamente ficcional, aunque podría argumentarse que todo relato exteriorizado posee algo de ficción creada por quien lo manifiesta lingüísticamente. Un concepto interesante a propósito de nuestro desarrollo es el de *Erfahrung* formulado por Benjamin, el mismo establece que la experiencia vinculada con procedimientos tales como la narración, implica un proceso de elaboración que no sólo se queda en las palabras sino que también implica el pensamiento crítico y la acción. Lacapra (2006: 167) por su parte expone que la narrativa no ayuda a cambiar el pasado a través de una dudosa reescritura de la historia sino a elaborarlo de una manera que abra futuros posibles. Forster (2003: 54) asimismo señala que “el pasado regresa como ficción y artilugio”; ese regreso puede presentar la forma de una narración. Posiblemente el hombre y la sociedad necesiten escribir sus recuerdos para poder convivir con lo vivido. Sin lugar a dudas Schlink es un autor que posibilita ampliamente el ejercicio de la reflexión acerca de la identidad y la memoria.

Así en *El lector* la identidad del narrador y protagonista fue determinada por sus experiencias del pasado. Michel Berg inicia el relato de su historia en la época de su adolescencia; volviendo de la escuela se descompone y es socorrido por una mujer adulta, Hanna Schmitz, con quien mantendrá una relación amorosa. Dentro del ritual erótico-amoroso, la lectura constituye un elemento esencial. El rito de la lectura de los clásicos de la literatura, se inicia con la *Odisea* de Homero en griego y Cicerón en latín, ya que Hanna quería saber cómo “sonaban” estas lenguas. Repentinamente Hanna desaparece y Michel la vuelve a ver cuando asiste, siendo estudiante de derecho, a un juicio contra criminales de guerra. Su antiguo amor es una de las cinco acusadas por la muerte de un centenar de prisioneras en el campo de concentración del que eran guardianas. Desde entonces el protagonista queda atrapado entre el deseo de castigar y condenar el pasado nazi de Hanna y de toda la sociedad alemana y el deseo de comprender y exonerar a la mujer más importante de su vida.

La noción de experiencia, entendida como un proceso de elaboración y construcción de la propia identidad, resulta de gran importancia para analizar el comportamiento del protagonista de *El lector* (cf. LACAPRA 2006: 59). A partir del juicio a Hanna, Michel comienza reflexionar sobre su pasado y el de su país, pero es recién después del suicidio

---

<sup>140</sup> En *El regreso*, Peter De Bauer; en *El Lector*, Michel Berg; en “La niña de la lagartija”, el narrador.

de ella, cuando comienza a escribir su historia, que puede alcanzar una distancia crítica de sus experiencias del pasado y de esta manera re-contextualizarlas de una manera que le permita comprender y encarar de otro modo su presente.

Inmerso en una suerte de zozobra ética, Michel se plantea la problemática de la culpa colectiva, la exigencia de examinar el pasado (p. 87):

La palabra clave era «revisión del pasado». Los estudiantes del seminario nos considerábamos pioneros de la revisión del pasado. Queríamos abrir las ventanas, que entrase el aire, que el viento levantara por fin el polvo que la sociedad había dejado acumularse sobre los horrores del pasado. Nuestra misión era crear un ambiente en el que se pudiera respirar y ver con claridad<sup>141</sup> (p. 87).

Lacapra (2009: 65) señala que en Alemania la cuestión de cómo responder a la *Shoah* ha sido un dilema fundamental, tanto político como cultural. Esta necesidad de examinar el pasado constituye un proceso que implica “un trabajo de la memoria exacto y crítico con las exigencias de la acción deseable en el presente” (LACAPRA 2009: 58). Es decir, el problema principal es el de la memoria colectiva y cómo debe contribuir a la explicación de la identidad de una comunidad, logrando así su liberación. La importancia de la memoria para la vida en sociedad radica en que, como señala Todorov (2000: 26) “no es sólo responsable de nuestras convicciones sino también de nuestros sentimientos”. La revelación de Michel y de sus compañeros de facultad durante el juicio de los horrores del genocidio nazi y la toma de consciencia de la participación o el silencio cómplice de sus mayores originaron su necesidad de “revisar el pasado”, lo que conlleva “la obligación de reinterpretar radicalmente la imagen que uno se hacía de sus allegados y de sí mismo, es una situación peligrosa que puede hacerse insoportable y será rechazada con vehemencia” (Cf. TODOROV 2000: 26).

Esta temible exigencia de reinterpretación, que necesariamente lleva a un cuestionamiento de todo lo conocido, hace que Michel objete el comportamiento de sus compañeros de universidad, cuya preocupación era condenar el “pasado nacional-socialista” (“der nationalsozialistischen Vergangenheit”, S. 160). El protagonista considera que más que buscar justicia, era un modo de expresar conflictos generacionales (pp. 158-9). Los sentimientos de culpabilidad y de vergüenza atraviesan las vivencias de Michel, así como las de toda su generación:

La culpabilidad colectiva, se la acepte o no desde el punto de vista moral y jurídico, fue de hecho una realidad para mi generación de estudiantes. No sólo se alimentaba de la historia del Tercer Reich. Había otras cosas que también nos llenaban de vergüenza, por más

---

<sup>141</sup> “Aufarbeitung! Aufarbeitung der Vergangenheit! Wir Studenten des Seminars sahen uns als Avantgarde der Aufarbeitung. Wir rissen die Fenster auf, ließen die Luft herein, den Wind, der endlich den Staub aufwirbelte, den die Gesellschaft über die Furchtbarkeiten der Vergangenheit hatte sinken lassen. Wir sorgten dafür, daß man atmen und sehen konnte”. (S. 87).

que pudiéramos señalar con el dedo a los culpables: las pintadas de esvásticas en cementerios judíos; la multitud de antiguos nazis apoltronada en los puestos más altos de la judicatura, la Administración y las universidades; la negativa de la República Federal Alemana a reconocer el Estado de Israel; la evidencia de que, durante el nazismo, el exilio y la resistencia habían sido puramente testimoniales, en comparación con el conformismo al que se había entregado la nación entera (p.159)<sup>142</sup>.

La vergüenza que surge por los crímenes y los errores del pasado hace que los compañeros de Michel participen activamente en la vida política universitaria. En cambio el protagonista vive inmerso en una suerte de zozobra ética, ya que al sentimiento de culpa y vergüenza hay que añadir el sentimiento de culpabilidad, “por haber amado a una criminal” (p. 126). Es decir, el “pasado que invade el presente y puede bloquear o anular las posibilidades en el futuro” (LACAPRA 2006: 83). El recuerdo de sus relaciones amorosas con Hanna constituye para Michel una experiencia traumática, dado que para el narrador el pasado no es historia pasada y superada sino que continúa vivo y lo atormenta:

Quería comprender y al mismo tiempo condenar el crimen de Hanna. Pero su crimen era demasiado terrible. Cuando intentaba comprenderlo, tenía la sensación de no estar condenándolo como se merecía. Cuando lo condenaba como se merecía, no quedaba espacio para la comprensión. Pero al mismo tiempo quería comprender a Hanna; no comprenderla significaba volver a traicionarla. No conseguí resolver el dilema. Quería tener sitio en mi interior para ambas cosas: la comprensión y la condena. Pero las dos cosas al mismo tiempo no podían ser. (p. 148)<sup>143</sup>

A propósito de la comprensión Levi (1998: 208) sostiene que “quizá no se pueda comprender todo lo que sucedió, o *no se deba* comprender, porque comprender casi es justificar. Me explico: ‘comprender’ una proposición o un comportamiento humano significa (incluso etimológicamente) contenerlo, contener al autor; ponerse en su lugar, identificarse con él”. Pero esto es imposible, nadie puede identificarse con los verdugos.

<sup>142</sup> Was immer es mit Kollektivschuld moralisch und juristisch auf sich haben oder nicht auf sich haben mag – für meine Studentengeneration war sie eine erlebte Realität. Sie galt nicht nur dem, was im Dritten Reich geschehen war. Daß jüdische Grabsteine mit Hakenkreuzen beschmiert wurden, daß so viele alte Nazis bei den Gerichten, in der Verwaltung und an den Universitäten Karriere gemacht hatten, daß die Bundesrepublik den Staat Israel nicht anerkannte, daß Emigration und Widerstand weniger überliefert wurden als das Leben in der Anpassung ... (S. 161).

<sup>143</sup>“Ich wollte Hannas Verbrechen zugleich verstehen und verurteilen. Aber es war dafür zu furchtbar. Wenn ich versuchte, es zu verstehen, hatte ich das Gefühl, es nicht mehr so zu verurteilen, wie es eigentlich verurteilt gehörte. Wenn ich es so verurteilte, wie es verurteilt gehörte, blieb kein Raum fürs Verstehen. Aber zugleich wollte ich Hanna verstehen; sie nicht zu verstehen, bedeutete, sie wieder zu verraten. Ich bin damit nicht fertig geworden. Beidem wollte ich mich stellen: dem Verstehen und dem Verurteilen. Aber beides ging nicht”. (Ss. 151-2)

Más adelante el escritor italiano afirma: “No podemos comprenderlo; pero podemos y debemos comprender dónde nace, y estar en guardia. Si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo sucedido puede volver a suceder, las conciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo: las nuestras también. Por ello, meditar sobre lo que pasó es deber de todos”.

El protagonista, que en el momento del juicio y en su época de estudiante se siente solo, aislado, logra reconciliarse con su pasado a partir de la lectura de la *Odisea*, obra que había traducido en sus años de bachillerato:

Por entonces releí la *Odisea*, que había leído por primera vez en bachillerato, y que recordaba como la historia de un regreso. Pero no es la historia de un regreso. Los griegos, que sabían que nadie puede bañarse dos veces en el mismo río, no creían en el regreso, por supuesto. Ulises no regresa para quedarse, sino para volver a zarpar. La *Odisea* es la historia de un movimiento, con objetivo y sin él al mismo tiempo, provechoso e inútil. (p. 171)<sup>144</sup>.

La imposibilidad de detener el tiempo en el momento justo de la partida y recomenzarlo al regresar, hacen de Odiseo y su canto, según la lectura de Michel, la ‘historia de un eterno movimiento’, en el que el lugar de destino se altera y el retorno se transforma en una nueva partida. Hartog establece, con respecto al canto homérico que “al fin y al cabo, la *Odisea* también cuenta que no basta con volver para que todo recomience como antes. Canto del regreso, desplegado en el espacio, el poema termina por tropezar con el tiempo.” (HARTOG, 1999: 30). A El personaje de Schlink también siente la imposibilidad de regresar y frente eso se refugia en sus recuerdos y en la literatura. Se puede hablar del efecto poético de la *Odisea*, es decir, “la capacidad que tiene el texto de generar lecturas siempre distintas, sin agotarse jamás del todo”. Michel no es un filólogo griego ni un profesor de literatura, simplemente el texto homérico le permite reflexionar sobre su pasado personal y sobre el pasado de su país.

El poema homérico será el primero en leer a Hanna para enviarle a la cárcel: “Con la *Odisea* empezó todo” (p. 172). Luego de su fracaso matrimonial Michel decide releer la obra de Homero, la decisión de grabarla para Hanna y enviársela a la prisión surge inmediatamente. Es la primera de una serie de cintas que reavivan en el protagonista el ritual erótico de su adolescencia y pronto la lectura de obras ajenas se convierte en lectura de escrituras propias:

Cuando empecé a escribir yo, le leía también cosas mías. (...) Hanna se convertía en la entidad para la que ponía en juego todas mis

---

<sup>144</sup> “Ich las damals die Odyssee wieder, die ich erstmals in der Schule gelesen und als die Geschichte einer Heimkehr in Erinnerung behalten hatte. Aber es ist nicht die Geschichte einer Heimkehr. Wie sollten die Griechen, die wissen, daß man nicht zweimal in denselben Fluß steigt, auch an Heimkehr glauben. Odysseus kehrt nicht zurück, um zu bleiben, sondern um erneut aufzubrechen. Die Odyssee ist die Geschichte einer Bewegung, zugleich zielgerichtet und ziellos, erfolgreich und vergeblich” (S. 173).

fuerzas, toda mi creatividad, toda mi fantasía crítica. Luego podía enviar el manuscrito a la editorial (p. 174)<sup>145</sup>.

El ejercicio de la lectura-escritura posibilita al protagonista una nueva manera de *estar* en su mundo y después de la muerte de Hanna decide narrar *su* historia. Esa historia que fue escrita muchas veces en su mente, con imágenes y fragmentos distintos cada vez, con retazos de memoria unidos por las palabras.

La escritura para el personaje opera como un medio para librarse de la penosa carga de su pasado. Sin embargo, llega a la conclusión de que el pasado y el presente están íntimamente interconectados (p. 170):

Pero el que huye no sólo se marcha de un lugar, sino que llega a otro. Y el pasado al que llegué a través de mis estudios era tan vívido como el presente. ... Ser historiador significa tender puentes entre el pasado y el presente, observar ambas orillas y tomar parte activa en ambas. Una de mis áreas de investigación era el Derecho en la época del Tercer Reich, y ahí se aprecia con especial claridad cómo el pasado y el presente se funden en una sola realidad vital. Ahí, la manera de huir no consiste en buscarle las vueltas al pasado, sino justamente en concentrarse sólo en un presente y un futuro ciegos a la herencia del pasado, de la que estamos empapados y con la que tenemos que vivir<sup>146</sup>.

Forster (2011), refiriéndose a Benjamin señala que la relación con el pasado está siempre determinada por las fuerzas que desde el presente lo convocan o lo rechazan. “El pasado, al regresar, instituye nuevas relaciones, funda otras perspectivas que van cuajando con lo contemporáneo” (FORSTER 2011: 40). Steiner señala que si se pierde el pasado o se lo niega, la sociedad pierde también las posibilidades de realizaciones en el futuro.

Así como Odiseo relata en la corte de los feacios (*Od.* IX, 12 y ss.) sus pesares y aventuras, Michel narrará su historia. El Itaquense rememora y magnifica sus andanzas con el objetivo de ganarse el respeto de Alcinoos y así obtener ayuda para regresar a su patria. Odiseo en su relato presenta un universo que, de no ser por su palabra ordenadora, sonaría extremadamente extraño a la corte feacia. Astutamente, el hijo de

<sup>145</sup> “Als ich selbst zu schreiben begann, las ich ihr auch das vor. ...Hanna wurde die Instanz, für die ich noch mal alle meine Kräfte, alle meine Kreativität, alle meine kritische Phantasie bündelte. Danach konnte ich das Manuskript an den Verlag schicken”. (S. 176).

<sup>146</sup> “Nun ist Flucht nicht nur weglaufen, sondern auch ankommen. Und die Vergangenheit, in der ich als Rechtshistoriker ankam, war nicht weniger lebensvoll als die Gegenwart. ... Geschichte treiben heißt Brücken zwischen Vergangenheit und Gegenwart schlagen und beide Ufer beobachten und an beiden tätig werden. Eines meiner Forschungsgebiete wurde das Recht im Dritten Reich, und hier ist besonders augenfällig, wie Vergangenheit und Gegenwart in eine Lebenswirklichkeit zusammenschießen. Flucht ist hier nicht die Beschäftigung mit der Vergangenheit, sondern gerade die entschlossene Konzentration auf Gegenwart und Zukunft, die blind ist für das Erbe der Vergangenheit, von dem wir geprägt sind und mit dem wir leben müssen” (S. 172).

Laertes hilvana sus dichos a la manera de un aedo y otorga a cada experiencia un tiempo y un lugar que la convierten en algo perfectamente perceptible. Escoge y selecciona de su memoria aquellos elementos que sirven a su propósito: el regreso a Ítaca. En ningún momento nadie del auditorio pone en duda sus experiencias y creemos que pocos de nosotros, aún hoy leyendo *Odisea*, ponemos en duda su historia.

σοὶ δ' ἐμὰ κήδεα θυμὸς ἐπετρέπετο στονόεντα  
εἴρεσθ', ὄφρ' ἔτι μᾶλλον ὀδυρόμενος στεναχίζω.  
τί πρῶτόν τοι ἔπειτα, τί δ' ὑστάτιον καταλέξω;  
κήδε' ἐπεὶ μοι πολλὰ δόσαν θεοὶ Οὐρανίωνες.

Mas tu alma te incita a pedirme que cuente mis lutos y congojas, a fin de que lllore con más desconsuelo; ¿y por dónde empezar mi relato, por dónde acabarlo, cuando tantos pesares me han dado los dioses celestes? (*Od. IX*, 12-15)

En consonancia con lo que expresábamos arriba con respecto a la palabra ordenadora de Odiseo, observamos en el texto griego la utilización del verbo καταλέξω que cuenta en sus acepciones con el significado de “contar” y a la vez de “nombrar”. Este concepto retiene nuestra atención por un momento puesto que el que nombra posibilita la creación o la existencia de lo que es nombrado. Es decir, el hecho mismo de nombrar otorga a lo nominado realidad. Entonces, la palabra del Laertiada no sólo ordena el universo narrado sino que además lo crea, lo realiza. Por supuesto que su narración no será de la totalidad sino del recorte que el narrador establezca en su memoria y esa selección será la historia que los atentos feacios escuchen en boca de Odiseo. Aunque esa narración no se efectuará con motivo de la búsqueda de su identidad puesto que el héroe homérico es perfectamente consciente de quién es<sup>147</sup>:

νῦν δ' ὄνομα πρῶτον μυθήσομαι, ὄφρα καὶ ὑμεῖς  
εἴδω, ἐγὼ δ' ἂν ἔπειτα φηγὼν ὑπο νηλεὲς ἦμαρ  
ὑμῖν ξείνος ἔω καὶ ἀπόπροθι δώματα ναίων.  
εἴμ' Ὀδυσσεὺς Λαερτιάδης, ὃς πᾶσι δόλοισιν  
ἀνθρώποισι μέλω, καὶ μευ κλέος οὐρανὸν ἵκει.

En seguida expondré mi primer nombre, para que ustedes lo sepan, y si escapo furtivamente al implacable destino, que yo sea huésped de ustedes aunque habite lejos de mis casas. Soy Odiseo Laertiada, el que es conocido por todos los hombres por sus engaños, mi gloria llega hasta el cielo. (*Od. IX*, 16-20)

Es cierto que Odiseo no busca conformar su identidad pero sí necesita recuperarla. La errancia por sitios desconocidos y sin ley ocasionan en el héroe la reafirmación de su

<sup>147</sup> Recuérdese además el episodio con el cíclope en donde Odiseo se hace llamar Οὔτις, “Ninguno”, IX 366.

ser a partir de la confrontación con el otro. Hartog lo define como ‘un hombre-frontera’, ‘un hombre-memoria’ puesto que “en sus viajes y por el movimiento mismo de ese retorno sin cesar contrariado y diferido, Ulises traza los contornos de una identidad griega. La rodea. Marca fronteras (entre lo humano y lo divino, por ejemplo) o, mejor, él, el Resistente, las experimenta y las prueba, a riesgo de perderse totalmente en ellas” (HARTOG, 1999: 13). Ese otro al que se enfrenta el hijo de Laertes está siempre fuera del círculo delimitado por los ‘comedores de pan’<sup>148</sup> y el retorno de Odiseo a sí mismo se producirá a pesar de ese otro (cf. HARTOG, 1999: 30). La otredad, en el relato homérico, toma la forma de Polifemo, un ser salvaje que desconoce la ley:

ἔνθεν δὲ προτέρῳ πλέομεν ἀκαχήμενοι ἦτορ.  
 Κυκλώπων δ' ἐς γαῖαν ὑπερφιάλων ἀθεμίστων  
 ἰκόμεθ', οἳ ῥα θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοισιν  
 οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὔτ' ἀρώσιν,  
 ἀλλὰ τὰ γ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται,  
 πυροὶ καὶ κριθαὶ ἠδ' ἄμπελοι, αἳ τε φέρουσιν  
 οἶνον ἐριστάφυλον, καὶ σφιν Διὸς ὄμβρος ἀέξει.  
 τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι οὔτε θέμιστες,  
 ἀλλ' οἳ γ' ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα  
 ἐν σπέεσι γλαφυροῖσι, θεμιστεύει δὲ ἕκαστος  
 παίδων ἠδ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσι.

Desde allí, afligidos en el corazón, seguimos navegando hasta alcanzar la tierra de los feroces cíclopes, seres sin ley. Ciertamente confiados en los dioses eternos, nada plantan, ni labran la tierra fecunda, pues todo crece sin labrar ni sembrar: los granos de trigo, de cebada y las vides que producen un vino generoso nutrido por la lluvia de Zeus.

Los cíclopes no deciden en asambleas públicas ni en justicia, pues, ciertamente ellos habitan las cimas de excelsas montañas, en sus cuevas elegantes, cada cual es jefe de los niños y de las esposas y no se ocupan de los otros. (*Od.* IX, 105-115)

Estos seres salvajes no sólo desconocen la ley y administran su propia justicia, puesto que, de acuerdo al vocablo utilizado por Homero - θεμιστεύει -, tiene injerencia en lo religioso. θεμιστεύω no sólo significa administrar justicia o ser jefe y gobernar sino también pronunciar oráculos y anunciar u ordenar por medio de ellos. Observamos, entonces que a los fines de la traducción debemos optar por una de estas acepciones pero el término utilizado por el poeta posee un significado mucho más amplio y

<sup>148</sup> Hartog interpreta el concepto homérico de ‘hombres comedores de pan’ definiéndolo como “mortal y alimentado por el pan y la carne de los animales previamente sacrificados, el hombre marca su territorio, efímero y al que siempre es menester reconquistar, entre los dioses y las bestias. Mientras que Ulises se empeña por mantener siempre la distancia entre el hombre y el animal” (1999: 37).

significativo que posibilita una definición más acabada del ser que se está calificando. Entonces la figura del cíclope es la que posibilita a Odiseo el juego entre el ser y el no-ser:

ἼΚύκλωψ, εἰρωτᾷς μ' ὄνομα κλυτόν; αὐτὰρ ἐγὼ τοι  
ἐξερῶ· σὺ δέ μοι δὸς ξείνιον, ὥς περ ὑπέστης.  
Οὔτις ἔμοι γ' ὄνομα· Οὔτιν δέ με κικλήσκουσι  
μήτηρ ἠδὲ πατήρ ἠδ' ἄλλοι πάντες ἑταῖροι.'

Cíclope, preguntas por mi célebre nombre y ciertamente te lo diré, tú dame el regalo de hospitalidad, ciertamente de esta manera existes. En efecto, Ninguno es mi nombre. Ninguno me llaman mi madre y mi padre y todos los amigos. (*Od.* IX, 364-367)

ἼΚύκλωψ, αἶ κέν τις σε καταθνητῶν ἀνθρώπων  
ὄφθαλμοῦ εἴρηται ἀεικέλιγν ἄλαωτύν,  
φάσθαι Ὀδυσσῆα πτολιπόρθιον ἐξαλαῶσαι,  
υἴὸν Λαέρτεω, Ἴθάκῃ ἐνὶ οἴκῳ ἔχοντα.'

Cíclope, si tal vez alguno de los hombre mortales te pregunta quién ordenó la miserable ceguera, afirmas que Odiseo, destructor de ciudades, hijo de Laertes y que administra la casa que está en Ítaca, te dejó completamente ciego. (*Od.* IX, 502-505)

Οὔτις, Ninguno, posibilita al héroe el engaño al feroz cíclope y además plantea, mediante un juego de palabras la disyuntiva que se maneja a lo largo de todo el Canto IX y parte del X: el ser y el no-ser. Este personaje de un solo ojo desconoce no sólo la justicia y lo relativo a las divinidades sino también uno de los lazos que aseguraba el entramado de la sociedad helena: la hospitalidad. ὥς περ ὑπέστης, el hombre *existe, es* en el mundo, mediante este tipo de relación con los demás.

En la narración la otredad también toma forma de divinidad. Circe representa, en el polo opuesto, una frontera que puede ocasionar el olvido de sí. La diosa mediante una mezcla de harina, miel y vino hace que los hombres de Odiseo no sólo olviden la patria (X 233-6), sino también los transforma en animales con pensamientos humanos: οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε /καὶ δέμας, αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος ὡς τὸ πάρος περ. (“...tenían cabeza, voz y pelos de cerdos, incluso la figura, pero mantenían el entendimiento como antes”, X 239-40; cf. vv233-40). Los lotófagos, por su parte, con su manjar vegetal, producen el mismo efecto en los desafortunados viajeros, el olvido:

τῶν δ' ὅς τις λωτοῖο φάγοι μελιθδέα καρπὸν,  
οὐκέτ' ἀπαγγεῖλαι πάλιν ἤθελεν οὐδὲ νέεσθαι,  
ἀλλ' αὐτοῦ βούλοντο μετ' ἀνδράσι Λωτοφάγοισι  
λωτὸν ἐρεπτόμενοι μενέμεν νόστου τε λαθέσθαι.

Ahora bien, el que comía el fruto del loto, dulce como la miel, no deseaba llegar con noticias al suelo paterno, ni siquiera regresar, sino deseaba permanecer entre los lotófagos, comer las flores del loto y olvidar el regreso. (*Od.* IX, 94-97)

El olvido es el elemento común en estos ‘otros’ con los que se encuentra Odiseo. El olvido de la tierra paterna, de los lazos de filiación, del pasado que lo ubica en el presente, ese presente incierto pero que se volverá concreto al momento mismo que lo vuelva relato. Citando nuevamente a Hartog (1999: 28): “El hecho de que Ulises se acuerde no significa que haga un culto del pasado ni que se complazca en la rememoración. Pretende conservar la memoria de lo que es, y en primer lugar de su nombre. Recobrará finalmente su identidad y antes que nada su nombre (Nadie podrá volver a ser Ulises); será nuevamente el rey legítimo de Ítaca, el marido de Penélope y el padre de Telémaco”

El motivo de su relato superficialmente es la información, aunque el núcleo sea la rememoración para la recuperación; además, conociendo la astucia del héroe, su objetivo final es el impacto del auditorio a fin de lograr la ayuda necesaria para el regreso.

Si bien Odiseo estuvo aislado de la sociedad y quiere retornar a ella, con su narración no busca ni identidad ni exorcismo sino restablecer su ser como uno de los ‘hombres comedores de pan’. En cambio la escritura para el protagonista de *El Lector*, su modo de narrar, sí constituye un medio para exorcizar el recuerdo que lo atormenta y lo aísla: “Al principio quería escribir nuestra historia para librarme de ella. Pero la memoria se negó a colaborar” (p. 202)<sup>149</sup>.

Michel necesita exteriorizar sus vivencias para neutralizar los sentimientos de culpa, traición y cobardía que lo agobian. De su historia emerge un actor y un autor creados por el Michel narrador (Cfr. CRUZ, XI) y la escritura posibilita en él un encuentro con el otro y en ese espacio-frontera, un nuevo comienzo, una revancha. El reencuentro con esa historia inconclusa y con Hanna es el motivo para su posicionamiento en el presente. La necesidad de reinterpretar el pasado, cuestionándolo, comienza a organizar su propia identidad y a generar la posibilidad de ‘habitar’ su mundo, trocando la angustia y la quietud por la acción y la reconciliación. Michel, a la manera de Odiseo, regresa de ese viaje que imposibilitaba su ser y, al nominar lo visto-vivido, otorga entidad a esa metáfora del viaje que es el pasado. A propósito Hartog (1999: 24) establece: “esos viajeros (...) ¿no representan, dándole un rostro y una expresión, una inquietud auténtica, pero también una respuesta a esa inquietud? ¿El relato de sus viajes no es una manera de dejar lugar al otro o asignarle un lugar, aunque sea hablando (en griego) en su lugar? Lo que equivale a decir que la frontera es al mismo tiempo cierre y apertura, espacio entredós, donde los viajeros-traductores pueden obrar, para bien o para

---

<sup>149</sup> “Zuerst wollte ich unsere Geschichte schreiben, um sie loszuwerden. Aber zu diesem Zweck haben sich die Erinnerungen nicht eingestellt.” (S. 206).

mal.” Michel, el ‘viajero-traductor’, ha hecho las paces con sus orígenes<sup>150</sup>:

Luego me di cuenta de que la historia se me escapaba, y quise recuperarla por medio de la escritura, pero eso tampoco hizo surgir los recuerdos. Desde hace unos años he dejado de darle vueltas a esta historia. He hecho las paces con ella. Y ha vuelto por sí misma con todo detalle, y tan redonda, cerrada y compuesta que ya no me entristece. (p. 203)<sup>151</sup>

El personaje, al narrar los recuerdos descoloridos por el paso del tiempo, puede finalmente hacerse cargo de su pasado gracias a la re-significación que produce la ficción. La recuperación de su memoria y, en su experiencia, de la memoria colectiva de la sociedad alemana permite resemantizar las convicciones y los sentimientos, tan importantes para la identidad de pertenencia, posibilitando la existencia de una sociedad y el sentimiento de seguridad de quienes la conforman<sup>152</sup>.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, H. (1996). *La condición humana*. Paidós. Buenos Aires (Chicago 1958).
- CRUZ, M. (1996). “Introducción, Hannah Arendt, pensadora del siglo”, en H. Arendt 1996, pp. I- XVII.
- BENTHIEN, C. (2005); “Eine Analyse der Scham- und Schuldproblematik in Bernhard Schlinks *Der Vorleser*”. Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für deutsche Literatur.
- ECO, U. (1989). *Apostillas a El Nombre de la Rosa*. Lumen, Barcelona (4 ed.)
- FORSTER, R. (2003). “Los Usos de la Memoria”, en *Crítica y Sospecha. Los clarososcuros de la cultura moderna*. Paidós, Barcelona, pp. 53-68.
- FORSTER, R (2011). *La muerte del héroe. Itinerarios Críticos*. Ariel, Bs. As.
- GROSSER, A. (2010). *El crimen y la memoria*. Editorial El Ateneo, Bs. As.
- HARTOG, F. (1999). *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. FCE, Argentina.
- LACAPRA, D. (2006). *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. FCE, México.
- LACAPRA, D. (2009). *Historia y memoria después de Auschwitz*. FCE, México.
- LEVI, P. (1988). *Si esto es un hombre*. Proyectos Editoriales, Bs. As. (Turin 1958)
- SCHLINK, B. (1995). *Der Vorleser*. Zurich, Diogenes Verlag.
- SCHLINK, B. (2000). *El lector*. Barcelona, Editorial Anagrama.

<sup>150</sup> Cobra mayor significación aquí el concepto de *Erfahrung* elaborado por Benjamin, véase supra, p. 114.

<sup>151</sup> “Dann merkte ich, wie unsere Geschichte mir entglitt, und wollte sie durchs Schreiben zurückholen, aber auch das hat die Erinnerung nicht hervorgeholt. Seit einigen Jahren lasse ich unsere Geschichte in Ruhe. Ich habe meinen Frieden mit ihr gemacht. Und sie ist zurückgekommen, Detail um Detail und in einer Weise rund, geschlossen und gerichtet, daß sie mich nicht mehr traurig macht” (S. 206).

<sup>152</sup> Véase supra, p. 112.

SCHLINK, B. (2008). *La circuncisión*, en *Amores en fuga*. Barcelona, Editorial Anagrama.

TODOROV, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós Asterisco, Barcelona (Paris, 1995).

VON DER MÜHL, P. (1962): *Homeri. Odyssea*. Basil.

ASSMANN, Jan. *Religion and Cultural Memory: ten studies*. Translated by Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2006.

Denis Correa<sup>153</sup>

O egiptólogo alemão Jan Assmann, juntamente com sua esposa e também pesquisadora Aleida Assmann, vem desenvolvendo nas últimas duas décadas o conceito de “memória cultural”, sendo o volume “Religion and Cultural Memory” uma coletânea de dez artigos sobre o tema, publicada originalmente em alemão (2000), e cuja tradução para o inglês de 2006 é aqui resenhada. São poucos os historiadores do mundo antigo que se aventuram numa incursão teórica que englobe campos do saber e períodos históricos mais abrangentes do que seu próprio tema de estudos. Além das dificuldades inerentes desse tipo de abordagem, o mundo antigo parece distante e desconhecido demais, de forma que habitualmente faz-se a opção de ressaltar a alteridade do antigo através de uma abordagem etnológica, ou então simplesmente fazer vistas grossas aos problemas implicados na distância milenar como condição para a inteligibilidade desse passado. No entanto, Assmann torna a transmissão de cultura pelos milênios o objeto de sua atenção, descortinando assim as profundezas do tempo, e dando maior consistência teórica ao estudo da antiguidade e sua memória ao longo dos séculos.

A obra de Assmann é caracterizada por rara capacidade de concisão e rígida definição conceitual, além disso, suas assertivas são sempre argumentadas com base em fenômenos ocorridos na história, e não em raciocínio puramente abstrato. Como introdução ao seu instrumental conceitual, é necessário ressaltar três distinções realizadas ao longo da obra que culminam na definição de “memória cultural”:

Primeiro, Assmann define a teoria da memória cultural como um acréscimo à hermenêutica, disciplina que a sustenta e a distingue simultaneamente. A hermenêutica concentra-se na compreensão dos textos dos eventos memoráveis, enquanto a teoria da memória cultural investiga, em contraste, as condições que permitem que o texto seja estabelecido e transmitido, dando atenção às formas nas quais o passado se apresenta a nós, assim como os motivos que impelem nosso recurso a ele. Dessa forma, reforça-se o papel do texto, da tradição e da memória dentro da estrutura linguística decodificada pela hermenêutica, apoiando-se principalmente no pensamento de Gadamer e sua concepção da hermenêutica em que “todo entendimento é alimentado por um pré-entendimento que vem da memória” (ASSMANN, 2006: IX-X).

A segunda distinção consiste em manter clara a definição de memória social, deixando de lado as dimensões neurais da memória, bem como as formas de memória motora, envolvidas na ação de caminhar, nadar, andar de bicicleta, etc.. O estabelecimento da memória como um fenômeno socialmente mediado, que remonta ao sociólogo francês Maurice Halbwachs, é o ponto de partida para compreender a base cultural da memória. No ato de lembrar-se não somente descemos nas profundezas da

---

<sup>153</sup> Licenciado e Mestrando em História pela UFRGS. E-mail: [dniscorrea@gmail.com](mailto:dniscorrea@gmail.com). Currículum Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4212929P9>

nossa mais íntima vida interior, mas introduzimos uma ordem e estrutura nesta vida interna socialmente condicionada e que nos liga ao mundo social (idem, 2006: 1-2). Decorre daí que não há distinção clara entre memória individual e coletiva, pois a memória cresce na relação com outras pessoas e as emoções cumprem um papel crucial neste processo. Dentro da dimensão social do fenômeno, é necessário distinguir a “memória comunicativa do cotidiano” – limitada ao círculo de algumas poucas gerações capazes de transmitir memória através da oralidade – e a “memória cultural” – que consiste em formas de cultura objetivada e cristalizada em textos, imagens, rituais, monumentos, etc.<sup>154</sup>

A terceira definição consiste em compreender a “memória coletiva de ligação”, que Assmann desenvolve em diálogo com as obras de Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud. Para estes pensadores, a cultura age como uma camisa-de-força que treina, forma e ajusta o indivíduo conforme determinados objetivos e funções. No entanto, Nietzsche e Freud tinham uma visão pessimista desse processo, e ignoravam o lado oposto: o desejo do indivíduo de pertencer a algo, em última análise, a dimensão política da “memória coletiva de ligação” cuja função normativa e formativa não se limita a manipulações maquiavélicas e políticas, mas faz parte da própria estrutura da vida em sociedade do “animal político”. A “memória coletiva de ligação” é a inscrição que a sociedade faz de si mesma na memória, com as suas normas e valores, criando no indivíduo o que Freud chamou superego, e que é tradicionalmente conhecido como consciência (idem, 2006: p. 6-7). Este tipo de memória é suscetível às formas politizadas do lembrar-se, ilustradas por slogans como: “Masada não deve cair novamente” ou “Auschwitz: nunca mais”. Nestes casos, a memória é visivelmente “construída”: é o encontro da projeção de parte do coletivo que deseja lembrar-se com o indivíduo que lembra para pertencer. Para tanto se recorre ao arquivo cultural de tradições, o arsenal de formas simbólicas, o imaginário de mitos e imagens, de grandes histórias, sagas e lendas, cenas e constelações que vivem, ou podem ser revividas, dentro do tesouro de histórias de um povo. Este arquivo monumental e milenar, e seu recurso como memória coletiva de ligação, correspondem ao que Assmann entende por memória cultural.

Como reforço para o desejo do lembrar, criam-se as “memórias de ajuda”, como os “lieux de mémoire”, sítios nos quais se concentram a memória nacional ou religiosa de uma nação, seus monumentos, rituais, dias de festas e costumes. Assmann procura demonstrar a antiguidade deste tipo de fenômeno através do ritual instituído pelos Assírios. Para evitar que seus vassallos se esqueçam do juramento de lealdade ao Imperador Assurbanipal, o lembrar-se é corporificado através de um ritual repetido regularmente, que marca o renascer de uma memória esquecida, ou do perigo compreendido em ser esquecida (idem, 2006: 9-11). O ritual como “memória de ajuda” com finalidades políticas fica instituído na sua transparência de objetivos.

---

<sup>154</sup> Esta definição é analisada mais detalhadamente em outro artigo do autor: ASSMANN, Jan. “Collective Memory and Cultural Identity”. Translated by John Czaplicka. *New German Critique*. Nº 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring-Summer, 1995), pp. 125-133.

Este tipo de memória coletiva e conectiva estabiliza uma identidade comum e um ponto de vista, e não necessariamente está ligado à história. Assmann exemplifica com as tradições dos ameríndios da América do Norte, e da China pré-moderna, remontando à divisão de Lévi-strauss entre sociedades “quentes” e “frias”, isto é, sociedades com e sem história. A mesma relação de uma tradição ou mito agindo como “sistema de classificação” é observado no mito de Osíris no Egito Antigo, que periodicamente reforça a unidade das diferentes regiões da terra do Nilo (cada uma delas sendo responsável por guardar uma das partes do cadáver de Osíris), através do ritual que abarca o ciclo natural das cheias e a ascensão do poder do Estado (idem, 2006: 13-5).

O exemplo mais completo, segundo o próprio Assmann, provém da Bíblia Sagrada, quando Moisés, no Deuteronômio, expõe todo seu complexo mnemônico para fazer com que a geração crescida no deserto lembre o Êxodo e mantenha as leis do Senhor na Terra Prometida. Assmann descreve os vários procedimentos mnemônicos que visam estabilizar toda uma cultura e uma identidade, revelando-se uma complexificação em relação ao ritual Assírio, e, além disso, denota uma clara noção do papel da cultura neste processo (idem, 2006: 16-20). O projeto de Moisés culmina na codificação e canonização da memória, bem como da criação do grupo de pessoas especializados em lembrar, transmitir e interpretar os textos sagrados.

Após esta concisa, mas riquíssima definição conceitual e exposição de exemplos, Assmann conclui sobre o significado da teoria da memória cultural. Ela investiga a cristalização, ou canonização, dos precipitados culturais que rompem as barreiras da transmissão oral e do limite temporal de poucas gerações. Nesse processo a escrita cumpre papel primordial, pois ela contém a possibilidade de transcender a memória de ligação em favor da memória do aprendizado. Este é um dos objetivos do Deuteronômio: impor ao fluxo de tradições um rígido controle e seleção. No entanto, a escrita ao mesmo tempo liberta o indivíduo do constrangimento da memória de ligação, na medida em que permite uma expansão indefinida do horizonte de memória, e também permite ao indivíduo dispor livremente do seu estoque de memórias e garante a ele a oportunidade de orientar-se em toda a sua extensão. A memória cultural liberta as pessoas dos constrangimentos da memória de ligação (idem, 2006: 20-1).

Até aqui nos limitamos à definição de Assmann no primeiro texto do seu livro: “Introduction: What is ‘Cultural Memory’?” Os outros nove artigos exploram demais aspectos deste mesmo quadro de problemas, principalmente os que envolvem *religião* e *escrita* dentro do campo conceitual da sua teoria da memória cultural.

Dentro dos artigos que abordam o primeiro tema, temos “Invisible Religion and Cultural Memory” que aborda a relação da sua teoria com o conceito de “Religião Invisível” de Thomas Luckmann, e avalia como o conceito de memória cultural interage com esses universos simbólicos, principalmente com a distinção entre “religião visível”, que se aproxima mais do significado comum do termo, a as “religiões invisíveis” que significam um universo mais geral de ordem cósmica que independe de determinada institucionalização. Além disso, há o capítulo “Monotheism, Memory, and Trauma: Reflections on Freud’s Book on Moses” onde Assmann discute a pertinência da última

obra de Freud, que relaciona os temas de “trauma”, “culpa” e “memória” com a religião, especialmente a monoteísta.

Os artigos que priorizam a questão das “mídias” da memória cultural, principalmente a escrita e a canonização de textos, são os seguintes: “Five Stages on the Road to the Canon: Tradition and Written Culture in Ancient Israel and Early Judaism”, “Remembering in Order to Belong: Writing, Memory and Identity”, “Cultural Texts Suspended Between Writing and Speech” e “A Life in Quotation: Thomas Mann and the Phenomenology of Cultural Memory”. Por fim, há os artigos que abordam ambos os temas, investigando dentro deste campo conceitual o papel das “mídias” da religião, principalmente os rituais e textos sagradas: “Text and Ritual: The Meaning of the Media for the History of religion” e “*Officium Memoriae*: Ritual as the Medium of Thought”. O livro encerra com um capítulo que talvez seja a aplicação mais ambiciosa da teoria: “Egypt in Western Memory”, que investiga o lugar do Egito Antigo na memória da sociedade moderna.

Assmann possui a capacidade de reabilitar antigas questões com novas definições, de uma forma clara e original. Em suma, sua perspectiva de trazer à tona a dimensão da memória social com um novo olhar, enriquecido com leituras sociológicas e hermenêuticas, e assim lançar uma contribuição objetiva ao problema das profundezas do tempo e as condições de constituição de um cânone. Por outro lado, o seu método pode facilmente desviar em incoerências se não levar em conta alguma das inúmeras mídias e caminhos nos quais o complexo e múltiplo fenômeno da memória cultural transcorre os milênios, mas este é o tipo de risco que se assume quando se propõe compreender um fenômeno muito complexo. No entanto, sua contribuição ao debate é notável, e vem somar-se às outras abordagens sobre o tema<sup>155</sup>.

---

<sup>155</sup> Penso especialmente na obra RICOEUR, P.. *A Memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007, que possui considerável relevância na academia brasileira.

SAILOR, Dylan. *Writing and Empire in Tacitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Willian Mancini<sup>156</sup>

Públio Cornélio Tácito é reconhecido hoje como um dos maiores historiadores do Principado. Considerando Ronald Haithwaite Martin<sup>157</sup> e Fábio Joly podemos afirmar que, ao pensarmos sobre vida e obra de Tácito, percebemos que sua obra histórica abarca o relato sobre as duas primeiras dinastias – dos Júlio-Claudianos e dos Flavianos – e a guerra civil de 69. Além de obras do gênero histórico, Tácito escreveu outras obras – *Germânia*, *Agrícola* e, possivelmente, *Diálogo dos Oradores* – e exerceu uma gama de cargos políticos dentro do Principado, entre eles estão de questor em Roma, no ano 81, e de procurador na Germânia, ainda no mesmo ano. Suas obras teriam sido compostas nos principados de Domiciano, Nerva e Trajano. Martin destaca ainda que os escritos de Tácito foram de grande importância e influência para os autores de século III e para os epitomadores dos séculos IV e V.

É na busca pela delimitação do estilo tacitista de escrita que Dylan Sailor compõe a obra *Writing and Empire in Tacitus*. Nesse livro o autor tenta mostrar como as obras e o estilo de Tácito são frutos de seu tempo e de sua carreira. Para isso, ao analisar as obras de Tácito, Sailor mostra como se desenvolvia a produção literária no Principado, não somente no tempo de Tácito, mas comparando com outros momentos da história do Principado, como quando remete a Sêneca e a outros autores citados nas próprias obras de Tácito. É perceptível que, seguramente, a obra de Sailor segue a mesma linha de Sir Ronald Syme (*Tacitus*, 1958), em que credita o estilo de escrita de Tácito à carreira política e ao tempo em que escreveu. É que se contrapõe a O' Gorman (*Irony and Misreading in the Annals of Tacitus*. Cambridge University Press, 2000) e Haynes (*The history of make-believe: Tacitus on Imperial Rome*. University of California Press, 2003) que creditariam o estilo taciteano a uma tradição em Roma, abalando o vínculo entre Tácito, sua obra e a realidade mais imediata. Evidentemente, para esses dois autores, Tácito estaria mais próximo de Tito Lívio, enquanto, para Syme e Sailor, um bom marco comparativo seria Salústio. Notoriamente, podemos ver que a opção tomada por Sailor parece mais adequada ao analisar a obra taciteana. Porém, ao contrário de Salústio, Tácito é envolto pelo regime imperial. Um regime que oprime por vezes a liberdade de se escrever o que pensa. A obra de Sailor aborda, de maneira muito enfática e convincente, que não é possível analisar as obras de Tácito sem conseguir enxergar o contexto de sua carreira, de sua obra literária e de sua vida social nas entrelinhas de suas obras historiográficas.

O livro é dividido em seis capítulos: “Introdução”, “Autonomia, autoridade e representação do passado sob o Principado”, “Agrícola e a crise de representação”, “Os

<sup>156</sup> Mestrando pela Universidade Federal de Ouro Preto, willianmancini@yahoo.com.br.

<sup>157</sup> CF. MARTIN, R.H. Tacitus. In: Hornblower, Simon and Spawforth, Antony (Ed.). *The Oxford classical dictionary*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 1469-1471.

encargos de *Histórias*”, “Em outros lugares de Roma”, “Tácito e Cremutius” e “Conclusão: conhecendo Tácito”. O autor constrói a sua obra mostrando como podemos distinguir o autor, do político e do homem aristocrata nas obras de Tácito.

A opção de Sailor por iniciar o livro com um capítulo focando os conceitos sobre os quais ele debate ao longo de sua obra parece ser a estratégia mais adequada. Isso porque nesse capítulo o autor discute justamente o caminho pelo qual seguirão seus argumentos ao longo de sua obra. O autor começa o capítulo introdutório “Autonomia, autoridade e representação do passado sob o Principado” se indagando sobre a possibilidade de Tácito ter criticado tão claramente a hipocrisia do Principado - do qual fez parte como deixa claro sua extensa carreira política. Nesse capítulo percebe-se que é indispensável, para Sailor, termos em mente que, para os romanos, era essencial a separação entre o autor e a voz narrativa da obra.

Esse primeiro capítulo nos permite entender que, para Sailor (assim como para Ronald Syme) somente foi possível a Tácito exercitar esse distanciamento entre a pessoa e a obra porque ele era membro de uma elite de origem provincial. Segundo Sailor, as obras no mundo romano tinham várias funções, mas a principal seria se tornar um *monumentum* tanto para o presente quanto para a posteridade, sendo algo perdurável, simbólico com intenção de se tornar permanente. É a obra que dava peso ao nome do autor e lhe propiciava a noção de "grande dever" cumprido. Sailor apresenta nesse capítulo a ideia, que defende em toda em sua obra, de que Tácito, por estar presente no principado, não age apenas como um simples escritor, mas também como um agente social nesse meio. Essa ideia apresentada por Sailor, de que o historiador também é um agente social é bem interessante, e também se adequa a outras personalidades do mundo romano que também registraram seus posicionamentos sobre o poder enquanto estavam dentro das estruturas de poder.

Os demais capítulos seguem a mesma linha de raciocínio, porém, é notório que o autor não aborda as questões conceituais como abordara no primeiro, tornando assim o capítulo inicial de mais relevância à obra. No segundo capítulo, intitulado “Agrícola e a crise de representação”, o autor comenta sobre o monopólio por parte da casa imperial dos triunfos militares e sobre como era perigoso se destacar à frente do Imperador. Essa crise das representações gera um processo de exageração das vitórias ou até mesmo a fabricação dessas. A partir das narrativas de Tácito, Sailor interpreta que Agrícola teria achado uma alternativa para esse processo, reconciliando realidade e representação. De acordo com Sailor, em certa medida a obra Agrícola, de Tácito,<sup>158</sup> se preocupa tanto com a representação quanto com o restabelecimento da verdade, ligada à negação do triunfo à Agrícola. Desse ponto, surgem duas questões. Se é negado à elite e à não-elite as honras pelo triunfo, o que as diferenciam? Se não existe mais o mérito pela honra, o que poderia motivar os membros da sociedade romana a se esforçarem pelo Império? Um dos pontos tocados pelo autor é a questão da virtude. Nesse momento do Império, qual seria o caminho para os homens ilustres mostrarem suas virtudes? Em uma seção

---

<sup>158</sup> Agrícola – obra de cunho biográfico que Tácito teria composto em louvor ao sogro ao qual o Imperador Domiciano teria o negado o triunfo pelas campanhas na Bretanha

do capítulo, Sailor apresenta como era fácil em outros tempos apresentar as virtudes para sociedade, e como era possível produzir esta noção de representação de modo claro.

No terceiro capítulo “Os encargos de *Histórias*”, Sailor diferencia os objetivos e o estilo de *Agrícola* e das *Histórias*. Sailor demonstra como ambas obras trazem a tona problemas políticos, mas em *Agrícola*, Tácito visa a enaltecer a memória de seu sogro em contraposição ao antagonista, Domiciano. Segundo a análise de Sailor, em *Histórias* pode se notar um amadurecimento de Tácito ao comentar sobre a tirania que foi se formando, até culminar no desfecho de Domiciano/*Agrícola*. Sailor aponta como a história da escrita de Tácito se confunde com a história política de Roma por mostrar as mudanças institucionais do Império e as reviravoltas que mudaram os poderes dentro da sociedade. Ao mesmo tempo, Tácito descreve a relação entre o historiador e o príncipe. Para Sailor, Tácito realizaria uma história da historiografia para explicar os motivos da escrita de seu livro.

Primeiramente, Tácito aponta a mudança de poder quanto à escrita da história que, a partir da batalha de *Actium*, esteve condicionada a uma pessoa: o príncipe. E que, após isso, as histórias estiveram condicionadas a analisarem as *res gestae* deste homem. A partir da instauração do principado há uma troca da *eloquentia* e *libertas*, comuns na escrita da história antes da batalha de *Actium*, pelo servilismo que passa existir em relação ao imperador. Outro ponto que o autor levanta é que as biografias realizadas até então foram presas à *adulatio*. Parece sensato destacar um ponto bem abordado por Sailor: nas *Histórias*, Tácito se livra da relação de poder entre súditos e imperador (caracterizada por uma relação de servilismo) removendo a figura de Trajano do prefácio. Assim, pode a Tácito ser configurada uma liberdade, que a meu ver é o grande diferencial de Tácito para os demais autores da era imperial.

No quarto capítulo “Em outros lugares de Roma”, o autor discute a relação que existe entre a história escrita por Tácito, o regime do Principado, a cidade de Roma, e os demais componentes do Império. Para isso, Sailor analisa o uso da semiótica presente na obra de Tácito contrapondo, *princeps* a súditos, escravos a senhores, romanos a estrangeiros. O texto mostra como era a relação do *princeps* com a monumentalidade da cidade de Roma através de passagem que mostra obras erguidas por imperadores. Sailor mostra como Tácito trabalha com a crise da semiótica durante o período de Guerra Civil e que possibilita que os romanos matem uns aos outros. Esse, a meu ver, é o capítulo que Sailor tenta tirar Tácito de seu contexto político e o leva para o contexto social do Império. Sailor mostra nesse capítulo como o historiador latino se relacionava com os costumes dos antepassados e como os comparava com os do seu presente. É certo, pela obra de Sailor, identificar a inquietação de Tácito ao exercer uma reflexão sobre seu tempo.

No quinto capítulo “Tácito e Cremutius”, Sailor aponta para a dificuldade de recepção das obras de Tácito em seu tempo. Valendo-se de uma análise da obra *Anais*, de Tácito, demonstra os perigos existentes em se escrever tal tipo de obra, e os recursos utilizados para demonstrar tal fato. Para Sailor, diante de tal contexto, a obra *Anais* serve para nos

convencer de todas as dificuldades que rondavam a escrita do historiador, e o risco destas obras despertarem desconfiança ou indiferença no contexto imperial. O que Sailor aponta é que Tácito, através do exemplo de Cremutius, expõe que escrever sobre o Principado era perigoso para o historiador, e que mesmo falando de imperadores mortos (mesmo de uma linhagem já morta!) continuava sendo perigoso tanto para a obra quanto para o autor. Esse capítulo faz um contraponto com o primeiro, quando discute a questão do mártir. Sailor chega à conclusão de que a obra *Anais* é perigosa porque ajuda os leitores da época a entenderem a natureza dos príncipes e os meios de tirar vantagem deles.

Em “Conclusão: conhecendo Tácito”, o autor fecha com duas ideias em torno do programático e da representação, que se cruzam constantemente na historiografia taciteana. A primeira, sobre a representação do papel do historiador e da história dentro da História, e, a segunda, das relações históricas de atores para obras do passado ou o futuro da história. Tácito, de acordo com Sailor, buscava mostrar a finalidade de sua obra apresentando a representação do Império, da cidade ou até mesmo do julgamento de Cremutius. Por outro lado, não se abstém de uma discussão programática de seu ofício inserindo o leitor no contexto político que cerca a escrita de sua obra. O que Sailor aponta com esses dois elementos é que a obra de Tácito apresenta como escrever história poderia ser um modo de vida. A obra de Tácito teria permitido a ele se mostrar em um meio público e ao mesmo tempo indicar como o historiador latino se postava contra a ordem de poder existente.

Faço ainda duas ponderações sobre a obra de Sailor. A primeira é que, mesmo abordando grandes obras como *Agrícola*, *Histórias* e *Anais* o autor se abstém de uma análise de outras duas obras taciteanas: *Germânia* e *Diálogo dos Oradores*. Essas duas obras poderiam fundamentar ainda mais a tese dele, já que a primeira trata justamente do período em que Tácito esteve inserido como parte operante da política romana e que a segunda trata de uma reflexão sobre a oratória em seu tempo (ainda que sua autoria siga em debate). Nesse mesmo ponto, é visível que o autor se concentra por demais na análise de *Vida de Agrícola* e *História*, o que empobreceu a análise sobre *Anais*, obra com a mesma importância que as duas anteriores. A segunda ponderação, é que, em muitos momentos de sua obra, Sailor não torna possível reconhecer que um conceito usado na análise de uma obra se estende às demais. Por exemplo, se a mesma noção de virtude em *Agrícola* está presente em *Anais*. Ele consegue deixá-la bem clara a ideia de que todas as obras de Tácito são marcadas pela ambiguidade (porque o Principado é ambíguo), mas deixa obscuro se as demais ideias seriam perceptíveis em todas as obras. Apesar disso, não vejo dúvidas sobre o grande valor que a obra de Sailor traz aos pesquisadores de história antiga e de historiografia por contribuir gerando uma bem fundada interpretação da escrita de Tácito.