A detail from Raphael's fresco 'The School of Athens'. It depicts Plato, an older man with a white beard and hair, wearing a white robe and holding a scroll aloft in his right hand. He is looking upwards. Below him, Aristotle, a younger man with dark hair, wearing a blue and yellow robe, is shown in profile, looking downwards. He holds a scroll in his left hand and gestures with his right hand towards the earth. The background is dark and textured.

ANTÓNIO REBELO
MARGARIDA MIRANDA
(COORDS.)

O MUNDO CLÁSSICO E
A UNIVERSALIDADE DOS
SEUS VALORES

HOMENAGEM A NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES

VOLUME I

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

António Manuel Ribeiro Rebelo é Professor Associado da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, onde lecciona desde 1988. É membro do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Tem desenvolvido a sua investigação no âmbito das línguas e literaturas clássicas, e muito particularmente na área da filologia latina medieval. É membro de várias sociedades académicas e científicas, nacionais e internacionais.

Maria Margarida Lopes de Miranda é membro do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos e Prof. Associada da Univ. de Coimbra, onde fez doutoramento e ensina na área da Língua Latina e dos Estudos Clássicos. Tem como principais áreas de investigação as fontes neolatinas do Humanismo Renascentista, nomeadamente a acção cultural e pedagógica dos Jesuítas e a sua produção cultural, literária, artística e filosófica.

ANTÓNIO REBELO
MARGARIDA MIRANDA
(COORDS.)

O MUNDO CLÁSSICO E A UNIVERSALIDADE DOS SEUS VALORES

HOMENAGEM A NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES
VOLUME I

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

TÍTULO TITLE

O MUNDO CLÁSSICO E A UNIVERSALIDADE DOS SEUS VALORES

COORDENADORES EDITORS

António Rebelo

Margarida Miranda

Assistentes Editoriais Editorial Assistants

Daniela Pereira

Leonor Lima

Teresa Nunes

EDITORES PUBLISHERS

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

www.uc.pt/imprensa_uc

Contacto Contact

imprensa@uc.pt

Vendas online Online Sales

<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Coordenação Editorial Editorial Coordination

Imprensa da Universidade de Coimbra

Conceção Gráfica Graphics

Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

Infografia Infographics

Jorge Neves

Impressão e Acabamento Printed by

KDP

ISBN

978-989-26-2031-2

ISBN Digital

978-989-26-2032-9

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-2032-9>

CAPA COVER

Raffaello, sibille e angeli

Public domain via Wikimedia Commons



Projeto UID/ELT/00196/2019 - Centro de Estudos
Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

© Novembro 2020

Imprensa da Universidade de Coimbra
Classica Digitalia Universitatis Conimbrigenis
<http://classicadigitalia.uc.pt>
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
da Universidade de Coimbra

PREÂMBULO

Foi esta obra concebida na sequência da jubilação da Prof. Doutora Nair de Nazaré Castro Soares. A sua organização interna reflecte a riqueza da produção pedagógica e científica da homenageada, no campo dos Estudos Gregos (I), Estudos Latinos (II), Tradição Judaico-Cristã (III), Literatura Tardo-antiga e Medieval (IV), Renascimento e Humanismo (V) e Herança Greco-Latina na Cultura Portuguesa (VI).

Os coordenadores desejam agradecer a todos quantos, de uma maneira ou de outra, contribuíram para a realização desta obra, que, pela qualidade da colaboração e empenho de todos os implicados, honra com justiça uma das maiores especialistas dos Estudos do Renascimento. Assim se explica a variedade temática e diacrónica dos estudos que seus discípulos, colegas e amigos aqui apresentam.

A nós coube tão-somente corresponder à sempre cordial e sincera amizade que ela generosamente dedicou a quem teve o privilégio de com ela conviver e trabalhar ao longo de várias décadas de actividade.

Renovamos os nossos agradecimentos não só aos autores e aos avaliadores, pela qualidade do trabalho científico produzido, como também à colaboração oculta e constante das nossas assistentes editoriais, Leonor Lima, Daniela Pereira e Teresa Nunes.

Poucas pessoas conhecem o percurso de vida da Prof. Doutora Nair de Nazaré Castro Soares como a Prof. Doutora Maria de Fátima Sousa e Silva. Manifestamos-lhe o nosso agradecimento por, na qualidade de Decana dos Estudos Clássicos na Universidade de Coimbra, aceitar redigir as palavras introdutórias sobre a homenageada nas quais todos nós nos revemos. Elas configuram o rosto muito singular da investigadora e da Mulher que todos reconhecemos e a quem devemos a razão de ser desta obra.

ANTÓNIO REBELO

MARGARIDA MIRANDA

(Página deixada propositadamente em branco)

INTRODUÇÃO

(Página deixada propositadamente em branco)

À UMA DISTINTA COLEGA, DOS SEUS MUITOS AMIGOS

É objetivo primeiro deste volume materializar uma mensagem de amizade e reconhecimento que assinale a jubilação de uma académica de excelência, a Doutora Nair de Nazaré Castro Soares. Ao mesmo tempo, cabe-lhe também cumprir uma missão científica, a de reunir contribuições de muitos docentes e investigadores que têm em comum o interesse pelos temas que mobilizaram também a atenção de uma distinta colega. Repartem-se eles por muitas escolas superiores, por onde a homenageada desenvolveu a sua longa, persistente e qualificada intervenção. Antes de mais aqueles que estão ligados às duas Universidades a que esteve profissionalmente vinculada, a Faculdade de Letras do Porto, em primeiro lugar, e depois, num percurso mais extenso, a escola congénere da Universidade de Coimbra. Mas, a partir das duas Faculdades em que desenvolveu a sua atividade de forma sistemática, acrescentou múltiplos contactos que a vida académica lhe proporcionou em diferentes países e continentes. Talvez a Espanha e a França e, do outro lado do Atlântico, o Brasil, se contem entre os seus destinos prediletos. É, portanto, um grande mapa transcontinental aquele de que provêm os académicos de várias escolas e instituições universitárias aqui reunidos. Mas não esqueçamos ainda os que o número tendeu a reduzir ao anonimato, os seus incontáveis alunos, todos aqueles que, ao longo de décadas, tiveram o privilégio do seu convívio e o prazer de beneficiar dos seus conhecimentos. Todos eles constituem uma teia que tem a dimensão de uma carreira ativa e bem sucedida.

Em todo o trajeto que conduziu a jovem licenciada em Filologia Clássica pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra até à Prof. Catedrática da mesma instituição, uma preferência conferiu identidade às tarefas que foi desenvolvendo como docente e investigadora: a Língua e Literatura Latina, com relevo para a Literatura Latina do Renascimento e, por natural consequência, para a Cultura e Literatura Portuguesas. Foi assim que os seus colegas e leitores sempre a identificaram, como membro distinto de uma equipa que o Prof. Doutor Américo da Costa Ramalho, seu velho mestre e mentor, zelosamente construiu. A sua qualidade de sócia correspondente da Academia Portuguesa de História, desde 2007 e hoje Académica de Mérito, é um galardão que testemunha a excelência de todo este trajeto.

Não faltou à produção científica e pedagógica da Doutora Nair Soares diversidade dentro da coerência. De um núcleo essencial a que se devotou, partiu para uma abordagem múltipla de conteúdos e perspetivas. A literatura dramática de inspiração renascentista constituiu um ponto de partida para uma investigação sólida e de objetivos já bem definidos. *A Tragédia do Príncipe João de Diogo de Teive* – ‘o primeiro dramaturgo neolatino português’ – e *A Castro de*

António Ferreira fundamentaram os primeiros produtos de uma investigação bem consolidada, que associava a tradição do modelo grego com outros gostos e contexto. A uma visão abrangente sobre o motivo ‘tragédia’, associaram-se progressivamente perspectivas de pormenor, como o tema do amor ou do sacrifício voluntário, aprofundando, de forma inovadora, a bibliografia existente na matéria.

Os muitos títulos que dedicou à questão abrangente ‘Humanismo e pedagogia’ repartiram-se em diversas focagens, desde a teoria geral que sustenta a educação – de príncipes, como um exemplo padrão –, até às disciplinas filosóficas e estéticas que lhe estão subjacentes – a retórica, a ética, a política, a historiografia. O Infante D. Pedro e D. Jerónimo Osório encarnam, no seu pensamento e escrita, o essencial dos valores em causa nesta temática, a que se associam testemunhos como o de Cataldo, D. Diogo de Sousa, André de Resende, Damião de Góis e, no Brasil, Nóbrega e Anchieta. Os suportes de Plutarco – o velho ‘educador da Europa’ – ou de Erasmo – uma remissão poderosa de influência mais recente – marcam presença como alicerces para a especificidade do tema no mundo português, dentro de um xadrez verdadeiramente global.

Por trás dos estudos sobre a época do Renascimento foi sempre incontornável a visibilidade dos modelos clássicos que fundamentaram esse enorme movimento cultural. E eles não foram, na investigação e obra produzida pela Doutora Nair Soares, apenas um pano de fundo implícito na concretização de outras preferências; a Literatura e a Cultura Latinas foram também, em si mesmas, matéria de estudo, de que resultaram reflexões de conjunto e de pormenor da maior valia. Partilhava, nesse constante diálogo entre fontes e ‘reescritas’, uma disciplina em que os Estudos Clássicos vêm desempenhando um papel cada vez mais visível: a dos Estudos de Receção.

Em toda a sua vasta obra nunca deixou de haver, muito claro, o propósito de estabelecer uma interação permanente com o que de melhor se produzia nas áreas da sua preferência, seja no plano nacional como no internacional. Sem, no entanto, que a docente atenta e próxima que a Doutora Nair Soares sempre soube ser esquecesse a necessidade de contribuir para a formação dos seus alunos, o que lhe exigiu, além de uma competência estrita, o interesse por uma abordagem didática de múltiplos assuntos. Em temas de teatro (trágico e cómico), sátira, epigrama, romance da Literatura de Roma, foram produzidos textos ou manuais que criassem, entre as novas gerações, o mesmo gosto pelos Clássicos que animava a sua autora.

Mas se todos nós, os seus amigos, lhe conhecemos com segurança as preferências académicas, não somos menos sensíveis à Mulher que se esconde por trás dos cursos, das palestras, das publicações de que nos fomos tornando fiéis ouvintes e leitores. A sensibilidade como marca essencial do seu carácter ditou-lhe, em cada momento, a regra consagrada por célebres palavras de Terên-

cio: *homo sum, nihil humanum a me alienum puto*. Na Doutora Nair sempre encontramos a compreensão, a palavra amiga, a disponibilidade afetiva em que assenta um verdadeiro humanismo. Todos lhe devemos no quotidiano, mas com certeza também naqueles momentos em que a vida vai traindo cada um de nós, uma solidariedade firme e pronta. Mais do que ‘estudar’ os Clássicos, ela soube ‘viver’ os Clássicos e fazer do seu conhecimento uma regra de existência.

Coimbra, 11 de Março de 2020

MARIA DE FÁTIMA SILVA

(Página deixada propositadamente em branco)



(Página deixada propositadamente em branco)

NOTA BIOGRÁFICA

Nair de Nazaré Castro Soares, filha de Mário Pereira Soares e de Nazaré de Castro Freire, nasceu a 15 de Novembro de 1948 – numa família numerosa de sete filhos –, na freguesia de Alvarenga, concelho de Arouca, distrito de Aveiro, casada com Vítor Manuel Ferreira Morgado e mãe de três filhos – Heitor Emanuel, Vítor Gabriel e Joana Nazaré. Na freguesia de Alvarenga, fez a Instrução primária e o Ciclo Preparatório. Ingressou no Ensino Secundário no ano lectivo de 1961-1962, no Liceu Nacional Camilo Castelo Branco em Vila Real de Trás-os-Montes, onde fez o 3.º ano. Frequentou, desde o 4.º ano, o Liceu Nacional de Latino Coelho, em Lamego, onde concluiu o 7.º ano, em 1966.

Nesse mesmo ano, matriculou-se na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra no curso de Filologia Clássica, tendo concluído quatro anos depois, em 1969-1970, todas as disciplinas curriculares dos cinco anos deste curso. Completou o Curso de Ciências Pedagógicas e exerceu funções lectivas no Ensino Secundário. Em Janeiro de 1974, apresentou-se ao acto de Licenciatura com a dissertação “*A Tragédia do Príncipe João de Diogo de Teive*. Introdução, tradução e notas”, tendo sido aprovada com a classificação de 18 valores. Esta obra foi publicada pelo Instituto de Alta Cultura, em 1977.

A partir do ano de 1974-1975 integrou o corpo docente da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, onde permaneceu até Janeiro de 1981, sendo então transferida para a Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, onde leccionou diferentes disciplinas no Instituto de Estudos Clássicos. Após ter sido bolsreira da Fundação Calouste Gulbenkian em França (Universidade de Paris-Sorbonne e Centre d'Études Supérieures de la Renaissance – Tours), onde teve por principais mestres os Professores Alain Michel e Jean-Claude Margolin, prestou provas de doutoramento em Literatura Latina, na Universidade de Coimbra, em 21 de Fevereiro de 1990, com a dissertação *O príncipe ideal no século XVI e o De regis institutione et disciplina de D. Jerónimo Osório*, sendo seu orientador o Prof. Américo da Costa Ramalho. Foi aprovada com distinção e louvor por unanimidade.

Tomou posse do lugar de Professora Auxiliar (22. 2. 1990), de Professora Associada (18.2.1992), de Professora Associada com Agregação (20.1.1995) e com provimento definitivo (18.2.1997). Desde 7 de Maio de 1999, é professora catedrática, por unanimidade.

Na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, leccionou no Curso de Línguas e Literaturas Modernas (Português-Francês) todos os níveis da disciplina de Latim com numerosos alunos (dois anos obrigatórios e um terceiro ano opcional) e ainda as disciplinas de Literatura Latina e Cultura Clássica. Integrou a Comissão de recepção e redacção do Conselho Directivo, o Conselho Científico e foi membro eleito da Assembleia de Representantes.

Na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, entre os cargos e funções que desempenhou, refiram-se:

Coordenadora de linha de investigação “Idade Média e Humanismo Renascentista em Portugal”: Unidade I & D do CECH (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra), de 2000-2015;

Directora do Mestrado em Estudos Medievais e Renascentistas;

Directora do Mestrado/Pós-graduação em Línguas Clássicas: Área de Especialização em Ensino do Latim);

Coordenadora científico-pedagógica das disciplinas de Literatura Latina e de Latim (em Estudos Clássicos e Portugueses; em Literaturas Modernas com a variante Português; e no Curso de Especialização em Ciências Documentais, de 1994-2002).

Membro da Direcção do Instituto de Estudos Clássicos, nos anos de 1997-1999.

Membro do Conselho Científico, desde 1990, e da Comissão Coordenadora do Conselho Científico, de 1998-2002.

Membro do Conselho Pedagógico, como representante dos Assistentes de Clássicas (1986-1988) e dos Doutores (1990-2000);

Vice-presidente do Conselho Pedagógico (1996-2000);

Membro da Comissão de Supervisão do Ramo de Formação Educacional, como representante eleito do Conselho Pedagógico, nos anos lectivos de 1996-1998;

Representante dos Doutores do Grupo de Estudos Clássicos na Comissão de Revisão das disciplinas Psicopedagógicas que dão acesso ao Ramo de Formação Educacional (1997);

Representante da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra junto do INAFOP (Instituto Nacional de Formação de Professores) de 1998-2002;

Membro da Comissão Consultiva Temática da Avaliação das Universidades Portuguesas (ano lectivo de 2000-2001).

Leccionou, no Instituto de Estudos Clássicos, diferentes disciplinas de Licenciatura, de Língua, de Literatura e de Cultura Clássica.

E foi docente em todos os Mestrados e Doutoramentos em Estudos Clássicos (Estudos Medievais e Renascentistas; Mestrado/Pós-graduação em Línguas Clássicas: Área de Especialização em Ensino do Latim; Pós-graduação/Mestrado em Teatro Clássico e Sua Recepção; Doutoramentos em Poética e Hermenêutica; Mundo Antigo; Literatura e Cultura da Antiguidade). Neles leccionou as seguintes disciplinas:

“Matrizes greco-latinas na Literatura Ocidental”; “Tradição Clássica”, “Temas de Cultura Medieval e Renascentista”; “Temas de Literatura Latina e Neolatina”; “Literatura Latina do Renascimento Europeu”; “Literatura Latina do Renascimento em Portugal”; “Técnicas de Tradução do Latim”; “Teoria do teatro

na Antiguidade”; “Recepção do Teatro de Tema Clássico”; “Teatro latino”; “Literatura Latina”; “Temas de Literatura Latina”; “Cultura oral na Antiguidade”; “O poeta e a cidade”; “Poéticas da Antiguidade”.

Orientou teses de Mestrado e de Doutoramento, já concluídas, nas áreas da Literatura Latina, Literatura Neolatina e Recepção da Cultura Clássica: Mestrado (Teatro de Séneca, Marsilo Ficino, Jacopo Sannazaro, Diálogo Ocidente-Oriente – Luso-Chinês – nos séculos XVI e XVII). Doutoramento (Teatro de Séneca; Teatro Jesuítico; obra de Frei Luís de Granada; dois doutoramentos em “Poética e Hermenêutica”: um sobre os modelos clássicos em diálogo com a *Sagrada Escritura*; e outro sobre os *fundamenta* clássicos do ideal de governante e da construção de cidades ideais do mundo moderno – Brasília). Orientou dois trabalhos de Pós-Doutoramento sobre Temas de Literatura Clássica e Literatura Neolatina e orienta ainda um outro sobre a obra de Pedro Perpinhão, SJ). É actualmente, como Professora Jubilada, orientadora e coorientadora de duas teses de Doutoramento.

Integrou júris de provas académicas, em Portugal, de Mestrado, Doutoramento e Agregação, como arguente (Universidades de Coimbra, Universidade de Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Universidade do Porto, Universidade do Minho, Universidade Católica em Braga e Viseu, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro – UTAD, Universidade da Beira Interior – UBI, Universidade de Évora) e de Doutoramento no estrangeiro (em Espanha, Universidade de Barcelona, Universidade Complutense de Madrid e Universidade de Extremadura-Cáceres; e no Brasil, Universidade de Campinas SP-UNICAMP).

Integrou ainda vários outros júris, nas diferentes Universidades portuguesas, de provas documentais, de nomeações de provimento definitivo, de Professor Associado e de Professor Catedrático.

Participou em Congressos, Encontros científicos e Mesas redondas no país e no estrangeiro, designadamente em Espanha (Barcelona, Salamanca, Madrid, Cáceres), França (Tours, Paris, Toulouse), Itália (Universidade de Roma Tre e Instituto Português de Santo António), Brasil (Brasília, Rio de Janeiro, São Paulo, Campinas-SP, Campina Grande- Paraíba) e Estados Unidos da América (Universidade de Chicago).

Leccionou, no estrangeiro, como professora visitante, em 1991, cursos de Pós-Graduação na Universidade de Barcelona (Faculdade de Filosofia Teorética e Prática) e, em 1996, na Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Em Portugal e no estrangeiro, integrou diferentes projectos de investigação: além dos projectos colectivos da Unidade I&D do CECH da Universidade de Coimbra, fez parte de dois projectos internacionais da Universidade de Extremadura-Cáceres: I&D (2003) MYCT “Aulo Gélio, Gramáticos de Keil y su presencia en las gramáticas do Renascimento. Estudio lexicográfico, gramatical e

literário”; e I&D (2007) MYCT “El exemplum en las retóricas clásicas, la hagiografía y la historiografía hispano-lusa de los siglos XV y XVI”.

É membro do Centro de Investigação Prof. Doutor Joaquim Veríssimo Serrão.

Integra o Conselho de Redação da *Revista Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos de la Universidad Complutense de Madrid* e é Consultora Académica da Revista *Letras* da Pontifícia Universidade Católica de Campinas – Brasil (PUC).

É Autora de pareceres científicos, no âmbito das publicação da Imprensa da Universidade de Coimbra, das revistas *Humanitas* e *Ágora* – de que membro do Conselho Científico –, da *Revista da História das Ideias* e da *Biblos* da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, da Revista Brasileira de Estudos Clássicos, *Classica*, e de outras Universidades, designadamente da Universidade de Lisboa e da Universidade Nova de Lisboa, e ainda de concursos para atribuição de prémios da União Latina.

É membro de diversas associações científicas nacionais e internacionais. Pertence à Academia Portuguesa da História como Sócia Correspondente desde 2007 e hoje Académica de Mérito.

BIBLIOGRAFIA DE NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES

Nota Preliminar

As suas publicações incidem sobretudo nos domínios da dramaturgia clássica e sua recepção, da pedagogia e da pedagogia política, da retórica, da historiografia e das literaturas clássica, humanística e portuguesa.

Uma palavra sobre as obras mais significativas do seu percurso académico. Desde a tese de licenciatura, concluída no ano lectivo de 1973-1974 sobre a *Ioannes princeps Tagoedia* de Diogo de Teive (1554), que traduziu e comentou, iniciou os seus estudos sobre Teatro clássico e sua receção no Renascimento. Sendo Diogo de Teive o primeiro humanista português a escrever uma tragédia neolatina de assunto nacional contemporâneo, nos moldes senequianos, vai ter um notável papel como pioneiro de uma nova estética dramática, em Portugal e na Europa, que servirá de orientação ao teatro em vulgar e em latim, designadamente à *Castro* de António Ferreira e ao teatro neolatino jesuítico.

Este estudo da tragédia teiviana, que incluía um confronto com as tragédias de Séneca, que lhe serviram de fonte, e com a *Castro* de Antonio Ferreira que recebeu a sua influência, permitiu-lhe ser convidada pelo Professor Adrien Roïg a entrar na polémica, levantada pelo professor de Literatura Espanhola na Universidade de Lovaina, Professor Roger Bismut – que envolveu prestigiados investigadores portugueses e estrangeiros como Aníbal Pinto de Castro, Adrien Roïg e Paul Teyssier –, sobre a autoria e a autenticidade das duas edições da *Castro*, a de 1587 e a definitiva de 1598. Foi este o contexto em que publicou o estudo “A Castro à luz das suas fontes: novos dados sobre a originalidade de Ferreira”, *Humanitas* 35-36 (1983-1984) 271-348, que veio pôr fim aos frequentes argumentos contraditórios de Roger Bismut. Este trabalho provou que a 1ª edição era inspirada nos cânones estéticos senequianos, e mais próxima da *Ioannes princeps*, e que a 2.ª edição era uma depuração da primeira, nos moldes do teatro grego, divulgado pelas edições aldinas, e de acordo com a preceptística da *Poética* de Aristóteles. Este artigo integra o volume *Teatro clássico no século XVI. A Castro de António Ferreira. Fonteso – Originalidade* (Coimbra, Almedina, 1996).

A sua tese de doutoramento centrou-se sobre a obra de D. Jerónimo Osório, Bispo de Silves, o “Cícero Português”, que escreveu um tratado latino em diálogo em oito livros sobre a educação e a instrução do rei D. Sebastião, *De regis institutione et disciplina* (1572). Esta obra, *O Príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, (Coimbra, INIC, 1994) há muito esgotada, aguarda uma nova publicação, dado o seu vasto âmbito temático que desperta o interesse de vários domínios do saber.

E, por último, a culminar a sua carreira académica, *Mostras de sentido no fluir do tempo. Humanismo e Renascimento* (Coimbra, Imprensa da Universidade,

2018), um florilégio de artigos da sua autoria, organizado pelo Director do Centro de Estudos Clássicos e também Director da Imprensa da Universidade de Coimbra, Doutor Delfim Leão, que quis assim generosamente homenagear, em nome da *Alma mater Conimbrigensis*, a professora e colega, entregando-lhe pessoalmente um precioso e belo exemplar, no momento da sua última lição, na cerimónia pública de jubilação, a 14 de Dezembro, no Anfiteatro II da Faculdade de Letras.

1977

DIOGO DE TEIVE, *Tragédia do Príncipe João*. Introdução, texto latino, tradução e notas. Coimbra, Instituto de Alta Cultura, 1977.

1977-1978

Recensão crítica:

MARIA DOLORES DE ASIS, *Hernán Núñez en la historia de los estudios clásicos*, Madrid, 1977. *Humanitas*, 29-30 (Coimbra, 1977-1978) 342-345.

1979

Epístola do muito poderoso e invencível Manuel, rei de Portugal e dos Algarves, etc. Das vitórias que obteve na Índia e em Malaca. Ao Santo Padre, em Cristo, e Senhor Nosso, Senhor Leão X, Pontífice Máximo (Lisboa, 6 de Junho de 1513). Reprodução fac-similada, leitura moderna, tradução e notas, in *Acta Rediviva*, II (publicação da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra), Coimbra, 1979.

1979-1980

Recensão crítica:

FURIO MURRU; GIUSEPPE PESSOLANO FILOS – *Alla riscoperta della didattica del latino in Italia nel Settecento e nell'Ottocento*, Roma, 1980. *Humanitas*, 31-32 (Coimbra, 1979-1980) 333-335.

Notícias e comentários:

Oração de sapiência – “Os estudos de Camões” –, proferida pelo Prof. DOUTOR AMÉRICO DA COSTA RAMALHO na abertura solene das aulas da Universidade de Coimbra, em 24 de Outubro de 1980. *Humanitas*, 31-32 (Coimbra, 1979-1980) 269-271.

1981-1982

Recensões críticas:

MARIO BONARIA, “Appunti per uno studio sui rapporti dell’esametro delle Georgiche virgiliane con l’esametro ellenistico”, in *Atti del Convegno Virgi-*

liano sul Bimillenario delle Georgiche. *Humanitas* 33-34 (Coimbra, 1981-1982) 367-368.

M. TVLLIVS CICERO, *Oratio pro Q. Roscio Comoedo*. Edidit Jerzy Axer, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. *Humanitas* 33-34 (Coimbra, 1981-1982) 368.

L. M. DE RIJK; OLGA WEIJERS, *Repertorium commentariorum Medii Aevi in Aristotelem Latinorum quae in bibliothecis publicis Neerlandicis asseruantur*. New York, 1981. *Humanitas*, 33-34, (Coimbra, 1982) 369.

1982

“Soziale Typenbegriffe von Homer bis Aristoteles und ihr Fortleben im Portugiesischen”, *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland*, Berlin, Band 6 (1982) 350-393 (trabalho de colaboração, sob a direcção de M. H. DA ROCHA PEREIRA).

1983-1984

“A Castro à luz das suas fontes: novos dados sobre a originalidade de Ferreira”, *Humanitas* 35-36 (Coimbra, 1983-1984) 271-348.

Recensões críticas:

LUIS DE SOUSA REBELO, *A tradição clássica na literatura portuguesa*, Lisboa, Livros Horizonte, 1982. *Humanitas*, 35-36 (Coimbra, 1983-1984) 476-480.

MARGARIDA GARCEZ VENTURA, *João da Silveira, diplomata português do séc. XVI*. Lisboa, Gabinete Português de Estudos Humanísticos, 1983. *Humanitas* 35-36 (Coimbra, 1983-1984) 480-482.

Arts du spectacle et histoire des idées, recueil offert en hommage à JEAN JACQUOT (publication de la Société des Amis de la Renaissance du C.E.S.R. de Tours). Tours, 1984. *Humanitas* 35-36 (Coimbra, 1983-1984) 474-476.

1985-1986

Recensão crítica:

DAVIDE BIGALLI, *Immagini del principe (Ricerche su politica e umanesimo nel Portogallo e nella Spagna del Cinquecento)*, Milano, Franco Angeli, 1985. *Humanitas*, 37-38 (Coimbra, 1985-1986) 372-375.

Notícias e comentários: Três notícias sobre congressos, em que participou, em Tours e Paris, in *Humanitas*, 37-38 (Coimbra, 1985-1986), 306-309.

1987-1988

Recensão crítica:

CATALDO PARÍSIO SÍCULO, *Epistolae et orationes*. Edição facsimilada. Introdução de Américo da Costa Ramalho. Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigenensis, 1988. *Humanitas*, 39-40 (Coimbra, 1987-1988) 343-344.

1989-1990

“Um ideal humano: política e pedagogia no Renascimento Português”, *Humanitas* 40-41 (Coimbra, 1989-1990), 121-155.

Recensões críticas:

AMÉRICO DA COSTA RAMALHO, *Para a história do humanismo em Portugal*, I, Coimbra, 1988, in *Humanitas* 41-42 (Coimbra, 1989-1990) 266-268.

JERRY H. BENTLEY, *Politics and culture in Renaissance Naples*, Princeton, U. Press, 327 p., in *Humanitas*, 41-42 (Coimbra, 1989-1990) 268-269.

MARIO BRETONE, *História do direito romano*, Lisboa, Ed. Estampa, Imprensa Universitária nº73, 1990 [tr. port. por Isabel Teresa Santos: *Storia del diritto romano*, 1988], 381p., in *Humanitas*, 41-42 (Coimbra, 1989-1990) 270-271

1990

“A História Antiga no Humanismo Renascentista Português”, *Actas do II Congresso Peninsular de História Antiga*. (Coimbra, 18 -20 Out.1990), Coimbra 1994, p. 280-305.

Recensão crítica:

Donato GIANNOTTI, *Repubblica fiorentina*. A critical edition and introduction by GIOVANNI SILVANO, Genève, Librairie Droz, 1990, 265 p., in *Humanitas*, 41-42 (Coimbra, 1989-1990), 271-272.

Notícias e comentários: Duas notícias sobre actividades científicas desenvolvidas pelo PROFESSOR DOUTOR A. COSTA RAMALHO, em Itália e Espanha, in *Boletim de Estudos Clássicos* 14 (Coimbra, 1990) 140-141.

1991

“A tragédia humanística e os modelos clássicos. A Castro de Ferreira”, *Boletim de Estudos Clássicos* 15 (Coimbra, 1991) 79-102.

1992

“Humanismo e História: *ars scribendi* e valor do paradigma”, *Máthesis* 1 (Viseu, 1992) 153-169.

“O tema do amor na tragédia humanista: amor sagrado e amor profano”, *Miscelânea de Estudos em honra do Prof. A. Costa Ramalho*, Coimbra, INIC, 1992, 179-197.

Notícia sobre o “II Congresso Peninsular de História Antiga” *Euphrosyne*, n.s.20 (Lisboa, 1992) 463-465.

1993

“A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*”, *Humanitas* 43-44 (Coimbra, 1991-1992) – *Actas do Congresso Internacional “Humanismo Português na época dos Descobrimentos”* (Coimbra, 9-12 de Outubro de 1991), Coimbra, 1993, p. 377 – 410.

“A Castro de Ferreira: tradição e modernidade”, *Actas do Colóquio, As línguas clássicas: investigação e ensino*, Coimbra, 1993, p. 305-321.

“A *Virtuosa Benfeitoria*, o primeiro tratado de educação de príncipes em português”, *Biblos* 69 (1993) – *Actas do Congresso Comemorativo do 6º Centenário do Infante D. Pedro* (Coimbra, de 25 a 27 de Novembro de 1992), Coimbra, 1993, p. 289-314.

“O Infante D. Pedro: modernidade do seu pensamento, na *Virtuosa Benfeitoria*”, *Mangual* 2 (1993) 109-122.

Notícia sobre as *Actas do Congresso Internacional “Humanismo Português na época dos Descobrimentos”* (Coimbra, 9-12 de Outubro de 1991), *Boletim de Estudos Clássicos*, 20 (Coimbra, 1993) 128-129.

1994

O príncipe ideal no séc. XVI e a obra de D. Jerónimo Osório, Coimbra, INIC, 1994, 522 pp.

“Gratidão e lealdade: dois valores humanistas”, II parte da *Miscelânea em honra dos Doutores Walter de Medeiros e Manuel Pulquério* – *Humanitas* 46 (Coimbra, 1994) 245-258.

Discurso de elogio académico, na cerimónia de doutoramento solene em Letras (imposição de insígnias doutorais) das Doutoradas Lucília de Jesus Caetano, Maria Teresa Delgado Mingocho, Clarinda de Azevedo Maia, Maria Helena Simões Catarino, Idalina Olímpia Aguiar de Melo, proferido na Sala dos Grandes Actos da Universidade de Coimbra, a 16 de Maio de 1993, in *Biblos* 70 (Coimbra, 1994) 537-545.

Recensões críticas:

VENANCI FORTUNAT, *Poesies*, vol. I (Llibres I i II), Text revisat i traducció de JOSEP PLA I AGULLÓ, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1992, 206 p., in 2ª parte

da Miscelânea em honra dos Doutores Walter de Medeiros e Manuel Pulquério. - *Humanitas* 46 (Coimbra, 1994) 437-439.

Las ciudades ideales del siglo XVI, Introducción y traducción de EVELIO MORENO CHUMILLAS, Barcelona, ed. Sendai, 1991, 285 p., in *2ª parte da Miscelânea em honra dos Doutores Walter de Medeiros e Manuel Pulquério – Humanitas* 46 (Coimbra, 1994) 442-445.

1995

“Humanismo e Pedagogia”, *Miscelânea em honra da Doutora Maria Helena da Rocha Pereira – Humanitas* 47 (Coimbra, 1995) 799-844.

“*Contaminatio* genológica na Castro de António Ferreira”, *Boletim de Estudos Clássicos – Homenagem a C. A. Louro da Fonseca* 24 (Coimbra, 1995) 87-99.

“O cliché na pedagogia e na literatura de Quinhentos”, in: *Le cliché – Confluências* 15 (Coimbra, 1995) 193-217.

“Ler Camões hoje”, conferência de encerramento da “Exposição Itinerante sobre a vida e a obra de Camões”, no IV Centenário da publicação das *Rimas* (1595), proferida a 7 de Dezembro de 1995, Arouca, ed. da Câmara Municipal, 1995.

1996

Teatro clássico no séc. XVI: a Castro de António Ferreira (Fontes, originalidade). Outros estudos. Coimbra, Almedina, 1996.

Introdução à leitura da Castro de António Ferreira. Estudo. Texto integral. Notas. Coimbra, Almedina, 1996.

Literatura Latina – Teatro, Sátira, Epigrama, Romance. Guia de Estudo. Coimbra, 1996.

“Lirismo e *uirtus* trágica na Castro de Ferreira. Classicismo e modernidade”, *II parte da Miscelânea em honra da Doutora Maria Helena da Rocha Pereira – Biblos* 72 (Coimbra, 1996) 51-77.

“Martírio e sacrifício voluntário na tragédia humanista e no mito inesiano: em António Ferreira e Eugénio de Castro”, *Humanitas* 48 (1996) 205-222.

1997

Recensões críticas:

DUARTE DE SANDE, S. J., *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à Cúria Romana*. Prefácio, tradução do latim e comentário de AMÉRICO DA COSTA RAMALHO. Macau, CTMCDP e Fundação Oriente, 1997, 353 p., in *Humanitas* 49 (Coimbra, 1997) 325-330.

1998

“Retórica, política e ideologia: a literatura parenética e pedagógica no Quinhentismo Português”, in: *Actas do II Congreso Internacional “Retórica, política e ideología desde la Antigüedad hasta nuestros días”*, (Salamanca, 1997), eds. J. M. LABIANO ILUNDAIN ET ALII. Salamanca, 1998, vol. II, 69-74.

“História da Educação em Portugal: breve síntese da tratadística pedagógico-política quinhentista”, in: *Ensaio em honra do Prof. Joaquim Ferreira Gomes*, Coimbra, 1998, 727-738.

“Philosophari placet, sed paucis”, *Miscelânea em honra de José Galdes Freire – Humanitas* 50 (Coimbra, 1998), 761-783.

“Humanismo novilatino e pedagogia: o *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório”, in: *Actas do I Congresso Internacional “Humanismo Novilatino e Pedagogia – Gramática, Criações Maiores e Teatro”*, organizado pela Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos Clássicos (Braga, 23-24 de Abril de 1998), Braga, 1999, 179-216.

“Noções de métrica latina: a versificação nos autores clássicos”, *Boletim de Estudos Clássicos* 29 (Coimbra, 1998) 69-77.

“Noções de métrica latina: a versificação nos autores clássicos” (continuação), *Boletim de Estudos Clássicos* 30 (Coimbra, 1998) 93-112.

1999

DIOGO DE TEIVE, *Tragédia do Príncipe João*. Introdução, texto latino, tradução e notas – 2ª edição, revista e actualizada. Lisboa, F. C. Gulbenkian/ Fundação Para a Ciência e Tecnologia/ Ministério da Ciência e da Tecnologia, 1999.

“Dramaturgia e actualidade do teatro clássico: matéria e forma na tragédia Quinhentista”, in *Actas do I Congresso da APEC Raízes Greco-latinas da Cultura Portuguesa* (Coimbra, 4 a 6 de Junho de 1998), Coimbra, 1999, 171-182.

“«A criação e o ensino faz os homens» – Métodos e ideais da formação humanista. O Colégio das Artes em Coimbra”, – *Actas do Encontro Internacional “Nóbrega Anchieta. Do Colégio das Artes de Coimbra ao abraço no Brasil”* (São Paulo, 6 a 9 de Abril de 1999), in *Voz Lusíada – Anais*, n.ºs 12-13 (1999) 236-260.

2000

“Retórica e pedagogia Humanistas: a obra de D. Jerónimo Osório”, in *Actas do Congresso “A retórica greco-latina e a sua perenidade”* (Coimbra, 11-14 de Março de 1997), Porto, 2000, II vol., pp. 729-752.

“Pedagogia, parénese e Humanismo em Camões e D. Jerónimo Osório”, in *Actas do VI Forum Camoniano – “Os mares de Camões”* – Centro Internacional de Estudos Camonianos da Associação para a Reconstrução da Casa-Memória de Camões (Constância, 30 e 31 de Julho de 1998), Lisboa, 2000, pp. 41-54.

“Pedagogia humanista no Colégio das Artes no tempo de Anchieta” in *Actas do Congresso Internacional “Anchieta em Coimbra – 450 anos. Colégio das Artes da Universidade de Coimbra (1548-1998)”*, Coimbra, 25-29 de Outubro de 1998, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2000, pp. 1039-1065.

“Mito e imagens clássicas na poesia trágica Renascentista, em Portugal”, in *Actas do Symposium Classicum I Bracarense, «Mitologia clássica e a sua recepção na Literatura Portuguesa»* (Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga, 21 de Maio de 1999), Braga, 2000, pp. 67-93.

2001

“Prefácio à obra de poesia, *Paisagens de um olhar* de Helena Maria de Carvalho Leal Oliveira, Coimbra, 2001.

Recensões críticas:

AMÉRICO DA COSTA RAMALHO, *Para a história do humanismo em Portugal* – IV, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, 370 p., in *Humanitas* 53 (Coimbra, 2001) 451-455.

D. FRANCISCO DE PORTUGAL I CONTE DI VIMIOSO, *Sentenças*, edizione critica e studio introduttivo a cura di VALERIA TOCCO, Viareggio-Luca, Mauro Baroni editore, 1997, 145 p., in *Humanitas* 53 (2001) 454-455.

EVELIO MORENO CHUMILLAS, Tommaso Campanella, Biblioteca Filosófica 103, Madrid, Ediciones del Orto, 1999, 94 p., in *Humanitas* 53 (Coimbra, 2001) 455-456.

Notícia sobre a “Homenagem na Academia Portuguesa de História” (por ocasião do octogésimo aniversário do Prof. Costa Ramalho), in *Humanitas* 53 (Coimbra, 2001) 436-437.

2002

“O Infante D. Pedro e a cultura portuguesa” in *Miscelânea em honra do Doutor Salvador Dias Arnaut – Cultura e práticas rituais* (3ª parte): *Biblos* 78 (Coimbra, 2002) 107-128;

“A historiografia do Renascimento em Portugal: referentes estéticos e ideológicos humanistas”, in *Aquém e Além da Taprobana. Estudos Luso-Orientais à memória de Jean Aubin e Denys Lombard*. Centro de História de Além-Mar,

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2002, p. 15-37.

“*Feritas, humanitas e diuinitas* na acção missionária no Brasil de dois discípulos de Coimbra: Nóbrega e Anchieta”, in *Revista Portuguesa de Humanidades* 6 – Fascs. 1-2 (Braga, 2002) 445-465.

“Cataldo e Resende: da pedagogia humanista de Quatrocentos à influência de Erasmo”, In *Actas do Congresso Internacional do Humanismo português: Cataldo e André de Resende* (Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2002) 311-340.

Notícia sobre a “XLVIII edição do Festival de Teatro Clássico de Mérida” (Mérida, 11 de Julho a 16 de Agosto de 2002), *Humanitas* 54 (Coimbra, 2002) 427-429.

2003

“Plutarco no Humanismo Renascentista em Portugal”, in J. R. Ferreira; D. Leão (ed.), *Os fragmentos de Plutarco e a recepção da sua obra* (Coimbra, SoPlutarco-Instituto de Estudos Clássicos, 2003) 193-221; in *Humanitas* 55 (Coimbra, 2003) 193-221.

“Cidades ideais e elogios de cidades no Renascimento e em Damião de Góis” in *Actas do Congresso Internacional “Damião de Góis na Europa do Renascimento”* (Braga, 29-31 de Janeiro de 2003, Universidade Católica Portuguesa), Braga, 2003, p. 583-608.

“Laços de família no teatro antigo: o drama dos Atridas em Séneca”, in *Ideas. Conflicto, drama y literatura en el mundo antiguo*, SANTIAGO LÓPEZ MOREDA (ed.), Madrid, Ediciones Clásicas, 2003, p. 107-147.

2004

“O drama dos Atridas. A tragédia *Thyestes* de Séneca”, in *Agora. Estudos Clássicos em Debate* 6 (Aveiro, 2004) 51-98.

“A carta de D. Manuel ao Papa Leão X (1513), *Biblos* n. s. II (Coimbra, 2004) 99-129.

“O retrato do príncipe como estratégia política e modelo educativo no Renascimento” (ed. a. Pérez Jiménez et alii) in *O retrato literário e a biografia como estratégia de teorização política*, Coimbra-Málaga, 2004, p. 181-230.

“Vias de invenção no Renascimento: génese do discurso literário”, in *Humanismo para o nosso tempo: homenagem a Luís de Sousa Rebelo*, Lisboa, 2004, pp. 139-158.

“*Vrbanitas, humanitas* e intervenção em Camões”, in *Silva – Estudios de Humanismo y tradición clásica* 3 (Leon, 2004) 85-114.

“Prefácio” à obra de António Maria Martins Melo, *Teatro Jesuítico em Portugal no século XVI. A Tragicomédia Josephus do P.e Luís da Cruz*, S. J., Lisboa, F. C. Gulbenkian – F. C. T. , 2004, 9-14.

Apresentação das *Actas do Congresso Damião de Góis na Europa do Renascimento* (Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga – Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2003), em Braga, na “Livraria 100 centésima página”, no dia 2 de Julho de 2003, in *Humanitas*, vol. 56 (Coimbra, 2004) 573-576.

2005

Recensão crítica:

AIRES PEREIRA DO COUTO, *Inácio de Moraes: percurso biográfico e literário de um humanista de Quinhentos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e F.C.T., 2004, p. 680, in *Biblos* (Coimbra, 2005) 337-338.

2006

“A tragédia do Príncipe João (1554) de Diogo de Teive, primeiro dramaturgo neolatino português”, in *Colóquio Internacional: O teatro neolatino em Portugal no contexto da Europa. 450 anos de Diogo de Teive* (coord. S. TAVARES DE PINHO), Coimbra, 2006, pp. 183-214.

“Linguagem e expressão poética na tragédia quinhentista em Portugal”, in *Revista Portuguesa de Filologia – Miscelânea de Estudos in Memoriam José G. Herculano de Carvalho*, vol. 25. 2 (Coimbra, 2003-2006) 967-992.

Recensão crítica:

CARLOTA MIRANDA URBANO, *A oração de sapiência do P. Francisco Machado S. J. – Coimbra 1629. Estudo, tradução, comentário*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, 202 p., in *Biblos*, vol. 4, 2º série (Coimbra, 2006) 561-564.

Notícia sobre a “Homenagem ao Senhor Prof. Doutor A. da Costa Ramalho”; *Humanitas* 58 (Coimbra, 2006) 587-590.

2007

«Diogo de Teive e a *Tragédia do Príncipe João* (Excerto)» (Estudos Breves/Introduções) in *História e Antologia da Literatura portuguesa – século XVI*, vol. II, tomo II, Fundação Calouste Gulbenkian – 50 anos, Lisboa, 2007. p. 679-686.

«Diogo de Teive, *Tragédia do Príncipe João*» (Antologia: Textos literários) in *História e Antologia da Literatura portuguesa – século XVI*, vol. II, tomo II, Fundação Calouste Gulbenkian – 50 anos, Lisboa, 2007, p. 730-735.

“A tragédia Castro de António Ferreira: de Séneca ao modelo grego”, in *Poética(s): Diálogos com Aristóteles*, coord. ANTÓNIO LÓPEZ EIRE, MARIA DO CÉU FIALHO, MARIA LUÍSA PORTOCARRERO. Lisboa, Ariadne, 2007, pp. 215-234.

“Humanismo e Universidade”, in *Biblos – Universidade: Um passado com futuro*: 5. 2ª série (Coimbra, 2007) 59-87.

“*Otium et negotium* no Quinhentismo Português”, in Adriana Freire Nogueira (coord.), *Otium et negotium. As Antíteses na Antiguidade*. Actas do IV Colóquio da APEC. Faro, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade do Algarve. Lisboa, Vega, 2007, p. 473-492.

Coordenação da tradução de *De pressione ponderis in planum cui incumbit* (1773) de L. EULER (texto de base para a redacção da comunicação apresentada no ICEE (2-7 de Setembro de 2007), na Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra, intitulada “Euler’s tables, the origins of structural analysis, and science’s lingua franca in the age of enlightenment”, em co-autoria com ANÍSIO ANDRADE, FILIPA MEDEIROS, NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES E PAULO PROVIDÊNCIA.

Recensões críticas:

MARIA MARGARIDA LOPES DE MIRANDA, *A Tragédia Acab de Miguel Venegas e o início de um género dramático (séc. XVI)*, Lisboa, FCG/ FCT, 2006, 756 p., in *Humanitas* 59 (2007) p. 379.

ANTÓNIO GUIMARÃES PINTO, *Humanismo e controvérsia religiosa. Lusitanos e anglicanos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, “Temas Portugueses”, 2006, 3 vols. / I vol (314 p); vol. II (763 p); vol. III (539 p), in *Biblos*, vol. 5, 2ª série (Coimbra, 2007) 447-448.

ANTÓNIO MANUEL RIBEIRO REBELO, *Martyrium et gesta Infantis Domini Fernandi. A Biografia latina de D. Fernando, O Infante Santo*, Lisboa, FCG/ FCT, 2007, pp. 940: *Humanitas* 59 (2007)

CIPRIANO DE LA HUERGA, *Obras completas, vol. X, Nuevos escritos y testimonios. Índices*. Al cuidado de JUAN FRANCISCO DOMÍNGUEZ DOMÍNGUEZ, Universidad de León, Colección Humanistas españoles 31, 2005, 306 pp.: *Humanitas* 59 (2007) 362-364.

2008

LATINEUROPA – Latim e cultura neolatina no processo de construção da identidade europeia (coord. NAIR CASTRO SOARES, MARGARIDA MIRANDA E CARLOTA M. URBANO), Coimbra, 2008.

“Cataldo Parísio Sículo «educador da nobreza portuguesa», in *Latim: Língua e cultura da Idade Média à Actualidade (Actas do Encontro de Professores de*

Latim e Grego, em *Homenagem a Américo da Costa Ramalho*, Coimbra, 2008, p. 45-67.

“Tratados de educação de príncipes em Portugal: um tema europeu”, In *Latineuropa – Latim e cultura neolatina no processo de construção da identidade europeia* (coord. NAIR CASTRO SOARES, MARGARIDA MIRANDA E CARLOTA M. URBANO), Coimbra, 2008, p. 173-199.

“L’Influence de Plutarque sur l’Humanisme portugais au XVI^e siècle”, in *Moralia et Oeuvres morales à la Renaissance. Actes du Colloque International de Toulouse* (19-21 mai 2005). Textes réunis et présentés par OLIVIER GUERRIER. Paris, Honoré Champion, 2008, p. 55-70.

“A simbologia ético-política do sol no Renascimento” in *O Sol greco-romano*, coord. MARIA DO CÉU FIALHO ET ALII, Coimbra, Universidade de Coimbra, 2008, p. 273-296.

Parecer científico no âmbito da XVI Edição do *Prémio de Tradução Científica e Técnica em Língua Portuguesa 2008 — Fundação para a Ciência e Tecnologia /União Latina*.

Recensões críticas:

JOAQUIM BRASIL FONTES, *Eurípides, Sêneca, Racine: Hipólito e Fedra. Três tragédias*. Estudo, tradução e notas, São Paulo, Editora Iluminuras Lda., 2007, 493 p., in *Humanitas*, 60 (Coimbra, 2008) 305-306.

TOMÁS GONZÁLEZ ROLÁN, *Ex Castro. Cartas desde la prisión papal de Sant’ Angelo entre los humanistas de la Academia Romana y su alcaide, Rodrigo Sánchez de Arévalo*. Introducción, edición crítica, traducción y notas (colab. J. M. Baños Baños e A. López Fonseca), Madrid, Ediciones Clásicas, 2008, 328 p., in *Humanitas*, 60 (Coimbra, 2008) 320-323.

Notícias e comentários:

“Museu do Oriente”, *Humanitas*, 60 (Coimbra, 2008) 377-378.

“Relações entre humanistas portugueses e espanhóis (séculos XVI e XVII)” – Curso de verão na Universidade de Extremadura – Cáceres (9-11 de Julho de 2008), *Humanitas*, 60 (Coimbra, 2008) 378-379.

“ICAN 2008 – Nas encruzilhadas do romance antigo. espaços, fronteiras, intersecções”, *Humanitas*, 60 (Coimbra, 2008) 380-383.

“Vieira – O céu na terra”, *Humanitas*, 60 (Coimbra, 2008) -384.

“Memória de Luciana Stegagno Picchio (1920-2008)”, *Humanitas*, 60 (Coimbra, 2008) 391-392.

“Memória de Haqira Osakabe (1939-2008)”, *Humanitas*, 60 (Coimbra, 2008) 393-394.

2009

“Inês de Castro: da tragédia ao melodrama” in *Estudos em Homenagem a Ana Paula Quintela*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2009, p. 83-104.

“A Casa de Vila Real e o Primeiro Humanismo Português” (Vila Real, UTAD, 29 e 30 de Maio de 2008), in *Tendências da Literatura. Do Classicismo ao Maneirismo e ao Barroco e sua projecção na actualidade*, vol. II, Vila Real, UTAD, 2009, p. 6-53. (e ainda no site *Letras & Letras*, Universidade do Minho, 2009).

“Herança clássica na construção da Europa moderna: transmissão e intersecção de novos modelos hermenêuticos” (Vila Real, UTAD, 29 e 30 de Maio de 2008), in *Revista de Letras*, série II, nº 7 (Dezembro de 2008), Vila Real, 2009, p. 77-88.

“Nos *fundamenta* da ideia de Europa: Humanismo e educação antes da *Ratio studiorum* dos Jesuítas”, in *Génese e consolidação da ideia de Europa*, vol. IV – *Idade Média e Renascimento*, coord. NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES E SANTIAGO LÓPEZ MOREDA, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2009, p. 315-341.

“O *munus diuinum* do príncipe ideal do Renascimento”, in *Actas de Colóquio da Academia Portuguesa de História*, Lisboa, 2009, p. 529-582.

“Inês de Castro: da tragédia ao melodrama” in *Estudos em Homenagem a Ana Paula Quintela*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2009, p. 83-104.

“Crítica estética à pintura de Paulo Rego, *Jardim subterrâneo*”, in “Catálogo da exposição na Biblioteca Municipal de Ponte de Sor” (patente ao público de 9 de Maio a 2 de Junho de 2009).

Recensão crítica:

JERÓNIMO CARDOSO, *Obra Literária. Prosa Latina* (Tomo I) *Poesia Latina* (Tomo II). Estabelecimento do texto latino, introdução, tradução e comentário de Telmo Corujo dos Reis (Col. Portugaliae Monumenta Neolatina, vols. VII e VIII). Coimbra, Imprensa da Universidade, 2009: Tomo I, 410 pp. ISBN: 9789898074881; Tomo II, 491 pp. ISBN: 9789898074928, in *Humanitas* 61 (2009).

2010

DIOGO DE TEIVE, *Tragédia do Príncipe João*. Introdução, texto latino, tradução e notas – 3ª edição, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2010.

“Retórica e sabedoria”: o ideal da *enkyklios paideia* no Humanismo do Renascimento”, in JOSÉ AUGUSTO RAMOS & NUNO SIMÕES RODRIGUES (coords.), *Mnemosyne kai Sophia*, Coimbra – Lisboa, Classica Digitalia – U.C., 2010, p. 159-173.

“Retórica e *poesis* trágica: a *Ioannes Princeps* de Diogo de Teive e a Castro de António Ferreira” in BELMIRO PEREIRA E MARTA VÁRZEAS, *Retórica e Teatro. A palavra em acção*, Porto, 2010, 183-207.

“Homenagem a Luciana Stegagno Picchio”, in *Revista do ISPA – Instituto Universitário*, Lisboa, Junho de 2010, p. 23.

Recensões críticas:

JUAN ANTONIO LÓPEZ FÉREZ (ed.), *La mitología clásica en la Literatura Española. Panorama diacrónico*, Madrid, Ediciones Clásicas, Colección Estudios de Filología Griega, vol. 11. 2010, 855 pp ISBN: 84-7882-616-5. In *Humanitas*, 62 (2010), p. 400-403.

JOSÉ VITORINO DE PINA MARTINS, *Histórias de livros para a história do livro*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, 339 p. In *Humanitas* 62 (2010), p. 403-405

La Renaissance de Lucrèce, Paris, PUPS, *Cahiers V. L. Saulnier* 27, 2010, 252 pp. ISBN: 978-2-84050-677-5, *Humanitas* 62 (2010), p. 466-469.

Notícias e comentários:

“In memoriam José Vitorino de Pina Martins”, in *Humanitas* 62 (2010) 490-492.

“In memoriam Luís de Sousa Rebelo 2010”, in *Humanitas* 62 (2010) 492-494.

2011

“Plutarco no humanismo renascentista em Portugal”, in JOAQUIM PINHEIRO, J. RIBEIRO FERREIRA, NAIR CASTRO SOARES, RITA MARNOTO (coords.), *Caminhos de Plutarco na Europa*, 2ª ed. Revista e aumentada, Coimbra, Classica Digitalia, 2011, p. 10-49.

“A história *opus oratorium* e ‘espertador do entendimento’”, NAIR SOARES; MARGARIDA MIRANDA; CARLOTA URBANO (coords), *Homo eloquens, homo politicus. A retórica e a construção da cidade na Idade Média e no Renascimento*. Coimbra, Classica Digitalia, 2011, p.117-152.

“O Arcebispo de Braga D. Diogo de Sousa ‘Príncipe Umanizzato’ do Renascimento”, in *Humanitas* 63 (2011) 527-561.

Recensão crítica:

BERMÚDEZ RAMIRO, JESÚS, *Forma literaria y tipología textual. Un estudio sobre las Consolaciones latinas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2010, 258 p., ISBN 84-7882-692.0., In *Humanitas* 63 (2011), p. 669-671

2012

“Évora quinhentista e Humanismo”, in SARA MARQUES PEREIRA E FRANCISCO LOURENÇO VAZ (coords.), *Universidade de Évora (1559-2009): 450 anos de modernidade educativa*, Chiado Editora, 2012, p. 165-190.

“Em busca do sentido do homem e da arte: Pensamento e palavra nas letras europeias”, in *Revista de Letras* (UTAD) II, n.º 11 (2012) 255-282.

2013

“Sêneca revisitado: a tragédia quinhentista”, in MARIA CRISTINA PIMENTEL, PAULO F. ALBERTO (eds.), *Vir bonus peritissimus aequae, Estudos de homenagem a Arnaldo Espírito Santo*. Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2013, p. 575-587.

“O primeiro Humanismo ibérico” in ITALO PANTANI; MARGARIDA MIRANDA; HENRIQUE MANSO (coords.), *Aires Barbosa na Cosmópolis Renascentista*, Coimbra, Classica Digitalia (Universidade de Coimbra), 2013, p. 9-32.

Prefácio à obra de AMÉRICO DA COSTA RAMALHO, *Para a História do Humanismo em Portugal*, Vol. V, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

2014

“O homem e a construção da cidade no Renascimento. O prazer e o dever”, *Humanitas* 66 (2014) 269-295.

“Humanistas portugueses e espanhóis e suas relações com a monarquia”, in J. M. BAÑOS BAÑOS; M. F. DEL BARRIO VEGA; M. T. CALLEJAS BERDONÉS; A. LÓPEZ FONSECA (eds) (2014), *Philologia, Universitas, Vita. Trabajos en honor de Tomás González Rolán*, Madrid, Escolar e Mayo Ed., p. 217-228.

Recensão crítica:

BECCADELLI, ANTÓNIO, *El Panormita, Dichos y hechos de Alfonso, rey de Aragón. (Discurso de Alfonso con motivo de la expedición contra los Turcos. El triunfo Alfonsino)* Edición de SANTIAGO LÓPEZ MOREDA. Akal. Clásicos Latinos Medievales Y Renascentista. Madrid, 2014, in *Humanitas* 66 (2014) 435-439.

Notícias e comentários: “Achado arqueológico: ponte submersa no rio Paiva em Alvarenga”, *Humanitas* 66 (2014) 489-501.

2015

“Conflitos e traumas no Renascimento em Portugal”, *Humanitas* 67 (2015) 131-168.

Recensão crítica:

J. M. BAÑOS BAÑOS; M. F. DEL BARRIO VEGA; M. T. CALLEJAS BERDONÉS; A. LÓPEZ FONSECA (eds.) (2014) *Philologia, Universitas, Vita. Trabajos en honor de Tomás González Rolán*. Madrid, Escolar e Mayo, Ed. S. L., 902 p., in *Humanitas* 67 (2015) 226-229.

Notícias e comentários:

“Representação de *As Rãs* de Aristófanes pelo Thíasos”, *Humanitas* 67 (2015) 331-332.

“60ª Festival internacional de teatro Clássico de Mérida 2014”, *Humanitas* 67 (2015) 332-333.

2016

“*Os Lusíadas* de Camões e o *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório”, in J. C. SEABRA PEREIRA E MANUEL FERRO (coords.), *Actas da VI Reunião Internacional de Camonistas*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, pp. 459-470.

2017

Legado Clássico no Renascimento e sua Recepção: Contributos para a Renovação do Espaço Cultural Europeu, NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES E CLÁUDIA TEIXEIRA (coords.), Imprensa da Universidade de Coimbra- Annablum (São Paulo), 2017.

“Internacionalização do saber e discurso literário no Renascimento”, in *Legado Clássico no Renascimento e sua Recepção: Contributos para a Renovação do Espaço Cultural Europeu*, NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES E CLÁUDIA TEIXEIRA (coords.), Imprensa da Universidade de Coimbra- Annablum (São Paulo), 2017, p. 17-42.

“Prefácio” à obra de António Vilhena, *Cartas a um amor ausente*, Coimbra, Lápis de memória, 2017.

“Santa Cruz de Alvarenga e Arouca: ‘Terras das devesas’” in *Voar mais alto*, Revista da Universidade Sénior das Antas, nº 9, Junho de 2017, pp. 22-24.

2018

Mostras de sentido no fluir do tempo. Humanismo e Renascimento, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

“A arte, o artífice e o acto de criar. À volta do espaço imaginário”, in *Voar mais alto*, Revista da Universidade Sénior das Antas, nº 10, Junho de 2018, pp. 26-27.

Recensão crítica:

COELHO, MARIA HELENA DA CRUZ; REBELO, ANTÓNIO MANUEL RIBEIRO, *D. Inês e D. Pedro. Diálogos entre o amor e a morte. “Sermão das Exéquias de D. Inês de Castro” de D. João de Cardaillac*. Edição crítica e comentário filológico, in *Humanitas* 72 (2018) 145-163.

2019

“Retórica e política na europeização de Portugal, nos Séculos XV e XVI”, in PAULO CATARINO LOPES (ed.), *Portugal e a Europa nos séculos XV e XVI. Olhares, relações, identidade(s)*, Lisboa, 2019, pp. 313-337.

“Mosteiro de Santa Maria de Arouca”, in *Voar mais alto*, Revista da Universidade Sénior das Antas, nº 11, Junho de 2019, pp. 11-14.

“A Nova gramática do Latim de FREDERICO LOURENÇO. O mundo da palavra e património clássico”, in *Jornal de Letras* nº 1265 (de 27 de Março a 9 de Abril, 2019).

2020

“A corte de Avis e a europeização de Portugal: a figura do Infante D. Pedro”, in *Voar mais alto*, Revista da Universidade Sénior da Antas-Porto, Junho de 2020, pp. 13-17.

Prefácio à obra de TIAGO NASCIMENTO DE CARVALHO de, *O ideal do príncipe e a cidade ideal – reflexões sobre o mundo antigo em diálogo com os fundamenta da construção de Brasília*, Brasília, Tanto Mar Editores, Junho de 2020.

“D. Jerónimo Osório, Bispo de Silves, e a sua obra de pedagogia política”, in CRISTINA PIMENTEL, SEBASTIÃO TAVARES DE PINHO ET ALII (coords.), *O Humanismo Português e Europeu. No 5º Centenário do Cícero Lusitanus: Dom Jerónimo Osório/1515-1580*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Março de 2020, pp. 413-428.

(Página deixada propositadamente em branco)

TABVLA GRATVLATORIA

Adriana Freire Nogueira	Arménio Sottomayor
Adriano Milho Cordeiro	Armindo Monteiro
Adriano Moreira	Arnaldo do Espírito Santo
Agostinho Leal, OCD	Arnaldo Saraiva
Aida Veloso	Belmiro Pereira
Aires A. Nascimento	Bernardo Machado Mota
Alcir Pécora	Carlos André
Aldina Rebelo	Carlos da Costa Assunção
Alexandra de Brito Mariano	Carlos Margaça Veiga
Ália Rodrigues	Carlos Morais
Américo Pires dos Santos	D. Carlos Moreira Azevedo
Ana Alexandra Alves de Sousa	Carlos Sá Furtado
Ana Guedes Ferreira	Carlota Miranda Urbano
Ana I. C. Martins	Carmen Gouveia
Ana Isabel Buescu	Carmen Isabel Leal Soares
Ana Lúcia Curado	Catarina de Sampaio Ventura
Ana Maria Dantas Cunha de Miranda Oliveira	Catarina Ramos
Ana María Sánchez Tarrío	Célia Joaquim Silva
Ana Paula Figueiredo Pinto	Célia Mafalda das Neves Gomes de Oliveira
Ana Paula Loureiro	Celso de Castro Soares
Ana Paula Quintela Sottomayor	Cesar Chaparro Gomez
Andreia Marisa Ferraz Moreira	Cidália Pacheco Neto
Andreia Mayo Camacho Levita Baptista	Clarinda Maia
António Apolinário Lourenço	Cláudia Cravo
António Fernando Nabais	Cláudia do Amparo Afonso Teixeira
António Filipe Pimentel	Clotilde Correia Pinto
António Francisco de Sousa	Cristina Almeida Ramos
António Guimarães Pinto	Cristina Maria Abranches Pinheiro
António Jorge Silva	Cristina Martins
António López Fonseca	Custódio Maguejo
António Manuel Ribeiro Rebelo	D. António Marto
António Melo	Daniela Pereira
António Oliveira	Delfim Leão
António Sousa Ribeiro	Diogo Ramada Curto
António Vilhena	Eduardo de Almeida Navarro
Armando Alberto Martins	Eduardo Lourenço
Armando Senra Martins	Elisabeth Évora Nunes

Emília Gouveia Mariano	Isaías Hipólito
Evelina Verdelho	Isaltina Martins
Evelio Moreno Chumillas	Joana Nazaré de Castro Soares Morgado
Fátima Velez de Castro	Joana Portela
Fernanda Brasete	Joana Serrado
Fernanda Cravidão	João Corrêa-Cardoso
Fernanda Eugénia Nunes dos Reis	João da Costa Domingues
Fernanda Irene Araújo de Barros Fonseca	João Diogo Loureiro
Fernando Alberto Torres Moreira	João Gouveia Monteiro
Fernando Alexandre Pereira Lopes	João Manuel Nunes Torrão
Fernando Catroga	João Pedro Gersão Machado
Fernando de Jesus Regateiro	Joaquim Pinheiro
Filomena Esteves Eiró	Joel Araújo
Filipa Medeiros	Jorge Deserto
Francisca Moya del Baño	Jorge Osório
Francisco de Oliveira	Jorge Rocha Pereira
Frederico Eugénio de Castro Soares Regateiro	José Adriano de Freitas Carvalho
Frederico Lourenço	José António Segurado e Campos
Frederico Pereira	José Augusto Cardoso Bernardes
Gabriele Cornelli	José Augusto Martins Ramos
Gonçalo Fernandes	José Barata António
Graça Rio-Torto	José Barbosa Machado
Hans-Richard Jahnke	José Carlos Ribeiro Miranda
Fr. Henrique Pinto Rema, OFM	José Carlos Seabra Pereira
Heitor Emanuel de Castro Soares Morgado	José d'Encarnação
Helena Costa	José Eduardo Franco
Helena Maria Vaz Duarte	José Luís Brandão
Hélio Mário de Castro Pereira	José Manuel Rodrigues Ventura
Helena Maria de Carvalho Leal Oliveira	José Manuel Azevedo e Silva
Henrique Barroso	José Maria Amado Mendes
Henrique Chaves	José Maria Pedrosa Abreu Cardoso
Henrique Manso	José Marques, Cón.
Henriqueta Maria Gonçalves	José Pedro Paiva
Ilda Parada Leitão	José Pedro Serra
Irene Vaquinhas	José Ribeiro Ferreira
Isabel Fuzeta Gil	José Rodrigues
Isabel Jardim de Campos	Juan F. Alcina Rovira
Isabel Madanelo de Castro Soares e Morgado	Juan María Gómez Gómez
Isabel Morujão	Júlio Ramos
	Kees Meerhof
	Leonor Mayo Morgado
	Leonor T. S. Melo Lima

Leontina Domingos Ventura
 Lucília Caetano
 Luciano Lourenço
 Luís Filipe dos Reis Thomaz
 Luis Merino Jerez
 Luís Miguel Ferreira Henriques
 Luís Reis Torgal
 Luísa de Nazaré Ferreira
 Mafalda de Sampaio Borges
 Manuel Alexandre Júnior
 Manuel Barbosa
 Manuel Braga da Cruz
 Manuel Ferro
 Manuel Góis
 Manuel López-Muñoz
 Manuel Mañas Núñez
 Manuela Fernanda de Castro Soares
 Manuela Mendonça
 Marc Mayer
 Marcelo Vieira
 Margarida Garcez Ventura
 Maria Alegria Marques
 Maria Alice Amado Mendes
 Maria Albertina Massena
 Maria Amélia Reimão Henriques
 Maria Antónia Lopes
 Maria António Hörster
 Maria Clara Araújo de Barros Greenfield
 Maria Clara Campos de Sousa Dinis
 Maria Cristina Pimentel
 Maria da Assunção Fernandes Morais
 Monteiro
 Maria Brasilina Rocha Santos Almeida
 Maria Dalila Borges Pinto Roldão
 Maria da Conceição F. Guimarães Costa
 Azevedo
 Maria da Graça da Fonseca Pulquério
 Maria de Deus Ramos Pinheiro Barata
 António
 Maria de Fátima Antunes dos Reis
 Maria de Fátima Bivar Velho da Costa
 Maria de Fátima Marinho

Maria de Fátima Silva
 Maria de Lourdes Santos Silva
 Maria de Lurdes Correia Fernandes
 Maria de Lurdes da Silva Gaio
 Maria de Lurdes Nunes Pinto Lobão
 Maria do Céu Fialho
 Maria do Rosário Neto Mariano
 Maria do Rosário Themudo Barata
 Maria do Sacramento Saavedra de Matos
 Marie Eulalie Pereira
 Maria Edite Pacheco Ferreira
 Maria Emília André
 Maria Esmeralda Castendo
 Maria Glória Cunha
 Maria Helena da Cruz Coelho
 Maria Helena Castro
 Maria Irene Bernardo Cardoso
 Maria Isabel Pires de Lima
 Maria Isabel Rebelo Gonçalves
 Maria João de Castro Soares
 Maria João Reynaud
 Maria José Alves
 Maria José Azevedo Santos
 Maria José de Castro Chousal
 Maria José Lopes
 Maria José Mendes e Sousa
 Maria José Moreirinho Moura
 Maria José Rangel de Mesquita
 Maria José Pacheco Arenga Ribeiro
 Ferreira
 Maria José Stock
 Maria José Ventura
 Maria Leonor Cabral Antunes
 Maria Lucília Cardoso Mercês
 de Mello
 Maria Luísa Braga
 Maria Luísa de Castro Soares
 María Luisa Harto Trujillo
 Maria Manuela Tavares Ribeiro
 Maria Margarida Lopes de Miranda
 Marisa Neves Henriques
 Maria Odete Sequeira

Maria Teresa Confraria Soares Luso Soares	Ricardo Duarte
Maria Teresa Freire	Rita Marnoto
Mariana Montalvão Horta e Costa Matias	Rodolfo Lopes
Marília Pulquério Futre Pinheiro	Rolf Kemmler
Mário Krüger	Rosa Maria Baptista Goulart
Mário Pereira Soares	Rui Barreiros da Silva
Mário Santiago de Carvalho	Rui Marcos
Marta Isabel de Oliveira Várzeas	Rui Tavares de Faria
Marta Teixeira Anacleto	Rui Veloso
Martim de Albuquerque	Santiago Lopez Moreda
Martinho Soares	Saul António Gomes
Martinho Vicente Rodrigues	Sebastião Pinho
Miguel Augusto Gautier Luso Soares	Silvina Pereira
Miguel M. Corrêa Monteiro	Soelma Costa da Fonseca Lima Fonseca
Miguel Monteiro	Susana Marques
Nazaré de Castro Freire	Sussumo Matsui
Nelson Henrique da Silva Ferreira	Sylvie Deswarte-Rosa
Nuno Simões Rodrigues	Telmo Corujo dos Reis
Olga Maria de Castro Soares	Telmo Verdelho
Olivier Millet	Teresa Carvalho
Paula Barata Dias	Teresa Maria Leitão Fernandes
Paulo Alexandre Rêgo	Teresa Nunes
Paulo Catarino Lopes	Teresa Schiappa
Paulo Jorge Pedrosa Santos Gomes	Thomas Earle
Paulo Osório	Tiago Nascimento de Carvalho
Paulo Sérgio Margarido Ferreira	Tomás González Rolán
Paulo Simões, Pe.	Vasco Gil da Cruz Soares Mantas
Paulo Simões Rodrigues	Vasco Peixoto de Freitas
Pedro Miranda, Cón.	Virgínia Soares Pereira
Pedro Sottomayor	Vítor Gabriel de Castro Soares Morgado
Regina Anacleto	Vítor Manuel Ferreira Morgado
Reína Marisol Troca Pereira	Wagner dos Santos Oliveira
Renan Lipparotii	Zélia de Sampaio Ventura
Ricardo Dias	Zhujun Zhang
	Zulmira Coelho dos Santos

ÚLTIMA LIÇÃO DA DOUTORA NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES

A PALAVRA E A BELEZA: TEATRO DO MUNDO E TRADIÇÃO CLÁSSICA

Introdução

Saúdo o Senhor Director da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Doutor José Pedro Paiva – e os Subdirectores, Doutores Teresa Peixinho e Albano Figueiredo – a Senhora Directora da Secção de Estudos Clássicos do Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas desta Faculdade, Doutora Maria de Fátima Silva, e o Senhor Director da Imprensa da Universidade de Coimbra e também Director do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos desta Universidade, Doutor Delfim Leão. Comovida, agradeço a todos esta homenagem, que significa para mim o muito que recebi, ao longo de tantos anos, da minha Faculdade – a Faculdade de Letras – e da Universidade de Coimbra, Património da Humanidade, nos seus mais de sete séculos de existência, no seu fulgor nacional e internacional, que tanto nos orgulha a todos.

Estou aqui, a proferir a última lição na minha Faculdade, a 14 de Dezembro, dia de São João da Cruz, patrono dos poetas e místicos, e grande reformador, com Santa Teresa de Ávila, da Ordem dos Carmelitas Descalços, na segunda metade do século XVI.

Simples acaso – e acredito que não há acasos – é o dia real da minha última aula, no horário que me coube, neste ano de 2018, em que se celebram comigo os 70 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU e os 100 anos do fim da 1.ª Grande Guerra, que vitimou milhões de pessoas, e entre elas um meu tio-avô, de quem permanecem, perpetuadas, na família, a lembrança e a saudade.

Neste momento tão especial da minha vida, saúdo a todos com o olhar do meu coração:

O Senhor Vigário Geral da Diocese de Coimbra, Cón. Pedro Miranda, e o Senhor Pe. Paulo Simões, digníssimo Capelão da Universidade de Coimbra, que muito me honram com a sua presença; O Senhor Dr. Jorge Rocha Pereira, ilustre jurista, que desde os tempos do meu tirocínio docente na Universidade do Porto – onde foi Administrador e exerceu com excelência altos cargos –, com grande saber e amizade, sempre me acompanhou, e a meu marido comigo, em momentos cruciais da nossa carreira académica e profissional.

Um sentido bem-haja a todos!

Saúdo os meus Mestres – e por todos o Senhor Doutor António de Oliveira, um dos mais ilustres professores desta Faculdade, que tenho o gosto de ter hoje aqui comigo! – e ainda os Mestres desta Universidade que, após a sua jubilação, continuam a permanecer, no seu gabinete de trabalho, todos os dias – como é o caso do Senhor Doutor Carlos Sá Furtado, aqui presente, grande professor, e amigo agradável – *iucundus amicus*, no dizer de Horácio (*Serm.*, 1. 5. 44) – de quem foi aluno, no curso de Eng.^a Civil, o meu saudoso marido, Vítor Morgado.

Aos meus Mestres da Universidade de Coimbra que já partiram, exprimo, sentidamente, o meu preito de gratidão e de saudade. A eles alio, além-fronteiras, Alain Michel da Universidade de Paris IV–Sorbonne, e Jean-Claude Margolin do Centre d’Études Supérieures de la Renaissance, em Tours, sólidos pilares do saber, indispensável à elaboração da minha tese de Doutoramento, defendida na Universidade de Coimbra, a 21 de Fevereiro de 1990, sob a orientação de Américo da Costa Ramalho, meu grande Mestre de sempre.

Saúdo os condiscípulos, que partilharam comigo os bancos desta e de outras salas e também os corredores da Faculdade, prolongados nos corredores da vida. Foi há mais de 50 anos, em 1966-1967, que entrei na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, no Curso de Filologia Clássica.

Saúdo, reconhecida, a presença hoje, aqui comigo, de grandes personalidades internacionais das Letras e bons amigos, os Professores Kees Meerhoff, Presidente da Sociedade Internacional de Retórica, e Santiago López Moreda da Universidade da Extremadura-Cáceres.

Outros académicos internacionais se congratularam comigo, na impossibilidade de comparecerem neste dia. E lembro, de modo particular, Tomás González Rolán, prestigiado medievalista da Universidade Complutense de Madrid, que, nos anos de 2010-2011, desenvolveu um projecto, no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, na linha de investigação por mim dirigida, tendo vindo a concluir – e a publicar – que o Humanismo em Espanha era devedor do Humanismo Português, através de contactos de espanhóis com personalidades lusas, presentes nos círculos humanistas do *Quattrocento* italiano.

Saúdo também, com o olhar do meu coração, os colegas e amigos da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, onde leccionei nos primeiros sete anos de ensino universitário – anos marcantes em todo o meu percurso académico e para sempre!

E os colegas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e, muito em particular, os colegas do Instituto de Estudos Clássicos que, ao longo de muitas décadas, partilharam comigo a vida de todos os dias. E, saúdo, com um especial agradecimento, Maria Margarida Lopes de Miranda e António Manuel Ribeiro Rebelo, que organizaram e coordenaram, com tanto zelo, a homenagem pela minha jubilação.

E também os colegas de outras universidades portuguesas e estrangeiras, alguns deles já meus alunos, que tenho o gosto de ver aqui comigo.

Saúdo, muito em particular, os meus alunos, aqui presentes, e mesmo os ausentes que não puderam vir, e me enviaram mensagens que muito me emocionaram. Estão aqui alunos actuais e de várias gerações, de Licenciatura e também de Mestrado e de Doutoramento – realizados estes últimos, por alguns deles, sob a minha orientação.

Com toda a verdade, faço minhas estas palavras¹:

“Sou professora há uma eternidade!” E acredito que “ensinar é dar-se” e que “ser professor é a actividade mais nobre do ser humano”.

Foi este sempre o meu sentir!

E posso afirmar: o retorno existe sempre, em palavras e acções exemplares. E lembro o dito sentencioso de Miguel de Cervantes, no imortal *Dom Quixote*²:

“Cada um é filho das suas obras”.

E entre tantos alunos dedicados, distingo a Teresa Nunes, excelente aluna de pós-graduação, que, coordenada pelo Doutor Delfim Leão e sempre a par comigo, colocou todo o seu empenho e saber na execução deste lindo volume de Homenagem, que a Imprensa da Universidade de Coimbra publica, nesta hora.

Saúdo os Técnicos superiores e todos os funcionários da Faculdade, de ontem e de hoje, de quem tanta estima recebi e tenho vindo a receber, no meu percurso académico.

Muito reconhecida, saúdo-vos a todos, na alegria de estar convosco, meus bons amigos – e vejo aqui tantos, de hoje e de sempre, e tão dedicados!

A amizade é, sem dúvida, um dos mais nobres valores da Humanidade. Rafael, pinta, na “Sala de Constantino” do Vaticano, em Roma, o seu último quadro, antes da sua morte, em 1520, que intitula *Iustitia et Comitas* – Justiça e Amizade partilhada – o seu testamento moral, que decora a capa do meu livro *Mostras de sentido no fluir do tempo. Humanismo e Renascimento*, que vê hoje a luz do dia. É que, a par da justiça – que segundo Platão inclui todas as outras virtudes – a amizade é, sem dúvida, um dos valores mais nobres da Humanidade.

¹ Ouvi estas palavras, em directo, ao Prof. Ernâni Lopes, dirigindo-se aos Portugueses, pouco antes de partir para os braços do Pai, num apelo – verdadeiro testamento moral – aos valores ancestrais, de trabalho, responsabilidade e honestidade, únicos meios de levantar a *respublica* da “apagada e vil tristeza”, em que sentia ter vindo a mergulhar.

² Miguel de Cervantes, *D. Quixote de la Mancha*, I parte, cap. IV. Trad. Viscondes de Castilho e de Azevedo, Lisboa, Círculo de Leitores, p. 43.

Afirma-o, na primeira metade do século I a. C., o pai da *humanitas*, Cícero, nestes termos:

“Todos sentem em unísono que sem amizade, a vida não é nada”³: ...*omnes ad unum sentiunt/.../sine amicitia uitam esse nulam.*

Permita-se-me ainda um momento muito pessoal: está aqui comigo o meu querido Pai, Mário Pereira Soares – na juventude e discernimento dos seus 99 anos, recentemente celebrados⁴ – acompanhado dos meus irmãos e suas famílias, dos meus três filhos e netas e de grande parte da minha família alargada, numerosa e muito unida, de quem ele é alicerce e pedra angular. Um bem-haja ao meu querido Pai e à minha saudosa Mãe, pelo seu exemplo e abnegação, sabedoria e fortaleza, pelo amor incondicional!

E passo agora a proferir a minha última lição, neste Anfiteatro II da FLUC, onde recebi e dei tantas outras lições, ao longo de tantos anos! E onde proferi pela primeira vez – a convite do meu querido “Mestre e doce Amigo”, Prof. Walter de Medeiros – uma conferência sobre “A originalidade da *Castro* de António Ferreira à luz das suas fontes”, há mais de três décadas⁵.

Em razão das disciplinas que lecciono, neste ano da minha jubilação, vou falar de Teatro trágico, de Humanismo e Renascimento, área de estudos em que me especializei.

³ Cic. *Lael.*, 86.

⁴ À data da publicação deste meu texto, posso agradecer a Deus a bênção de o meu querido Pai ter celebrado, no dia 27 de Novembro de 2019, cem anos de vida, no pleno gozo das suas faculdades, em cerimónia religiosa no Convento de Arouca – com Missa presidida pelo Provincial dos Dehonianos, Pe. José Agostinho de Sousa, nosso amigo e conterrâneo, e concelebrada pelo Pároco de Alvarenga, Pe. Vasco Oliveira Pedrinha. Numa homilia emocionante, tão rica de pormenores e de ternura, recordou a inteligência, a bondade e a delicadeza do acolhimento incondicional de minha saudosa Mãe, e a vida de meu Pai, um homem que durante um século imprimiu, com a sua acção e o seu saber, as marcas de um serviço extraordinário de assistência à comunidade e aos mais desfavorecidos, numa região de grande interioridade, sublinhando as suas virtudes singulares de verticalidade, humanidade, caridade e cidadania. No almoço que se seguiu, muitos foram os testemunhos que corroboraram estas palavras, com experiências individuais, ou com memórias de familiares que foram contemporâneos do homenageado. Sublinhou-se ainda a sua inteligência de visionário, para além do seu tempo: Alvarenga, aldeia nas faldas do Montemuro, ficou a dever-lhe todo o apoio à cultura e à educação, de que são exemplo a Banda de Música, que corria o risco de se extinguir, e acima de tudo a criação do Ciclo Preparatório, desde 1958, de que usufruíram não só os seus filhos – que se formaram todos, em diferentes cursos, na Universidade de Coimbra – como os outros filhos da terra, que chegou a ter mais licenciados do que todo o Concelho de Arouca. É este o maior orgulho de sua numerosa família de sete filhos, dezasseis netos e oito bisnetos.

⁵ Esta comunicação que teve lugar, no âmbito das actividades da APEC, Associação Portuguesa de Estudos Clássicos, esteve na origem do estudo “A *Castro* à luz das suas fontes: novos dados sobre a originalidade de Ferreira”, *Humanitas* 35-36 (Coimbra, 1983-1984) 271-348.

“A PALAVRA E A BELEZA: TEATRO DO MUNDO E TRADIÇÃO CLÁSSICA”.

Vergílio Ferreira, num dos seus romances mais famosos, *Alegria breve*, transcreve, em epígrafe na língua original, estes dois versos da *Antígona* de Sófocles (vv. 332-333).

“Há muitas coisas espantosas: nenhuma
é mais espantosa que o homem”.

E quando lhe perguntaram, um dia, qual o povo que mais apreciava, o escritor respondeu sem hesitar:

– «o da Grécia, naturalmente, porque foi o que inventou o homem. Os outros só tinham inventado os deuses, o que é, apesar de tudo, bastante mais fácil»⁶.

Esta evocação de Vergílio Ferreira, formado em Filologia Clássica nesta nossa Faculdade de Letras, e laureado com o Doutoramento *Honoris causa*, na *Alma mater Conimbrigensis*, tem a intenção de sublinhar como um romance moderno se serve de versos do *III coro* de uma tragédia intemporal, a *Antígona* de Sófocles, a vincar o elo imperecível entre a Antiguidade clássica e o presente, numa afirmação do valor e perenidade dos seus ideais antropocêntricos.

Mas é sobretudo o Humanismo do Renascimento que, ao abarcar, com uma nova mentalidade, múltiplas componentes, privilegia o homem como sujeito e motor do seu destino – a que deu o tom, de forma definitiva, o *De hominis dignitate* de Giovanni Pico della Mirandola.

E não fora Portugal, no século de ouro da sua história, pioneiro na descoberta de novos mundos e de outros homens, a nação do “Humanismo oceânico”!

“Mais do que prometia a força humana”, o povo desta “nação navio” – no dizer de Eduardo Lourenço – de pequena dimensão, no extremo ocidental do continente europeu, partiu em busca do desconhecido, “por mares nunca dantes navegados”.

A gesta lusa e o clima heróico que envolveu a sensibilidade colectiva dos escritores desta época levaram à exaltação individual e colectiva do Homem Português, no teatro do mundo!

A aura mítica que se criou em torno das façanhas dos portugueses, nas mais remotas paragens do globo, levou Egídio da Viterbo a afirmar, em 1507, num sermão proferido em Roma nas festividades que o Papa Júlio II promovera para

⁶ *Virgílio Ferreira. Um escritor apresenta-se.* Apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão. Lisboa, 1981, p. 145.

celebrar as nossas vitórias no Oriente, que nada desejava mais na vida do que ser Português⁷.

Neste mesmo ano, de 1507, o carmelita Giovanni Baptista Mantuano faz o elogio rasgado das viagens marítimas dos portugueses, louva os seus progressos na ciência náutica, o seu papel na expansão e consolidação da Fé Cristã.

Gil Vicente, o “Plauto Português”, no *Auto da Fama*, escrito em 1510, chama a D. Manuel «alferes da fé /e rei do mar»⁸.

Decorridos mais de 500 anos, em termos que lembram Fernando Pessoa, dirá ainda Vergílio Ferreira⁹:

«Da minha língua vê-se o mar!».

E não se pode ignorar que na *Utopia* de Tomás Moro – publicada em latim, em Lovaina no ano de 1516 – um *best-seller*, a nível planetário, no seu tempo e em todos os tempos – põe em cena no palco do mundo, a dialogar entre humanistas, o seu herói, um marinheiro-filósofo à maneira de Platão, um marinheiro português, Raphael Hytlodeu.

Ganha assim nova actualidade o hino de louvor à humanidade, entoado pelo coro da *Antígona* sofocliana, que poderia resumir a verdadeira força vital do Humanismo de todos os tempos e do multifacetado movimento europeu do Renascimento, de há quinhentos anos, e servir de lema à exaltação dos seus valores éticos e culturais.

⁷ Sobre o discurso de Egidio da Viterbo e sua importância, pela repercussão que teve nos temas que figuram na abóbada da Capela Sixtina e na Stanza della Segnatura de Rafael, Vide Sylvie Deswarte, “Un âge d’ Or. La gloire des Portugais à Rome sous Jules II et Léon X”, in *Humanismo Português na época dos Descobrimentos* (Congresso internacional – Coimbra, 9-12 de Outubro de 1991), *Actas*. Coimbra, 1993, p. 126-150.

⁸ *Obras de Gil Vicente*. Direcção científica de José Camões. 2 vols. Lisboa, Centro de Estudos de Teatro – Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002: fala da Fama em diálogo com o Italiano, vol. II, p. 194.

⁹ Vide «A Voz do Mar», in *Espaço do Invisível 5*. Lisboa, Bertrand, 1999, pp. 83-84. Este texto «A Voz do Mar», lido por Vergílio Ferreira em 1991, na cerimónia em que lhe foi atribuído em Bruxelas o “Prémio Europália”, é a afirmação da língua portuguesa como reflexo da cultura de um povo cuja identidade é indissociável do mar: «O orgulho não é um exclusivo dos grandes países, porque ele não tem que ver com a extensão de um território, mas com a extensão da alma que o preencheu. A alma do meu país teve o tamanho do mundo. Estamos celebrando a gesta dos portugueses nos seus descobrimentos. Será decerto a altura de a Europa celebrar também o que deles projectou na extraordinária revolução da sua cultura. Uma língua é o lugar donde se vê o mundo e de ser nela pensamento e sensibilidade. Da minha língua vê-se o mar. Na minha língua ouve-se o seu rumor como na de outros se ouvirá o da floresta ou o silêncio do deserto. Por isso a voz do mar foi em nós a da nossa inquietação. Assim o apelo que vinha dele foi o apelo que ia de nós. E foi nessa consubstanciação que um novo espírito se formou, como foi outro o espírito da Europa inteira na reconversão total das suas evidências.». A frase lapidar – «Da minha língua vê-se o mar» – introduz o discurso da conferência, de Novembro de 2011, sobre o «Lançamento da Estratégia Europeia para o Atlântico».

É ainda à Antígona de Sófocles que se devem estas palavras de ouro, de um Humanismo intemporal. Ao entregar-se à morte, num assumir consciente da sua *pietas* familiar, ao dar sepultura a seu irmão, proscrito pela lei dos homens, afirma (v. 523):

“Não nasci para odiar, mas sim para amar”

Compreende-se assim que, na literatura universal, tantas obras tenham posto em cena a figura de Antígona.

Para citar o exemplo de Coimbra, a *Antígona*, em tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, foi levada à cena pelo TEUC, Teatro dos estudantes da Universidade de Coimbra, criado e dirigido pelo grande professor desta casa, Doutor Paulo Quintela. O seu nome honra o Teatro da Faculdade de Letras e o seu busto decora a nossa sala dos professores.

E para falar, em tempos modernos, não há quem deixe de associar à *uir-tus* de Antígona, comportamentos de personalidades ímpares dos nossos dias, e entre elas, Nelson Mandela, na África do Sul; e na América Latina, o mártir, arcebispo católico de São Salvador, recentemente elevado aos altares, Óscar Romero, e tantos outros que nos inspiram, neste tempo de discriminações, perseguições e fundamentalismos religiosos e radicalismos políticos.

Sinto ainda a ecoar, no espaço e no tempo, as palavras de Nelson Mandela, ao sair da prisão de uma vida¹⁰:

“A esperança é uma arma poderosa e ninguém nos pode alienar dela”.

A esta evocação da esperança, da *Spes, ultima dea*, acrescenta ainda este arauto de um mundo novo, nos nossos tempos, uma outra reflexão, que a complementa, e é digna de um coro de tragédia clássica, na profundidade da essência do ser.

Assim se exprime, em termos de inconsciente neoplatonismo, e numa afirmação consciente do “conhece-te a ti mesmo”, do *gnôthi seautón*, princípio socrático que figura no frontão do templo de Apolo em Delfos¹¹. E passo a citar Nelson Mandela:

¹⁰ Vide Nelson Mandela, *As palavras de Nelson Mandela*. Lisboa – Carnaxide, Ed. Objectiva, 2012.

¹¹ Vide Yvon Brès, *La souffrance et le tragique*, cap. 3, “La connaissance de soi chez Platon”. Paris, PUF, 1992, p. 99-173: além do Livro VI da *Republica*, *Teeteto* e *Sofista*, maxime *Acibiades* I, 124 ab, 129 a, 130 e, 131 b, 132 c, 133 c; *Protágoras*, 343 ab; *Cármides*, 164 d-165 a; *Apologia de Sócrates*, 28 d-29 a; *Filebo*, 48 c; *Timeu*, 72 a.

“É a nossa luz e não a nossa escuridão aquilo que mais nos assusta”.

Num tempo em que o quotidiano e o universo de cada país se alarga ao mundo inteiro, em que se caminha para uma cada vez maior uniformidade, no estilo de vida, na arquitectura urbana, nos costumes, nos valores de todos os homens – embora surja a preocupação pela busca de uma identidade nacional que mergulha nas raízes e se assume com orgulho –, a essência do trágico, que emana do drama clássico, adquire universalidade filosófica e desperta ainda, no espectador actual, a curiosidade pelo «outro», a consciência do «eu».

É que, a representação do drama antigo, qualquer que seja a intriga e o modo de a executar, implica a observação de uma experiência de vida, que favorece a reflexão, que questiona e/ou esclarece sobre o homem e o seu destino.

A actualidade da tragédia grega e dos seus cânones estéticos perdura e impõe-se à crítica literária de todos os tempos, na sua palavra e na sua beleza – apesar de a noção de dramatismo sofrer a adaptação a novos gostos, condicionados pelo longo trajecto histórico, cultural e social e pelas diferentes experiências teatrais.

Referência perene se torna, neste sentido, a produção dramática dos autores do século V a. C., e o pequeno e complexo tratado de preceptística literária, a *Poética* de Aristóteles.

As lendas gregas da tradição mítica e religiosa, de que são grandes responsáveis Homero e Hesíodo, a par dos temas históricos, informam as trinta e duas peças dos três grandes autores da tragédia ática do séc. V a. C., Ésquilo, Sófocles e Eurípidés.

Ésquilo debate em cena a transcendência da vida humana, nas suas relações com os deuses, e as grandes leis universais, de que o mito de Prometeu, o Titã que rouba o fogo a Zeus para o entregar aos mortais, se torna um símbolo. Símbolo da trágica existência humana, do seu génio criador e da sua cultura, do esforço do homem – no sentido da contínua realização de um ideal de aperfeiçoamento – a própria *essência humana*, na expressão conseguida de Eça de Queirós¹².

A Ana Paula Quintela, minha colega e querida amiga aqui presente, se deve a elegante tradução portuguesa do *Prometeu*, que foi representado no TEUC, e que iniciou a Colecção, da desaparecida Livraria Atlântida, dirigida pelo seu

¹² Eça de Queirós, *Prosas Bárbaras*. Lisboa, Livros do Brasil, s.d., p. 242. A fortuna do mito de Prometeu, do *Prometeu Agrilhoado*, manifesta-se sobretudo a partir do século XVIII, em obras de poetas, filósofos e artistas, tais como: Goethe, Shelley, Edgar Quinet, Roger Dumas, Guerra Junqueiro, Spitteler e André Gide, na pintura de Gustave Moreau e nas composições musicais de Beethoven, Gabriel Fauré e Carl Orff.

querido tio, Doutor Paulo Quintela, colecção esta que se intitulava *Grande Teatro do Mundo*¹³.

A solenidade do tom esquiliano herda-a Sófocles, ao criar grandes figuras, capazes de aceitarem um destino inexorável para se afirmarem, com nobreza de alma, na luta pelos seus ideais, pela salvaguarda do direito natural e divino, como a *Antígona*, ou o *Rei Édipo*, esse «modelo absurdo e significativo do mistério trágico»¹⁴.

Cabe a Eurípides, ‘o mais trágico dos poetas’, segundo Aristóteles (*Poética*, 1453a 29-30), humanizar a tragédia, pela desmistificação dos temas, a introdução de personagens menores, a expressão e o debate das paixões amorosas, os *erotikà pathêmata*, pelo enriquecimento da linguagem, que ganha em simplicidade e variedade, e pela maior riqueza de acção e de movimento cénico e dramático.

Herdeiro destes dramaturgos, nomeadamente de Eurípides, é Séneca, o tragediógrafo latino e filósofo estóico do séc. I da nossa era, que, embora se inspire nos mesmos temas e motivos do drama grego, confere às suas tragédias um estilo adequado ao gosto retórico e à mentalidade filosófica da conturbada época de Nero, em que viveu.

O poeta trágico antigo não tem propriamente a tarefa de inventar a intriga, colhida na mitologia e na história, nas lendas de natureza popular e tradicional, transmitidas de geração em geração, que já serviram de fonte de inspiração literária à poesia épica e à lírica.

A criatividade e originalidade ficcional do dramaturgo não se situa neste plano. A invenção do *poietes* consiste antes no arranjo original que faz da intriga, do *mythos*, no tratamento das personagens, na construção de um cenário que dispõe acontecimentos e agentes humanos, de forma que, seguindo os princípios do verosímil e do necessário, a acção se desenrole e precipite, através da peripécia, «a mudança no sentido contrário» (*Poética* 1452a 22-23), ou mesmo através da *anagnôrisis*, o reconhecimento (*Poética* 1452 a 32-33), com perfeita unidade até ao desenlace, a catástrofe final (*Poética* 1452b 10-13).

Os heróis da tragédia, figuras de elevado estrato social, são pessoas comuns, boas quanto ao seu carácter, ao seu *êthos*. O erro que lhes é imputável e os conduz à ruína, perante os olhos do espectador, adquire um valor de exemplo, já que outro tanto poderia acontecer a qualquer homem, confrontado com a mesma situação. Os heróis trágicos, ao ofenderem o preceito de Sólon do nada em excesso, do *mêdên ágan*, incorrem em *hybris*, a insolência, que, *ao crescer, produz a espiga do desvario*, no dizer de Ésquilo¹⁵, – e desencadeiam situações, que na tensão e profundidade que as caracteriza, se tornam paradigmáticas.

¹³ Vide Ésquilo, *Prometeu Agrilhado*. Introdução, versão do grego e notas de Ana Paula Quintela Sottomayor, Lisboa, Ed. 70, 1992.

¹⁴ J. M. Domenach, *Le retour du tragique*. Paris, Seuil, 1967, p. 25.

¹⁵ Ésquilo, *Persas*, vv. 821-822.

O drama suscita assim o «terror» e a «piedade» e estimula a «catarse», purgadora de paixões, principais objectivos da tragédia, segundo Aristóteles (*Poética* 1449b 24-28).

Não poderemos esquecer que a tragédia, com origem nos ditirambos em honra de Dioniso, era representada nos Grandes Festivais e surgia como um momento religioso, ritual, a que se assistia por devoção.

Perdido este carácter ritual, não se perdeu o verdadeiro significado da «ilusão trágica», a consciência do carácter ficcional da poesia, e, embora imitação da acção, *mímêsis práxeos*, na definição aristotélica (*Poética* 1449b 24), pode comportar uma verdade humana de âmbito mais universal do que a história (*Poética* 1451b 5-10). É que a tragédia não relata, como a história, os acontecimentos tal como eles se desenvolveram, em tal lugar e em tal momento, antes põe em cena, através de situações paradigmáticas e intemporais, a fragilidade do humano, a inconsistência dos bens terrenos, o destino do homem.

Este é apresentado não com um carácter linear, com uma natureza estável.

Criatura enigmática e desconcertante, agente e actor, culpado e inocente, livre e escravo, destinado pela sua inteligência a dominar o universo e incapaz de se dominar a si próprio, que reúne em si o melhor e o pior, o ser humano pode qualificar-se de *deinós*, nos dois sentidos do termo, “maravilhoso” e “monstruoso”¹⁶.

Esta definição titânica do humano, de par com os ideais antropocêntricos do povo grego, encontram eco na dramaturgia de todas as épocas.

Mas não de forma idêntica, ao longo dos tempos.

Na actualidade, nos países da velha civilização, em que se assiste ao que é costume designar por fim das ideologias, à afirmação de formas extremas de barbárie, à inquietação perante os perigos do progresso e do desenvolvimento técnico, a tragédia clássica franqueia o caminho de regresso ao sentimento trágico da existência. A partir das categorias trágicas da Antiguidade, diferentes autores, designadamente dramaturgos, questionam-se – e induzem o leitor e o espectador a questionarem-se – sobre a solidez do seu sistema de valores, sobre o sentido da vida¹⁷.

Pode mesmo falar-se em recuperação do «trágico grego», a partir do romantismo alemão, sobretudo de Schiller – orientação que foi acolhida pelos grandes centros intelectuais da Europa.

¹⁶ Cf. supra, Sófocles, *Antígona*, vv. 332-333

¹⁷ Diversos são os estudos que analisam a importância das categorias trágicas antigas à luz da filosofia contemporânea. Vide e.g. P.-A. Touchard, *Le théâtre et l'angoisse des hommes*, Paris, Seuil, 1968; I. Omesco, *La métamorphose de la tragédie*. Paris, PUF, 1978; J. Jacquot, 'Les tragiques grecs au goût du jour. I – L'Orestie', in *Le théâtre moderne. Hommes et tendances*. Paris, CNRS, 1978, p. 89-105; J. Gillibert, 'les tragiques grecs au goût du jour. II – L'Oedipodie', in ibidem, p. 109-116.

O cenário de catástrofe e a crise de pensamento, que caracterizaram os períodos «entre» e o «pós» guerra, levaram a um permanente questionar filosófico da natureza do homem e do seu destino, a um «sentimento trágico do mundo», a uma tomada de consciência da «autenticidade, alteridade e alienação» do humano, em que se impõe, com uma nova vitalidade, a perenidade dos modelos gregos.

Jean-Claude Domenach, em *Le retour du tragique*, assim se pronuncia¹⁸: «... Não é da História, banhada de sangue e paralisada pelo terror que renascerá a consciência trágica, mas de uma inquietude solitária, de uma espécie de lirismo desajustado que, antes de assumir a sua viragem filosófica e política, não é ainda senão evasão ou sonho...».

Aliás, a designada «tragicidade do homem moderno» está em consonância perfeita com a essência da tragédia clássica, senão mesmo com os seus modelos, pelo processo da *reescrita* dos mitos clássicos, que se generaliza em quase todas as dramaturgias europeias. Lembrem-se, a título de exemplo, as obras de Sartre, Giraudoux, Cocteau, Anouilh, Brecht, O'Neil, Hildsheimer, Bernardo Santarém, António Sérgio, António Pedro, Nelson Rodrigues, Armando Nascimento Rosa, Hélia Correia e Jaime Rocha.

Outros bem diferentes são os parâmetros em que se dá a recepção do drama antigo, no Renascimento. Sem pretender pronunciar-me sobre as concepções e cânones estéticos das duas épocas, tão distantes, a actual e a de há 500 anos, importa referir quão diversa é a experiência de vida e de cultura dos tempos modernos – dominados por correntes de pensamento de feição materialista, senão por tendências redutoras do homem a mero agente de produtividade e de lucro – da que define os tempos do Humanismo do Renascimento, que proclama a dignidade do Homem, feito à imagem e semelhança de Deus.

Afirma Federico Garcia Lorca¹⁹: «O teatro é uma escola de choro e de riso e uma tribuna livre de onde os homens podem [...] explicar com exemplos vivos normas eternas do coração e do sentimento do homem».

Dirigida a despertar emoções, num público receptor, a tragédia define-se como experiência emocional e intelectual, com uma função emotiva, um valor didáctico²⁰.

¹⁸ J.- M. Domenach, *Le retour du tragique*. Paris, Seuil, 1967, p. 212.

¹⁹ Federico García Lorca, «Charla sobre teatro», *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 1178: «El teatro es una escuela de llanto y de risa y una tribuna libre donde los hombres pueden poner en evidencia morales viejas o equívocas y explicar con ejemplos vivos normas eternas del corazón y del sentimiento del hombre».

²⁰ Sobre a tragédia como um género literário regido por uma poética didáctico-hedonista, vide S. Halliwell, *Aristotle's poetics: a study of philosophical criticism*, London, 1986, p. 62-81; N. T. Croll, *Euripidean polemic. The trojan women and the function of tragedy*, Cambridge, 1994, maxime 23-33.

Instrumento sedutor da mimese trágica é a linguagem, a palavra, a que a retórica e os seus recursos conferem força e vigor expressivos.

Já Dante, defensor da língua vulgar, adverte no *De vulgari eloquentia*, no *Convivio* e de forma clara na *Divina Comédia* que o “estilo é a veste do pensamento”²¹.

Adequado à perfeita realização do *páthos*, de acordo com a alta estatura social das personagens, é o estilo sublime²², que representa ao mesmo tempo a perfeição estética e a eficácia oratória e concilia duas exigências: o incitamento à virtude, próprio da filosofia e a preocupação da eficácia, finalidade da retórica²³.

Na realização trágica, a teoria da afectividade converge assim com a doutrina do sublime, em que a máxima lapidar e a palavra poética, informada de imagens e recursos estéticos, são postas ao serviço da exaltação da grandeza de alma e da virtude – numa apropriação do *êthos* ao *páthos*, essencial a uma tragédia que se pretende *morata recte*, no dizer de Horácio²⁴.

Às grandes figuras, à sua *grauitas*, adequa-se a *breuitas* discursiva, como ensina Erasmo, no prefácio dos seus *Apophtegmata*.

A *breuiloquentia*, que recorre à *sententia* e ao *exemplum* histórico e mítico, imprime ao discurso força expressiva, a *émphasis* que se une a um critério de eficácia – a *enérgeia*, com vista à plena realização do *páthos*, que apela às paixões do público com fins de persuasão²⁵.

Se a sentença se encontra já em Homero, nos líricos e na gnómica de Sólon, para quem os poetas são «mestres de sabedoria» – os comentários do coro, na tragédia, apoiam-se nesta noção²⁶ – é com o nascimento da retórica que a referência aos lugares comuns e à *gnômê*, à máxima, se revela tecnicamente útil à persuasão argumentativa e à psicologia do comportamento²⁷. Assim se explica

²¹ Vide Giulio vallese, “*Nouum Opus Nouae Scholae*: Erasmo e il *De Duplici copia verborum ac rerum*”, in *Le Parole e le Idee*, 10 (1968) nn. 3-4 (39-40). Napoli, 1970, p. 18.

²² Aristóteles, *Poética*, 1449b 2 1 e sqq.; 1453a7-11; Horácio, *Arte poética*, vv. 95 e sqq. e vv. 220-250.

²³ Mireille Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*. Paris, 1989, p. 60.

²⁴ Horácio, *Arte Poética*, v. 319. Em traços gerais, o *êthos* é a manifestação da qualidade moral do sujeito no discurso e o *páthos* o apelo às paixões do público com vista à persuasão (cf. e. g. Cícero *Orator* 37, 128 e sqq.). Vide sobre este assunto Jean Lecoite, *L' idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*. Genève, 1993: «Rhétorique et linguistique. *L'ethos* et le *pathos* comme instances de l' énonciation», p. 388 e sqq.

²⁵ Vide, a propósito, Nair de Nazaré Castro Soares, “A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*”, in *Humanismo português na época dos Descobrimentos* (Coimbra, 9 a 12 de Outubro de 1991), *Actas*. Coimbra, 1993, p. 377-410. Jean Lecoite cit., p. 696-697.

²⁶ Vide Delfim Leão, e. g. *Sólon. Ética e política*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001; Idem, *Sólon. Estadista, poeta e sábio*. Introdução, tradução do Grego e nota bibliográfica. Coimbra, Minerva Coimbra, 2006.

²⁷ É interessante referir que o livro II da *Retórica* de Aristóteles se ocupa da descrição dos principais sentimentos e dos principais caracteres.

a multiplicação das sentenças no teatro de Eurípides, para caracterizar comportamentos, para definir sentimentos fundamentais da alma humana – como o gosto de viver, a ambição, a cólera, o medo. Ou mesmo para desenvolver reflexões de natureza abstracta, como por exemplo de carácter político²⁸.

Séneca, à distância de tantos séculos de Eurípides, revelou nas suas tragédias o gosto pelos mesmos temas e motivos, pela mesma expressão poética, que iria tornar-se numa das características do seu estilo e da sua fortuna como dramaturgo.

O *poietês* do Renascimento sente toda uma responsabilidade em integrar a sua obra num género, que a tradição clássica milenar elevou acima de todos os outros²⁹.

O peso dessa tradição e o nível formal atingido pelos dramaturgos da tragédia ática do século V a. C. e por Séneca, o poeta-filósofo de Córdova, do século I da era cristã, condicionaram as ligações intertextuais e as relações estabelecidas entre a produção quinhentista e as obras da Antiguidade. Ao colher nelas elementos, tornando-os homogêneos ao seu discurso, quer sejam imagens, motivos mitológicos, simples termos de *ornatus tragicus*, ou mesmo expressões lapidares, carregadas de um forte valor ideológico, o poeta procura inserir-se na continuidade de um género, colocar-se ao nível da grande poesia, à altura do coturno da tragédia clássica.

Além disso, a dinâmica dramática traduz-se ainda na capacidade de cada autor construir uma estrutura bem equilibrada, um discurso elegante e elaborado, harmonizando-os com as tensões que turvam a alma das personagens – de acordo com a sua alta estatura e com as circunstâncias da palavra.

Assim, a função emotiva e o valor didáctico-cognitivo da obra trágica têm como instrumento, capaz de suscitar o prazer e enriquecer o *páthos*, a linguagem, na perfeição estilística e eficácia oratória do estilo sublime – com seus recursos estéticos, ritmo, harmonia e canto. Estes recursos vão necessariamente ao encontro dos gostos e dos horizontes de expectativa do público³⁰.

Do ponto de vista estético-literário, o Humanismo do Renascimento preocupou-se em definir novos padrões, no domínio da arte da palavra, da concepção dos diferentes géneros e da criação literária. Numa perspectiva de renovação e de revitalização do teatro trágico, os poetas, sobre a herança clássica greco-latina, recriam, segundo o seu gosto pessoal, numa permanente oscilação entre o que se podem considerar factores de enriquecimento dramático ou puros ornamentos de estilo.

²⁸ Vide Jacqueline de Romilly, «*Patience, mon coeur!*»... *L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*. Paris, 1984, p. 144-147.

²⁹ Aristóteles, *Poética*, 1462a 14-18.

³⁰ Aristóteles, *Poética*, 1455a 24-27.

Apesar da dependência dos modelos clássicos, no Renascimento, cada autor procurava imprimir à sua obra a marca da actualidade, preocupando-se em criar um estilo novo. Este não poderia colidir com a tradição antiga, nem com a preceptística, que empenhava tantos humanistas, designadamente em Itália. Essa Itália, herdeira de um passado que a todos atraía, iria revelar, ao mundo das letras, não só teorias mas também novas experiências teatrais. Um das que deram fruto entre nós com a desaparecida *Cleópatra* de Sá de Miranda. O próprio António Ferreira para elas voltaria os olhos e a sensibilidade.

Giovan Giorgio Trissino e Giovan Battista Giraldi Cinzio, pioneiros do teatro regular europeu e coriféus da tragédia grega e senequiana, respectivamente, foram determinantes, com a sua produção dramática e a sua teorização, na fixação de modelos trágicos, no Renascimento³¹.

Giraldi Cinzio tinha por ideal não só uma tragédia inspirada no modelo de Séneca como ainda orientada no sentido da novidade de conteúdo e de forma. Em sua opinião, no prólogo da sua tragédia *Altile*, o dramaturgo de todos os tempos tinha necessidade de «servire a l'età, /a gli spettatori e a la materia»³².

Na sua admiração pelo teatro de Séneca e influenciado pela realização do Concílio de Trento e pelo formalismo da Contra-Reforma, reitera, como os teorizadores da época – e entre eles o próprio Robortello, iniciador do aristotelismo científico –, o princípio da função educativa da tragédia. O seu conceito de catarse firma-se na interpretação que dá do *phobos* aristotélico, que traduz como 'horror' e não como 'terror', pelo que teoriza sobre a vantagem de apresentar cenas sangrentas *coram populo*, o que viria a influenciar a orientação seguida pelo teatro espanhol até Lope de Vega – a *Nise laureada* de Jerónimo Bermúdez é um bom exemplo³³ –, ou pelo teatro da época isabelina, de que Shakespeare é o expoente máximo.

³¹ Sobre a teorização e a obra trágica destes autores vide Nair de Nazaré Castro Soares, *Teatro clássico no século XVI. A Castro de António Ferreira. Fontes – Originalidade*. Coimbra, Almedina, 1996, p. 126 e sqq.

Interessa notar que a concepção de teatro, segundo os moldes clássicos, preconizada por Trissino e pelos seus seguidores florentinos (Rucellai, Alamani, Martelli, Pazzi) vai ser também acolhida pelos teorizadores franceses contemporâneos de Ferreira. Jacques Peletier du Mans, que em 1541 tinha precisado com a sua tradução da *Arte poética* de Horácio a forma do poema dramático segundo os preceitos do Venusino, inicia com a sua *Art poétique français* de 1555 a teorização da tragédia dentro de concepções dramáticas novas. Aconselha, nesta sua obra, a tragédia em moldes clássicos, à imitação de Eurípides e Sófocles.

³² O papel condicionador e fundamental do público, para que a tragédia se realize como espectáculo, a *theatrokratía*, é já sublinhado por Aristóteles (*Poética*, 1455a 24-27). Considera o Estagirita que a representação amplia a intensidade do texto dramático através da música e do espectáculo – os dois recursos que tornam a tragédia superior à epopeia. Mais, a empatia autor/actor/ público é indispensável no processo de composição e teatralização, de forma que todas as virtualidades dramáticas e psicagógicas sejam atingidas.

³³ O tema inesiano vai inspirar Fr. Jerónimo Bermúdez que publica em 1577, a *Nise lastimosa* que formava com a *Nise laureada* uma dilogia e integrava o volume *Primeras Tragedias*

Toda a pureza do estilo clássico da tragédia grega – que Trissino tentou na tragédia *Sofonisba*, que iniciou o teatro do Renascimento, em língua vulgar – foi revestida de cores senequianas.

É inegável contudo que esta forma de *imitatio* e de *aemulatio* clássicas se articula à criatividade artística. As figuras de estilo, as imagens e os motivos clássicos, muito além de simples *ornatus*, são veículo de intensidade expressiva, a atestar o *ingenium* e a *ars* do dramaturgo. O seu valor poético, muitas vezes, reside: na natureza da ligação entre o concreto e o abstracto, entre o mundo físico e o mundo moral; na reunião, numa espécie de unidade sinfónica, de traços essenciais de um conjunto de objectos diversos; na surpresa de uma harmonia instantânea, revelada entre aparências estranhas.

É nesta busca das imagens, uma das exigências do gosto clássico – em que, por vezes, se conjugam a imagética de origem homérica e a petrarquista – que se revela o sentido da vida física, o gosto e a admiração pela actividade concreta, o sentimento naturalista-panteísta, tão caros aos autores do Renascimento³⁴.

Neste tempo em que a experiência abriu novos horizontes na observação e conhecimento do homem, do mundo e da natureza, de que as obras de Pedro Nunes e Garcia d’Orta são expressivo exemplo, multiplicam-se as analogias cósmicas, as referências aos elementos, as imagens náuticas dos ventos e das tem-

españolas. Assim sendo, esta edição vinha a lume dez anos antes da edição *princeps* da *Castro*, pelo que lhe preexistia, o que levantou a questão da autoria e originalidade de António Ferreira na composição da sua tragédia – designadamente por Roger Bismut, professor de Literatura Espanhola na Universidade de Lovaina. Partindo do pressuposto de que a *Castro* é uma imitação da *Nise Lastimosa*, pelo facto de permanecer manuscrita, valoriza ainda a circunstância da edição de 1587 ter saído anónima e a da edição de 1598 vir inserta nos *Poemas Lusitanos* depois da palavra *Fim*, que indicava apenas o fim da obra lírica. A adaptação a novas correntes estéticas, de acordo com os gostos do autor e do público a que se destina, reflecte-se já na *Nise lastimosa*, mas sobretudo na *Nise laureada*. Se o classicismo de Ferreira foi um travão à exuberância formal de Bermúdez, a segunda das suas tragédias é bem a expressão, tal como a pintura maneirista, de uma mentalidade ansiosa e perturbada perante os angustiosos problemas da vida. A impossibilidade de retroceder a um estilo epocal anterior é a prova insuspeita da integração de uma obra na sua época, cujas marcas estilísticas transporta sempre. Vide Nair de Nazaré Castro “A *Castro* à luz das suas fontes. Novos dados sobre a originalidade de Ferreira”, *Humanitas* 35-36 (1983-1984) 271-348,

Vide ainda a obra de Jerónimo Bermúdez, *Primeras tragedias españolas* de Antonio de Silva. Dirigidas al illustrissimo Señor don Fernando Ruez y de Castro y Andrade. Primogenito sucesor en los estados de Lemos, Andrade, y Sorria, y Villalua. Con priuilegio. Impressos en Madrid en casa de Francisco Sanchez Impressor. Año de M.D.LXXVII. Há uma edição moderna das tragédias de Bermúdez, feita por um estudioso americano, com uma introdução (p. 947) que esclarece a biografia, até então mal conhecida, do frade galego, que viveu em Portugal por altura da crise da sucessão e da anexação por Filipe II. É de interesse referir que intitula (p. 20) um dos capítulos deste seu estudo: “Bermúdez como traductor”. Cf. Jerónimo Bermúdez, *Primeras tragedias españolas*, ed. Mitchell D. Triwedi, Estudios de Hispanófila, 34, Department of Romance Languages, University of North Carolina, 1975.

³⁴ Vide Henri Weber, *La création poétique au XVI^e. siècle de Maurice Scève à Agrippa d’Aubigné*. Paris, 1955, 635-636; 738 e sqq.

pestades, que comunicam uma espécie de grandeza épica à sinceridade patética – como é o caso da fala do Rei D. João III que inicia a tragédia do Príncipe João, a *Ioannes princeps* de Diogo de Teive (vv. 1-15)³⁵ – ou, por outro lado, as imagens de delicadeza, ternura, beleza frágil colhidas na natureza, nas paisagens idílicas, nas flores, a acentuar a tonalidade elegíaca de certos passos³⁶.

O discurso quinhentista ganha assim vigor experiencial e realismo simbólico através da imagética clássica, a que não são alheias, para os autores desta época, as ressonâncias bíblicas³⁷.

Em todo o teatro bíblico, maioritário na produção quinhentista, quer protestante, quer jesuítico e contra-reformista, a constante referencial do *mythos* é a luta do bem e do mal. É na materialização destas duas tendências da condição humana que reside a originalidade de muitas obras dramáticas quinhentistas, de diversos autores. Entre eles, avultam os dramaturgos jesuítas do Colégio de Coimbra, Padres Miguel Venegas e Luís da Cruz.

No que se refere à arte dramática quinhentista, em Portugal, ela manifesta também as diversas tendências do teatro europeu contemporâneo: surgem obras dramáticas neolatinas de tema bíblico, tragédias inspiradas na mitologia ou na história clássicas e ainda na história nacional.

O drama histórico, apesar do carácter poético-lendário de que se revestia a verdade histórica, atraía os gostos dos poetas de toda a Europa. O fascínio pela

³⁵ Nair de Nazaré Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João* de Diogo de Teive. Introdução, texto latino, tradução e notas. Coimbra, Imprensa da Universidade, 2010 (Coimbra, Instituto de Alta Cultura, 1977; Lisboa, F.C.T.-F.C.G., 1999; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010).

³⁶ Refiram-se, a título de exemplo, a *Ioannes Princeps tragoedia* de Diogo de Teive e a *Castro* de António Ferreira, que representam a morte na flor da idade, a vida cortada em flor, pela mão de Deus ou pela vontade dos homens, que se reveste, em todos os tempos, de poesia, emoção e transcendentalidade (e. g. *Ioannes Princeps*, v. 874-883; *Castro*, acto I, v. 52; acto IV, v. 174-175). As imagens repetem-se, em expressiva permeabilidade entre a mensagem dos livros do Antigo Testamento, nomeadamente os *Salmos* e o *Livro de Job* e a dos poetas clássicos, desde a *Iliada*, Mímnermo, Semónides de Amorgo, Catulo, a *Eneida* de Virgílio, Ovídio, Séneca, aos autores quinhentistas – desde a lírica à prosa de carácter moralizante, de que é exemplo expressivo o *De contemptu mundi* de Erasmo.

Tanto a tragédia de Teive como a de Ferreira contém sugestões do motivo euripídiano do sacrifício voluntário que confina com o conselho da *libera mors* senequiano. Na *Castro* (Acto IV, v. 135-137), é mesmo referido o *exemplum* de muitas «Romãs e Gregas» que morreram «só por sua glória» Vide, a este propósito, Nair de Nazaré Castro Soares, “Martírio e sacrifício voluntário na tragédia humanista e no mito inesiano: em António Ferreira e Eugénio de Castro”, *Humanitas* 48 (1996) 205-222.

³⁷ Cf. supra, n. 36. Em consonância com as imagens clássicas estão imagens bíblicas do *Velho e Novo Testamentos*, desde os *Livros Sapienciais*, designadamente a lírica dos *Salmos* e a gnómica dos *Provérbios* – tão ao gosto de Erasmo, autor que está na base da *ratio studiorum* que norteia a pedagogia humanista – aos livros em que se sobrepõem o elemento realista e o elemento sobrenatural, em que a subversão das forças da natureza surge como manifestação de Deus e como visão apocalíptica do mundo, de que são exemplo expressivo os *Livros Proféticos* como os de *Isaías*, os *Evangelhos*, que relatam a morte de Jesus, e o *Apocalipse*.

história da Antiguidade, que caracterizou o movimento humanista – a que deu um grande impulso a divulgação das obras dos grandes autores antigos, através da tradução de grego para latim e das línguas clássicas para as diferentes línguas vulgares, a partir do *Quattrocento*³⁸ –, aliado a um intercâmbio cultural e mesmo geográfico entre os diversos autores dramáticos, explica o tema comum de muitas tragédias por toda a Europa³⁹.

Inicia, entre nós, a tragédia de assunto nacional contemporâneo, a ‘Tragédia do Príncipe João’, a *Ioannes princeps tragoedia*, de Diogo de Teive, verdadeiro treno à morte do Príncipe João, filho de D. João III e único herdeiro do reino – pai do nascituro D. Sebastião –, considerada fonte da *Castro* de António Ferreira. A ambas as tragédias serviu de tema a história pátria, contemporânea e medieval.

Vou centrar-me entre tantas obras – e é notável o acervo do teatro jesuítico – na tragédia *Castro*, obra-prima da literatura dramática quinhentista, elogiada por Garrett na sua ‘Memória ao Conservatório Real’ como modelo de tragédia clássica.

António Ferreira, ao inspirar-se nos amores infelizes de Pedro e Inês, dá forma dramática a uma narrativa histórica de carácter lírico, com fundamentação no campo da filosofia política, o conflito entre o amor e a razão de estado.

Na linha dos autores italianos, desde Albertino Mussato, Trissino e Rucellai, o autor da *Castro* põe em cena personagens históricas, e fá-las ascender a um plano por assim dizer lendário e intemporal, paralelo ao da fábula grega.

Ferreira foi muito feliz na escolha do tema, do *mythos*, que é a parte principal, «a alma da tragédia», no dizer de Aristóteles⁴⁰.

Mas a originalidade de Ferreira reside essencialmente na forma como organizou e entreteceu a acção, no ritmo expressivo dos diálogos, em que a retó-

³⁸ Sobre a importância da tradução, na divulgação e conhecimento dos autores clássicos e na afirmação do movimento humanista, vide a síntese que apresentámos em estudos anteriores, e. g. ‘A História Antiga no Humanismo Renascentista Português’, *Actas do II Congresso Peninsular de História Antiga*. (Coimbra, 18-20 Out.1990), Coimbra 1994, p. 280-305.

³⁹ Cf. e.g. *Iulius Caesar* de Muret e *Jules César* de Jacques Grévin – que é uma imitação daquela em língua francesa –, *Didon* de Du Bellay e *Cléopâtre captive* de Jodelle, ambas com paralelo em tragédias do mesmo nome de Giraldi Cinzio. É na *Cleopatra* de Cinzio que se inspiram também a de Sá de Miranda e a do inglês Marlowe.

O magistério de mestres comuns, nos diversos colégios universitários europeus, desempenhou um papel de relevo nas origens e evolução da arte dramática, bem como na formação dos gostos estéticos, tanto em Portugal como além-fronteiras. Exemplo disso, entre nós, são as tragédias novilatinas de Diogo de Teive, ou ainda a produção dramática de George Buchanan, levada à cena em Bordéus, Paris, Coimbra e Cambridge, onde ensinou. O poeta escocês é autor, além de peças de assunto bíblico, *Baptistes* e *Jephthes*, de traduções latinas livres de Eurípides, *Medea* e *Alcestis*, que António Ferreira teria visto representar.

⁴⁰ *Poética*, 1450 a 38-39.

rica sentenciosa se combina com a suavidade melódica, a tensão trágica com o lirismo elegíaco⁴¹.

Não lhe faltaram modelos. Entre os clássicos, foi Eurípides – o último dos trágicos do drama ático do séc. V –, o primeiro a transportar para a cena a paixão amorosa e a recorrer ao esquema agonístico da retórica, que lhe abria as portas ao debate psicológico, num crescendo de motivos e emoções. Séneca imita Eurípides, em peças que por vezes conservam o mesmo nome e em que o amor é tema dominante, e lhes confere a exuberância oratória, própria da sensibilidade da sua época, que se sobrepõe à contenção, rigor e hieratismo da tragédia grega.

É significativo nesta época, o número de tragédias que, tal como a *Castro*, têm por título nomes femininos e em que se problematiza, à maneira eurípidiana, em volta da mulher – presença, o amor em conflito com interesses e razões de carácter político⁴².

O modelo senequiano que segue Ferreira, ao compor o primeiro texto da sua tragédia – *Tragedia muy sentida e elegante de Dona Ines de Castro: a qual foy representada na cidade de Coimbra. Agora novamente acrescentada*, saída nos prelos de Manuel de Lira, em 1587 – está em relação intrínseca, em primeiro lugar, com o ambiente que a viu nascer e, em segundo lugar, com os padrões de referência que inicialmente motivaram o seu autor – a própria produção trágica do Cordovês, a tragédia novilatina de inspiração senequiana, e de modo particular a *Ioannes Princeps* de Teive, sua fonte de inspiração.

No entanto, Ferreira desprende-se intencionalmente do pendor oratório e reflexivo de cariz senequiano e vai deixar-se cativar pelo modelo dramático grego, que Trissino representava, e que na sua singeleza e expressão depurada, estava mais de acordo com o discurso poético quinhentista⁴³.

No seu fascínio pela musicalidade, pela harmonia e pelas imagens, pelas sugestões de carácter linguístico e ideológico, pelas reflexões líricas, pela sua-

⁴¹ Vide o meu estudo “Lirismo e *uirtus* trágica na *Castro* de Ferreira. Classicismo e modernidade”, *II parte da Miscelânea em honra da Doutora Maria Helena da Rocha Pereira – Biblos 72* (Coimbra, 1996) 51-77.

⁴² Na tragédia italiana, basta lembrar, a título de exemplo, a *Sofonisba* de Trissino, a *Rosmunda* de Rucellai, a *Orazia* de Pietro Aretino; na literatura francesa, as obras *Cléopâtre captive* de Jodelle e *Didon* de Du Bellay; em Espanha, é significativo o exemplo de Cristóbal de Virués com as suas tragédias *La gran Semiramis*, *La cruel Casandra*, *La infelice Marcela* e *Elisa Dido*; em Portugal, a desaparecida *Cleópatra* de Sá de Miranda e a *Castro* de António Ferreira.

⁴³ Apesar de Trissino se manifestar, pela sua teorização, um homem verdadeiramente do seu século, capaz de exercer influência na arte dramática europeia impõe-se sobretudo com o exemplo da sua *Sofonisba*. O próprio Cinzio, na carta dedicatória da *Orbecche* (1541), mostra acolher com distinção as novidades de técnica e de estrutura, preconizadas por Trissino e pelos seus seguidores florentinos.

vidade, melodia e fluidez do verso, Trissino, pretendia atingir a vivacidade e o colorido, de que a poesia antiga reveste as coisas⁴⁴.

A evolução dos gostos de Ferreira, na linha de Trissino, no sentido do teatro grego, que a edição definitiva da *Castro* documenta, compreende-se pelos ideais estéticos que perfilhou. Os códigos poéticos do autor da *Castro* – que é também, com o seu livro de Sonetos, o autor do primeiro Cancioneiro Petrarquista entre nós – vão ao encontro da contenção, sublimidade e lirismo da linguagem da tragédia clássica, definida por Aristóteles pelo ritmo, pela melodia e pelo canto⁴⁵.

A figura de Inês surge projectada, desde o início, num cenário idílico de toada elegíaca, em pseudo-estrofe de canção, que faz lembrar o Ovídio mais cenográfico das *Heroides*⁴⁶. O longo enquadramento descritivo numa situação narrativa, na sua dupla funcionalidade de catálise ornamental e significativa, deixa perceber o conflito⁴⁷: a tragédia de caracteres, que nasce da diversidade de atitudes individuais quanto à legitimidade da morte da jovem Inês ou, o mesmo será dizer, quanto à legitimidade do seu amor.

O diálogo com a Ama, que se segue à entrada lírica, desenrola-se numa linguagem de extrema simplicidade, em que predomina a *reduplicatio* adjetiva, por vezes em antítese conceptual, a traduzir, em torrente de sentimentos e impressões, uma indefinida sensação de euforia, sem que, no entanto, uma certa nota de melancolia deixe de se aperceber.

A longa *rhêsis* da Castro (v. 30-101) – em que é manifesta a permeabilidade genológica discursiva do modo dramático com os modos lírico e narrativo, com

⁴⁴ Trissino publica em 1529 a *Poética* (I-IV) e o seu complemento *La quinta e la sesta divisione della poetica*, redigido em 1549 e editado em 1563. Se a primeira destas obras se ocupa nomeadamente da prosódia e é uma espécie de arte métrica medieval, feita a partir do *De vulgari eloquentia* de Dante e do *De rhythmis vulgaribus* de Antonio da Tempo, a segunda é uma paráfrase perfeita da *Poética* de Aristóteles, que aproveita a lição de Robortello (1548) e Bernardo Segni (autor da primeira tradução italiana com comentário da obra do Estagirita, *Rettorica et Poetica d'Aristotele*, publicada em 1549).

⁴⁵ Aristóteles, *Poética*, 1449b 21 sqq.

⁴⁶ Acto I, cena I, v. 1-11: “Castro – Colhei, colhei alegres,/ donzelas minhas, mil cheirosas flores,/ Tecei frescas capelas/ de lírios e de rosas; coroi todas/ as douradas cabeças./ Espirem suaves cheiros,/ de que se encha este ar todo./ Soem doces tangeres, doces cantos./ Honrai o claro dia,/ meu dia tão ditoso, a minha glória,/ com brandas líras, com suaves vozes!”

Este primeiro acto, ou prólogo, segundo a designação aristotélica, inicia-se *in medias res*. A abriu-lo, Inês, num cenário idílico, o *locus amoenus*, dirige-se ao Coro em pseudo-estrofe de canção, insinuada por alusões toantes, qual monódia lírica ao gosto de Eurípidés, que Séneca apreendeu, e que Speroni Sperone fez reviver de forma exuberante e abusiva, nas suas tragédias.

⁴⁷ Acto I, cena I, v. 30-101. A função diegética da descrição na economia geral da narração foi estudada modernamente por reputados autores como R. Barthes, T. Todorov, G. Genette em revista que se ocupa da análise estrutural da narração: *Communications* 8 (1966). Vide, em especial, o artigo de G. Genette, ‘Frontières du récit’, p. 152-163; e ainda Nair de Nazaré Castro Soares, “Contaminatio genológica na *Castro* de António Ferreira”, *Boletim de Estudos Clássicos – Homenagem a C. A. Louro da Fonseca* 24 (Coimbra, 1995) 87-99.

a intenção de reforçar a mensagem e a ambiência trágica⁴⁸. Assim, a caracterização da Castro surge em termos que denunciam a *contaminatio* com a novela sentimental, ou mesmo a égloga dramática, em que Sannazaro era modelo: “... em saindo dos teus braços, /ama, na viva flor da minha idade (ou fosse fado seu, ou estrela minha), /cos olhos lhe acendi no peito fogo,/ fogo, que sempre ardeo, e inda arde agora, na primeira viveza inteiro e puro.” (vv. 51-56). Apesar disso, a protagonista afirma-se como heroína de tragédia clássica, pela sua alta linhagem (v. 93-96) e culpa involuntária (v. 51 e sqq.)⁴⁹. Desculpa-a um amor na flor da idade, *topos* literário desde Petrarca, que justifica, do ponto de vista poético e do direito natural, os erros da paixão.

Ferreira, ao descurar os dados históricos, confere verosimilhança a este “amor primeiro” de Inês e Pedro e envolve em lirismo e idealidade a heroína trágica, *donna angelicata* dos códigos temático-ideológicos *stilnuovista* e *petrarquista*⁵⁰.

O infante, na cena II, monologa com a sua paixão em que ecoa o *Omnia uincit Amor* da Égloga X virgiliana, tantas vezes glosado na poesia de Quinhentos. O diálogo com o Secretário, na última cena deste acto I, serve para dar relevo à paixão de Pedro, elevada até ao paroxismo, que se exprime na tenacidade obsessiva de uma série de *adynata*, ao gosto de Petrarca (v. 394-401)⁵¹. Os conselhos do Secretário, voz da razão e da prudência, que o Coro-personagem elogia, configuram-se, em dado momento, com o princípio do *nosce te ipsum*,

⁴⁸ A longa *rhêsis* da Castro permite, através de rememorações e visões retrospectivas, introduzir o espectador no assunto da peça e caracterizar a protagonista. O enquadramento histórico-simbólico dos antepassados do Infante – os reis de Portugal de quem é “desejado herdeiro” –, elemento diegético tão característico dos romances de cavalaria, ao gosto da época, introduz de forma alusiva a verdadeira dimensão do conflito entre a Razão de Amor e a Razão de Estado, à maneira de Sófocles na *Antígona*.

⁴⁹ O acto I da edição de 1587 compõe-se de uma única cena em que, após o longo monólogo do Infante, este dialoga com o Secretário. É pela voz do seu fiel e leal servidor que são aduzidos pormenores que escureciam o nome de Inês, tais como a sua bastardia (v. 198-206) e a nefasta influência dos seus parentes (v. 208-211). Este texto segue de perto os dados cronísticos, não só nestes aspectos, como ainda no que se refere ao casamento secreto e à atitude do Infante em não o querer divulgar (v. 257-265 e v. 271-276). Na edição de 1598 tudo permanece, no que se refere ao casamento, no plano do estritamente necessário, de forma a não desaparecer a protagonista do pedestal de heroína trágica.

⁵⁰ Sobre a observância, por parte de Ferreira, dos preceitos, que em Aristóteles, em Horácio e nas *Poéticas* do Renascimento foram aceites como suporte da unidade da acção, e que na edição definitiva da *Castro* serviram para valorizar semântica e esteticamente o texto, vide Nair de Nazaré Castro Soares, “A *Castro* à luz das suas fontes. Novos dados sobre a originalidade de Ferreira” cit., “A versão de 1598 e o seu modelo grego”, p. 278-299.

⁵¹ “Infante: Não cuidem que me posso apartar donde/ estou todo, onde vivo: que primeiro/ a terra subirá onde os céus andam,/ o mar abrasará os ceos e terra,/ o fogo será frio, o sol escuro,/ a lua dará dia, e todo mundo/ andarà ao contrário de sua ordem/ que eu, ó Castro, te deixe, ou nisso cuide./ Dei-te alma, dei-te fé, guardá-la-ei firme./ Confio isto de ti, não mo descubras.”

do socratismo neoplatónico cristão, que leva ao domínio das paixões, ao auto-domínio (v.359-360): “...Senhor, vê-te; conhece-te melhor; entra em ti mesmo”⁵².

Quando, a seguir, o diálogo, na sua veemência se torna rápido, surge, em esticomitia, a ideia de que as leis do amor não obedecem às leis da razão, mas à força da vontade. Às palavras do Infante, “Sigue minha razão, minha vontade”, responde o Secretário, “Não te vejo razão, vejo vontade” (v. 408). O tema das guerras da razão e da vontade, mil vezes cantadas nos cancioneiros⁵³, deixa perceber a discussão, de raiz escolástica, sobre o valor relativo do intelecto e da vontade, que interessou o Humanismo em geral, desde Petrarca e Marsilio Ficino⁵⁴.

Termina este primeiro acto, a prótase do drama, com duas intervenções medulares, quer da acção dramática, quer da caracterização do *êthos* das duas personagens, em cena: às palavras do Infante “Vai-te diante de mim, fuge minha ira” (v. 480), responde o Secretário “Quem governara a vontade livre, /que outro senhor não tem senão a si mesma?” (v. 481-482)⁵⁵.

A terminar, actua o coro I, o Coro das moças de Coimbra, que prolonga o assunto da peça e entoa, em belíssimas estrofes de canção petrarquista, a exaltação do Amor, para logo a seguir, na antístrofe, apresentar os seus malefícios – *topoi* presentes já nas *Trovas* de Garcia de Resende, no *Cancioneiro Geral*.

O acto II apresenta-nos, numa primeira cena, D. Afonso IV, na sua humanidade, a reflectir sobre o ofício e os trabalhos do rei, numa atitude que estabelece

⁵² As teorias do amor, expressas por Platão no *Fedro* e no *Banquete*, obtiveram larga divulgação a partir da tradução latina e comentário de Marsilio Ficino. Sobre a teoria neoplatónica, veiculada por Plotino e Marsilio Ficino, em que a luz era a forma material primeira da afirmação da inteligência e por isso a visão o sentido que permitia mais fácil acesso à verdade, vide Françoise Joukovsky-Micha, *Poésie et mythologie au XVI siècle. Quelques mythes de l'inspiration chez les poètes de la Renaissance*. Paris, 1969, 51-53; Jean Festugière, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle*, Paris, 1941.

⁵³ Eugenio Asensio, *Estudios portugueses*. Paris, 1974, p. 146-147.

⁵⁴ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no séc. XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra, 1994, p. 424

⁵⁵ Esta intervenção é digna de nota, não só pela modernidade do seu vocabulário – note-se que é o único ponto em que se emprega o verbo *governar* –, como ainda pela ideologia que recobre, a afirmação do livre arbítrio. Desde Lorenzo Valla que a crença na liberdade humana, assente numa concepção optimista da natureza do homem e da sua acção, foi uma das bandeiras ideológicas do Humanismo. Isto apesar da concepção pessimista da existência terrena, de cariz agostiniano, que o luteranismo defendeu e o calvinismo radicalizou – que levou ao debate no concílio de Trento, e entre jesuítas e dominicanos. Este debate difundiu, nos finais do século XVI, a doutrina do molinismo, defendida pelos “Apóstolos”, em concertação perfeita entre liberdade humana e graça divina, que figura tantas vezes na literatura dramática, produzida, com intenção pedagógica, nos colégios jesuítas de então.

Aliás, não é este o único ponto em que Ferreira deixa perceber a sua sensibilidade aos problemas filosófico-teológico de grande actualidade na época, como é o caso da problemática do valor da consciência e da sua invulnerabilidade – eco das disputas religiosas, transmitido talvez pelas tragédias de Buchanan. Cf. acto III, v. 114-115: “Basta a só consciência, basta tanto, /que com esta há-de ter Deus toda a conta”. A este propósito, vide o nosso artigo “A Castro à luz das suas fontes. Novos dados sobre a originalidade de Ferreira” cit., p. 334 e sqq.

uma ligação perfeita com as últimas palavras do Secretário, no acto I. Dirá o Rei (v. 12-13): “...é mais seguro/ a si cada um reger, que o mundo todo”⁵⁶.

O debate entre o Rei e os Conselheiros é tecnicamente bem conseguido, porquanto se espalha em considerações teóricas, constantes da tratadística pedagógico-política, adequada aos horizontes e expectativas culturais de um público, que assistiu à formação de novos estados na Europa, à descoberta de novos mundos, à nobilitação – pelo saber e acesso aos altos cargos administrativos –, de uma classe de letrados, em que se distinguiam os legistas, os causídicos, ou “causíficos”, alvo de tanta crítica que a literatura da época consignou e a comédia levou à cena⁵⁷.

Quando a teoria dá lugar ao caso concreto de Inês, intensifica-se a acção dramática, que corresponde a um ritmo em esticomitia e mesmo em *antilabê*. A nível dos lexemas utilizados, quer pelo Rei, quer pelos Conselheiros, há uma intencionalidade trágica, traduzida semanticamente na repetição insistente dos verbos *morrer* e *matar*. O verbo *morrer*, utilizado quase sempre na forma *moura*, conjuntivo potencial com valor imperativo⁵⁸, é apoiado pelo verbo *matar*, que aparece predominantemente no infinitivo presente, em frases de tom sentencioso, como resposta à situação concreta, *moura* – que reafirma a vontade imperiosa dos Conselheiros⁵⁹.

De par com esta antinomia *morrer/matar*, assiste-se, na expressão trágica deste acto II, que o acto IV continua, a uma veemente afirmação, por parte dos Conselheiros e não do Rei – o que dá vigor ao *agôn* – da *culpa* da Castro, o seu

⁵⁶ Acto II, cena I, v. 1- 22. Cf. v. 1-5: “Rei – Ó ceptro rico, a quem te não conhece, / como és fermoso e belo! E quem soubesse/ bem quão diferente és do que prometes,/ neste chão quem te achasse, quereria/ pisar-te antes com os pés, que levantar-te” [...] “...é mais seguro/ a si cada um reger, que o mundo todo” (v. 12-13). Neste passo, Afonso IV, apresenta-se vergado pelos “trabalhos do rei”, tema glosado não só nos tratados de educação régia, de que é exemplo expressivo o *De regis institutione et disciplina* (1572), de D. Jerónimo Osório, como ainda nos textos parenéticos de autores palacianos como Lourenço de Cáceres, Jorge de Montemor. Era este também o sentir dos poetas quinhentistas de pendor moralizante que tinham por corifeu, na poesia e na acção, Sá de Miranda. Este tema anda associado à oposição campo/cidade que, ao privilegiar o primeiro, fornece o cenário adequado ao elogio da *aurora mediocritas* horaciana. Vide, na obra de Ferreira, as cartas a Francisco Sá de Miranda (Livro II, 9), a Manuel Sampaio (Livro I, 10), a Diogo de Teive (Livro II, 2 e 4).

⁵⁷ Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no séc. XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., p. 248.

⁵⁸ Note-se a *antilabê*, um verso dividido por duas ou mais personagens, a manifestar a veemência discursiva. Cf. v. 60: “Coelho – Senhor, para que é mais? Moura esta dama”; v. 61-62, com *reduplicatio*: Rei – Que moura todavia? Pacheco – Senhor, moura/ por salvação do povo; v. 73: Rei – Assi que assentais nisto? Coelho – Nisto: moura; v. 74: Pacheco – Moura. Rei – a inocente? Coelho – Que nos mata.

⁵⁹ Cf. v. 63: “Rei – Não é crueza/ *matar* quem não tem culpa”; v. 64: “Coelho – Muitos podes/ mandar *matar* sem culpa, mas com causa”; v. 81: “Rei – *Matá-la* é cruel meo, e rigoroso”; v. 101: “Rei – Mal parece *matar* a inocente?” (o sublinhado é nosso).

*pecado*⁶⁰. Aqueles insistem na forma de *atalhar* ao mal⁶¹, no *remédio* de salvação, o *phármakon sôterias*, que se liga na tragédia clássica ao sacrifício humano⁶². Compete ao Rei, “médico da república”, administrá-lo, em função do *bem público*⁶³.

A figura do Rei, de quem depende a resolução do conflito trágico, não só dá vigor ao debate dialéctico, como põe em relevo o seu verdadeiro *êthos*, que revela uma dupla face. Vence, num primeiro momento, a tolerância, a clemência régia, que dá lugar, num segundo momento, à pusilanimidade e à inconstância, que se opõem ao ideal estoíco do governante, identificado nas tragédias de Séneca com a figura do *sapiens*⁶⁴.

Notável é a dinâmica discursiva que o poeta imprime a este primeiro confronto entre o Rei e os Conselheiros. Introduzem o acto duas longas falas do Rei e de Pacheco, suporte analítico, do ponto de vista ideológico e psicológico, do debate, em que predomina a esticomitia e a *antilabê* – o v. 74 é dividido pelas três personagens em cena. Este rápido movimento, denunciador da tensão emocional das personagens, na parte central da cena, é de novo substituído por duas longas intervenções dos Conselheiros, em que predomina o discurso sentencioso, o género demonstrativo, próprio da persuasão – mola propulsora da resposta régia (v. 175): “I-vos aparelhar, que em vós me salvo”. Assim termina a cena com o recrudescimento da acção, a epítase, provocado pela indecisão régia que, verdadeira analepse, conduzirá à morte de Inês.

A cena II é composta por um monólogo do rei, introduzido por uma invocação a Deus – bem ao gosto dos autores da literatura de Quinhentos. As palavras

⁶⁰ Cf. II, v. 53: “Pacheco – Enquanto há ocasião, dura o pecado:/ tirando-lha, ei-lo livre.”; v. 58-59: “Rei – Meus pecados/ quão gravemente sobre mim caíram!”; v. 63: “Rei – Não é crueza/ matar quem não tem culpa?; v. 64: “Coelho – Muitos podes/ mandar matar sem culpa, mas com causa”; v. 68: “Rei – Ela que culpa tem? Pacheco – Dá ocasião.”

⁶¹ Este verbo *atalhar* surge, com poliptoto, insistentemente: II, v. 45: “Pacheco – *Atalhando* a este mal [...] ficarás livre”; v. 96-97: “Coelho – Inda que houvesse excessos/ mais males *atalhar*am dos que deram”; v. 123-124: “Pacheco – ... corta-lhe a vida/ *atalha* esta peçonha, tê-lo-ás salvo”; v. 133: “Pacheco – A aspereza dest’obra é medicina/ com que *s’atalham* as mortes”.

⁶² Cf. II, v. 57-58: “Rei – Duro remédio! Quanto melhor fora/ amor e obediência!”; v. 70-72: “Rei – Que lei há que a condene e que justiça?/ Coelho – O bem comum, senhor, tem tais larguezas/ com que justifica obras duvidosas”; v. 93 “Pacheco – [...] pelo exemplo comum e bem do povo?”; v. 104-105: “Coelho – O bem geral quer Deos que mais sêstime/ que o bem particular”; e ainda, v. 124-127. Vide, sobre este motivo trágico, C. Nancy, “*Phármakon sôterias: Le mécanisme du sacrifice humain chez Euripide*”, *Théâtre et spectacles dans l’Antiquité*, in *Actes du colloque de Strasbourg* (5-7 novembre 1981) 17-30.

⁶³ Sobre a expressão “médico da república”, cara a Platão, para definir o governante, vide R. Joly, “Platon et la médecine”, *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, 4ª série, n.º4, 20 (1961) 435-451; J. Jouanna, “Le médecin modèle du législateur dans les *Lois* de Platon”, *Ktema* 3 (1978) 77-91.

⁶⁴ Vide o sugestivo e importante artigo de Pierre Grimal, “L’image du pouvoir royal dans les tragédies de Sénèque” in *Dramaturgie et actualité du théâtre antique – Actes du Colloque international de Toulouse* – 17-19 octobre 1991, *Pallas* 38 (1992) 409-416.

do rei (v. 190 e sqq.), que o coro final prolonga – era este um tema coral predilecto de Séneca, colhido nos poetas clássicos, designadamente Horácio e Virgílio –, ecoam num entretecido de reminiscências clássicas, o famoso *O fortunatos nimium si bona norint/ agricolas* das *Geórgicas* (2. 458-459) do Mantuano⁶⁵.

É este monólogo um dos trechos mais inspirados da *Castro*, pois combina a expressão lírica adequada à vivência individual de um rei, sobrecarregado com os deveres de ofício, com elementos que são referentes ideológicos e culturais da mentalidade de então: o encarecimento da *aurea mediocritas*, a denúncia dos vícios da *uita aulica*, o socratismo cristão que os versos finais traduzem (v. 217-218): “...e me livra [Senhor] algum tempo, antes que moura,/ de tanta obrigação pera que possa/ conhecer-me melhor e a ti voar”.

O acto II é o único em que, antes do êxodo, o Coro se não pronuncia no decurso da acção, mas tem dela um perfeito conhecimento e adquire saber político para entoar o *canticum* final. O Coro I, em estrofe sáfica – esquema métrico usado por Teive, na *Ioannes princeps*, e por Séneca, na *Phaedra*, duas peças de que é visível a intertextualidade na *Castro*⁶⁶ –, versa o tema dos trabalhos do rei, das responsabilidades do poder. O Coro II, numa sequência de versos de seis sílabas, canta a felicidade dos pequenos do mundo, a *aurea mediocritas*.

O acto III, em absoluto contraste com o *locus amoenus*, com a *uisio* poética do acto I, apresenta-nos a protagonista num cenário de pesadelo, o *locus horrendus*. A própria paisagem se torna reveladora da mudança da fortuna, numa espécie de convivência entre a natureza e a fatalidade. Entre a esperança e o medo, *spes et metus*, dois elementos que, segundo a retórica, preparam o *páthos* se confessa a *Castro* (v.107): “Porque temo perder o bem que espero”.

As isotopias da luminosidade, constantes na dialéctica amorosa do código petrarquista, que acompanham a análise psicológica, a alegria e a felicidade que o amor propiciava, no acto I, dão agora lugar às “visões escuras e medonhas” (v.71-72). Estas são traduzidas em lexemas que se repetem, com fórmulas derivativas, verdadeiros monocórdios, a envolver a área semântica de *saudade*⁶⁷.

Na cena II deste acto III, o Coro, pela voz do corifeu, assume o valor de um verdadeiro coro de tragédia clássica, numa atitude comovida e lamentosa perante a sorte da protagonista. O diálogo que se trava apenas entre a heroína e o Coro, no passo em que este lhe anuncia a morte (v.227-233), traduz admiravelmente a tensão dramática, que dá a cada verso o tom incisivo ou o recorte

⁶⁵ É nítida a intertextualidade entre esta fala do rei, que se reflecte no coro I, em estrofe sáfica, e passos das tragédias senequianas. Cf. a este propósito os passos paralelos nos dois autores, in Nair de Nazaré Castro Soares, “A *Castro* à luz das suas fontes. Novos dados sobre a originalidade de Ferreira” cit., p. 342-343.

⁶⁶ Nair de Nazaré Castro Soares, “A *Castro* à luz das suas fontes. Novos dados sobre a originalidade de Ferreira” cit., “versos sáficos”, p. 321 e sqq.

⁶⁷ Esta palavra, que inclui tonalidades como “solidão”, “melancolia”, é proferida três vezes (v. 9, 42, 62).

lamentoso de um suspiro ou de um grito de alma. A réplica de Inês ao Coro, que num simples hemistíquio (v. 175) – “É tua morte” – lhe anuncia o destino trágico, é o verso de maior dimensão poética e sentido mais pregnante de toda a peça: “É morto o meu Senhor? O meu Infante?”.

Perturbado e preocupado com a sorte da Castro, o Coro aconselha-a a fugir (v. 181-190)⁶⁸: “...Fuge, coitada, fuge, que já soam/ as duras ferraduras, que te trazem/ correndo a morte triste. Gente armada/ correndo vem, Senhora, em busca tua...”. O vocalismo fechado das semivogais, as vogais nasais, as aliterações da vibrante, a expressividade repetitiva de formas verbais, a marcarem a cesura, ou em posição anafórica, corroboram o valor semântico da mensagem e sugerem o ritmo que se apressa, que transmite o fragor da cavalgada, a aproximar-se com a Morte e o Rei que a personifica – corroborado na antístrofe da ode coral (v. 264 e sqq.), que termina o acto.

O Coro final, nos ritmos métricos usados já no canto anterior – estrofe sáfica, o primeiro, e verso hexassilábico, o segundo – entoa primeiramente o tema da brevidade da vida e aconselha a “mocidade cega”(v. 217 e 245) a aproveitar o tempo, que “só boa fama, só virtude casta/ pode mais que ele”. Na antístrofe, encarece a beleza de Inês e lamenta a sua sorte; censura o Infante, que dorme ou passeia, enquanto a cruel morte se apressa; apostrofa o Príncipe, para que se apresse, e a Morte, para que se detenha.

Mesmo que se considere que só há verdadeiramente acontecer dramático na alma da protagonista, a solidão da heroína, a ausência do amado, a saudade, o tempo avaro e, por fim, o anúncio da morte dão forma e densidade trágica a este episódio.

O acto IV, onde se dá a catástrofe, radica em fontes literárias e históricas e traduz o confronto entre a protagonista e os seus algozes, na presença do Coro, que actua como personagem. A infeliz vai pedir misericórdia e recorre em primeiro lugar ao Coro, “...amigas minhas, ajudai-me a pedir misericórdia”. Dirige-se em seguida aos filhos, qual Medeia ou Alceste, para lhes apresentar o avô – é que o parentesco ampliava a emoção⁶⁹ – e, em expressivo oximóro, pede-lhes para a defenderem com a linguagem do silêncio: “Eles falem por mim, eles sós ouve. /Mas não te falarão, Senhor, com língua, /que inda não podem; falam-te co as almas” (v.52 -53). É ainda como mãe que primeiramente se dirige ao Rei (18-19): “Meu Senhor, /esta é a mãe de teus netos”. É a mulher frágil, “Esta é aquela coitada mulher fraca, /contra quem vens armado de crueza” (v.21-22), que na sua “inocência confiada”, “não foge”, apesar de “todo este estrondo /d’armas

⁶⁸ Note-se que o mesmo Coro, mais adiante, no acto IV, a marcar a progressão dramática, muda de opinião e prepara a catástrofe, através do motivo do sacrifício voluntário (v. 6-8): “... Eis a morte/ Vem. Vai-te entregar a ela; vai depressa:/ Terás que chorar menos”.

⁶⁹ Aristóteles, *Poética*, 1453b 19-21.

e cavaleiros” (v. 25-27); e prossegue: “Mais contra imigos vens, que cruelmente /t’andassem tuas terras destruindo, /a ferro e fogo” (v.42-44).

Esta oposição vigorosa entre a fragilidade e a força, entre a vítima e o detentor do poder de salvar ou condenar, é marcado pelo emprego reiterado de formas pronominais – pessoais ou possessivas. Dignos de nota são, neste sentido, o versos seguintes (44-46): “...Eu tremo, Senhor, tremo/ de me ver ante ti, como me vejo, /mulher, moça, inocente, serva tua”. Nesta gradação ascendente não falta mesmo a anástrofe do possessivo em *serva tua*: a marcar a situação de dependência, a solidão da heroína.

A acção ganha densidade e avolumam-se os motivos trágicos, a prepararem o *páthos*: à afirmação instantânea da urgência do tempo unem-se a reiteração da culpa e o jugo da necessidade, da *anáankê* clássica. Enfim o sacrifício da heroína, em nome do bem comum, era necessário. Criam-se então os ingredientes indispensáveis à teatralização do motivo euripídico do sacrifício voluntário, que informa também – em cânones estéticos bem diversos – o poema *Constança* de Eugénio de Castro, o poeta do nosso simbolismo, que foi Professor desta Faculdade e também seu Director e cujo retrato figura na galeria de directores da sala dos professores⁷⁰.

No acto IV, em que se realiza a catástrofe, os Conselheiros têm já por aliado o Rei e tudo se conjuga para que Inês, na sua solidão, seja a vítima a imolar. Preparados os ingredientes indispensáveis à formação do *páthos*, a cena atinge a sua *acmé*: a Castro e o Rei estão frente a frente, num combate derradeiro. A darmos crédito a Eurípides, pelo menos uma vantagem lhe adviria: “Com todas as capacidades para apelar ao sentimento, só a mulher”⁷¹.

Ela não se limita a aceitar um destino que lhe é imposto, vai cobrir-se de todo o fulgor – como as heroínas “romãs e gregas” (v.136) – capaz de provocar dentro e fora da cena piedade e admiração.

A teatralidade cénica – a que não falta a atitude da suplicante, de inspiração grega, “Co estes teus pés me abraço, que não fujo” (v.144) – é acompanhada de uma dialéctica trágica, a que a retórica dita motivos e fornece argumentos⁷². Estes, em gradação ascendente, começam por ser do foro afectivo e emocional – Inês pensa, não em si, mas no príncipe e nos filhos, que com ela morrem junta-

⁷⁰ Nair de Nazaré Castro Soares, “Martírio e sacrifício voluntário na tragédia humanista e no mito inesiano: em António Ferreira e Eugénio de Castro” cit.

⁷¹ Eurípides, *Ifigénia na Tauride*, v. 1054. Vide Helene P. Foley, *Ritual irony: poetry and sacrifice in Euripides. Ithaca and London*, 1985; Maria de Fátima Silva, “Sacrifício voluntário. Teatralidade de um motivo euripídico”, *Biblos* 67 (1991) 15-41.

⁷² Tom F. Earle, na introdução à sua edição da *Castro* de António Ferreira (análise crítica, notas e sugestões para análise literária), Lisboa, 1989, p. 16 e sqq., faz uma análise desta I cena do acto IV, com base nas regras da retórica clássica, assimilada nas escolas, no que respeita ao pedir misericórdia.

mente – para evoluírem no sentido moral e político. À boa maneira euripídiana, a acção começa a ser comandada por motivos políticos.

É uma fala onde o estilo sublime confere voz ao patético, numa ansiedade, que se exprime entre a invectiva, a defesa da inocência, a transmutação amorosa. O ritmo, entrecortado de cesuras que dividem o verso em duas, três, quatro unidades semânticas, é dado também pela exclamação, pelos verbos – no imperativo e no futuro –, a exprimirem o dramatismo do presente e a inquietação do futuro.

Por fim, num lance vibrante de comoção e angústia, com os imperativos verbais entrecortados pela anáfora *não*, a sua fala atinge o clímax, num momento ímpar de teatralidade (v.205-207): “Socorre-me, perdoa-me. não posso /falar mais. Não me mates, não me mates! /Senhor, não to mereço!”. Após esta *rhêsis*, a heroína trágica comove e demove o próprio Rei e abandona definitivamente a cena.

A intervenção do Coro dá a medida da reacção do público, que suspira aliviado, na expectativa de um fim feliz, ao modo de Eurípidés.

A cena II, onde permanecem o Rei e os Conselheiros, é elaborada com uma finura psicológica admirável, não só na distribuição das falas, mas sobretudo no desenvolvimento argumentativo. Nela há a preocupação de melhor definir o *êthos* da personagem que decide o conflito, o carácter e a indecisão de D. Afonso IV que, num rasgo de comoção e humanidade, perdoa a Inês para, logo a seguir, e em consequência da profunda pressão que sobre ele se exerce – num enriquecimento da peripécia clássica – permitir a sua morte, já iminente a partir do acto II.

Num primeiro momento, apresenta-se como um rei moderado, compreensivo e humano, uma *bona mens*, como diria Séneca. Há mesmo um passo em que afirma “Sou homem” numa reminiscência terenciana⁷³, ao que lhe responde Coelho, “Porém rei”. Esta distinção de pontos de vista opinativos é dada pelo *porém* contrastivo, que sustenta expressivamente o jogo da argumentação⁷⁴.

A compaixão por Inês e a admiração pela sua beleza física e pela sua estatura intelectual constituem, na verdade, sinais de humanização e revelam a presença de um drama interior, embora sufocado. Quando os Conselheiros contratacam, faltam ao rei argumentos que racionalmente os levem a renunciar à sua determinação e, num segundo momento, transfere para eles a responsabilidade da

⁷³ Terêncio foi o primeiro autor a definir entre os latinos o ideal de *humanitas*, nestes termos: ‘Sou homem: e nada do que é humano eu considero alheio à minha natureza’: *homo sum: humani nil a me alienum puto* – Terêncio, *Heautontimoroumenos*, v. 77. Vide Walter de Sousa Medeiros, *O homem que se puniu a si mesmo* de Terêncio. Introdução, versão do latim e notas. Coimbra, 1992.

⁷⁴ Vide Clara Araújo de Barros, “Porém: um caso de deriva conclusiva-contrastiva”, *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e literaturas*, 5.1 (Porto, 1988) 101 e sqq.

decisão final – “Quem não proíbe uma má acção, quando pode fazê-lo, está a ordená-la”⁷⁵. Estas palavras, que Séneca faz dizer a Agamémnon, nas *Troianas*, têm o mesmo sentido daquelas que a Castro profere, ao buscar socorro nos Conselheiros (v. 103): “Se me vós não defendeis, vós me matais”.

É inegável que D. Afonso IV, embora não seja protagonista, representa uma personagem importante para o significado global da peça, pois está no centro da acção como factor decisivo do desenrolar dramático⁷⁶. No entanto, a Castro é a figura mais carregada de desgraça, que se objectiva aos olhos do espectador – é a personagem que melhor exprime a poesia da ausência e da saudade, da melancolia, exemplo palpitante de lirismo e *uirtus* trágica.

A cena III do Acto IV, mostra-nos o Rei a dialogar com o Coro-personagem. Este, espectador ideal, desempenha a função de objector dialéctico, comenta e serve de didascália ao desenlace trágico, à morte de Inês executada fora de cena – em que a medida dos acontecimentos é dada, à maneira clássica, através do ouvido⁷⁷. Esta intervenção do Coro confere uma dimensão poética universal à dor privada do Infante, que enriquece a acção, quase linear, da peça.

Consuma-se a morte de Inês. E, numa interpenetração lírica profunda de lirismo e *uirtus* trágica, o Coro final do acto entoia um treno lamentoso. A estrofe, em sextina, pela beleza formal e conteúdo temático valoriza estética e emocionalmente a acção⁷⁸.

É o coro mais belo da *Castro*, significativamente colocado, no final do acto IV, em que a acção trágica atingiu o clímax. António Ferreira escolhe como palavras-chave vocábulos de carácter abstracto e de sentido cósmico, *amor*, *morte*, áreas semânticas dominantes, enunciadas no primeiro verso (v. 312): “Já morreu Dona Inês! Matou-a Amor”. Na circularidade estrutural de cada estrofe, as palavras conjugam-se numa intrínseca relação significativa, capaz de sugerir a ideia renascentista de gloria *post mortem*, no plano humano e divino.

O acto V da tragédia de Ferreira, que, na economia dramática, serve apenas para registar um certo número de elementos, que sobrecarregariam a acção ou se oporiam ao *decorum*, é a perfeita expressão do *páthos*⁷⁹.

Expressivo pelo tom patético e pela ironia trágica é o monólogo inicial, em que ressalta o arrebatado transbordar de uma paixão já sem remédio, porque a sua amada, sem ele o saber, já não vive. Na cena final da peça, assistimos de novo

⁷⁵ São estas as palavras que Séneca faz dizer a Agamémnon, nas *Troianas*, 290-291: *qui non uetat peccare, cum possit, iubet*.

⁷⁶ Vide A. Roïg, ‘Le personnage du Roi dans la tragédie *Castro* d’ António Ferreira’ in: *Estudos Portugueses. Homenagem a Luciana Stegagno Picchio*. Lisboa, 1991, p. 441-459.

⁷⁷ Vide R. Hamilton, ‘Cries within and tragic skene’, *American Journal of Philology* 108 (1987) 589-599.

⁷⁸ Sobre a sextina, vide Mario Fubini, *Metrica e poesia*, I. *Dal Duecento al Petrarca*. Milano, 1962, p. 328-346. Cf. ainda Eugenio Asensio, *Estudios portugueses*. Paris, 1974, p. 145-148.

⁷⁹ Aristóteles, *Poética*, 1452b 9-13.

à morte da heroína, ocorrida fora de cena, mas reflectida e prolongada agora na alma de D. Pedro, que ao longo da peça sempre foi identificada com a da sua Inês.

A primeira longa fala do Infante, aquela em que verdadeiramente assume a perfeita consciência do acto que foi cometido na sua ausência (v. 71-111), é a expressão do desespero. Este traduz-se em torrentes de interrogações e exclamações, que, pelo ritmo entrecortado de cesuras contínuas, fingem soluços ou gritos, a fazerem soar os contrastes entre a maldade tigrina dos algozes⁸⁰ e “aquela ovelha mansa, /inocente, fermosa, simples, casta” (v. 102).

Petrarquismo e neoplatonismo fundem-se na expressão dolorida, lamentosa, epicélica, na última intervenção do Infante, que clama a sua dor – a ideia de vingança não a abranda! – e apela à comunhão dos elementos da natureza: “Ó montes de Coimbra”, “e tu, Coimbra”, “água do Mondego”⁸¹.

Amor – Morte – Imortalidade dão sentido à última lamentação do Infante.

Inês foi sacrificada – qual Antígona de Sófocles – por Razões de Estado. Tal como na *Antígona* sofocliana, a *res política*, na *Castro* de Ferreira – tão ao gosto da época, que viu nascer a doutrina de Maquiavel e assistiu à formação da ciência política com Jean Bodin – permite debater causas universais, de todos os tempos, com grande oportunidade e actualidade: a problemática da liberdade individual e suas limitações no espaço social e político; a diversidade de interpretações que o homem dá dos erros e da fortuna; a apresentação do governante ideal e do déspota, com larga tradição nas literaturas grega e latina.

No Renascimento, como no século V em Atenas, a tragédia, na sua expressão poética, é capaz de descobrir o mundo e desvelar o homem – nos seus contrastes e na sua essencialidade – como sujeito universal, inteligível e actualizável, na diversidade do espaço e no devir do tempo.

Têm sentido, nestas considerações, as palavras de Pablo Picasso⁸²: «Para mim não existe passado nem futuro na arte. Se uma obra de arte não vive sempre, está fora de questão. A arte dos gregos [...] que viveram noutras épocas, não é uma arte do passado; talvez esteja hoje mais viva do que nunca. A arte não se desenvolveu a partir de si própria, mas as ideias dos homens mudam, e com elas a sua forma de expressão».

⁸⁰ Vide v. 95-97: “...Ó liões bravos! /Ó tigres! Ó serpentes, que tal sede /tínheis deste meu sangue”.

⁸¹ Cf. v. 108; 138; 142. Ferreira ligava o drama inesiano a Coimbra. Não se pode esquecer que, na poesia lírica e narrativa sentimental, os montes eram símbolo de saudade e apartamento. Vide António José Saraiva, “Ensaio sobre a poesia de Bernardim Ribeiro”, *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa* 7 (1940-1941) 98.

⁸² Vide Ingo F. Walther, *Pablo Picasso (1881-1973)*, trad. port. Colónia, 1994, p. 24.

(Página deixada propositadamente em branco)

ESTUDOS GREGOS

(Página deixada propositadamente em branco)

O LEGADO DE PROMETEU

ANA PAULA QUINTELA FERREIRA SOTTOMAYOR

Univ. Porto

ORCID: 0000-0002-8468-7924

Os inúmeros e terríveis afundamentos ocorridos na “carreira da Índia” são apresentados por Camões, no episódio do Adamastor (5.41), como “castigo da *hybris* dos navegantes portugueses, por terem ultrapassado os *vedados términos*”¹. O Gigante ameaça punir, em primeiro lugar, quem o desvendou. Como é sabido, a Bartolomeu Dias se ficou a dever a descoberta do Cabo das Tormentas, “a porta do caminho marítimo para a Índia”², mas o Épico não dá o merecido relevo a tal feito heroico, dedicando-lhe apenas seis versos:

“E na primeira armada que passagem
Fizer por estas ondas insofridas,
Eu farei de improviso tal castigo
Que seja mor o dano que o perigo!

Aqui espero tomar, se não me engano,
De quem me descobriu suma vingança;” (5. 43-44)

Camões limita-se a aludir ao súbito tufão³ que fez soçobrar, no Cabo da Boa Esperança, a caravela do seu Descobridor, juntamente com três naus da frota de Pedro Álvares Cabral, quando rumavam para a Índia, a seguir ao achamento do Brasil. O mesmo – ou talvez pior – fazem Rui de Pina, que omite aquele tão notável empreendimento, e Garcia de Resende, que lhe faz uma ligeira alusão⁴, sem nomear, no entanto, quem o realizou.⁵ A descoberta do Cabo Tormentoso⁶,

¹ Rocha Pereira 1975: 138.

² Fonseca 2005: 108.

³ Castanheda (1. 31) apud Dias 1910: 1. 289 fala de “hum peganho de vento tão furioso, que não deu tempo pera amainarem”.

⁴ Resende 1994: 249 (apud Fonseca op.cit.: 97 n.1).

⁵ Para um melhor esclarecimento de toda esta questão leia-se “A viagem decisiva: Bartolomeu Dias” in Fonseca op.cit.: 97-117.

⁶ Barros 1945: 43 (apud Fonseca op.cit.: 108) atribui a D. João II a mudança do nome de Cabo Tormentoso, como lhe chamava Bartolomeu Dias, para Cabo da Boa Esperança “pelo que ele prometia deste descobrimento da Índia tão esperada e por tantos anos requerida”.

levada a efeito por Bartolomeu Dias, só viria a ser resgatada do limbo por João de Barros.

Ainda que o descaso manifestado por Camões, em relação a Bartolomeu Dias, não seja comparável ao silêncio daqueles cronistas de D. João II – somente perdoável se tiver tido como fundamento razões de política internacional – não deixa, no entanto, de ser incompreensível que o Épico traga Vasco da Gama para o proscénio, relegando para a penumbra Bartolomeu Dias. Vem a propósito aduzir a opinião isenta expendida por Epifânio: “Como navegador Vasco da Gama não é de modo algum mais de admirar que Bartholomeu Dias”.⁷ Ora, este mesmo autor é de opinião que “... o Poeta ... sacrificou a justiça às necessidades estheticas impostas pelo plano que delinear e ... a gloria do colossal empreendimento ficou para sempre vinculada ao nome do heroe da expedição de 1497”.⁸

Sem dúvida que, tendo em conta a estrutura do poema, o episódio do Adamastor só poderia ser protagonizado por Vasco da Gama, figura nuclear para a qual convergem e da qual procedem os fios condutores de toda a narrativa épica. De todo o modo, causa estranheza que Camões não dê relevo à notória empresa de Bartolomeu Dias, a que alude fugazmente, a propósito da trágica morte do navegador.

De forma assaz diversa, são tratadas as outras duas catástrofes profetizadas pelo Adamastor. *Os Lusíadas* evocam não só o passamento de D. Francisco de Almeida, mas também a sua vitória sobre a armada de Mir Hocém e ainda a conquista de Quíloa e de Mombaça (5. 45), sendo relatados, novamente e de forma mais pormenorizada, os feitos gloriosos do primeiro Vice-Rei da Índia e a sua inglória morte às mãos dos Cafres, no episódio profético do último canto da epopeia (10. 26-38). Circunstanciadamente também e com grande dramatismo, narra Camões, em três estrofes, o trágico fim de Manuel de Sousa Sepúlveda, de sua esposa, D. Leonor, e dos dois filhos de tenra idade, que após terem sido salvos do naufrágio, vieram a perecer na Cafraria, tendo passado toda a espécie de tormentos: fome, doenças, ataques das feras e dos indígenas (5. 46-48). Deste modo se cumpria a vontade do Gigante, que anunciara nas suas predições: “... perdições de toda sorte / Que o menor mal de todos seja a morte!” (5. 44).

Existe, pois, uma inegável disparidade entre a pungente descrição destes dois funestos acontecimentos e o laconismo com que o Poeta aborda a violenta

⁷ Dias op.cit.: XIII-XIV.

⁸ *ibid.*: XIV. No mesmo sentido se pronunciou Sophia, numa carta em que agradece a Miguel Torga um exemplar de *Poemas Ibéricos* (09.12.1965): “... penso que ele [Bartolomeu Dias] foi o navegador dos navegadores, um daqueles heróis que os deuses invejam, um homem que ousou tudo e a quem tudo foi roubado.” (“Uma data memorável”, *JL*, 1286: 11).

destruição da caravela de Bartolomeu Dias, sintetizando-a num único verso: “Que seja mor o dano que o perigo” (5. 43)⁹.

Terá Camões procurado ser sóbrio, neste passo, com a intenção de fazer corresponder a sua narrativa à celeridade do imprevisível furacão? Ou terá pesado na sua opção um motivo de outra natureza?

Não esqueçamos que D. Francisco de Almeida foi o primeiro Vice-Rei da Índia, cargo tão elevado, que lhe concedia o segundo lugar político no reino. Quanto a Manuel de Sousa Sepúlveda, sabe-se que foi um ilustre fidalgo, que se notabilizou por destemidos feitos militares, naquela mesma península sul-asiática, para onde partiu em 1528 e donde regressou em 1552; infelizmente, porém, o que viria a torná-lo mais conhecido haveria de ser o mal-aventurado fim de que ele e a sua família foram vítimas na Terra do Natal, objeto da primeira das *Relações de Naufrágio* que Bernardo Gomes de Brito reuniu na coletânea *História Trágico-Marítima*. Escreve Hernâni Cidade: “O episódio nela mais pungente, pela tensão verdadeiramente trágica, continuava a ser o naufrágio de Sepúlveda” que “devia andar ... na memória comovida de todos, como o mais expressivo do negrume de fatalidade que ensombraria tantas horas de largada ansiosa.”¹⁰ É certo que esta narração consubstancia em si todo o dramatismo da História Trágico-Marítima; todavia, não menos lancinante fora o naufrágio de Bartolomeu Dias, que talvez não tenha merecido igual atenção por parte do Príncipe dos Poetas, pelo simples facto de o navegador, de cuja biografia pouco ou nada se sabe, ter começado por ser, segundo Luís Adão da Fonseca, “... simultaneamente capitão de barco de transporte comercial e capitão corsário”, aventando ainda o mesmo historiador que “seria, como muitos capitães de barcos do seu tempo, da pequena nobreza”.¹¹ No dizer deste mesmo autor, o feito de Bartolomeu Dias, apesar de politicamente pouco relevante, “constitui um momento da maior importância no que se pode chamar o conhecimento técnico da navegação do Atlântico Sul”.¹²

No século passado, foi reabilitada, finalmente, na poesia portuguesa, pela pena de um dos nossos vates maiores, a memória do “Capitão do Fim” e da sua ação gloriosa, em dois poemas de *Mensagem*: – o sublime “Mostrengo” e o “Epitáfio de Bartolomeu Dias”, que reza assim:

“Jaz aqui, na pequena praia extrema,
O Capitão do Fim. Dobrado o Assombro,
O mar é o mesmo: já ninguém o tema!
Atlas, mostra alto o mundo no seu ombro.”

⁹ Dias op.cit.: 1. 289 refere que os navegadores quase não se aperceberam da morte iminente, pois os navios foram a pique *ex abrupto*.

¹⁰ Cidade 2001: 165-166.

¹¹ Fonseca op.cit.: 110.

¹² *ibid.*

Fernando Pessoa, ao compor cenotáfios como este, em memória de mareantes naufragados, segue o modelo do epitáfio-tipo da *Antologia Grega*, em que a água não é “entendida como fonte de Vida”, mas “como origem da Morte”.¹³

O Poeta utiliza ainda uma antonomásia, por meio de um dos substantivos mais vezes repetidos na sua poesia ortónima – “fim”. Maria da Glória Padrão¹⁴ elenca umas quantas dezenas de exemplos de emprego deste vocábulo, quer no *Cancioneiro*, quer nas *Poesias Inéditas*. A polissemia desta palavra é, engenhosamente, por ele aproveitada, para condensar na expressão “Capitão do Fim” o que há de indubitável acerca de Bartolomeu Dias: – à vista do Promontório Tormentoso que, anos antes desvendara, o Descobridor viria a encontrar o seu *fim*, a sua morte no Cabo,¹⁵ situado naquela plaga “extrema” do sul da África. Ora, com a descoberta de que aquele era o término do continente africano, havendo – ao contrário do que até então se julgava – uma passagem por mar que ligava o Atlântico ao Índico, consumava-se o propósito, o *fim* em vista da frota de caravelas de Bartolomeu Dias, que “muito provavelmente não teria instruções para chegar à Índia”, pois para tal seria imprescindível “uma afirmação de soberania exigindo outro tipo de embarcações”, conforme o parecer de Luís Adão da Fonseca.¹⁶ Assim, “na pequena praia extrema”, jaz aquele que, tendo navegado ao longo de toda a costa ocidental de África, pôs *fim* à exploração do Atlântico Sul, dobrando o “Assombro”, que o mesmo é dizer: “O mostrengo que está no *fim* do mar”¹⁷. Ao resgatar do esquecimento a expedição de Bartolomeu Dias, Fernando Pessoa desagrava, simultaneamente, o oblívio a que o Épico tinha votado o empenhamento do “Rei trezeno” na descoberta do caminho marítimo para a Índia. Ora, Camões relata a viagem por terra de Afonso de Paiva e de Pero da Covilhã em demanda do Preste João (4.60-65), como se este tivesse sido o único facto importante do reinado de D. João II. Fernando Pessoa, pelo contrário, põe na boca do homem do leme, a rematar cada uma das três nonas, um enfático refrão, como que a sublinhar o nome do monarca olvidado, vincando, ademais, nos dois últimos versos, o interesse do Príncipe Perfeito na rota do Atlântico Sul: “Manda a *vontade*, que me ata ao leme / *De El-Rei D. João Segundo!*”¹⁸

¹³ Sottomayor 1978: 92.

¹⁴ Padrão 1973: 193.

¹⁵ Geograficamente, designa-se por cabo qualquer parte de terra que entre pelo mar. A comprová-lo está o nome do Cabo Finisterra. É curioso notar que, relacionando-se o vocábulo, etimologicamente, com *caput* (cf. “de cabo a rabo”), significa qualquer extremidade, podendo, portanto, utilizar-se com a ideia de “fim” (cf. a locução redundante “ao fim e ao cabo” e outras expressões como “dar cabo de”, “levar a cabo”, “cabo do mundo” – que, aliás, dá o nome a uma praia do concelho de Matosinhos).

¹⁶ Fonseca op.cit.: 108.

¹⁷ Curiosamente, o poema “Antemanhã”, o penúltimo da *Mensagem*, começa por este mesmo verso.

¹⁸ É de referir que, na *Mensagem*, em lugar de destaque ocupando “Uma Asa do Grifo”, se encontra o poema “D. João o Segundo”.

O denodo dos nautas lusos, ao arrostarem os sobressaltos da travessia marítima, consubstanciados no mito do Adamastor, podendo ser encarado, ora como bravura assumida, ora como insolente audácia, está bem patente, por um lado, na fala do timoneiro: “Aqui ao leme sou mais do que eu: / Sou um Povo que quer o mar que é teu” e por outro, no tom minaz do monstro que o interpelara: “Quem é que *ousou* entrar / Nas minhas cavernas ...?” O discurso objurgatório do Mostrengo repercute as invetivas do Adamastor, que sublinham a temeridade dos navegadores lusitanos.¹⁹

Na grande polifonia que são *Os Lusíadas*, ecoa, neste mítico episódio, em contraponto, uma outra prosopopeia, igualmente de criação camoniana, que também assenta na tónica da diatribe contra “soberbas e insolências”²⁰: a do “Velho do Restelo”. Assim, por ocasião da partida da armada de Vasco da Gama para a Índia, este ancião “de aspecto venerando” vocifera, na Praia das Lágrimas, contra aqueles que cometeram o sacrilégio de ultrapassar os limites que lhes foram superiormente impostos.

O primeiro transgressor apontado é Adão (4. 98), que foi expulso, por “pecado e desobediência”,²¹ do jardim do Éden, onde fruía das delícias da “idade de ouro”, e degredado para a “de ferro e de armas”, arrastando consigo a Humanidade que dele descendia para o desterro deste vale de lágrimas. Conjugando a mitologia clássica com a história bíblica do Primeiro Homem, Camões funde, no episódio do “Velho do Restelo”, a Idade do Ouro com o Paraíso Terreal, e, eliminando as eras intermédias, passa diretamente para a do Ferro, por conseguinte, a da guerra, “aquela calamidade composta de todas as calamidades, em que não há mal algum, que ou se não padeça, ou se não tema; nem bem, que seja próprio e seguro”, conforme viria a escrever, passado um século, o Padre António Vieira.²²

Apesar da sua atitude antibelicista, o Velho do Restelo admite, ainda assim, a Guerra Santa, no Norte de África,²³ pois o que verdadeiramente abomina são

¹⁹ Cf. “(gente) *ousada*” (5. 41), “(naus) *atrevidas*” (5. 43); “*atrevimento*” (5. 42), “*confiança*” (5. 44), “*ousadia*” (5. 50); “*ousas*” (5. 41).

²⁰ Esta expressão, que se encontra no discurso de Baco aos deuses marinhos (6. 29), reporta-se aos atos de arrogante descomedimento perpetrados pela espécie humana, em particular pelos descendentes de Luso. Dias (op.cit.: 2. 19), no seu comentário a este passo, atribui, como é evidente, uma conotação negativa a tais termos. A este propósito, remete o leitor para a sua nota (op.cit.: 1. 95-96) ao encómio a Duarte Pacheco Pereira (2. 52), onde, pelo contrário, Camões utiliza, à boa parte, e tomando-os como sinónimos, os adjetivos “soberbo e insolente”.

²¹ Dias (op.cit.: 1. 264) não classificando de hendíadis esta expressão, esclarece, no entanto: “«e» é simplesmente explicativo; «pecado e desobediência» quer dizer «pecado que consistiu em uma desobediência»; é por isso que o verbo (*pôs*) está devidamente no singular”.

²² “Sermão dos Anos da Sereníssima Rainha Nossa Senhora”, que não chegou a ser proferido. Vieira 2014: 2. 13. 162.

²³ Não cabe aqui qualquer referência ao significado político deste episódio – se é que tem algum! – nem tão-pouco à posição de Camões relativamente ao ideal africanista de D. Sebastião.

as longas viagens por mar, a pretexto da expansão da Fé e do Império. Por isso, brada em tom increpatório: “Não tens junto contigo o Ismaelita, / Com quem sempre terás guerras sobejas?” (4. 100), “Deixas criar às portas o inimigo / Por ires buscar outro de tão longe” (4. 101); e “Buscas o incerto e incógnito perigo” (4. 101). Lança, por fim, uma imprecação com ressonâncias horacianas: “Oh! Maldito o primeiro que no mundo / Nas ondas vela pôs em seco lenho!” (4. 102)²⁴.

O recurso a exemplos tirados, quer da história, quer da mitologia greco-romana, frequentemente utilizado por Camões, não poderia aqui faltar, fechando este episódio:

“Trouxe o filho de Jápeto do Céu
O fogo que ajuntou ao peito humano,
Fogo que o mundo em armas acendeu,
Em mortes, em desonras – grande engano! –
Quanto melhor nos fora, Prometeu,
E quanto pera o mundo menos dano,
Que a tua estátua ilustre não tivera
Fogo de altos desejos que a movera!” (4. 103)

Camões alude, de forma necessariamente sucinta, à chama divina, com que Prometeu animou a sua “estátua ilustre”,²⁵ o Homem por ele criado, insuflando-lhe como princípio vital, centelhas do fogo que tinha trazido do Céu, fogo esse que, contra a sua expectativa, “– grande engano! –”, gerou a guerra, provocando mortes e derrotas²⁶ desonrosas e que levou ainda a sua criatura a concretizar arrojados e nefastos anelos.

Embora Camões tenha vazado o mito em moldes horacianos, convém, no entanto, notar algumas discrepâncias em relação ao referido carne.

Sobre este tema, leia-se “A realidade política e moral” in *Cidade 2001*: 71-84, onde se encontra esta judiciosa asserção: “Poesia não é política” (83).

²⁴ *Illi robur et aes triplex / Circa pectus erat, qui fragilem truci / Commisit pelago ratem / Primus* (*Carm.* 1. 3. 9-12).

²⁵ Não merecendo a espécie humana, em geral, ser apelidada de “ilustre” – e Camões bem o sabia, por experiência própria... – o qualificativo de estátua deverá, a meu ver, ser tomado como um latinismo com o sentido de “luminoso, -a”, significação que se coaduna com o facto de Prometeu ter encerrado fogo, na arca do peito da figura que modelara. O adjetivo latino “illustris” formou-se a partir do radical *luc- (cf. *lux*), correspondente à ideia de iluminar (Ernout e Meillet 1967: 372-373).

²⁶ Com base nos versos do Épico sobre o desbaratamento dos Castelhanos, na batalha de Aljubarrota: “... da *desonra* e triste nojo / De ver outrem triunfar do seu despojo” (4.43), parece-me aceitável entender “desonras” como “derrotas”.

Divergindo da versão de Horácio, que, nesta ode, nada diz sobre a origem da espécie humana²⁷, *Os Lusíadas* apresentam o Titã como criador do Homem.²⁸

Enquanto o Prometeu horaciano se limitou a oferecer à Humanidade o fogo, desviado do Éter, dolosamente,²⁹ o do Épico “ajuntou [-o] ao peito humano”,³⁰ sem que seja indicado o modo como o obteve no Céu, embora no outro passo de *Os Lusíadas*, em que Camões alude ao Filantropo, se leia: “[o Fogo] ... / Depois que Prometeu *furtado* o tinha” (6. 11)³¹.

Irados com o delito perpetrado pelo Titã, os deuses – conta Horácio – enviaram aos mortais a inanição, uma caterva de febres até então desconhecidas e retiraram-lhes a longevidade; segundo *Os Lusíadas*, o lume vivífico, de que o Filantropo foi portador, julgando conceder um benefício à Humanidade, converteu-se num mal, ao ser indevidamente usado, não para fomentar a vida, mas sim para a destruir.³²

²⁷ Horácio, na ode 1. 16 (13-16), cujo tema é a cólera, considerada pelo poeta como a pior das paixões, reporta-se, no entanto, a uma outra tradição (*fertur*) – de origem desconhecida –, segundo a qual Prometeu, depois de ter criado os animais, com falta de matéria para juntar à argila, com a qual modelou o Homem, recorreu, entre outras, a uma partícula da violência do leão enfurecido.

²⁸ Dias (op.cit.: 1. 266) anota: “Prometheo, filho de Jápeto e de Clymene, foi, segundo uma tradição, o criador do homem (Ov. *Met.* 1. 82-83)”. Nesta versão, Ovídio descreve a forma como Prometeu modelou o homem, à imagem dos deuses, tendo misturado água de um rio ou da chuva (*fluuiabilibus* ou *pluuiabilibus*, consoante os manuscritos) com terra que, por ter sido, havia pouco, separada do éter, ainda continha germes divinos. A outra variante, pertencente também a *Metamorfoses*, considera que o Homem foi gerado pelo deus criador do mundo (*Ille opifex rerum*: 1. 79).

²⁹ *Ignem fraude mala gentibus intulit* (1. 3. 28). O qualificativo de *fraude* reporta-se às funestas consequências da transgressão de Prometeu.

³⁰ Diz Faria e Sousa (op.cit.: 1. 4. 436): “el [Prometeo] hurtò rayos al Sol para vivificar una estatua de barro que avia hecho ... [la statua] que ilustrada fue dañosa: lo que no fuera si le faltàra esse lustre.”

“Del fuoco che dal ciel Prometeo tolse / Per dar lo spirto all'uom caduco e frale” são dois versos de um soneto de Di Costanzo, citados em nota a este passo por Dias (op.cit.: 1. 266).

Platão, no *Protágoras* (320d), embora também considere o fogo como um dos elementos constituintes do Homem, apresenta, no entanto, uma versão diversa deste mito, narrando que os deuses, tendo amalgamado terra com lume e com outros elementos com eles compatíveis, modelaram os mortais no âmago da Terra, donde ao chegar o devido tempo, Prometeu e seu irmão Epimeteu os retiraram, por incumbência das divindades.

³¹ Esta estrofe contém a descrição das portas de ouro do palácio de Neptuno, onde estavam representados os quatro Elementos, o primeiro dos quais, o Fogo, “as cousas vivas sempre anima”.

³² Na sua prestimosa obra *Índice Reverso de «Os Lusíadas»* (1981: 235), Telmo Verdelho regista cerca de quarenta ocorrências do vocábulo “fogo”, das quais metade, aproximadamente, se encontra em cenário de guerra. Neste caso estão as frequentes locuções “com/a ferro e fogo” ou “com/a fogo e ferro”, disseminadas por toda a epopeia, a referência a material bélico, tal como a “artilheria” (1.89), as “bombardas” (10. 55), os “trovões” (9. 7, 10. 46 e 10. 66) – que Dias (op. cit.: 2. 230) entende serem balas e Ramos (1956: 487, 507 e 510), talvez mais apropriadamente, tiros de artilharia – e ainda a metonímia “raios de fogo” (10. 36) aplicada aos Portugueses, por tudo arrasarem, rapidamente, à sua passagem.

Depois de verberar os louros do poder, os feitos belicosos e as viagens marítimas, o Velho do Restelo evoca as temerárias façanhas de Faetonte, de Dédalo e de Ícaro, a que o exemplo da insolente transgressão de Prometeu dera azo:

“Não cometera ³³ o moço miserando
O carro alto do pai, nem o ar vazio
O grande arquitecto co filho, dando
Um nome ao mar, e o outro, fama ao rio. ³⁴
Nenhum cometimento alto e nefando
Por fogo, ferro, água, calma e frio,
Deixa intentado a humana geração.
Mísera sorte, estranha condição!” (4. 104)

Na primeira metade desta estrofe, Camões toma Horácio como modelo, apenas parcialmente, não aludindo à descida do filho de Alcmena aos Infernos (1.3.36: *Perrupit Acheronta Herculeus labor*), talvez por não haver qualquer nexos entre este último dos Doze Trabalhos de Hércules e os mitos de Faetonte e de Ícaro, que se relacionam com o Sol, por conseguinte, com o Fogo; quanto à menção de Dédalo, poder-se-á sustentar que seria difícil para Camões dissociar Ícaro de seu pai, que para ambos engendrou as asas, que lhes permitiram fugir do labirinto de Creta.

A concluir o cotejo entre a fala do Velho do Restelo e a ode de Horácio, podemos sublinhar a afinidade de cada uma das três últimas estâncias deste episódio de *Os Lusíadas* com a segunda (1.3.9-26), a terceira (1.3.27-33) e a quarta (1.3.34-40) partes em que é possível dividir o carme do Venusino, que se entremostam, respetivamente, em cada uma daquelas estrofes, compostas em clave

Eça de Queirós, no conto “O Lume” (*Prosas Bárbaras*, s.d.: 187) põe na boca do Fogo, palavras de indignação contra a Humanidade, pelo mau uso que lhe foi dado: “Eu sou a pureza, o trabalho, a família, a paixão casta; levas-me a ser o mal, a viuvez, o pranto e a dor”.

³³ Este mais-que-perfeito do indicativo deve ser tomado como um condicional – melhor dizendo – um futuro do pretérito, de acordo com a nomenclatura mais adequada a esta circunstância, dada por Cunha e Cintra (1984: 456). Na verdade, parece-me que a primeira parte desta estrofe funciona como a apódose dos dois versos finais da anterior, equivalentes, quanto ao sentido, a uma prótase, cujo predicado (“não tivera”) corresponde a um imperfeito do conjuntivo (“não tivesse”).

Glosando estes versos, explica Faria e Sousa (op.cit.: 1. 4. 437): “Agora dize, que si Prometeo no vivificára aquella estatua; no se huviere atrevido Phaeton a querer governar el carro del Sol; ni Dedalo, i su hijo Icaro la Region del ayre, haziendose paxaros...”

³⁴ Na nota de Faria e Sousa a estes versos surge uma curiosa comparação, por um lado, entre Faetonte e Portugal, “porque allà fue a buscar el Sol en lo ardiente de su naciemiẽto, que es la India, i pagò essa osadia com verse ir cayendo ...” e, por outro, entre Ícaro e os Portugueses, “porque bolando a essa Region ardiente con las alas de tantas velas ... lo que desse buelo viene a hallarse ... son los nombres que tienen dado a algunos mares, a muchos rios, promontórios, i tierras” (op.cit.: 1. 4. 437).

horaciana. É óbvio que o teor dos primeiros oito versos não poderia constar da epopeia de Camões, dado o seu cariz pessoal, pois são endereçados pelo poeta ao seu amigo Virgílio (*animae dimidium meae*), de quem se despede, desejando-lhe uma boa viagem por mar, rumo ao Mediterrâneo oriental. A este propósito, insurge-se Horácio contra o primeiro que cometeu o sacrilégio de se expor aos perigos náuticos, desrespeitando a separação entre as terras e o Oceano, que um deus precavidamente determinara. Os vv. 25 e 26 (*Audax omnia perpeti / Gens humana ruit per uetitum nefas*), que rematam a segunda parte da ode, juntamente com o que marca o início da narrativa do mito de Prometeu (27: *Audax Iapeti genus*) estão dispostos em charneira, numa estreita conexão, reforçada pelo emprego anafórico do adjetivo *audax*, fazendo sobressair, como *leitmotiv* deste carme, a audácia. O teor de tais versos, colocados pelo poeta latino, à guisa de prólogo das duas últimas partes, onde são evocadas as transgressões do filho de Jápeto, de Dédalo e de Hércules, corresponde ao do epílogo da fala do Velho do Restelo, que, vocífera, na diatribe final, contra a espécie humana, por temerariamente se aventurar por vias que lhe são interditas: “Nenhum cometimento alto e nefando ... / Deixa intentado a humana geração”.³⁵

Uma vez que os diversos autores, que trataram mitos da Antiguidade Clássica, foram introduzindo neles algumas alterações, convém, em relação ao de Prometeu, remontar a Hesíodo, que foi o primeiro a expô-lo, nas obras *Teogonia* e *Trabalhos e Dias*, por meio de narrativas que se complementam, ainda que, de onde em onde, se sobreponham, em parte.

Na *Teogonia* (521-616), Hesíodo começa por contar que o filho de Jápeto e da Oceânide Clímene foi agrilhado, a meia-altura numa coluna, por ordem de Zeus, que lhe infligiu tal castigo, por ter sido vítima das suas artimanhas e acrescenta que o Crónida enviou a Prometeu o flagelo de uma águia, que, dia após dia, lhe devorava o fígado, todas as noites regenerado, acabando por consentir, com o propósito de engrandecer o renome do seu filho Tiríntio, que este viesse a abatê-la. Neste ponto, o autor serve-se da figura retórica denominada *hysteron proteron* – a que Krischer preferiu chamar “regressão épica”³⁶ –, depois da qual, como desfecho desta narrativa circular, é mencionada, de novo, a condenação imposta por Zeus ao Filantropo.

Aponta Hesíodo, como causa remota desse castigo, o incidente ocorrido, quando Prometeu, por ocasião do sacrifício, no dia em que deuses e homens se

³⁵ “Todos os anelos de ultrapassar quaisquer *vedados términos*, todos os grandes perigos do desencadear das forças que na Natureza se equilibram, tudo o Velho do Restelo repreende. Dir-se-ia a condenação profética de todos os progressos que viriam dar ... à bomba atómica ...” (Cidade op.cit.: 126).

³⁶ apud Rocha Pereira 2012: 73, n.5.

separaram,³⁷ em Mecona, para urdir um embuste contra Zeus,³⁸ esquitejou um grande boi que tinha oferecido, para preparar dois lotes, ocultando, no maior deles, um montão de ossos coberto com gordura e, no mais pequeno, debaixo da pele, o estômago repleto das carnes e das vísceras do animal; o Titã concedeu, em seguida, a primazia da escolha a Zeus, o qual, fingindo não se ter apercebido do logro, optou pela porção de aspeto mais apetecível, mas que, na realidade, era a pior, ficando a outra reservada para os homens.

Como castigo do gesto de filantropia de Prometeu, o Crónida privou os mortais do fogo, que lhes viria a ser restituído pelo Titã³⁹ e, no auge da sua ira contra os mortais, Zeus ordenou ainda a Hefesto que modelasse em barro Pandora, que Atena vestiu de branco e para quem o deus ferreiro, com o intuito de agradar a Zeus Pai, forjou uma coroa de ouro ricamente lavrada. Esta descrição da primeira Mulher, esse “belo mal” (*kalon kakon*), incluída na *Teogonia* (585), é bastante mais sucinta que a de *Trabalhos e Dias*.

Neste poema, Hesíodo descreve, até o ínfimo pormenor, a criação de Pandora, nome que lhe foi dado por Hermes, por ela ser uma *oferta de todas* [as divindades] (80-82), pois além de ter sido modelada por Hefesto, à imagem das deusas, foi vestida por Atena – que ademais a instruiu nas artes femininas, nomeadamente na de tecer – e ornamentada pelas deidades menores do cortejo de Afrodite, oferecendo-lhe colares de ouro as Graças e a Persuasão, e as Horas, coroas de flores. A própria deusa do amor e da beleza dotou-a de sedutor encanto; Hermes ensinou-a a mentir, muniu-a de linguagem enganadora e de volubilidade e, por ordem de Zeus, levou-a de presente a Epimeteu. Este irmão de Prometeu, sem se lembrar de que o “Providente”⁴⁰ o advertira do perigo que seria aceitar de Zeus o que quer que fosse, recebeu, de ânimo leve, o irresistível presente envenenado. Pandora, com a curiosidade que lhe era própria, por ser mulher, destapou um canjirão onde se encontravam todos os males, que começaram, imediatamente, a espalhar-se sobre a Terra, ficando apenas, dentro da talha, a Esperança, quando, por desígnio de Zeus, a Mulher recolocou a tampa. O controverso sentido deste passo de *Trabalhos e Dias* tem feito correr rios de

³⁷ *Op.* 108: “... têm origem comum os deuses e os homens mortais” (Pinheiro e Ribeiro 2014: 97). Cf. *Pi. N.* 6. 1-2: “Uma só é a raça dos homens e dos deuses. / Ambas respiramos, vindas da mesma mãe.” (Rocha Pereira 2003: 205).

³⁸ *Trabalhos e Dias* contém apenas uma ligeiríssima alusão, num só verso (48), a este ludíbrico, que Prometeu maquinou contra Zeus. Em contrapartida, neste poema, é exposto, com grande minúcia, o mito da primeira Mulher; pelo contrário, na *Teogonia*, o do Filantropo é relatado muito pormenorizadamente, passando o de Pandora para segundo plano.

³⁹ Tanto o ato de represália de Zeus, como o desagravo de Prometeu se encontram descritos, sumariamente, em ambos os poemas hesiódicos.

⁴⁰ O nome Prometeu significa “previdente”, ao contrário de Epimeteu, cujo sentido etimológico é “aquele que reflete depois, estouvado”.

tinta.⁴¹ É notória a similitude entre este trecho e os versos da fala de Aquiles, na *Ilíada*, quando Príamo lhe suplica a restituição do cadáver de Heitor: “Foi isto que fiaram os deuses para os pobres mortais: / que vivessem no sofrimento. Mas eles próprios vivem sem cuidados. / Pois dois são os jarros que foram depostos no chão de Zeus, / jarros de dons: de um deles, ele dá os males; do outro, as bênçãos.” (24.525-528)⁴²

Num episódio análogo da *Odisseia* (10.17-55), conta-se que, supondo que o saco feito de pele de boi, que Éolo entregara a Ulisses, continha ouro e prata, os seus companheiros, enquanto ele dormia, abriram o odre, que afinal estava cheio de ventos tempestuosos, desencadeando, assim, uma terrível procela.⁴³

Portanto, na *Ilíada*, os males e as bênçãos encontram-se separados, enquanto, na *Odisseia*, é mencionado apenas um odre, que não contém um único vento favorável. Ora, se Hesíodo encarasse a Esperança como um bem, não a misturaria, por certo, com toda a espécie de reverses. Mas se, por desígnio do Crónida, que queria mal aos mortais, ela ficou retida na vasilha, podemos ser levados a pensar que se tratava de um benefício. Portanto, nada se conclui, com segurança, sobre a essência da Esperança, na versão hesiódica do mito de Pandora.

Na tragédia *Prometeu Agrilhoado*, este mito não figura, nem a esperança é sonogada aos homens. Pelo contrário, na esticomítia entre o protagonista e o corifeu, que ocorre no 1.º episódio (250), o Titã revela ter insuflado nos humanos “cegas esperanças” (*typhlas elpidas*)⁴⁴, que o mesmo é dizer, dúbias esperanças. A intenção de Prometeu era das melhores, pois pretendia, deste modo, que deixassem de viver obcecados⁴⁵ com a ideia da morte. Por isso, o corifeu entende que grande foi o bem que o Titã ofereceu aos mortais. Embora medeiem, *grosso modo*, mais de dois séculos entre *Trabalhos e Dias* e *Prometeu Agrilhoado*, a natureza da esperança, em ambas as obras, parece a mesma, sendo um bem

⁴¹ Com vista a um cabal conhecimento do que tem sido dito a este respeito, leia-se Rocha Pereira 2012: 165. n. 25.

⁴² Lourenço 2005: 490.

Inevitavelmente, a este propósito, nos vem à lembrança a lenda das duas arcas do castelo de Montemor-o-Novo, que António de Macedo Papança, 1.º Visconde de Monsaraz, pôs em verso. Como não se sabe qual delas encerra ouro, qual a peste, nunca ninguém ousou abrir nenhuma. (Moutinho 2013: 398).

⁴³ Camões, aludindo a este episódio, escreveu: “Ventos soltos *lhe* finjam e imaginem / Dos odres ...” (5. 89). Faria e Sousa (op.cit. 1. 5. 624) esclarece: “El texto se ha de ordenar assi: Imaginen, e finjanles vientos sueltos de los odres”. Terminada a narrativa de Vasco da Gama ao Rei de Melinde, acerca da História de Portugal e da viagem até ali empreendida, o Capitão luso põe em relevo, assim, a veracidade dos episódios da travessia marítima dos Portugueses, em confronto com a falsidade das aventuras da *Odisseia* e da *Eneida*.

⁴⁴ No *Index Aeschyleus*, s.v. *typhlos*, em referência a este passo, figura a tradução *caecus, incertus*.

⁴⁵ Trocando assim uma cegueira por outra ...

indefinido, nesta tragédia – pois nem sempre se realizam os anseios dos humanos – e, naquele poema hesiódico, um benefício miscível com as adversidades, ou seja, substancialmente um mal, mas com aparência de refrigério.

Diferentemente da *Teogonia* e de *Trabalhos e Dias*, onde Hesíodo conta que o Titã, acintosamente, restituiu aos homens o fogo, que Zeus lhes retirara, como retaliação, o protagonista de *Prometeu Agrilhoado* surge como o primeiro a apresentar a Humanidade com a chama divina, “grande recurso para os mortais” (111).

Esta tragédia sublinha a magnanimidade do Filantropo que, ao aperceber-se de que Zeus pretendia aniquilar a espécie humana, o afrontou, temerariamente, dotando, com a esperança e com o fogo e ainda com ensinamentos vários, os mortais ignorantes, que viviam como as formigas,⁴⁶ em profundas cavernas sombrias. Assim, foi ele quem os tornou hábeis na construção de casas e nos trabalhos de carpintaria, quem os esclareceu sobre as diferenças entre as estações do ano e entre o nascer e o ocaso dos astros, quem lhes transmitiu o conhecimento dos números e das letras, quem os ensinou a adestrar os animais de carga e os de tiro, quem concebeu as embarcações e foi ele ainda quem os guiou na preparação de unguentos e de poções, quem os iniciou nos arcanos da adivinhação e quem os instruiu na extração de minérios. Em suma, por ter ensinado aos homens todas as artes (506), foi ele o pai da civilização.

Se a versão do mito da tragédia for cotejada com as outras variantes, torna-se notória esta inovação, que acrescenta à multimoda figura de Prometeu uma outra faceta: a de impulsionador do progresso da Humanidade.

Passando, agora, em revista os textos que foram analisados, conclui-se que o único ponto comum a todos eles é a dádiva do fogo aos mortais. Tal privilégio divino só poderia ser furtado, urdindo contra Zeus um ardil, a que tanto as duas obras de Hesíodo (*Th.* 565-567; *Op.* 50-52), como *Prometeu Agrilhoado* (109-110) se reportam, indicando o estratagema de que o Titã se serviu, a fim de trazer o fogo do Céu para a Terra, ao esconder brasas no caule oco de uma canafrecha⁴⁷.

Posto isto, parece aceitável concluir que o Titã, tido tão-somente por astucioso, em Horácio (*Carm.* 1. 3) e em *Prometeu Agrilhoado*, é apresentado, na *Teogonia*, como useiro e vezeiro na prática de embustes: “não esqueceste ainda as tuas pérfidas manhas” (560)⁴⁸. Jaeger estabelece outra importante diferença entre o Prometeu hesiódico e o *Agrilhoado*: “Para Hesíodo era apenas o prevari-

⁴⁶ A comparação dos primitivos homens com estes insetos não é casual, por certo, pois Ovídio (*Met.* 614-657) relata um mito, segundo o qual todo um formigueiro foi metamorfoseado em seres humanos, por Zeus, que atendeu, deste modo, aos queixumes de seu filho Éaco, que se entediava por viver sozinho, na ilha deserta onde fora dado à luz. Assim surgiram os “Mirmidões”, nome relacionado, por uma óbvia etimologia popular, com *myrmekes*.

⁴⁷ Cf. a interessante nota de Pinheiro e Ferreira (op.cit.: 95. n. 15).

⁴⁸ Pinheiro e Ribeiro op.cit.: 95.

cador castigado pelo crime de ter roubado o fogo de Zeus”, enquanto na tragédia “é o que traz a luz à humanidade sofredora.”⁴⁹

A criação do Homem é atribuída a Prometeu por Camões (*Lus.* 4. 103), por Ovídio (*Met.* 81-82) e, ocasionalmente, por Horácio (*Carm.* 1. 16). É, contudo, curioso sublinhar que a filantropia, o traço dominante da personalidade de Prometeu, não é mencionada nas obras em que ele figura como criador do Homem, mas apenas naquelas que não o apresentam como tal – *Teogonia, Trabalhos e Dias e Prometeu Agrilhado*.

Todavia, esta tragédia, por se tratar de um texto muito extenso, em relação aos brevíssimos trechos, ou mesmo aos passos um pouco mais longos, anteriormente cotejados, é a obra que contém maior número de inovações, quer quanto à trama do mito, quer quanto ao caráter do protagonista.

Ferropiado a um despenhadeiro, nas inóspitas paragens do fim do mundo, onde não passava viva alma, Prometeu, que fora condenado a um tal suplício, por ter amado em demasia os impotentes mortais, deles nenhum auxílio poderia esperar, obviamente, conforme, aliás, observa o Coro com a pergunta retórica: “Que ajuda, que socorro / Te vem dos efêmeros?” (545-546). O Filantropo, no entanto, embora reconheça a ilicitude da transgressão que, conscientemente, praticou, não se mostra ao longo de toda a peça, de modo algum, arrependido, chegando mesmo a confessar: “Cometi este erro por querer, por querer – não o negarei. Por valer aos mortais, eu próprio vim cair na desgraça.” (266-267). Contudo, o seu delito tinha uma atenuante, pois ele agira em favor de terceiros e não para seu próprio proveito. Este altruísmo é posto em relevo por Jaeger: “... os padecimentos e os erros de Prometeu têm origem nele mesmo, na sua natureza e na sua acção.”⁵⁰ Segundo Mazon⁵¹, o único crime de Prometeu tinha consistido num benefício e quem o castigava devia-lhe um outro favor, o de se ter tornado senhor do Olimpo. Déspota iníquo e mal-agradecido, Zeus ultrapassou a justa medida – o que nem aos imortais era permitido –, ao usar de extrema severidade na pena que impôs precisamente a quem o ajudara a alcançar o supremo poder. Também Prometeu se excedera, ao conceder aos humanos uma prerrogativa que era pertença exclusiva das divindades. Por isso, a não ser Io, que também é vítima de Zeus, não há personagem desta tragédia que não desaprove o ato sacrílego do protagonista.

O Poder, com rudeza, intima Hefesto a acorrentar o Titã: “Pois roubando o brilho que era teu, luz do fogo útil a todas as artes, dele fez presente aos mortais. Força é que os deuses o castiguem por este seu pecado.” (9)⁵²

⁴⁹ Jaeger 1969: 287.

⁵⁰ Jaeger op.cit: 287.

⁵¹ Mazon 1958: 154.

⁵² Agradeço ao Prof. Frederico Lourenço (2006: 288) a deferência das críticas construtivas que apresentou, ao recensear a minha tradução de *Prometeu Agrilhado*. A propósito do

O deus ferreiro, apesar de lesado, pois era ele o detentor do fogo, cumprindo, com relutância, a ordem que Zeus lhe dera de acorrentar Prometeu, não deixa, porém, de censurar o ato de filantropia do Titã, por ter concedido aos homens “honras que transcendem o que é justo” (30).

Oceano, embora se ofereça para interceder junto de Zeus pelo Titã, seu irmão, de quem fora cúmplice, durante a Titanomaquia, repreendendo a sua altivez, aconselha-o, como fermentado contemporizador, a adaptar-se à nova conjuntura, e a mostrar-se dócil, pois “um rude monarca governa sem ter de dar contas a ninguém” (323-324).

Hermes, “o lacaio dos deuses” (954), como lhe chama Prometeu, vem, em nome de Zeus, ameaçar o “ladrão do fogo” (946) com novas punições – o cataclismo e a águia que lhe devorará o fígado constantemente renovado –, se o Titã não revelar o segredo sobre um casamento funesto para o Crónida, pois dele nasceria o filho que viria a destroná-lo, oráculo esse que o Agrilhado só tenciona desvendar, em troca da sua libertação.

Desde o início do párodo até o fim da tragédia, as Oceânides, que constituem o Coro, estão sempre em cena, ora condoídas da desdita do Filantropo (397-399: “Lamento-te, Prometeu / Pela tua sorte maldita, / E dos meus olhos ternos / Deixo correr / Torrentes de pranto”), ora apreensivas com a sua obstinada rebeldia (178-180 e 182: “És ousado / E não cedes aos reveses amargos. / Tens a língua solta demais.... Temo pela tua sorte.”).

Indignadas, contudo, com a forma excessivamente cruel como o Titã é maltratado pelo Crónida (149-151: “E com leis novas / Zeus rege sem regra / E destrói, agora, / Os fortes de antanho”) vituperam a sua implacável inclemência (162-164: “Ele, sempre rancoroso, / De coração inflexível, / Domina a família celeste”). Por sua vez, o Corifeu, embora repreenda o Filantropo (259-260: “Não

emprego do verbo “pecar”, para traduzir *hamartano* ou *alitano*, levanta a seguinte questão: “Não será que o nosso verbo “pecar” aponta para um campo semântico, flagrantemente marcado por concepções cristãs, pouco consentâneo com o ideário helénico? Não será o conceito de «erro» mais grego do que o de «pecado?»” Aproveito, agora, o ensejo para corresponder ao alvitre de que a minha interpretação teria justificado uma nota esclarecedora. Optei pela tradução “pecar/pecado” nos casos em que a falta foi cometida contra os deuses. Assim sucede com a tradução de *hamartia* na fala do Poder: “Força é que os deuses o castiguem por este seu *pecado*” (9). O verbo *hamartano* é usado, em toda a peça, três vezes, mas apenas traduzi por “pequei”, quando Io implora a Zeus que lhe diga por que a castigou (578), tendo, nos outros dois casos, utilizado as expressões “cometestes um erro” (260) e “cometi este erro” (266). Além de *hamartano*, surge também no texto, por duas vezes, o composto *examartano*, o qual traduzi por “pecar”, na primeira ocorrência, na invetiva que Hermes dirige a Prometeu: “... que pecaste contra os deuses” (945), tal como faz Smyth, que apresenta a versão “*hast sinned*” (1963: 301). Mas não utilizei tal verbo na tradução da fala do Corifeu: “É uma vergonha que um sensato *cometa um erro*” (1039). O verbo *alitano*, que traduzi por “pecar”, é usado pelo Coro, quando implora a Zeus: “Que nunca as palavras me façam pecar” (533), depreendendo-se, facilmente, do contexto, que deve subentender-se “contra Zeus e contra os deuses em geral”. Mazon (op.cit.: 179), na sua tradução, escreve: “que ma langue jamais ne pèche”.

vês que cometeste um erro?”) e, perante o mensageiro de Zeus, aconselhe o Titã a ouvir as suas recomendações (1035-1036: “A nós não nos parece que Hermes seja inoportuno no que diz”), todavia, no momento do prenúncio da derrocada, rejeita, firmemente, o incitamento à fuga, por parte do arauto divino: (1066-1068: “Como é que te atreves a exortar-me a cometer uma vilania? Quero sofrer com ele o que é necessário que ele sofra. Aprendi a odiar os traidores”).

À sublimidade do carácter de Prometeu contrapõe-se a truculência da atuação de Zeus, que, apesar de não ser uma das *dramatis personae*, se projeta, no entanto, não só na desumanidade do Poder, no camaleonismo de Oceano, na sabujice de Hermes, seus servidores, mas também nos desvairados lamentos da inocente Io, sua vítima.

A atitude de indomável determinação do Titã contrasta, assim, com a daqueles que tentam demovê-lo. Por isso, o Agrilhado se tornou símbolo da indefetível resistência contra a tirania injusta.

Como fonte de inspiração das belas-letas e das mais variadas artes, Prometeu tem atravessado os séculos. Se não tivéssemos tido a fortuna de se ter conservado esta tragédia – quer seja de Êsquilo, quer da autoria de qualquer outro dramaturgo de igual quilate – o panorama cultural do Ocidente não seria, por certo, tão rico.

BIBLIOGRAFIA

- Cidade, H. (1972), *Os Lusíadas com Prefácio e Notas*, Círculo de Leitores.
- Cidade, H. (2001), *Luís de Camões – o Épico*, Lisboa, Editorial Presença.
- Cunha, C. e Cintra, L. (1984), *Nova Gramática do Português Contemporâneo*, Lisboa, Edições João Sá da Costa.
- Dias, E. (1910), *Os Lusíadas de Luís de Camões Commentados*, Porto, Magalhães & Moniz.
- Ernout, A. e Meillet, A. (1967, 4ª ed.), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Paris, Librairie C.Klinksieck.
- Faria e Sousa, M. (1972), *Lusíadas de Luís de Camões Comentadas*, Lisboa, INCM.
- Fonseca, L.A. (2005), *D. João II*, Círculo de Leitores.
- Italie, G. e Radt, S.L. (1964, 2ª ed.), *Index Aeschyleus*, Leiden, Brill.
- Jaeger, W. (s.d.), *Paideia – A formação do homem grego*, Lisboa, Editorial Aster.
- Lourenço, F. (2005), *Homero – Ilíada*, Lisboa, Edições Cotovia.
- Lourenço, F. (2006, 3ª ed.), *Grécia Revisitada*, Lisboa, Edições Cotovia.
- Mazon, P. (1958, 7ª ed.), *Eschyle – Les Suppliants, Les Perses, Les Sept contre Thèbes, Prométhée Enchaîné*, Paris, Société d’Edition “Les Belles Lettres”.
- Moutinho, J.V. (2013), *Portugal Lendário*, Círculo de Leitores.
- Padrão, M.G., (1973), *A Metáfora em Fernando Pessoa*, Porto, Editorial Inova.
- Pinheiro, A.E. e Ferreira, J.R. (2014, 2ª ed.) *Hesíodo – Teogonia – Trabalhos e Dias*, Lisboa, INCM.
- Queirós, E. (s.d.), *Prosas Bárbaras*, Porto, Lello & Irmão, Editores.
- Ramos, E.P. (s.d., 3ª ed.), *Os Lusíadas de Luís de Camões*, Porto, Porto Editora.
- Rocha Pereira, M.H. (1975), “O Tema da Metamorfose na Poesia Camoniana”, *Biblos* 51: 125-143.
- Rocha Pereira, M.H. (2003, 8ª ed.), *Hélade*, Porto, Edições Asa.
- Rocha Pereira, M.H. (2012, 11ª ed.), *Estudos de História da Cultura Clássica – 1. Cultura Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Sottomayor, A.P.Q.F. (1979), “Ecos da Poesia Grega nos Epitáfios de Fernando Pessoa”, in *Actas do 1.º Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos*, Porto, Brasília Editora, 85-95.
- Sottomayor, A.P.Q.F. (1992, 3ª ed.), *Ésquilo – Prometeu Agrilhado*, Lisboa, Edições 70.
- Verdelho, T. (1981), *Índice Reverso de «Os Lusíadas»*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade.
- Vieira, P. A. (2014), “Sermão nos Anos da Sereníssima Rainha Nossa Senhora”, in *Obra Completa*, Tomo 2, Volume 13 (Sermões de Incidência Política), Círculo de Leitores, 159-194.

A FÁBULA DO GAVIÃO E DO ROUXINOL (HES., OP. 201-212): O VALOR DA DIKE

JOAQUIM PINHEIRO

Univ. Madeira, CECH

ORCID: 0000-0002-5425-9865

pinus@uma.pt

Discute-se desde a Antiguidade Clássica a origem da fábula grega. Enquanto, por exemplo, Plutarco, no tratado *O Banquete dos Sete sábios* 158b¹, defende a tendência pró-esópica, Élio Téon, nos *Exercícios* 73, manifesta-se favorável a considerar Homero, Hesíodo e Arquíloco os incipientes cultores deste género, de assinalável fortuna nas literaturas europeias. Hoje, porém, o estudo deste género, na história da Literatura Grega, conta com um dado novo: a influência oriental na fábula grega, apesar de esta ter raízes helénicas. Nascido entre os Sumérios, este género foi muito cultivado no Oriente². A tradição oriental e a helénica partilham muitos aspetos comuns, mas os Gregos terão operado uma ampliação e desenvolvimento de elementos preexistentes. A fábula é, no entanto, um género particularmente constante. Tal deve-se ao facto de pertencer, segundo Adrados, “a los niveles populares, inferiores si se quiere, de la literatura, que son mucho más fijos y conservadores que las grandes creaciones. En gran medida, la fábula es algo tradicional, anónimo.”³ De origem latina, o termo ‘fabula’ compreendia nessa língua mais do que um pequeno relato moral protagonizado por animais. Designava, também, outros tipos de manifestações literárias, como mitos e dramas (*fabula praetexta*, *fabula palliata* e outras).

A fábula hesiódica⁴, a primeira que encontramos na literatura grega⁵, e muito provavelmente na literatura europeia, coloca em confronto duas aves, o

* Em reconhecimento pela sua dedicação à Filologia Clássica, por meio do ensino e da investigação, e pela forma generosa e amável como sempre me acolheu na Universidade de Coimbra, presto a minha sincera homenagem à Professora Doutora Nair Soares.

¹ “Em todo o caso, parece-me que Esopo poderá com maior propriedade do que Epiménides reclamar para si o título de discípulo de Hesíodo. Com efeito foi a fábula do rouxinol e do gavião que lhe serviu de ponto de partida para esta bela sabedoria, tão variada e proferida por mil vozes” (trad. de Leão 2008).

² Cf. West 1996 e 1997: 319-321; vide, ainda, Adrados & Reverdin 1984, sobretudo o estudo de Lasserre 1984, bem como Adrados 1979 e 1985 e van Dijk 1997.

³ Adrados 1979.

⁴ Cf. análise de Leclerc 1992 e Lapini 2009.

⁵ Pouco tempo depois outros poetas irão escrever fábulas, como Arquíloco, *Ep. I* (“A águia e a raposa”) ou o *Ep. IV* (“O Leão e a Zorra”) e Semónides, 12 (“A águia e o escaravelho”).

gavião (ou falcão) e o rouxinol, ao longo dos versos 202 a 212 dos *Trabalhos e Dias*⁶. É dirigida ([ἐγὼ] ἐρέω) aos *basilees*, após o poeta ter contado a Perses o mito das idades⁷. De estilo simples e breve, esta fábula possui, além do carácter alegórico⁸, uma intenção moral, se a integramos no fio condutor do pensamento hesiódico. Depois do mito das cinco idades, o *ainos* (fábula/apólogo) forma uma unidade temática, claramente marcada por um prólogo (Νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσιν ἐρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς, v. 202)⁹ e por um epílogo (ὡς ἔφατ' ὠκυπέτης ἴρηξ, τανυσίπτερος ὄρνις, v. 212). A fábula continua os temas da *dike*, principalmente, e da *hybris*, que Hesíodo já havia desenvolvido no mito das cinco raças. Tanto este mito, como a fábula, formam a base das advertências dirigidas a Perses (vv. 213 e ss.) e aos reis/juízes (248 e ss.). Vejamos a fábula:

Νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσιν ἐρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς·
ὦδ' ἴρηξ προσέειπεν ἀηδόνα ποικιλόδειρον
ὔψι μάλ' ἐν νεφέεσσι φέρων ὀνύχεσσι μεμαρπώς·
ἦ δ' ἐλεόν, γναμπτοῖσι πεπαρμένη ἀμφ' ὀνύχεσσι,
μύρετο· τὴν δ' ὄ γ' ἐπικρατέως πρὸς μῦθον ἔειπεν·
“δαμονίη, τί λέληκας; ἔχει νύ σε πολλὸν ἀρείων·
τῇ δ' εἷς ἢ σ' ἂν ἐγὼ περ ἄγω καὶ ἀοιδὸν εὐοῦσαν·
δειπνον δ', αἶ κ' ἐθέλω, ποιήσομαι ἢ μεθήσω.
ἄφρων δ', ὅς κ' ἐθέλη πρὸς κρείσσονας ἀντιφερίζειν·
νίκης τε στέρεται πρὸς τ' αἰσχέσιν ἄλγεα πάσχει.”
ὡς ἔφατ' ὠκυπέτης ἴρηξ, τανυσίπτερος ὄρνις.

E agora contarei uma fábula aos reis, sábios que eles sejam.
Deste modo falou o gavião ao rouxinol de pescoço manchado,
enquanto o levava muito alto, entre as nuvens, preso nas garras.
E o infeliz, trespassado pelas garras recurvas,
gemia. Brutal, lhe dirigiu o gavião estas palavras:
“Insensato, por que gritas? Agora tem-te quem é muito mais forte.
Irás para onde eu te levar, por bom cantor que sejas;
se me apetercer, refeição farei de ti ou te deixarei ir em liberdade.
Louco quem pretende medir-se com os mais poderosos;

⁶ Também a colecção *Fábulas de Esopo*, organizada por Demétrio de Falero, conserva uma fábula dedicada ao gavião e ao rouxinol, mas com um sentido moral diferente: nessa fábula repete-se o domínio do gavião sobre o rouxinol, mas o gavião não é sensível ao argumento da ave dominada para ser libertada por causa de ser uma ave muito pequena para saciar a sua fome; no entanto, o gavião considera que seria estúpido se deixasse o rouxinol escapar, mesmo podendo apanhar aves maiores. Esta fábula explora, assim, o provérbio “mais vale um pássaro na mão do que dois a voar”, tão conhecido na nossa cultura.

⁷ Cf. vv. 106-108.

⁸ Lembro as palavras de Isidoro de Sevilha, *Et.*, I, 40: “Diálogo fingido que mantém uns animais”.

⁹ Cf. Arquíloco, fr. 185 W: ἐρέω τιν' ὕμιν αἶνον, ὦ Κηρυκίδη, (...).

vê-se privado da vitória e à vergonha associa sofrimentos”.
Assim falou o gavião de voo rápido, a ave de longas asas.¹⁰

Segundo Toohey, Hesíodo usa o breve apólogo (v. 202) como Homero utiliza os símiles. São ambos breves e estáticos, retardando e pontuando a narrativa. Servem, também, para aprofundar “our emotional response to the text”¹¹, reconhecendo o autor que tanto o símile como o *ainos* têm uma força emocional que se transmite ao ouvinte/leitor. Sobre a integração do símile e do apólogo no conjunto, afirma o mesmo autor: “The peculiar force of the Homeric simile and the Hesiodic “*ainos*” derive from their being almost detachable from their contexts. Were they removed, ethos might suffer, but logic would remain unharmed”. Concordamos com a tese de que esta unidade poderia ser retirada, sem que a sequência lógica do poema sofresse um grande prejuízo. No fundo, é um momento de suspensão ilustrativa e paradigmática, para servir de imagem a Perses e aos *basilees*. Está, sem dúvida, devidamente contextualizada pelo poeta, seja pelos mitos de Prometeu e das Idades, que a antecedem, seja pelos preceitos e normas de justiça e de trabalho, dirigidos a Perses e aos *basilees* que lhe sucedem. Apesar de ser um poema com as características da épica, mas de cariz didático, o *ainos* acaba por ser, como Nagy¹² considera, um pouco estranho ao género épico.

Convirá, neste momento, analisar a estrutura interna desta unidade autónoma:

1. Introdução (202)

Νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσιν ἐρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς¹³.

2. Anúncio, descrição, súplica (203-206a)

ὦδ' ἴρηξ προσέειπεν ἀηδόνα ποικιλόδειρον
ὔψι μάλ' ἐν νεφέεσσι φέρων ὀνύχεσσι μεμαρπώς·
ἦ δ' ἐλεόν, γναμπτοῖσι πεπαρμένη ἀμφ' ὀνύχεσσι,
μύρετο·

3. Introdução do discurso directo e da acção (206b)

τὴν ὃ γ' ἐπικρατέως πρὸς μῦθον ἔειπεν·

¹⁰ trad. de Ribeiro Ferreira 2005.

¹¹ Toohey 1992: 26.

¹² Nagy 1990: 146-8.

¹³ Saliente-se como os *basilees* são referidos ao longo do poema de forma ambígua: tanto são aqueles que, no exercício da *dike*, usurpam ou causam dano a outrem, como são classificados como ‘sábios’.

4. Discurso directo (207-211)

“δαιμονίη, τί λέληκας; ἔχει νύ σε πολλὸν ἀρείων·
τῆ δ’ εἷς ἧ σ’ ἂν ἐγὼ περ ἄγω καὶ ἀοιδὸν εὐῶσαν·
δειπνον δ’, αἶ κ’ ἐθέλω, ποιήσομαι ἠὲ μεθήσω.
ἄφρων δ’, ὅς κ’ ἐθέλη πρὸς κρείσσονας ἀντιφερίζειν·
νίκης τε στέρεται πρὸς τ’ αἴσχεσιν ἄλγεα πάσχει.”

5. Conclusão (212).

ὡς ἔφατ’ ὠκυπέτης ἴρηξ, τανυσίπτερος ὄρνις.¹⁴

Atendendo à estrutura da fábula, verifica-se que, ao contrário daquilo que faria um fabulista clássico, Hesíodo não apresenta primeiro a situação dos dois animais. Anuncia, antes, as palavras do gavião e nesse anúncio está incluída a descrição da situação e a súplica do rouxinol. Seguem-se, depois, o discurso do gavião e o epílogo. É, assim, uma estrutura ternária: em primeiro lugar, a situação, em que o forte impõe a sua força, recusando aceitar a súplica do mais fraco; a ação ou *agon* entre ambos os animais, em segundo lugar; por último, a constatação de que o débil não pode escapar ao forte.

O gavião e o rouxinol representam, deste modo, a *hybris* existente no reino animal, que se relaciona com a *hybris* dominante entre os homens da quinta raça. Contudo, ainda que para os animais não exista outra forma de vida, como Hesíodo refere mais à frente (ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσί καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς/ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ’ αὐτοῖς, vv. 277-78)¹⁵, os homens têm a faculdade de recusar a *hybris*, para poderem viver conforme a justiça, sem dúvida a melhor forma de vida para os *brotoi*¹⁶.

Outro elemento desta fábula é, como seria de esperar, a caracterização sumária dos animais: a. ἴρηξ; ὀνύχεσσι (204 e 205); γναμπτοῖσι (205); ὠκυπέτης

¹⁴ Após um discurso direto, Hesíodo usa este modelo de frase de transição, como se observa nos versos 59 e 60 do poema *Trabalhos e Dias*.

¹⁵ Cf. Porfírio, *De abstinentia*, I, 5: οὐδὲ φάρμακον οὐδὲ ἴαμα τῆς ἠ τὸν βίον ἀναιρούσης ἀπορίας ἢ τὴν δικαιοσύνην ἔχομεν, ἂν μὴ τὸν ἀρχαῖον νόμον καὶ ὄρον φυλάττωμεν, ᾧ καθ’ Ἡσίοδον ὁ Ζεὺς τὰς φύσεις διελὼν καὶ θέμενος ἰδίᾳ τῶν γενῶν ἐκάτερον

ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσί καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ’ αὐτῶν,
ἀνθρώποισι δ’ ἔδωκε δίκην
πρὸς ἀλλήλους.

Não temos um remédio, nem uma solução para o problema que ordena a vida e a justiça, a não ser a observância da antiga lei e a regra pela qual, segundo Hesíodo, Zeus delimitando as espécies e cada uma das classes dos animais por separado,

aos peixes, às feras e às aves aladas concedeu
devorarem-se entre si, porque a justiça não existe entre eles;
aos homens, porém, deu a justiça para se relacionarem
uns com os outros.

¹⁶ Cf. vv. 213 e ss.; vv. 279 e ss.

(212); τανυσίπτερος ὄρνις (212); b. ἀηδῶν: ποικιλόδειρον (203); δαιμονίη (207). Na verdade, a natureza do gavião e do rouxinol permanece imutável ao longo da fábula, como modelo de diversas qualidades. A ação entre os dois animais é dominada pelo conflito e pela tensão, em que prevalece a força, em detrimento da razão, a terrífica violência do gavião contra a vulnerabilidade do rouxinol. O mais forte, com ou sem a justiça do seu lado, esmaga o mais fraco, aquele a quem não é dada a oportunidade de defesa. Os ténues movimentos de defesa do rouxinol e a sua súplica não estão, claramente, explícitos no texto, mas são depreendidos pelas palavras e ações do gavião. No fundo, é o mais forte que transmite a mensagem subjacente à fábula: o poderoso (κρείσσονας, v. 210) é o detentor da justiça e o mais fraco é vítima de um sistema tortuoso, representado, no texto, pela expressão ὀνύχεσσι μεμαρπῶς (204), que equivale a outra, mas do plano real e humano – σκολιῆσι δίκησιν (219) –, que curiosamente encontramos nos versos subsequentes aos da fábula: 219, 221, 250 e 264¹⁷.

A fábula coloca, inevitavelmente, uma questão de poder, tema muito importante para a leitura e análise da estrutura ideológica dos *Trabalhos e Dias*. O poeta e Perses, Zeus e Prometeu, Zeus e os imortais, o gavião e o rouxinol, são exemplos claros de relações conflituosas e desiguais, nas quais o poder determina e a falta de poder se submete. Nem sempre o poder é caracterizado de um ponto de vista negativo. É o caso de Zeus. Εὐρύοπα Ζεύς¹⁸ encarna, na teologia hesiódica, a boa e a verdadeira justiça, por oposição aos *basilees*, que administram uma justiça tendenciosa e imoral aos olhos dos mais desfavorecidos.

Acreditando que esta fábula não é uma mera taxinomia zoológica, cabe-nos, na posse de todos os dados atrás revelados, desmontar o código simbólico da fábula. A interpretação mais comum é considerar que o gavião é uma alegoria do comportamento condenável dos *basilees* e do irmão de Hesíodo, Perses. De facto, ao longo do poema, estes dois agentes são o principal alvo das críticas e conselhos do poeta da Beócia. Adepto da máxima “não olhar aos meios para atingir os fins”, Perses recorre aos *basilees*, bajulando-os, a fim de conseguir arrancar parte da herança do irmão. A Hesíodo, qual rouxinol, vítima da ferocidade e impiedade do gavião, pouco lhe resta fazer, a não ser acatar a justiça, ou melhor, a *pseudodike* do mais forte. Outra leitura, será a de atribuir ao gavião a figura de Zeus, enquanto o rouxinol representaria, neste contexto, os *basilees* e Perses. Estes últimos são, assim, vítimas do exercício implacável – mas legítimo na hierarquia do direito hesiódico –, da justiça olímpica. Aprofundar esta leitura, poderia conduzir-nos a ver no rouxinol uma alegoria do titã Prometeu,

¹⁷ vide também os vv. 258 e 262, que contêm expressões similares. Além disso, Cf. *Il.* 12, 202, 220 e *Od.* 15, 161: “φέρων ὀνύχεσσι πέλωρον”.

¹⁸ Cf. *Op.*, vv. 229, 239, 281; fr. 1, v. 15; fr. 211, v. 8.

retomando-se, assim, o tema desenvolvido nos versos 47-105, a desavença entre o furtado e o agente do roubo.

Estas interpretações suscitam alguns problemas, quando as confrontamos com o resto do poema. O poeta-aedo é, por diversas ocasiões, comparado ao rouxinol¹⁹, pássaro intimamente relacionado com a criação poética. Este pássaro, é, assim, facilmente identificável com Hesíodo, como sugerem as palavras ποικιλόδειρον (v. 203) e αοιδὸν (v. 208). A primeira poderá referir-se à diversidade dos tons musicais do aedo, enquanto αοιδὸν é uma clara alusão à condição do poeta. Esta abordagem ao texto, no entanto, reflete uma ideia pessimista, na medida em que o rouxinol-Hesíodo parece estar irremediavelmente dominado pela (in)justiça do gavião (*Perses-basilees*). Já a segunda interpretação, acima expressa, é de difícil sustentação, quando analisadas as palavras ποικιλόδειρον e αοιδὸν, e depois de identificada a relação do rouxinol com o canto. Além disso, o exercício da justiça de Zeus é sempre justificado pelo poeta, como no caso de Prometeu ou no mito das idades. Quanto ao rouxinol, no entanto, não dispomos de qualquer indício de que denote um comportamento do foro da *hybris*, da *adikia* ou da *aergia*. Deste modo, propomos que a análise da mensagem da fábula seja alargada até ao verso 285 do poema *Trabalhos e Dias*.

O discurso antitético, presente na fábula, permanece nesses versos: v. 213: δίκης μηδ' ὕβριν; v. 217: δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει; vv. 225-247: a *polis* governada

¹⁹ Cf. Baquilides 3, 98, que se autodenomina Κηίας ἀηδόνο; Demócrito, B 154 DK, afirma que todos os aedos humanos são discípulos do rouxinol; cf. Teócrito 16, 44. Na comédia aristofânica *As Aves*, 676-684, diz o coro: “Ó meu querido e suave rouxinol! Ó mais amado de entre todas as aves, companheiro de todos os meu cantos, querido amigo! Vieste, vieste ao meu encontro, com a doçura da tua voz. Tu, que fazes ouvir, ao som da lira de belo tom, um canto primaveril, que dá início aos anapestos” (trad. de Silva 1989); sobre o tema do rouxinol como arauto da primavera, como acrescenta a tradutora em nota, *vide Od.*, 19, 519, em que Penélope é comparada a um rouxinol, o pássaro /aedo do lamento, na tradição arcaica grega, e Safo, fr. 136 L. –P. Já Ésquilo, em *As Suplicantes*, vv. 60-67, testemunha a transformação de Procne em rouxinol. Segundo outras versões deste mito, terá sido Filomela, irmã de Procne, a metamorfosear-se em rouxinol e Procne em andorinha. Esta última versão está mais de acordo com a etimologia dos ginecónimos, pois Filomela evoca a ideia de música. Ainda na literatura grega, o canto das aves é, algumas vezes, comparável à fala dos bárbaros, como se pode ver nos seguintes testemunhos: em *Agamémnon*, vv. 1050-51, a voz de Cassandra é comparada à de uma andorinha; por sua vez, em Aristófanes, *Rãs*, v. 682, uma andorinha trácia está empoleirada nos lábios de um determinado estrangeiro; *vide*, ainda, Heródoto, 2. 57. Na literatura provençal, o rouxinol também surge associado à composição poética, cite-se a título de exemplo Jaufré Rudel, Gaucelm Faidit e Peire Vidal; sobre o rouxinol na literatura francesa medieval *vide* Pfeffer 1982. Além disso, lembro a *Ode to a Nightingale*, de John Keats, onde o rouxinol, “immortal Bird”, é evocado pelo seu canto; também em *Lyrical Ballads* de William Wordsworth e Samuel Coleridge, são dedicados ao rouxinol alguns versos, nos quais se reflete sobre o tom melancólico do canto deste pássaro: “And hark! The Nightingale begins its song/”Most musical, most melancholy” Bird!/A melancholy Bird? O idle thought In nature there is nothing melancholy”. Mais recentemente, chamo a atenção para o conjunto de poemas subvertidos para português por Manuel Alegre, sob o título de *O Rouxinol do Mundo* que tão bem ilustra esta ligação entre o rouxinol e o poeta.

pela *dike* e a *polis* dominada pelos κακῆ καὶ σχέτλια ἔργα²⁰; v. 254: δίκας καὶ σχέτλια ἔργα. Parte importante nestes versos são os conselhos que o poeta dá a Perses e aos *basilees*. Ao irmão, pretende demonstrar a superioridade da justiça sobre a insolência (vv. 213-224). Aos *basilees* – os conselhos a eles dirigidos prolongam-se dos versos 248 a 273 –, procura provar que a justiça de Zeus é implacável com as σκολιῆσι δίκησιν (250), praticadas pelos *brotoi*, referindo-se o poeta indiretamente às ἀτασθαλίας βασιλέων (261). Em todos estes versos, o poeta, à semelhança daquilo que faz ao longo do poema, identifica a boa justiça com Zeus. Assim sendo, determina o castigo dos que a violam (τοῖς δὲ δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται, v. 239).

Concluimos, em primeiro lugar, a partir dos versos que se seguem à fábula, que o poeta utiliza o mesmo processo aquando da descrição das duas *Erides*. Começa por apresentar o painel ilustrativo, a má *Eris* e a boa *Eris*, *mutatis mutandis*, o gavião e o rouxinol, para depois sistematizar os conselhos dirigidos ora ao irmão, ora aos *basilees*. Em relação à fábula, esses versos que a sucedem indicam-nos claramente o seu tema: a justiça (*dike*)²¹. Além disso, e em segundo lugar, a análise interpretativa da fábula não pode, segundo nos parece, prescindir dos versos 274 a 285:

ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῆσι
καὶ νῦ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν.
τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,
ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσί καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
ἔσθθιν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς·
ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη
γίνεται· εἰ γὰρ τίς κ' ἐθέλη τὰ δίκαια ἀγορεύσαι
γινώσκων, τῷ μὲν τ' ὄλβον διδοί εὐρύοπα Ζεὺς·
ὃς δέ κε μαρτυρήσιν ἐκῶν ἐπίορκον ὁμόσσας
ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάψας νήκεστον ἀσθῆν,
τοῦ δὲ τ' ἀμαυροτέρη γενεὴ μετόπισθε λείπεται·
ἀνδρὸς δ' εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων.

Ó Perses, guarda tu estas coisas no teu espírito,
Escuta agora a justiça e esquece a violência de todo.
Pois esta é a lei que aos homens impôs o filho de Cronos,
aos peixes, às feras e às aves aladas determinou
que se devorassem uns aos outros, pois não há justiça entre eles;
aos homens, porém, concedeu ele a justiça que é de longe o melhor
dos bens; se alguém, pois, quer proclamar justas sentenças,
por conhecer a verdade, dá-lhe a felicidade Zeus de vasto olhar.

²⁰ Cf. v. 238.

²¹ Sobre o tema da *dike* no poema *Trabalhos e Dias*, vide Pinheiro 2013.

Mas quem testemunhar e, cometendo deliberadamente perjúrio,
mentir, com ofensa à Justiça, errará sem remédio
e uma progénie mais obscura deixará depois de si;
do que respeita o juramento, porém, fica melhor descendência.

Parece-nos, pois, que em vez de procurarmos as possíveis hipóteses de simbologia do gavião e do rouxinol, talvez seja mais consentâneo com o texto (vv. 277-8) ver no comportamento dessas duas aves um paradigma da ausência de justiça entre os animais, onde impera a *bie(a)*. O ser humano, pelo contrário, conhece a justiça, logo deve respeitá-la. É visível a oposição entre os mundos animal e humano, gerada pela dádiva, ou não, do conhecimento da justiça por Zeus. Daí que Perses e os *basilees*, como seres humanos, tenham a obrigação de seguir aquilo que é justo e não desvirtuar, para proveito pessoal, a norma instituída por Zeus. O texto acima citado é, ao mesmo tempo, um valioso atestado do valor da justiça para o homem, pois dela depende a felicidade (*olbos*). Aquele que, pelo contrário, despreza a justiça incorre num erro insanável, que não só lesará o próprio infrator como também os seus próximos. Eis, pois, o carácter hereditário da mácula, *topos* literário muito desenvolvido, por exemplo, pelo drama clássico.

Em suma, apoiados no texto hesiódico conseguimos encontrar diversas interpretações para esta fábula, e aí reside um dos seus aspetos mais atraentes. É, assim, fundamentalmente uma técnica de expressão, de carácter didáctico e moral, capaz de, através do seu conteúdo enigmático (etim. *ainigma*, vocábulo com a mesma raiz de *ainos*), suscitar ambiguidade no leitor. O *ainos*, enquanto momento de transição, de ilustração e também de sentido analógico, funciona como “para-narrativa”²² e consegue, de facto, demonstrar a superioridade da *dike* sobre a *hybris*, misturando-se a atitude mais agressiva²³ com o tom didático.

²² Expressão de Rengakos 2009: 205.

²³ Segundo Aloni 2017: 10: “The predominantly aggressive and iambic function of *ainos* is clear not only from Archilochus’ usage but also from most of the cases where *ainos* appears in archaic and classical literature”.

BIBLIOGRAFIA

- Adrados, F. R. (1979 e 1985), *Historia de la Fabula Greco-Latina*. vols. I-II, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense.
- Adrados, F. R. & Reverdin, O. (1984), *La Fable*, Vandœuvres-Geneva, Entretiens Hardt 30.
- Alegre, M. (1988), *O Rouxinol do Mundo*, Lisboa, Dom Quixote.
- Aloni, A. (2017), “Hesiod between performance and written record”, in Tsagalis, C. (ed.), *Poetry in fragments. Studies on Hesiod Corpus and its Afterlife*, Berlin-Boston, De Gruyter, 3-27.
- Gentili, B. (1995, 3ª ed.), *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Rome-Bari, Editori Laterza.
- Lamberton, R. (1988), *Hesiod*, New Haven, Yale University Press.
- Lapini, W. (2009), “La favola dello sparviero e dell’usignolo (Esiodo, Opere 202-221)”, in Bertini, F. & Mordeglia, C. (eds.), *Favolisti latini medievali e umanistici XIV*, Genova, Dipartimento di Archeologia, Filologia Classica e loro Tradizioni, 35-49.
- Lasserre, F. (1984), “La fable en Grèce dans la poésie archaïque”, in Adrados & Reverdin (ed.), *La Fable*, Vandœuvres-Geneva, Entretiens Hardt 30, 61-103.
- Leão, D. (2008), *Plutarco, Obras Morais – O Banquete dos Sete Sábios*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Leclerc, M. –C. (1992), “L’Epervier et le Rossignol d’Hésiode. Une Fable a double sens”, *RÉG* 105: 37-44.
- Nagy, G. (1990), *Pindar’s Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press.
- Nelson, St. (1996), “Justice and Farming in the Works and Days”, in Louden, R. & Schollmeier, P. (eds.), *The Greeks and us. Essays in honor Arthur W. H. Adkins*, Chicago-London, Chicago University Press, 17-36.
- Pérez Jiménez, A. (1977), “Los “Días” de Hesíodo: estructura Formal Y Analisis de Contenido”, *Emerita* 45: 105-23.
- Pfeffer, W. E. (1982), *Philomela’s Progeny: The Nightingale in Medieval French Literature*, Ottawa, National Library of Canada.
- Pinheiro, J. (2013), “O sentido de *dike* no poema *Trabalhos e Dias* de Hesíodo”, in Pimentel, M. C. & Alberto, P. A. (eds.), *Vir bonus peritissimus aequae. Estudos de Homenagem a Arnaldo Espírito Santo*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 75-84.
- Pucci, P. (1997r), *Hesiod and the Language of Poetry*, Ann Arbor/Michigan, UMI – Books on Demand.

- Rengakos, A. (2009), “Hesiod’s Narrative”, in Montanari, F., Rengakos, A. & Tsagalis, C. (eds.), *Brill’s Companion to Hesiod*, Leiden-Boston, Brill, 203-218.
- Ribeiro Ferreira, J. & Elias Pinheiro, A. (2005), *Hesíodo. Teogonia. Trabalhos e Dias*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Silva, Maria de Fátima (1989), *Aristófanes, As Aves*, Lisboa, Edições 70.
- Sinclair, T. A. (1985), *Hesiod: Works and Days*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag.
- van Dijk, J. G. M. (1997), *AINOI, AOTOI, MYΘOI: Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature. With a Study of the Theory and Terminology of the Genre*, Leiden, Brill.
- Verdenius, W. J. (1960), “L’Association des Idées comme Principe de Composition dans Homère, Hésiode, Théognis”, *RÉG* 73: 345-361.
- Verdenius, W. J. (1985), *A Commentary on Hesiod: Works and Days, vv. 1-382. Supplementum Octogesimum Sextum*, Leiden, Brill.
- West, M. L. (1996r), *Hesiod: Works and Days*, Oxford, Oxford University Press.
- West, M. L. (1997r), *Hesiod: Theogony*, Oxford, Clarendon Press.
- West, M. L. (1997), *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, Clarendon Press.
- Will, E. (1957), “Aux Origines du Régime Foncier Grec: Homère, Hésiode et l’Arrière-plan Mycénien”, *RÉA* 59: 5-50.
- Will, E. (1965), “Hésiode: Crise Agraire? Ou recul de l’Aristocratie”, *RÉG* 78: 542-56.
- Zeitlin, F. (1996), *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

SOME ASPECTS OF INTERTEXTUALITY BETWEEN PLUTARCH'S *LIFE OF PERICLES* AND THUCYDIDES

ANA FERREIRA

Univ. Porto, CECH, FLUP

ORCID: 0000-0003-1764-8842

anaguedesferreira@gmail.com

Plutarch lived about five centuries after Pericles. Such a great lapse in time meant his knowledge of the distinguished Athenian statesman was based on data collected mostly from literary (written¹) sources and information that, through oral tradition, had survived in the memory of the various ensuing generations.

As would be expected, Plutarch generally opted for authors who were chronologically closer to the statesman. They either participated directly in the events or experienced personally the successes and difficulties of Athens, especially after the statesman's death, having closely witnessed the decisions made during Pericles' government.

Thus, it comes as no surprise that the *History of the Peloponnesian War* is Plutarch's main² source for his *Life of Pericles*: as Thucydides was an important historian of the fifth century BC, consulting his work was obviously indispensable to address the major characters or events of this period so as to ensure credibility. Furthermore, the historical and the biographical account go hand in hand, since it is the people with their lives who make history, but, at the same time, it is the various events that influence personalities and their actions.

In this specific case, although they are dedicated to different accounts, historian and biographer do, however, have a common goal: to contribute in some way to the development of future generations. Thucydides intends to examine the causes of the greatest war ever waged among the Greeks and how it unfolded. He aims to clarify the motives behind such a conflict and to facilitate an understanding of the similarities between this war and others that may take

¹ We can divide these sources into three groups: historiographical (Thucydides, Duris of Samos, Ephorus, Ion of Chios, Stesimbrotos, Critolaus, Aeschines, Heraclides Ponticus or Idomeneu of Lampsacus); comic playwrights (e.g., Cratinus, Eupolis, Aristophanes, Plato Comicus), as well as works dedicated to oratory or philosophical matters (by Plato, Aristotle, or Theophrastus).

² Thucydides is only quoted specifically in *Per.* 9. 1, 15. 3, 16. 1, 28. 2, 28. 8, 33. 1. However, as we shall see, the influence of this author appears throughout the biography, and a close study shows that there are several passages in which Plutarch's text is an almost literal transcript of the historian's one (cf. *Per.* 18 and 34).

place in the future, since human deeds have much in common and history is, in a sense, cyclical; Plutarch (*Per.* 2), to some extent, intends to assist in the education of better men through the presentation of his paradigms, since human beings tend to imitate those they admire, and to criticize and avoid the less positive traits of individuals.

Thus, as a historian, Thucydides pays special attention to the facts he seeks to understand and explain; Plutarch, as a biographer, pays special attention to the major actors involved, examining the elements that define their personality, as well as interpreting and justifying their options. Indeed, the biographer believes that how individuals act tends to reveal their qualities and faults.

It should not be forgotten, however, that Plutarch generally takes on an attitude of great impartiality with regard to the sources he uses. He does not blindly accept all the information he collects. He often disagrees with what is said and evaluates the ability for thoroughness and objectivity of the several authors he resorts to. For example, when there is a lack of consensus on a certain matter, the biographer presents several points of view and, at times, indicates the one he finds to be most credible.

Hence, it is necessary to observe the use the author of *Parallel Lives* made of the *History of the Peloponnesian War*.

The fact that Thucydides is a historian and Plutarch a biographer is one of the main causes behind the rather particular use the latter makes of this historical source. Thucydides is concerned with analyzing, within a defined historical context, Pericles' power over the people and the strategy he advocates for victory. Plutarch, in turn, as a biographer, omits or summarizes various historical facts (notably military details), because it is not his intention to theorize on these matters.

However, he focuses on the accounts of moments in Pericles' life that best illustrate the traits he has chosen to highlight, such as *πρότης* 'self-control', *δικαιοσύνη* 'sense of justice' or caution in war, and which the statesman will also have in common with his peer, Fabius Maximus. For this reason, he provides more personal information on Pericles than Thucydides³.

³ The only characteristics that Thucydides particularly appreciates in Pericles are his oratory skill and the ability to sway the masses: for example, he is able to encourage people when they lack confidence in their abilities or, on the contrary, to control their impulses which, with his clairvoyance, he feels will be harmful to the good of the *polis*. We almost get the impression that the people are like pawns in the hands of Pericles: except for his last years in power (already during the Peloponnesian War), the statesman easily turns them around. Recalling the episode in which Plutarch describes the city's embellishment works: when the people, instigated by Pericles' political opponents, complain about the expenses related to the works, he proposes to finance them and states that in this case, only his name will prevail in the future as the mentor of the remodeling work. Thus, the entire *demos* gave him *carte blanche* for expenses. To some extent, this shows that, recognizing the magnificence of the works, the people did not want to run the risk of not being associated to those works in future generations. Pericles, as we can

Bearing this goal in mind, we can easily understand that Plutarch refers to Thucydides' text mostly with the intention of proving, by describing Pericles' actions, the personality traits he wishes to highlight. He wants to show his readers the man behind the acts – with all his virtues, weaknesses and concerns. Consequently, Plutarch immediately takes advantage of the few personal references the historian makes (cf. Thuc. 2. 65).

It is Pericles' speeches, quoted by the historian, in which the statesman presents his positions and analyzes the possibilities of victory, that best characterize his politics. Before going further, it is important to make some considerations about these speeches. Thucydides quotes three directly and one indirectly: the first, in Thuc. 1. 140 – 1. 144 (in which Pericles defends a warlike option and presents his strategy); the second, in Thuc. 2. 13 (indirectly, on what he would do if during the invasion Archidamus spared his lands, going on to talk of the financial means available to the Athenians for war); the third, the famous Funeral Oration⁴ (a speech that Pericles gave at the time of the funeral ceremonies in honor of the fighters who fell on the battlefield and in which he praises their ancestors, Athenian democracy and war heroes), in Thuc. 2. 35 – 2. 46; finally, the fourth, in Thuc. 2. 60 – 2. 64 (last speech following the wrath of the Athenians because of their plight aggravated by the plague).

However, in *Per.* 8, Plutarch says that the statesman, although he was an excellent speaker, left nothing in writing except for decrees, and only a few expressions he used were still remembered. These expressions are quoted by Plutarch based on Plato, Theopompus and comedy writers, but to whom Thucydides does not make any reference. This, together with some incongruities in the speeches presented by the historian, leads scholars to admit that they cannot be representative of Pericles' oratory skill. Despite their quality in terms of persuasion and efficacy, they are most probably by Thucydides himself⁵.

Nonetheless, although he refutes the authenticity of the speeches, Plutarch takes advantage of much of the information they contain. But, unlike Thucydides, who intertwines speech (especially in moments when important decisions are to be made) and narrative in his work, the biographer does not employ this type of conjugation (although there is direct speech in some parts). This is, in some measure, more a matter of personal taste or derived from precepts of the genre rather than due to the authors having written their works in very different periods. If Thucydides, in the fifth century BC, was deeply influenced by the

see, was all too aware of the weaknesses (in this case, pride) of his "flock," so he knew how to convince them. Thucydides also praises the perspicacity of Pericles, which he considers an indispensable quality for the planning and decision-making related to these large enterprises.

⁴ Plutarch does not refer to this Oration, but to another, also delivered by Pericles on the occasion of the War against Samos.

⁵ For more information on this, vide Stadter 2012: 109-123.

Sophistic movement (which would later on lead to the development of rhetoric), Plutarch, in the first century AD, is also influenced by Hellenistic oratory and even by the Second Sophistic. It is, therefore, perhaps Thucydides' taste that leads him to use speeches, seen as powerful means of analysis of the intricacies of a subject or of the personality of those who proclaim them. The historian mainly explores the first function, that is, the constraints that are invoked in speeches as a justification for a certain political option, rather than the aspects that unveil traits of the speaker's character (very characteristic of dramatic authors, also profoundly marked by the Sophistic model, such as Euripides, for example).

Contemporaneity is also a crucial factor in the characteristics of the account. In fact, because he lived at the same time as Pericles (although he was still very young), Thucydides was better able to read the events politically, since he could have determined *in loco* the positions of the various parties and he also lived the consequences of various acts of government. To exemplify this idea, there is clearly a laudatory tone in his narrative in relation to the figure of Pericles, unlike Plutarch, whose account is more exempt. In other words, Thucydides reveals in his text a great admiration for the statesman (which is especially noticeable in the second book, particularly in Chapter 65, in which he briefly compliments him). This attitude is not surprising if we remember that he favored Pericles' party: they had, presumably, similar political views (e.g., Thuc. 2. 35 – 2. 46).

Besides the evident admiration, this partiality can be seen also in the omission of criticism. The qualities Thucydides clearly praises are Pericles' ability to use political discourse, and his leadership abilities (which he compares negatively with the inconstancy of the people – 2. 65. 8 – 2. 65. 9). But there is one quality the people would most praise after his death and which placed him far above his successors – incorruptibility⁶.

Pericles' political options are also praised, in particular, with regard to the reasons why Athens lost the war (Thuc. 2. 65. 7). According to the historian, if Athens had followed Pericles' strategy even after his death, this would probably have led to victory (indirect praise).

In addition to the praise, Thucydides omits several of the criticisms made to Pericles, such as the actions of his opponents who had the intention to harm him (cf. footnote 14). As a first proof of these omissions, we can mention the silence on attacks against Pericles' friends and close acquaintances (Phidias, Anaxagoras and Aspasia), intended to affect him, which Plutarch writes about in *Per.* 31 and of which comedy and Plato give abundant account.

⁶ Plutarch tells us (*Per.* 15. 3) that although he remained for many years in power, Pericles did not increase a drachma of the fortune his father had left him.

Equally significant is the omission of the quelling of the Samian War in 440-439 BC, which Plutarch recounts in *Per.* 28. 2 – 28. 3, following another historiographical tradition against Pericles, that of Duris of Samos (FGrHist 76 F 67) and of Stesimbrotos. Thucydides also omitted references to the people's uprising during the first invasion of Attica, as he seems to accept it is a natural reaction from those who see their property destroyed. Plutarch, however, says that the revolt was incited by the opponents of Pericles, notably by Cleon (*Per.* 33. 8). In relation to this event, it is curious to note that Thucydides' lack of exemption is twofold. Although he is silent about the political opposition surrounding Pericles, he nonetheless describes in highly flattering terms the strategic measure the statesman resorted to appease the popular revolt: suspension of the assembly meetings (Thuc. 2. 22. 1). For the historian, not holding the assembly meetings was intended to avoid the mistakes to which ὀργή 'wrath' would certainly have led and which the people would later regret. Plutarch (*Per.* 33. 6), however, says Pericles opted for this measure to avoid being forced to act against his will. It seems, then, that the biographer believes that the statesman acted in a somewhat dictatorial and demagogical manner.

Lastly, it is important to mention the negligible manner in which Thucydides reports the deposition of Pericles, saying only that he was a victim of the people's wrath (Thuc. 2. 65. 3). Furthermore, when referring to the plague (Thuc. 2. 47 – 2. 54), the historian dwells on the details of the disease and its psychological and social consequences, without alluding to its political implications in the short term. The author of *Lives*, on the other hand, mentions the disease very briefly and highlights the people's discontent against Pericles, holding him accountable for having detained so many people inside the city, as a consequence of the strategy he adopted.

We can also see in other situations how Thucydides exculpates Pericles: in Thuc. 1. 24 -1. 66, for example, where he describes in detail the events that led to the estrangement between Athens and Sparta, there is no mention of the strategist. The two causes involving Athens in military action against Corcyra and Potidaea and leading to war, certainly required serious decisions on which Pericles would have made his views known in the assembly. However, Plutarch declares that Pericles persuaded the Athenians to ally with Corcyra and to send an army (*Per.* 29. 1). He could most certainly be based on another source, but Thucydides also corroborates this idea in his account of the dispute with the Peloponnesians: Pericles defended resistance to the demands of Sparta and the inevitability of the war (Thuc. 1. 127, 1. 140. 4, 1. 144. 3).

A certain brevity with which Thucydides portrays the son of Xanthippus is due to the fact that Pericles' career predates the war, and the historian had only followed it for two and a half years. As the *History of the Peloponnesian War* is dedicated to this event, the author chooses not to go into much detail about what happened before. Thucydides' purpose is not so much to present a general idea of

Pericles' role in the first phase of the war, but rather to select – so as to instruct the reader – the main issues of that period and to show Pericles' wisdom and capacity for reflection in dealing with them.

Plutarch, on the other hand, presents various opinions on Pericles' political actions, many of which show that, like any common mortal, Xanthippus' son did not suit all tastes. In *Per.* 9. 1, Plutarch mentions the criticism of Pericles' popular measures (especially from Plato), such as the distribution of subsidies for theater and cleruchies or *misthophoria*, which Thucydides, for his part, sees with good eyes. In *Per.* 12. 1, the biographer mentions the severe criticism from opponents of the works of embellishment of Athens on which the funds of the Delian League were spent. It is important to point out that, at this stage, Plutarch himself praises the measure⁷ as well as Pericles' perspicacity. The Chaeronean's account suggests that the statesman intended his works to be "*aere perennius*" (Hor. *Carm.* 3. 30). And this is indeed what happened: if today, after more than twenty centuries, we are able to glimpse the original magnificence of the monuments (in spite of the various natural and human vicissitudes that they have suffered), how splendid would they have been in Plutarch's time?

Plutarch also mentions other allegations in which Pericles is targeted. He was accused of having become involved in the dispute between Samos and Miletus, under the influence of Aspasia, and was thus responsible for having started the Samian War (*Per.* 25. 1). He was also censured for not yielding to Sparta's demands because of his arrogance, his desire to be victorious (*φιλονικία*) and to demonstrate his power (*Per.* 31. 1). In relation to this later accusation, Plutarch is resolute: Pericles' decision is derived only from his nobility of spirit – *ἐκ φρονήματος μεγάλου* – and his conviction – *μετά γνώμης*.

Plutarch (*Per.* 10. 7) also admits that Pericles was not totally irreproachable, but he disagrees with Idomeneus (*FGrHist* 338 F 8), according to whom the statesman would have killed his ally Ephialtes by treachery. Nevertheless, admitting to the statesman's flaws does not mean Plutarch, like the classical historian, does not admire Pericles. In fact, both writers praise his exceptional political-military insight, his unrivaled ability to lead, to guide his fellow citizens. If the author from Chaeronea presents different opinions, it is because he wants the readers to have the necessary elements to evaluate themselves which one is the fairest, even at the risk of the reader not agreeing with his interpretation. On other occasions, such as, for example, with reference to Duris of Samos (*FGrHist* 76 F 67), he does so to show that this latter historian is partial and unfair (*Per.* 28. 2 – 28. 3).

⁷ Cf. P. Stadter "Introduzione a Pericle", in Santoni 1991: 100. Stadter sees in this praise a type of encouragement to Plutarch's contemporaries – especially the Romans – who sought to achieve immortal fame by financing monumental public buildings, such as theaters and baths.

The same applies to the comic writers. There is, moreover, a passage in which Plutarch opposes them to Thucydides, making one of the few direct quotations (that is, accompanied by reference to the source) of the historian's work (*Per.* 16. 1):

“Καίτοι τὴν δύναμιν αὐτοῦ σαφῶς μὲν ὁ **Θουκυδίδης** διηγείται, κακοήθως δὲ παρεμφαίνουσιν οἱ **κωμικοὶ**, Πεισιστρατίδας μὲν νέους τοὺς περὶ αὐτὸν ἑταίρους καλοῦντες, ὡς ἀσυμμέτρου πρὸς δημοκρατίαν καὶ βαρυτέρας περὶ αὐτὸν οὔσης ὑπεροχῆς.”

Of his power there can be no doubt, since Thucydides gives so clear an exposition of it, and the comic poets unwittingly reveal it even in their malicious gibes, calling him and his associates “new Peisistratidae”, and urging him to take solemn oath not to make himself a tyrant, on the plea, forsooth, that his preeminence was incommensurate with a democracy and too oppressive⁸.

In *Per.* 16. 1, Thucydides' correct interpretation of Pericles' power⁹ is praised, as opposed to the distortion the comic writers make of it (they force him to swear he will not be a tyrant). For them¹⁰, the supremacy of Pericles, who was in fact ruling under the guise of respecting the will of the people, is detrimental to democracy. Thucydides, however, seems to see this power in a positive light. In his opinion, since the people are inconstant, if it were not for Pericles's strong will, chaos would have reigned.

As mentioned before, Plutarch makes few direct quotations. In this *Life*, in relation to Thucydides, he does it four times: *Per.* 9. 1/*Thuc.* 2. 65; *Per.* 15. 3/*Thuc.* 2. 65; *Per.* 28. 8/*Thuc.* 1. 117. 1 – 1. 117. 3 and *Per.* 33. 1/*Thuc.* 1. 127. So few that we can ask this question: in which situations has this been warranted?

When Plutarch (*Per.* 15. 3) examines the causes of Pericles' power and the respect and consideration which the population generally nurtures for him, he says the following: Αἰτία δ'οὐχ ἡ τοῦ λόγου ψιλῶς δύναμις, ἀλλ', ὡς Θουκυδίδης φησὶν, ἡ περὶ τὸν βίον δόξα καὶ πίστις τοῦ ἀνδρός, ἀδωροτάτου περιφανῶς γενομένου καὶ χρημάτων κρείττονος (...) (*The reason for his success was not his power as a speaker merely, but, as Thucydides says, the reputation of his life*

⁸ The translations presented of the passages of *Life of Pericles* are by Perrin 1916.

⁹ *Thuc.* 2. 65. 9: Ἐγίνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δ' ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρός ἀρχή (...)” (*In short, what was nominally a democracy became in his hands government by the first citizen*). This excerpt of Thucydides serves as a source for the final chapter (*Per.* 39), in which Plutarch provides an overview of the main characteristics of Pericles and it is also quoted in *Per.* 9.1: Ἐπεὶ δὲ Θουκυδίδης μὲν ἀριστοκρατικὴν τινα τὴν τοῦ Περικλέους ὑπογράφει πολιτείαν, λόγῳ μὲν οὖσαν δημοκρατίαν, ἔργῳ δ' ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρός ἀρχὴν (...)” (*Thucydides describes the administration of Pericles as rather aristocratic, — ‘in name a democracy, but in fact a government by the greatest citizen.*)

¹⁰ Ferreira & Rodrigues 2010: 34, 43.

and the confidence reposed in him as one who was manifestly proven to be utterly disinterested and superior to bribes (...).

This is the passage that originated this quotation (Thuc. 2. 65. 8)¹¹: “Αἴτιον δ’ ἦν ὅτι ἐκεῖνος μὲν δυνατὸς ὦν τῷ τε ἀξιώματι καὶ τῇ γνώμῃ χρημάτων τε διαφανῶς ἀδωρότατος γενόμενος (...).” (*The causes of this are not far to seek. Pericles indeed, by his rank, ability, and known integrity (...)*)¹².

Plutarch intends to justify Pericles’ strong leadership by presenting the traits in which it is rooted: on the one hand, the strength of the language (emphasized by Plato and, of course, also by Thucydides who often portrays him in the use of the word); on the other hand, his reputation in life and also (in this context, the main one) his incorruptibility. In addition to these qualities, there is what Thucydides calls γνώμη ‘intelligence’ and public ἀξίωμα ‘consideration’ and Plutarch πίστις ‘trust’: thus, it becomes clear that the people did not merely appreciate or respect Pericles’ integrity, but they also had total confidence in the politician (although we know they would at time be hesitant).

The comparison of these excerpts shows the author’s great freedom in the process of quotation: what counts is the transmission of ideas. When the quotation is direct, that is, when Plutarch indicates the source, there seems to be concern to follow more closely the author’s text (cf. underlined words).

After having dealt with the Samian War in previous chapters (*Per.* 24 sq.), in *Per.* 28. 8, Plutarch tells us about the feelings of Pericles after defeating the enemy, based on Thuc. 1. 117. 1 – 1. 117. 3¹³.

The reference to the danger that Athens’ dominance ran occurs in the *Life of Pericles* after the comparison between the statesman (who took nine months to defeat the enemy) and Agamemnon (who took nine years). In Plutarch, the phrase serves as a summary of the critical circumstances previously presented. In Thucydides, the difficulty of victory is only suggested by the account of the facts, much more detailed than in the biographer’s text.

Plutarch refers once again to the *History of the Peloponnesian War* (Thuc. 1. 127. 1) in *Per.* 33. 1, when he mentions the first attempt of the Lacedaemonians to keep Pericles from power, alleging it was necessary to clear Cylon’s crime, in which Pericles’ family on his mother’s side was involved. This quotation, although direct, presents as usual some changes mainly in terms of vocabulary order, as well as in terms of the minutiae: in previous paragraphs, Thucydides dwells on

¹¹ Also in 2. 60. 5, during his speech to calm the population’s wrath against him because of the situation, aggravated by the epidemic, Pericles says that this position of the people is not fair, since he, among other things, *does not give in to money* (χρημάτων κρείσσων).

¹² The translations of the passages from Thucydides’ work are by Crawley 1910.

¹³ The difficulty in defeating the Samians is also mentioned in Thuc. 8. 76. 4

the details of this case, whereas the biographer makes only a passing reference. In Plutarch, this episode follows the presentation of the aforementioned cases against Pericles' friends¹⁴ (in particular Phidias, Anaxagoras and Aspasia), that is, in the context of opposition to the statesman. Thucydides presents this accusation when he indicates the last demands made by the Spartans to avoid war. However, the aim of the enemy is always the same with both authors: to ward off Pericles because he prevents the Athenians from giving in.

It seems that these direct quotations are always related to the praise of Pericles' ability for leadership, and his ability to conduct the people and military affairs, for which he became known. The latter example may not seem to fit into this theme. However, it is for this reason that Plutarch mentions that, regarding this accusation, the people supported Pericles, because they understood that if he was being indicted by the Spartans, it was because they feared him (and one does not fear if there is no danger...).

The coincidental information, though not exactly citations, relates mainly to details of political-military crises with the allies of the Delian League and Lacedaemonian enemies, and some also contain moral judgment on Pericles. Let us look at examples of the first case.

We can compare the information in *Per.* 19. 2 – 19. 3 with its source, Thuc. 1. 108. 5, where the historian describes in detail the expedition to Corinth commanded by Tolmides. Plutarch, however, only says that when Pericles made an expedition with the same destination, he proceeded differently, with more determination and better results.

Per. 21 and Thuc. 1. 112. 5, in turn, are two excerpts on the Sacred War¹⁵, but they appear in different contexts. Plutarch refers to this war as an example of the pleasure that Pericles felt in repelling the Lacedaemonians, whereas Thucydides does so in the context of the description of the Empire formation¹⁶. *Per.* 22. 1 and Thuc. 1. 114 refer to the rebellions of Euboea and Megara¹⁷ and to the immediate intervention of Pericles. The expedition against Euboea¹⁸ is mentioned in *Per.* 23. 3 and Thuc. 1. 114. 3. In Thucydides, the reference is made in the context

¹⁴ On this matter, vd. Prandi 1977: 10-26.

¹⁵ This is the Second Sacred War (ca. 448 BC).

¹⁶ Note also that Plutarch's description is in this case more detailed than that of Thucydides, who refers neither to the name of the Athenian commander (Pericles) nor to the episode of the plaque which they put on the wolf. Thucydides does not usually enter into such details. As we have seen before, he often omits the opinions that Pericles might have given on positions and resolutions of the Assembly.

¹⁷ The two insurrections referred to here date from the summer of 446 BC., between the battle of Coronea and the Thirty Years' Peace, celebrated in the winter of the same year (*Per.* 24. 1).

¹⁸ This is the second incursion of Pericles against Euboea. The first took place shortly after the death of Tolmides in combat, when the Euboeans rebelled against Athens. The insurrection was not immediately overthrown, because a new battleground emerged, as Megara also caused

of the description of the formation of the Athenian Empire, and it takes place precisely at the moment when Plistoanax returns with the troops, for only then does Athens advance against Euboea. In Plutarch, it also appears following the narration of the same event, but is described in more detail, mentioning the number of ships, the expulsion of the Histiaeans and the Calcideans, as well as the inflexible treatment of the Histiaeans who killed the entire crew of an Athenian ship. Plutarch's description might have been intended to suggest that it was a strategy of persuasion by fear of those who dared to confront Athenian power.

Finally, we must bear in mind *Per.* 25. 1 and *Thuc.* 1. 115. 2 – 1. 117, both on the war between Samos and Miletus, whose main consequence was the establishment of democracy. This war occurs after the celebration of the Thirty Years' Peace with the Lacedaemonians and Plutarch even says that it was possibly influenced by Aspasia.

Let us now see the coincidental information that refers to Pericles' intellectual characteristics¹⁹. In *Per.* 31. 3, Plutarch recounts one of the many campaigns against Pericles by his political enemies, who took advantage of the friendship between Phidias and the son of Xanthippus to affect the credibility of the ruler. To this end, they accused the sculptor of having taken gold during the creation of the sculptures. But they were not successful in their attempt: Pericles, remarkable strategist, refused to let his enemies' moves get the better of him. As a master chess player, he meticulously calculated all moves, whether his own or his enemies', so as to avoid a checkmate at all costs. Therefore, anticipating they might later be accused of having kept the gold, Pericles ordered Phidias to use it on the Athena *Parthenos* chryselephantine²⁰ statue so it could be easily removed and checked. As soon as the enemies accused Phidias, the farsighted statesman answered, simply telling them to confirm the weight of the monument's gold.

In *Thuc.* 2. 13. 5, the existence of gold on the statue is approached from another point of view:

Ἔτι δὲ καὶ τὰ ἐκ τῶν ἄλλων ἱερῶν προσετίθει χρήματα οὐκ ὀλίγα, οἷς χρῆσασθαι αὐτούς, καὶ ἦν πάνυ ἐξείργωνται πάντων, καὶ αὐτῆς τῆς θεοῦ τοῖς περικειμένοις χρυσοῖ: ἀπέφαινε δ' ἔχον τὸ ἄγαλμα ἑσσαράκοντα τάλαντα σταθμὸν χρυσοῦ ἀπέφθου καὶ περιαιρετὸν εἶναι ἅπαν.”

problems and an invasion of Attica led by the Peloponnesians was imminent. It was only after the resolution of these problems that Pericles could devote himself to the question of Euboea.

¹⁹ This does not mean that those relating to military aspects do not indicate Pericles' intellectual characteristics, such as his ability to successfully command armies.

²⁰ This statue, about ten meters high, consisted of a structure of wood abundantly covered with gold (for clothing) and ivory (on the face, arms and feet).

To this he added the treasures of the other temples. These were by no means inconsiderable, and might fairly be used. Nay, if they were ever absolutely driven to it, they might take even the gold ornaments of Athena herself; for the statue contained forty talents of pure gold and it was all removable. This might be used for self-preservation, and must every penny of it be restored.

Plutarch quotes this episode in a different context from the one appearing in his source. In Thucydides, prior to the first invasion of Attica, Pericles recalls the war strategy and seeks to instill confidence in the population by referring to the financial means available, namely the amount of gold found in temples. The existence of such wealth shows, indirectly, that the *polis* was being well governed, which once again reveals the laudatory tone of Thucydides in relation to Pericles. As for the gold applied on the statue of the goddess, the historian only refers to the quantity, the location and the possibility of it being removed in case of need. In Plutarch, there is still a laudatory tone, since the author also emphasizes Pericles' clairvoyance and perspicacity. Indeed, in the context in which the biographer makes the quotation, the gold on the statue is mentioned as a way to clean the names of Phidias and Pericles, accused of having taken it.

Thus, in spite of the differences of context, in both authors, the gold appears as a means of salvation: in Thucydides, it is a means to face the difficulties war can bring on the collective level; in Plutarch, it exonerates Pericles from the accusation of corruption and giving in to money (as mentioned previously, this is one of the accusations which is intended to denigrate his image, by attacking his friends). The following excerpts we are going to analyze next emphasize once again Pericles's ability to foresee his enemies' traps.

“Διὸ καὶ πρὶν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν Ἀττικὴν τὸν Ἀρχίδαμου ἔχοντα τοὺς Πελοποννησίους προεῖπε τοῖς Ἀθηναίοις, ἂν ἄρα τᾶλλα ὁ Ἀρχίδαμος ἀπέχηται τῶν ἐκείνου διὰ τὴν ξενίαν τὴν οὖσαν αὐτοῖς ἢ διαβολῆς τοῖς ἐχθροῖς ἐνδιδοῦς ἀφορμᾶς, ὅτι τῇ πόλει καὶ τὴν χώραν καὶ τὰς ἐπαύλεις ἐπιδίδωσιν.” (*Per.* 33. 3)

Therefore, also, before Archidamus invaded Attica with the Peloponnesians, Pericles made public proclamation to the Athenians, that in case Archidamus, while ravaging everything else, should spare his estates, either out of regard for the friendly tie that existed between them, or with an eye to affording his enemies grounds for slander, he would make over to the city his lands and the homesteads thereon.

“(…) Περικλῆς (...) ὁ Ξανθίππου, στρατηγὸς ὢν Ἀθηναίων δέκατος αὐτός, ὡς ἔγνω τὴν ἐσβολὴν ἐσομένην, ὑποτοπήσας, ὅτι Ἀρχίδαμος αὐτῷ ξένος ὢν ἐτύγχανε, μὴ πολλάκις ἢ αὐτός ἰδίᾳ βουλόμενος χαρίζεσθαι τοὺς ἀγροὺς αὐτοῦ παραλίπη καὶ μὴ δηώσῃ, ἢ καὶ Λακεδαιμονίων κελευσάντων ἐπὶ διαβολῇ τῇ ἑαυτοῦ γένηται τοῦτο, ὥσπερ καὶ τὰ ἄγῃ ἐλαύνει προεῖπον ἔνεκα

ἐκείνου, προηγόρευε τοῖς Ἀθηναίοις ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ὅτι Ἀρχίδαμος μὲν οἱ ξένος εἶη, οὐ μέντοι ἐπὶ κακῶ γε τῆς πόλεως γένοιτο, τοὺς δὲ ἀγροὺς τοὺς ἑαυτοῦ καὶ οἰκίας ἦν ἄρα μὴ δηώσωσιν οἱ πολέμιοι ὥσπερ καὶ τὰ τῶν ἄλλων, ἀφήσιν αὐτὰ δημόσια εἶναι, καὶ μηδεμίαν οἱ ὑποψίαν κατὰ ταῦτα γίγνεσθαι.” (Thuc. 2. 13. 1)

Pericles, finding that the invasion was to take place, conceived the idea that Archidamus, who happened to be his friend, might possibly pass by his estate without ravaging it. This he might do, either from a personal wish to oblige him, or acting under instructions from Lacedaemon for the purpose of creating a prejudice against him, as had been before attempted in the demand for the expulsion of the accursed family. He accordingly took the precaution of announcing to the Athenians in the assembly that, although Archidamus was his friend, yet this friendship should not extend to the detriment of the state, and that in case the enemy should make his houses and lands an exception to the rest and not pillage them, he at once gave them up to be public property, so that they should not bring him into suspicion.

Nonetheless, as Pericles himself observes, the fact that his properties were spared could simply be a consequence of the ties of hospitality²¹ between them. But a good strategist must consider all possibilities to find the best solution to the problem. This is what Pericles did, showing all his perspicacity, by offering his lands to the *polis*, when he suspected that the Lacedaemonians would once again try to overthrow him from power.

We can conclude that Plutarch makes a rather personal and free use of this historiographical source. He only selects the matters or events that interest him (as we have already seen, those that mainly illustrate the virtues of Pericles); he combines this information with elements from other sources, to complement it or even to criticize some authors. At other times, the information is simplified, since in some passages, he is not interested in the details (particularly those regarding war episodes); or he proceeds to change them if he feels he has more accurate information.

In fact, this strategy serves the moral, pedagogical and artistic aims that guide Plutarch's biographical writing.

²¹ As it is known, hospitality was very important for the Greeks. We have examples of this going as far back as in the Homeric Poems: *Il.* 6. 119 – 129 (Glaucus and Diomedes, in recognizing the existence of ties of hospitality among their families, refused to fight); *Od.* 7 (reception of Ulysses in the palace of Alcinous and Arete), among others.

BIBLIOGRAPHY

- Crawley, R. (1910), *Thucydides. History of the Peloponnesian War*, London, Dent.
- Ferreira, A. (2010), "Introdução", In Ferreira, A. & Rodrigues, A. (eds.), *Plutarco. Vidas Paralelas. Péricles e Fábio Máximo*, Coimbra, CECH, 23-46.
- Hornblower, S. (1987), *Thucydides*, London, Duckworth.
- Nikolaïdis, A. (1997), "Plutarch's Criteria for Judging his Historical Material". In Schrader, C., Ramón, V., Vela, J. (eds.), *Plutarco y la Historia. Actas del V Simposio Español sobre Plutarco*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Facultad de Filosofía y Letras, 329-341.
- Pelling, C. (1980), "Plutarch's Adaptation of his Source-Material", *JHS* 100: 127-140.
- Perrin, B. (1916), *Plutarch's Lives*, Harvard, Harvard University Press.
- Prandi, L. (1977), "I Processi contro Fidia, Aspasia, Anassagora e l'opposizione a Pericle", *Aevum* 51: 10-26.
- Romilly, J. (1988), "Plutarch and Thucydides or the Free Use of Quotations", *Phoenix* 42: 22-34.
- Stadter, P. (1991), "Introduzione a Pericle", In Santoni A. (et alii) (eds.), *Plutarco. Vite Parallele – Pericle. Fabio Massimo*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- Stadter, P. (1992), *Plutarch's and the Historical Tradition*, London, Routledge.
- Stadter, P. (2012), *The Speeches in Thucydides: A Collection of Original Studies with a Bibliography*, North Carolina, The University of North Carolina Press.
- Wardman, A. (1971), "Plutarch Methods in the *Lives*", *CQ* 21: 254-261.

(Página deixada propositadamente em branco)

DINHEIRO E FELICIDADE ARISTÓFANES, *PLUTO*

MARIA DE FÁTIMA SILVA
Univ. Coimbra, CECH, FLUC
ORCID: 0000-0001-5356-8386
fanp13@gmail.com

Composta por um Aristófanes em final de carreira e quando Atenas tinha sofrido, com a derrota na Guerra do Peloponeso, um colapso determinante para o início de uma nova era política, económica e cultural, *Pluto*, tal como *Mulheres na assembleia*, continuam a ser, dentro de um novo modelo, peças focadas na cidade. É certo que as alusões a acontecimentos imediatos no quotidiano de Atenas, bem como aos seus agentes, traduzidas em ataques diretos, se apagaram; ao mesmo tempo que o contexto e as personagens regrediram, pelo menos à superfície, ao doméstico. No entanto, as preocupações determinantes são ainda as do quotidiano cívico – réplica em múltiplo das que afligem cada família –, mesmo se olhadas de uma perspetiva global e, se quisermos, mais abstrata, acompanhando de resto o sentido das reflexões que a filosofia ia reorientando.

Assim *Pluto* coloca em debate não decisões políticas concretas nem os seus autores, mas uma antinomia de fundo que afligia Atenas – ou a Grécia no seu conjunto – neste início do séc. IV a. C.: a pobreza, em consequência de uma depressão social e económica generalizada, e a riqueza, a intitular a peça, como uma aspiração geral a anunciar vitória para mais uma utopia cómica. Neste projeto, de salvar a cidade de dificuldades através da fantasia, a última das peças conservadas de Aristófanes mantém no essencial a índole de produções que, dentro do que conservamos, têm talvez o seu início com *Aves*, em 414 a. C., quando de resto a pressão das consequências da guerra se começava a fazer sentir de forma premente com as tensões criadas pela campanha da Sicília. Pois em 388 a. C., a utopia marcava ainda presença, não sob a forma de voos extraordinários ou de refúgios impensáveis noutras galáxias, mas ‘simplesmente’ de uma reforma promovida no território da própria Atenas, próxima e inacessível ao mesmo tempo: a coincidência – tão difícil de promover como um voo à galáxia das aves e dos cucos – entre riqueza e honestidade; ou, mais ainda, a recuperação de uma verdadeira Idade do Ouro.

Promover a vitória da Riqueza honesta sobre a Pobreza exigiu do poeta e do seu público um primeiro diagnóstico sobre as causas do caos social reinante, que é, como sempre na comédia, um confronto entre o paradigma saudoso dos

bons velhos tempos e a decadência do momento. E Pluto, a Riqueza, assumiu naturalmente o protagonismo na continuidade do processo. De clarividente que era na distribuição dos seus favores enquanto dotada de visão, passou a atribuí-los arbitrariamente depois que os deuses a tornaram cega. Cegueira / visão, obscurantismo / clarividência, injustiça / justiça impõem-se portanto como antinomias de fundo a conduzir a intriga, e também a avaliação da política globalmente praticada na cidade; e, não esqueçamos, o “antes” e o “agora” como uma última e decisiva antinomia abrangente de todas as demais.

Um *agôn* entre os dois valores em litígio concentra o sentido da proposta inovadora, que pretende substituir e corrigir a proporção em vigor. E para tal são postos em confronto os dois modelos sociais e económicos que Riqueza e Pobreza defendem no que, em total anacronismo, se estabelece como a disputa entre uma sociedade democrática assente numa distribuição justa da riqueza, e um ‘capitalismo’ desenfreado que a pobreza defende. Mas será que a conclusão do *agôn* é tão definitiva como quando estão em confronto as habituais posições radicalizadas da comédia? Que um modelo de vida comum e de distribuição da riqueza é efetivamente perfeito em detrimento das desvantagens da sua alternativa?

Essa é a resposta que a peça procura, com vista ao que é o bem maior que a Humanidade ainda demanda: a felicidade, conseguida por meios justos e conferida equitativamente a todos. E desta vez parece que o esforço humano já não é suficiente, só com a aliança de um deus lúcido como Apolo, e a revitalização de uma divindade justa e generosa como Pluto, o alvo a atingir se pode tornar acessível.

A UTOPIA DE PLUTO

No monólogo de abertura, o escravo Carião¹ expõe as inconsequências absurdas de que a ação parte; a seus olhos há um paradoxo evidente que afeta o universo, representado pelo seu patrão, um homem “tomado de insensatez” (παρὰφρονοῦντος δεσπότης, 2), por um lado, e com ele pelo próprio deus Apolo, por hábito tão clarividente (σοφός, 11)², como autor de uma receita incompreensível: que Crémilo, que pode ver, se deixe guiar por um cego, o primeiro sujeito que encontrou depois da consulta ao oráculo. Não foi de pequena monta o objeto da consulta, como o patrão passa a explicar; mesmo se o assunto foi apresen-

¹ Sobre a figura de Carião e o seu ajuste dentro da tradição do escravo cómico, cf. Olson 1989: 193-199; sobre a proporção relativa de patrão e escravo no contexto dramático, cf. Thiery 1997: 1312-1313; Silva 2007: 183-196.

² Sommerstein 2001: 135 sublinha a convenção de atribuir a Apolo este epíteto, “por vezes usado, como é aqui o caso, para exprimir uma crítica sobre as ações ou atitudes de Apolo que ferem quem as pronuncia como muito pouco clarividentes”.

tado a Apolo como de interesse pessoal, o seu alcance era claramente coletivo: de que modo garantir à nova geração – admitindo que a mais velha não tinha já solução à vista – uma saída para a crise reinante (33-35)? E consciente dos motivos profundos de tais dificuldades, Crémilo enuncia o ponto de partida para a utopia que anima a peça, baseado na própria realidade: a virtude cívica, construída antes de mais pela piedade e pela justiça – ou seja, rigor no comportamento para com os deuses, em primeiro lugar, e depois dos homens entre si (ἐγὼ θεοσεβῆς καὶ δίκαιος ὦν ἀνὴρ, 28) – não consegue garantir senão um ilegítimo “desconforto” e pobreza (κακῶς ἔπραττον καὶ πένης ἦν, 29), enquanto “a riqueza” (ἐπλοῦτούν, 30), desnorteada e cega, passou a beneficiar os corruptos, “ladrões, políticos, delatores e safados” (30-31). É de notar que, em tempo de tantas dificuldades, a aspiração que a virtude almeja não se traduz em “felicidade” (εὐδαιμονία), um bem certamente por demais inacessível que não passa pela cabeça de um modesto cidadão em dificuldades, desprovido dos bens mais elementares; Crémilo já se satisfaria com um modesto “bem-estar” (εὖ πράττειν), que o desafogasse das necessidades do dia a dia. O problema é, portanto, nada menos do que o desfazamento entre justiça e dinheiro numa sociedade em crise, onde reina o caos político e moral, bem como, há que reconhecê-lo, uma tremenda escassez económica.

Cego, ele também, sem o saber, Crémilo imaginou para a questão a solução mais fácil, a de aderir à tendência geral e substituir justiça por injustiça, legalidade por corrupção, o que o criado, outra mente medíocre, aplaude sem reservas (36-38, 45-47). Esta é a receita – que a corrupção passe a reinar sem fronteiras – proposta pelos homens, mesmo os mais honestos, apertados por um limite de desespero e dispostos a capitular. Da sua enigmática obscuridade, porém, Apolo sugeriu outra terapia, a de abrir os olhos de quem pode ainda salvar a humanidade, os do deus Pluto e também os do homem honesto que é Crémilo (105), unidos num esforço conjunto para conseguir o impossível: alinhar riqueza com honestidade, justiça e sensatez, e assim fazer o dinheiro mudar de mãos (386-388).

Estabelecido o objetivo, há que programar os meios, também eles utópicos, para o atingir. A primeira vitória passa por curar Pluto da cegueira (114-116)³

³ No mito, o deus Pluto era filho de Deméter (*h.Cer.* 488-489; *Hes. Th.* 969-973) e o seu poder estava, em primeiro lugar, associado a uma produção agrícola abundante; em consequência, era representado como um jovem portador de uma cornucópia recheada de cereais. Este era o tempo em que a cegueira não fazia parte da sua imagem. O seu culto estava estritamente ligado ao de Deméter e Perséfone (cf. *Ar. Th.* 299). Deste pressuposto mítico e cultural, adveio o entendimento de que Pluto pudesse representar um modelo de vida utópico, perfeito, abundante, como que um regresso à Idade do Ouro, onde todos os bens se oferecessem espontaneamente ao Homem; este parece ter sido o sentido da comédia que, em 429 a. C., Cratino intitulou *Ploutoi*. Esta produção de Cratino, que parodiava o tema do *Prometeu agrilhado* de Ésquilo, valorizava o conflito que essa generosidade de Pluto lhe valeu em relação a Zeus. Sommerstein 2001: 6

e, a seguir, disposto o deus a fazer o seu papel, mobilizar em seu apoio outras vontades, divinas e humanas, Apolo em primeiro lugar como autor da receita e, de entre os homens, os que são justos e em consequência pobres (218-219); e esses, por oposição aos portadores dos vícios citadinos, são, como sempre em Aristófanes, os lavradores (223-226)⁴.

Se bem virmos, o alcance implicado neste ponto de partida é, da perspectiva humana, muito modesto. Em nome do patrão, o escravo transmite-o aos aliados, os lavradores que constituem o coro, nestes termos (262-263): “O meu patrão garante que vocês, todos sem exceção, vão passar a ter uma vida agradável (ἡδέως ... ζῆσιν), libertos de frio e desconforto (ψυχροῦ βίου καὶ δυσκόλου)”. Possibilidade que Crémilo irá adiante retocar, acrescentando a este primeiro enunciado alguma amplitude e sobretudo estabilidade no futuro (350): “Se nos sairmos bem, é o nosso bem-estar (εὖ πράττειν) para sempre”. Os deuses, porém, tinham para o projeto objetivos mais ambiciosos, que se patenteiam após a cura de Pluto: se a Riqueza entrou no templo de Apolo como a imagem da miséria mais absoluta (ἀθλιώτατον, 654), partilhada com a que Atenas experimentava, saiu de lá na maior “bem-aventurança e felicidade” (μακάριον κεύδαιμονα, 655)⁵. Pode então distribuir os benefícios de que ela própria foi alvo, a começar por Crémilo e pela sua casa, de onde partiu a nova ordem estabelecida. Agora no papel de deus generoso, Pluto não vem para pedir oferendas, mas sim para as conceder (791-793), e do resultado da mudança dá conta a espontaneidade do criado que, como mensageiro das novidades lá de dentro, reconhece como o sucesso obtido vai mais longe do que o desejado “bem-estar”, aprofundado agora por um toque de “felicidade”: “Como é doce, meus amigos, viver com felicidade” (ὡς ἡδὺν πράττειν, ὦνδρες, ἔστ’ εὐδαιμόνως, 802). Sem ser preciso recorrer à corrupção, a utopia instalou-se lá em casa, e com ela a sua habitual ‘varinha de condão’, a que oferece abundância e transforma em ouro, prata e marfim tudo em que toca (804-818). Esta é a εὐδαιμονία registada pela mente rasteira de

distingue desta tradição Pluto personagem da peça de Aristófanes, que parece uma figura criada apenas pela imaginação poética e popular. Por outro lado, a ideia de que o Dinheiro seja cego e, por isso, causador de muitos males, tinha já uma tradição na poesia iâmbica, que se disseminou na tragédia e na comédia; cf. Timocr. fr. 731 PMG; Hippon. fr. 36 West; E. fr. 776 Kannicht; Amphis fr. 23 K.-A.; Antisth. fr. 259 K.-A. Talvez a ideia da cura, e de uma sobreposição das duas versões anteriores de Pluto, seja uma inovação de Aristófanes. A metamorfose do mito faz-se por cruzamento com outra lenda célebre, a de Prometeu, onde Zeus aparece como o responsável pela neutralização das benesses que Pluto representava.

⁴ É o caso múltiplo de Diceópolis em *Acarnenses*, de Estrepsíades em *Nuvens* e de Trigueu em *Paz*.

⁵ A importância do termo εὐδαιμων é sublinhada com um gracejo no verso seguinte (657), sobre o que ‘felicidade’ possa ser quando está em causa que um velho tome um banho frio para se curar das maleitas. Mas relevante é mesmo que a nova terminologia não escape à atenção do público ou leitor e sublinhe como é verdadeira a máxima *ad augusta per angusta*.

um criado, como desenho a cores da perfeita harmonia e fortuna que todos os homens acabaram de conquistar.

POLITEÍA, JUSTIÇA E FELICIDADE

Feito o diagnóstico sumário da situação e enunciado o objetivo a atingir, a intriga é minuciosa nas etapas de vida coletiva já cumpridas perante aquelas que agora milagrosamente se abrem para o futuro. Ou seja, antes de aplicar qualquer terapia, é preciso ter primeiro a noção das causas do mal a resolver. Foi antes de mais “a inveja ou zelo” divinos (φθόνος, 87, 92) o que ditou a catástrofe. No papel de um novo Prometeu, preocupado em garantir aos homens a harmonia e perfeição exclusivas de deuses, Pluto foi punido com a cegueira e assim manietado, tal como o herói do Cáucaso se viu agrilhado a uma pedreira. Com o castigo, um Zeus zeloso punha fim a uma espécie de Idade do Ouro, apenas o ‘dantes’, os bons velhos tempos do passado que são os da adolescência de Crémilo, em que Pluto só beneficiava “os justos, sensatos e honestos” (δικαίους καὶ σοφούς καὶ κοσμίους, 88-90; cf. 402).

Mas, claro, os homens deram também, para a situação caótica de que os deuses tomaram a iniciativa, o seu contributo. Mesmo se, à partida, justos, parece uma fatalidade que, quando de posse da Riqueza, se tornassem corruptos, como se a sua natural imperfeição tendesse, face a esse estímulo, para o excesso (γένωνται πλούσιοι, ἀτεχνῶς ὑπερβάλλουσι τῇ μοχθηρίᾳ, 108-109). “Se em nada são perfeitos, no que toca a ambição são ainda piores” (362-363). Para esse efeito contribuem inevitavelmente os benefícios da Riqueza: “o poder” (δύναμις, 129), a capacidade de comprar, com sacrifícios, o apoio divino (133), o sucesso (144-145) e as próprias artes que deram à Humanidade ferramentas indispensáveis à sobrevivência e até ao conforto (160-161). Logo, o dinheiro é, numa sociedade organizada, um bem, faz parte da própria civilização⁶, garante aquilo que alicerça o coletivo, poder, harmonia social e universal e bem-estar. A própria liberdade, um dom supremo a que todo o homem tem direito, depende do dinheiro, como o prova Carião, escravizado por não conseguir redimir-se das dívidas (147-148).

Todos estes benefícios, porém, são postos em causa e distorcidos por mais do que a ambição, pela insaciabilidade. Sobrevém então a corrupção, antes de mais sexual na perspetiva da comédia; ao amor, nas relações fáceis, vai-se substituindo a cupidez (149-154). Vêm depois os luxos e excessos no bem-estar, que o dinheiro compra (157-159). E se, dos benefícios pessoais, passarmos para os coletivos, o processo é paralelo; é a Riqueza que assegura o funcionamento das

⁶ Constitui, por exemplo, um dos traços distintivos fundamentais entre o estágio pré-civilizacional em que as aves ainda se encontram, por contraposição aos homens (cf. *Aves*).

instituições, esteja em causa o poder monocrático do Grande Rei ou a autoridade democrática da *ekklesia* (170-171); é ela que garante a segurança através da armada ou do exército (172-173), como é ela ainda quem distribui a vitória no combate (184-185). Mas atrás da necessidade vem a “vigarice” e os interesses mesquinhos (μοχθηρία, 159; cf. 165, 175-179), em consequência de um entendimento distorcido do que seja ‘bem-estar e felicidade’. Estes são, de facto, os vícios que é preciso corrigir, não anular a Riqueza em si como um alicerce incontornável da construção social. Porque afinal, a Riqueza é responsável por tudo, o que é bom e o que é mau (182-183). ‘Basta’ reorientá-la para que a cidade e o mundo se tornem perfeitos.

Ora em toda esta enumeração das vantagens da Riqueza não é difícil notar a ausência de um vocabulário ético, as vantagens que se lhe associam são práticas, quer na gestão da vida privada como pública. A Riqueza não tem noção nem controle do seu poder (200-201). A moral – ou a falta dela – está do lado daqueles que a utilizam, e aí o descontrole é evidente, a sagrada regra do ‘nada em excesso’ não tem aplicação. Domina uma imoderação excecional, não há, como em tudo o mais, um limite (οὐδὲ μεστός σου γέγον’ οὐδεῖς, τῶν ... ἄλλων πάντων πλησμονή, 188-189)⁷; a ambição torna-se um princípio (ἐπιθυμεί, 195, βούλεται, 196). A partir deste pressuposto universal, Pluto pode enunciar uma lista de ‘tipos’⁸ que resultam deste convívio inevitável do ser humano com o dinheiro, dentro de um padrão ‘pré-aristotélico’: pelo enunciado de dois extremos opostos, igualmente defeituosos, para lhes contrapor o termo médio de equilíbrio. Há, assim, “o sovina” (φειδωλός, 237), que a um amigo que lhe pede emprestada uma pequena quantia de dinheiro, diz que não tem; e, no extremo oposto, “o desmiolado” (παραπλήγ’ ἄνθρωπον, 242), que deita fora o dinheiro com meretrizes e jogo. No intervalo entre ambos fica “o moderado” (μετρίου ... ἀνδρός, 245)⁹, aquele que – tal como Crémilo se gaba de fazer – sabe poupar, sem mesmo assim se privar de um gasto quando necessário (247-248). Mas se passarmos daqueles que não sabem governar o que possuem, para os que o adquirem por meios fraudulentos, a situação agrava-se. Blepsidemo, o amigo cético e renitente em compreender a nova ordem que se lhe abre diante e sobretudo apegado ao diagnóstico de comportamentos que lhe são conhecidos, hierarquiza bem

⁷ Esta é uma ideia proverbial, talvez inspirada em Sol. fr. 13. 71-73, que virá a ser mais tarde discutida por Aristóteles, em *Pol.* 1256b 26 – 1258^a 14.

⁸ Os tipos humanos aqui enumerados são já uma espécie de antecipação daqueles que viremos a encontrar nos tratados éticos de Aristóteles e nos *Carateres* de Teofrasto. O próprio enunciado adotado por Aristófanes, de a uma designação fazer corresponder a descrição sumária de uma situação ilustrativa, antecipa o dos *Carateres*.

⁹ A noção de que a virtude é um ponto intermédio, de equilíbrio, entre dois vícios, constitui o princípio da avaliação ética de Aristóteles; cf. *EN* 1106^a 14 – 1109b 26.

“o roubo” e as nuances que o caracterizam: há “roubar”, “rapinar”, “defraudar”¹⁰ (κέκλοφας, ἥρπακας, ἀπεστέρηκας, 372-373), qualquer um deles método soberbamente praticado.

Detetados os defeitos causados pelo *status quo*, é tempo, agora que o deus está na iminência da cura, de promover o novo modelo e Crémilo, antes exemplo do ‘pobre-justo’, assume-se como ‘o justo-rico’. Nas suas decisões ficam patentes as bases da diferença. Em que consiste, afinal, ser rico e justo ao mesmo tempo?

A primeira grande regra na nova ordem social terá de ser a partilha, que “quando se está bem de vida se mande chamar os amigos” (ὅπως χρηστόν τι πράττων τοὺς φίλους μεταπέμπεται, 341)¹¹. “Repartir” (μετέχειν, 345) e “partilhar” (μεταλαμβάνειν, 370, μεταδοῦναι, 400, διανέμειν, 510)¹², um comportamento ausente da Atenas que se conhece, passará a ser prioritário naquela que se quer estabelecer, como corolário de uma solidariedade social que a noção de φιλία também comporta¹³. A segunda será a ‘tranquilidade’, que resulta da legitimidade da fortuna adquirida: “temores” (δεδοικέναι, 354) não se justificam em quem tem consciência de deter um património lícito (353-358). Estes são, no recrutamento de aliados, os méritos que uma mudança já anuncia.

O AGÔN ENTRE RIQUEZA E POBREZA

Na hora de conduzirem Pluto ao templo de Apolo – e à prometida cura –, os amigos da Riqueza são intercetados pela sua adversária, a Pobreza¹⁴. A abordagem tem o vigor que, na comédia, é próprio do preâmbulo de um *agôn*¹⁵. A investida da inimiga contém o tom do insulto – “Que ato louco, ímpio e ilegítimo esse a que vocês se atrevem, malvados”, 415-416. “Atrevimento” e novidade – nunca ninguém ousou tal iniciativa – condenam, na sua opinião, o passo

¹⁰ “Defraudar”, explica Sommerstein 2001: 164, atinge aqueles a quem se deve alguma coisa e se simula não dever para não ter de os compensar.

¹¹ Este é um princípio – κοινὰ τὰ τῶν φίλων, “entre amigos a propriedade é comum” – já registado na tragédia (cf. E. *Andr.* 376-377, *Or.* 735), e com uma expansão significativa na filosofia (cf. e. g., Pl. *R.* 424^a, *Phdr.* 279c, *Lg.* 739c, Arist. *EN* 1159b 29-32).

¹² Alguma concentração no vocabulário com μετα- assinala este princípio fundamental da transversalidade e repartição no uso do dinheiro.

¹³ Konstan 1995: 75 estabelece também as duas soluções a encontrar como “uma primeira concessão, social, que convida a um programa de redistribuição; e uma segunda que exige uma melhoria geral de recursos, obtidos quer pelo progresso tecnológico quer por uma afortunada melhoria na fertilidade da terra”.

¹⁴ Sommerstein 2001: 169 recorda que a Pobreza aparece, pela primeira vez, como uma deusa em Alceu fr. 364 (cf. Hdt. 8. 111. 3). Mas é uma deusa sem culto nem representações na arte.

¹⁵ Konstan e Dillon 1981: 371 consideram, mesmo assim, a debilidade do *agôn* como um traço desta peça; parece-lhes incontestado, desde o início, que Crémilo terá o Dinheiro do seu lado e fáceis de rebater oposições que surgem, entre elas a da Pobreza.

que se prepara¹⁶. E é chegado o momento da apresentação. *Penía* não é, para os Atenenses, uma desconhecida, vive com eles há anos. Mas, apesar desse convívio (ξυνοικῶ, 437), não há como estabelecer com ela qualquer cumplicidade, porque lhe falta toda e qualquer qualidade cívica, é um monstro (θηρίον, 439, ζῶον ἐξωλέστερον, 443), como a natureza nunca produziu nenhum outro. A sua existência e presença em sociedade não é, portanto, natural, os homens não foram feitos para serem pobres. E Crémilo, com o seu plano de “garantir a toda a Humanidade o bem” (πᾶσιν ἀνθρώποισιν ἐκπορίζομεν ἀγαθόν, 461-462), será o seu opositor inevitável. “O bem” que a todos os Gregos se propõe conceder é a expulsão da Pobreza, como o pior dos males que os afligem (462-463). Logo o confronto que se avizinha, entre Crémilo como procurador da Riqueza e a Pobreza, é na verdade mais do que isso, um *agôn* entre o Bem e o Mal em sociedade. A dificuldade estará em distinguir de que lado de facto o Bem e o Mal se encontram ou até se haverá entre os dois uma dicotomia perfeita e radical.

A Pobreza antecipa-se a estabelecer as questões a discutir: como primeiro argumento radical, que ela é “a causa única de todos os bens” (μόνην ἀγαθῶν ἀπάντων οὔσαν αἰτίαν, 468-469); e, em segundo lugar, que é “um erro crasso tornar os justos ricos” (ἄπανθ’ ἀμαρτάνοντά ... τοὺς δικαίους ... ποιήσειεν πλουσίους, 474-475). Estabelecida, em concreto, a matéria em discussão, Crémilo antecipa-se a usar da palavra.

A argumentação que o cidadão ateniense utiliza é aquela que convém a uma mente inspirada numa democracia que se deseja aperfeiçoar. Logo toma como ponto de partida a premissa: “a gente honesta deve viver bem, de acordo com a justiça” (τοὺς χρηστοὺς τῶν ἀνθρώπων εὖ πράττειν ἔστι δίκαιον, 490), “e os safados e ímpios o contrário, sem dúvida” (τοὺς δὲ πονηροὺς καὶ τοὺς ἀθέους τούτων τὰναντία δῆπου, 491). Não lhe é estranho o mesmo ‘desejo’ que anima os ambiciosos em geral (ἐπιθυμοῦντες ... βούλημα, 492-493, cf. 195-196), desde que temperado com as características que a moralidade recomenda: καλὸν καὶ γενναῖον καὶ χρήσιμον (493). A visão / clarividência de Pluto é o instrumento para levar a cabo tal desígnio; há de o deus passar então a procurar os bons e a evitar os maus (494-496), garantindo que os justos, mesmo de posse do dinheiro, se não deixarão corromper. Serão então “honestos e ricos, sem dúvida, além de tementes aos deuses” (χρηστοὺς καὶ πλουτοῦντας, δῆπου, τὰ τε θεία σέβοντας, 497). Justiça e bem-estar na *pólis* estarão assim garantidos, na conclusão da *rhé-sis* de Crémilo, cujo raciocínio se baseia por inteiro em valores morais, os únicos, na sua opinião, que justificam a Riqueza. Não é pequena a reforma que o seu projeto representa, o inteiro oposto do sistema que hoje vigora, “uma loucura e

¹⁶ É evidente a repetição enfática da ideia de “atrevisamento” (τολμῶντε, 416, τόλημα γὰρ τολμᾶτον, 419), associada à de ‘inovação’ (420-421). Naturalmente que, ao mesmo tempo que ‘condena’, no ponto de vista da Pobreza, os defensores da Riqueza, o poeta cómico deixa também patentes os méritos da sua proposta cómica, “ousadia” e “novidade”.

desventura” total (μανίαν κακοδαιμονίαν τε, 501). E as razões são com certeza duas: em primeiro lugar uma questão moral, que a riqueza possa coincidir com a injustiça (πλουτοῦσι πονηροί, ἀδίκως, 502-503), e a honestidade com a carência (χρηστοὶ πράττουσι κακῶς καὶ πεινῶσιν, 503-504); mas, em segundo lugar, uma questão política, que esta desproporção divida a sociedade em dois blocos antagônicos (πολλοὶ μὲν ... πολλοὶ δὲ, 502-503), o dos ricos e o dos pobres. Para terminar por reconhecer, num epílogo simétrico com a tese inicial, que a recuperação da vista por Pluto seria “o melhor caminho para garantir aos homens os maiores bens” (506).

É a vez de a Pobreza fazer ouvir os seus argumentos e a primeira contestação que adianta vai para a noção democrática de “partilha” (510), que ela reduz, uma vez mais, a um pragmatismo amoral (510-511): “Se a Riqueza recuperasse a vista e se distribuísse a si própria por igual, ninguém mais se ocuparia de uma arte ou competência (τέχνην ... οὐτ’ ἄν σοφίαν), ninguém”. E com este argumento de base, a Pobreza deixa de privilegiar o ‘ser’, para valorizar o ‘ter’. Na sua opinião, a riqueza fomenta a preguiça; justos ou injustos, os cidadãos por sua intervenção tornam-se “preguiçosos” e “abúlicos” (ἀργοῖς ... τούτων πάντων ἀμελοῦσιν, 516), abandonam as artes. A Riqueza quer partilha, a Pobreza deseja produção.

A interrupção com que Crémilo reage a este primeiro argumento da adversária é política, mas – talvez seja de reconhecê-lo – mina um pouco o seu próprio ponto de vista. Estabelece uma distinção entre senhores e escravos que, se não contradiz a sua posição democrática, pelo menos belisca a ideia de que ricos sejam, na nova ordem, apenas os justos. Porque a quem se poderá recorrer, no seu entendimento, para obter escravos se não a um traficante de mão de obra humana, “em busca de lucro” (521)? Ou seja, a perfeição moral do plano parece assentar nesta imperfeição, a de recorrer à ambição de alguém para solucionar um problema básico no novo *status quo*, a necessidade de trabalho para satisfação das mais elementares necessidades. De resto, esta é uma solução que à Pobreza parece mesmo inexistente, porque decerto no mundo dos justos que a Riqueza pressagia nem traficantes de escravos há de haver, porque ninguém terá necessidade de se expor a tal profissão de risco (522-524). Em conclusão, a Pobreza encontra aqui a raiz para o argumento seguinte: sem trabalho, a sociedade ficará pior do que o que está, porque cada um terá de prover às suas próprias necessidades, dentro de um modelo onde o contrato coletivo desapareceu.

Logo, o mundo onde a Riqueza está a todos garantida é um reino de “inativos” e, em consequência, onde a escravatura se generaliza, porque a cada um cabe assumir as tarefas que a própria Riqueza estabeleceu como próprias de escravos. Ἔργον, “o trabalho”, vem criar um entrave à sociedade dos justos como Crémilo a concebia, pelo que se afigura como uma incompatibilidade elementar: se os justos forem ricos destroem, com a eliminação da necessidade, a força de trabalho como ela existe e fomentam a preguiça. Teremos então, na visão da Pobreza, uma sociedade onde se ‘é’ justo, mas não se ‘tem’ por isso os benefícios

que a abundância e o consumo garantem: não só um leito para dormir, mas também os tapetes e os perfumes que dão conforto à vida. Riqueza e privação (531) passam a ser cúmplices, sendo o bem em si mesmo incapaz de satisfazer os homens.

Por contraposição, o que a Pobreza se compromete a garantir é o puro consumismo, um mundo onde “tudo se possa adquirir” (εὐπορα πάντα, 532), o dos negócios, que se não contempla a justiça social nem reduz assimetrias, põe à disposição dos ricos todos os bens, os de necessidade e os de supérfluo. A Pobreza funciona, então, como “uma patroa” (ὡσπερ δέσποινα, 533), para “forçar” (ἐπαναγκάζουσα, 533) o trabalhador a procurar ganhar a vida pelo superior argumento da “necessidade e da carência” (διὰ τὴν χρείαν καὶ τὴν πενίαν, 534)¹⁷. É, portanto, a própria assimetria o que alicerça este modelo ‘capitalista’, a necessidade de uns – os trabalhadores – como satisfação do bem-estar dos outros – os patrões. A justiça é nesse caso destronada pela necessidade.

Crémilo quer então saber qual é, da parte da Pobreza, o bem (τί ... ἀγαθόν, 535) – para a Riqueza a prioridade – que ela promete aos trabalhadores, em cujas fileiras ele mesmo se integra. Porque, à primeira vista, o resultado será exatamente aquele a que a democracia vigente, a que falta a justiça, conduziu Atenas (539), o da carência extrema de que todos se queixam e procuram alterar.

A questão suscita, da parte da *Penía*, um novo argumento, o da hierarquização entre “pobreza” e “indigência” (πενία, πτωχεία, 549). O que ela receita não é a indigência, um grau superlativo e indesejável de carência, mas pobreza, uma espécie de μηδὲν ἄγαν da falta de recursos. E explica-se: “indigência é não ter nada” (552); “pobreza é ser poupado e aplicado no trabalho” (φειδόμενον καὶ τοῖς ἔργοις προσέχοντα, 553), é “não ter nada supérfluo, sem mesmo assim deixar de ter o necessário” (554). Esta é uma “bem-aventurança” (μακαρίτην, 555) que nem a Crémilo – nem ao povo – agrada, “poupar, sofrer e não ter nem com que pagar o funeral” (556). Com esta ironia, Crémilo, como procurador da Riqueza, concebe uma sociedade fundada na virtude, e com ela na felicidade e abundância, enquanto a Pobreza valoriza a necessidade, e com ela o trabalho e a mediania.

Em seu favor, a *Penía* pode ainda acrescentar provas conclusivas, eliminando os vícios do consumismo e defendendo a saúde física e moral¹⁸: a fome como defesa contra a obesidade (559-561) e a “moderação” (σωφροσύνη) e a “decência” (κοσμιότης) contra a “arrogância” (ὕβριζειν, 563-564). Exemplos em

¹⁷ Konstan e Dillon 1981: 372 comentam a propósito: “a concessão de sociedade que a Pobreza defende assenta numa noção de carência universal, de que resulta que todos serão, em maior ou menor grau, indigentes”.

¹⁸ A expressão com que a Pobreza louva os seus próprios efeitos recorda aquela com que Ésquilo estabelece, em *Rãs*, os méritos essenciais dos poetas: “tornar os homens melhores” (παρέχω βελτίονας ἄνδρας, 558, βελτίους αὐτοῦς ποιῶ, 576).

seu favor não faltam e o primeiro são com certeza os políticos (ῥήτορες, 567-570): “enquanto são pobres (πένητες), são justos (δίκαιοι) para o povo e para a cidade; enriquecem (πλουτήσαντες) à custa do patrimônio comum, e tornam-se injustos (ἄδικοι); passam a conspirar contra o povo e a fazer guerra à democracia”. Com esta síntese do seu pensamento, a Pobreza acerca-se do ponto de vista adversário, ao substituir a prioridade do ‘ter’ pela do ‘ser’. A noção de justiça e de injustiça intervém na sua argumentação, e Crémilo tem de reconhecer que, sob este aspeto, a sua adversária tem razão (571); o dinheiro é, sem dúvida, corrosivo, e as conclusões da Pobreza não simples argumento retórico, mas o mais puro retrato da realidade.

Mas não é só na realidade que a comédia se empenha, a fantasia é também parte intrínseca da sua natureza. E é certamente esta magia de reverter a mais dura realidade o que justifica a pergunta de Crémilo, que reorientará o debate (575): se a Pobreza é tão virtuosa, porque é que todos a evitam? “Porque não é coisa fácil reconhecer o que é justo” (578), responde a Pobreza, enfim rendida à argumentação moral do adversário. Aí são invocados os deuses como testemunhas: Zeus, que reconhece os méritos da riqueza, quando galardoa os vencedores com coroas de folhagem e guarda para si o ouro (579-589); ou Hécate, que tem a experiência de receber jantares dos fiéis abonados e de alimentar com eles os famintos (594-597).

Chegado ao fim o *agôn*, a expulsão da Pobreza não deixa de ser a prova da sua derrota, mas o comentário sincero de Crémilo – “não me convences, mesmo se me convenceres” (οὐ γὰρ πείσεις, οὐδ’ ἦν πείσης, 600) – prova alguma fragilidade nos argumentos do vencedor ou, se preferirmos, alguma razão nos da derrotada¹⁹. De certa forma, Crémilo perde o controle do seu ponto de vista, abrindo o desfecho da peça a uma solução por ele não prevista. Embora lhe seja patente esta verdade: “ser rico é sempre melhor” do que ser pobre (611)²⁰.

Tem razão Konstan²¹ quando sublinha que a conclusão da peça vai além do que parecia a sua premissa, acrescentando à honestidade, como um árbitro da legítima felicidade humana, a abundância, agora distribuída pela Riqueza com generosidade; a noção de que a abundância premeia a justiça esbate-se perante a de que a simples presença do deus a garante como uma regra geral de vida. Parece que, de alguma forma, a redistribuição perdeu pertinência, quando uma espécie de Idade do Ouro se instalou de novo entre os homens: “Pluto restabe-

¹⁹ Lévy 1997: 209 defende que Dinheiro e Pobreza na peça não são antagónicos, mas complementares: “Agir para aceder à riqueza ou para escapar à pobreza são apenas duas faces da mesma moeda”.

²⁰ Sobre o sentido possível desta reação perante o elogio da austeridade e da sua relação com ocorrências da política ateniense do momento e de uma retórica encomiástica do trabalho, cf. Albini 1965: 434.

²¹ 1995: 83.

lece a prosperidade original de uma idade que precedeu o próprio Zeus”. E talvez este mundo utópico, onde tudo se oferece espontânea e generosamente a todos, acabe sendo também aquele em que o vício e a ambição simplesmente não têm lugar²².

²² Conclusão que, de forma discreta, Crémilo já tinha antecipado em 496-497: “E então vai torná-los todos bons – e ricos, naturalmente”.

BIBLIOGRAFIA

- Albini, U. (1965), “La struttura del *Pluto* di Aristofane”, *Parola del Passato* 105: 427-442.
- David, E. (1984), *Aristophanes and the Athenian society of early fourth century*, Leiden, Mnemosyne Supplements.
- Dillon, M. (1987), “Topicality in Aristophanes’ *Ploutos*”, *Classical Antiquity* 6 (18). 2: 155-183.
- Konstan, D., Dillon, M. (1981), “The ideology of Aristophanes’ *Wealth*”, *AJPh* 102. 4: 371-394.
- Konstan, D. (1995), *Greek Comedy and ideology*, Oxford, University Press.
- Lévy, E. (1997), “Richesse et pauvreté dans le *Ploutos*”, *Ktema* 22: 201-212.
- Olson, S. D. (1990), “Economics and ideology in Aristophanes’ *Wealth*”, *HSPH* 93: 223-242.
- Silva, M. F. (2007), “O escravo na comédia de Aristófanes. Potencialidades de um tipo popular”, in M. F. Silva (ed.), *Ensaio sobre Aristófanes*, Lisboa, Cotovia, 183-196.
- Sommerstein, A. (2001), *Wealth*, Warminster, Aris & Phillips.
- Thiercy, P. (1997), *Aristophane. Théâtre complet*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.

(Página deixada propositadamente em branco)

O ENTUSIASMO DE ALEXANDRE PELAS LETRAS E ARTES

RENAN LIPAROTTI

Univ. Salerno, CECH

ORCID: 0000-0002-9756-2784

A *Iliáda* e a *Odisseia* o seguiam como estímulo na fadiga
e como ocupação em doces momentos de lazer.
τὴν Ἰλιάδα καὶ τὴν Ὀδύσειαν παραμύθια πόνου
καὶ διατριβὴν ἔπεσθαι σχολῆς γλυκείας

À composição do retrato do rei-filósofo autêntico, que Plutarco deseja tecer nos discursos *A Fortuna ou a Virtude de Alexandre Magno*¹, mostra-se necessária certa proximidade das Musas e das artes. À panóplia de virtudes de Alexandre, portanto, o Queronês acrescenta um amor pelas artes e técnicas, reflexo da sua inspiração pelo belo de que dispõe (*Moralia* 331BC), ao que poderíamos fazer equivaler o conceito grego de Amor pelas Musas (Φιλομουσία).

O primeiro sinal dessa virtude foi manifestado em relação à literatura. Em plena campanha, arranjava sempre tempo para ler e recorria aos poemas homéricos² não apenas por fruição estética, mas como «equipamento das expedições» (*Moralia* 327F) e como manual militar para informações práticas. Homero era assim lembrado e honrado como «estímulo na fadiga e como ocupação em doces momentos de lazer» (*Moralia* 328A). Trazia consigo, portanto, a «*Iliáda* do cofre» (*Alex.* 26. 1-34)³, versão anotada por Aristóteles (8. 2) que ganhou como envelope um baú, considerado preciosidade dentre os espólios da batalha de Isso.

Além de Homero, Alexandre expandiu por diversos gêneros o seu interesse de leitura, tais como a historiografia, a tragédia, o ditirambo (*Alex.* 8.3), tornando-se capaz de citar versos de memória em conversas (*Alex.* 10.7) ou em convívios (*Moralia* 331C). Mostrava-se, dessa forma, um literato e um exemplo de

¹ Utilizar-se-á como referência a edição de Nachstädt, Sieveking e Titchener 1971 e a tradução de Liparotti 2017.

² É interessante pensar que nesse discurso Plutarco cita a influência de ambos os poemas, a *Iliáda* e a *Odisseia*, no Macedônio; na biografia, todavia, só faz referência ao primeiro. E que a figura de Aquiles parece ter sido muito mais influente na vida de Alexandre do que propriamente a de Ulisses. Há nesses poemas tal riqueza de ensinamentos, todavia, que não se pode excluir ter o conquistador bebido das fontes do poema do regresso, mesmo que esse motivo não tenha surgido de entre os planos do filho de Filipe, exceto quando imposto pelos seus companheiros. Cf. *Moralia* 327F, 328A; *Alex.* 8.2.

³ Utilizar-se-á a tradução de Fátima 2019.

bibliófilo; afinal, mesmo nas localidades mais inóspitas, onde o acesso ao livro era quase inacessível, fazia-os vir, para suprir essa sede que as exigências das campanhas jamais amainaram (*Alex.* 8. 3, 23.3).

Quase que por gratidão à herança cultural recebida, ao longo de toda a sua vida, não deixou de prestar homenagem aos artistas. Quando promoveu a campanha arruinadora contra Tebas (*Alex.* 11. 12), por exemplo, poupou os descendentes de Píndaro; coroou a estátua de um dos filhos distintos da terra (*Alex.* 17. 9), Teodectes, um retórico e poeta trágico, próximo de Aristóteles e de Isócrates, na passagem por Fasélis, e ainda considerou o músico Anaxarco de Abdera «o mais estimado dos seus amigos» (*Moralia* 331E).

Alexandre tornou-se, ademais, um difusor da cultura, pois promoveu concursos ditirâmicos e trágicos e festivais de flauta, cítara e recitação (*Alex.* 4. 11, 29. 1-6)⁴, impecáveis em organização e espírito competitivo. É que a liderança do rei fazia confluir recursos de coregos, como os reis de Chipre, aos da coroa, de modo a fomentar a arte e homenagear os deuses em tais eventos (*Alex.* 23. 3). Em consequência, entre os Susianos e os Gedrósios se entoaram as tragédias de Eurípides e Sófocles (*Moralia* 328D) e se realizou leituras de Homero de modo a divulgar o culto helênico.

Desses concursos, famosa ficou a disputa entre os atores trágicos Téssalo e Atenodoro (*Moralia* 334DE). Sobre o resultado, segundo Plutarco, Alexandre disse: «teria preferido perder parte do meu reino a ver Téssalo derrotado» (*Moralia* 334E). Não interveio, todavia, em favor do seu ator preferido, nem criticou o julgamento dos generais, pois estes no festival representavam a justiça, que deve ser a todos superior.

É importante ressaltar que era dessas promoções que os artistas retiravam o sustento para dar continuidade às suas produções⁵. A questão do fomento às artes, ainda hoje por vezes polêmica, se resolvia, pois, pela generosidade de um rei que, por ser um espectador qualificado (*Alex.* 29. 1-6), reconhecia para o equilíbrio de uma sociedade a importância dos artistas e não lhes negava recursos; antes pelo contrário, os concedia com liberalidade. Disso Plutarco exemplifica com o caso do ator cômico Lícon de Escarfeia que inseriu, em uma comédia, um verso com o qual pedia um presente de dez talentos; Alexandre, rindo-se, deu-lhos (*Moralia* 334E, *Alex.* 29.6)

O Macedónio supera, dessa maneira, seu pai Filipe II que, mesmo não tendo sido instruído nas artes, mostrou-se arrogante no episódio em que discutiu com um harpista sobre como tocar a harpa, persuadido de que poderia superá-lo (*Moralia* 334D); assim como excede diversos reis que, por práticas viciosas, extinguiram ou fizeram enlanguescer todo o tipo de criações (*Moralia* 333F).

⁴ Cf. Le Guen 2014.

⁵ Cf. Aneziri 2009.

É o caso de Dionísio de Siracusa que, por avareza, recusa um talento prometido a um guitarrista (*Moralia* 333F); ou que, por ódio, atira o poeta Filóxeno a uma pedra (*Moralia* 334C)⁶; ou Alexandre Fere que por pouco não penalizou um ator trágico, por ele ter, com as desventuras de Hécuba e Políxena, amolecido sua alma (*Moralia* 334AB); ou Arquelau que era conhecido nas cantilenas de Timóteo pela avareza; ou Ântreas, o rei dos Citas, por este dispor de uma alma rústica, «mais apta ao relinchar dos cavalos» (*Moralia* 334BC) do que de contemplar as musas.

Alexandre, por sua vez, sabe que «em algumas matérias é preciso ser espectador e ouvinte e, em outras, campeão e artífice» (*Moralia* 334D). Admira (τιμᾶν), portanto, as artes (τέχναι) e as Musas (Μοῦσαι), balizando-se no prestígio (τὸ ἔνδοξον) e na qualidade estética (τὸ χαρίεν) das obras sem, contudo, invejar (ζηλοῦν) seus autores. Demonstrou, portanto, ter absorvido, dos diálogos com mestres como Aristóteles e de sua trajetória pela *Paideia Grega*, um refinado gosto estético.

Esse senso artístico o Macedônio o demonstra também em relação à Música – arte capaz de penetrar nos espíritos e conduzi-los a produzir grandes feitos. Esta é elogiada pelo rei, por exemplo, quando, ao ouvir Antigénides, flautista célebre, executar o *nomos armateios*⁷, «de tal forma se emocionou e sentiu inflamar-se o coração pela melodia que, de um salto, deitou mão às armas que estavam por perto e deu testemunho do que cantavam os espartanos: o belo soar da cítara instiga ao ferro» (*Moralia* 335A).

A esse poder da melodia frígia Plutarco contrapõe, todavia, a «harmonia mole e efeminada, apta às canções de amor» (*Moralia* 331 D), que era executada pela lira de Páris, e as execuções da flauta associadas ao teatro, retratadas em seqüências de práticas licenciosas e de hábitos efeminados, caracterizadores de reis bárbaros e intemperantes (*Moralia* 338A). Plutarco concorda, assim, com a distinção proposta por Platão⁸, quando este examinou a relação entre a música e a ética na *República* e nas *Leis*; aí opôs as músicas dóricas e frígias que favorecem a formação do caráter dos jovens, na medida em que induzem à coragem e ao autocontrole, às iônicas e lídias, *miméticas* porque reproduzem e, por conseguinte, estimulam emoções, comportamentos lascivos, e a participação em convívios, antagonistas do equilíbrio racional.

⁶ Plutarco justifica a punição de «atirar a uma pedra» porque, depois de receber ordens para retocar uma tragédia do tirano, Filóxeno de imediato a reescreveu por inteiro, do início até ao fim. Essa punição não é, todavia, registrada por nenhum dos outros testemunhos antigos sobre essa anedota. Cf. D. S. 15. 6; Cic. *Att.* 4. 6. 2; Luc. *Ind.* 15; Amm. Marc. 15. 5. 37; Stob. 3. 13. 31; Ael. *VH* 12. 44.

⁷ O *Armateios nomos* foi composto por Olimpo, flautista originário da Frígia e discípulo de Mársias, segundo o que expõe Plutarco em *Moralia* 1133E.

⁸ Cf. P. R. 397b-399D, *Leg.* 700A-701B, 812B-813A; Comotti 1991: 38-40.

É por isso que o Querônês somente na biografia narra o cortejo que se deu na travessia da Carmânia (*Alex.* 67), quando se fizeram ouvir «a música das siringes e das flautas, o som das liras, os cantos e os gritos báquicos das mulheres», num ritual que honrou Dioniso, porque regado a vinho abundante, mas que obliterou completamente a temperança identitária grega. Esse episódio já caracteriza uma fase de decadência que, nesse discurso, Plutarco se esquivava de retratar, dado que com ele pretende acima de tudo fornecer exemplos emuláveis.

Valoriza, portanto, o papel pedagógico da Música na formação do caráter dos jovens. Um exemplo disso é a homenagem que faz a Aristonico de Olinto, citarista da corte macedónica, que padeceu em combate, enquanto fornecia corajosamente auxílio ao rei; Alexandre, então, ordenou que se erigisse em Delfos (Pito) «uma estátua de bronze que o compusesse com a cítara e de lança em riste, não só a honrar o herói, mas também a celebrar a Música que forma os homens e, sobretudo, inspira entusiasmo e ardor naqueles que são os seus discípulos dilectos» (*Moralia* 334F – 335A)⁹.

Com tal homenagem, Alexandre reconhece ademais o valor pedagógico e cívico que desempenha a escultura, por perpetuar exemplos emuláveis. Em consonância com tal concepção, o Macedónio não patrocinava escultores que compusesse apenas símbolos de poder, tais como o cetro (σκῆπτρον, 338B) representante do poder terreno, o raio (κεραυνός, 338B) do aéreo e o tridente (τρίαινα, 338A) do naval, mas queria ver representado quer o seu caráter quer as suas virtudes no delineamento do mármore que o retratava¹⁰. Tinha consciência de que a virtude é o único bem dos deuses que se pode transmitir aos homens, enquanto o poder é temporário.

Por isso, encomenda as suas estátuas apenas¹¹ a Lisipo de Sícion, escultor que floresceu na segunda metade do século IV a.C. e ficou conhecido pelo realismo de suas obras¹², porque dava à pedra vida e imprimia ao corpo formosura e elasticidade. Nas representações de Alexandre, pormenores como o olhar brilhante e o pescoço ligeiramente inclinado para a esquerda eram por ele rigorosamente representados, ao contrário de muitos dos seus sucessores e amigos que pretenderam imitá-lo, mas não eram capazes de salvaguardar a expressão viril e leonina do rei.

⁹ Cf. Arr. *An.* 4. 16.7ss.

¹⁰ Plutarco, para elogiar Alexandre, parece se apropriar de um lugar comum literário, segundo o qual a capacidade de reproduzir harmonicamente o carácter (ἦθος) definia a excelência de um artista. Cf. Xen. *Mem.* 3.10.

¹¹ Os artistas autorizados por Alexandre a retratar sua imagem foram Apeles na pintura, Lisipo na escultura e Pírgoteles na joalheria (cf. Plin. *Nat.* 7. 125; Cic. *Fam.* 5. 12. 7; Plu. *Alex.* 4; Arr. *An.* 1. 16. 4).

¹² Em relação à verossimilhança, Lisipo e Praxíteles foram considerados supremos. Quint. (*Inst.* 12. 10. 9). Cf. Rocha Pereira 2006: 609-611.

Essa torção no pescoço que fazia com que Alexandre olhasse para o céu, era para alguns um sinal de ultraje e soberba, conforme se verifica nos encômios de poetas adulares: «Como se falasse, a estátua de bronze parecia dizer, de olhos postos em Zeus: Deixa a terra comigo. Tu, ó Zeus, já o Olimpo deténs» (*Moralia* 331A, 335B). Esses ditos realçam o poder do conquistador, mas lhe tolgem a temperança. Por isso, Plutarco prefere explicar esse olhar por uma inclinação natural do pescoço do Macedônio (*Alex.* 4; *Moralia* 53C).

Prestou serviços à corte macedônica ainda Apeles de Cólofon, um retratista de prestígio (Plin. *Nat.* 35. 79), conhecido principalmente pela graça e pela veracidade com que fazia uso da luz, com gradações do claro e escuro, em busca do efeito da delineação das figuras (Quint. *Inst.* 12. 10. 6). Pintou uma imagem tão natural e viva de Alexandre que se passou a dizer que, «dos dois Alexandres, o de Filipe nasceu invencível, o de Apeles inimitável» (*Moralia* 335A)¹³.

Além desses, frequentava a corte Estásícrates¹⁴, arquiteto refinado, que propõe ao rei Macedônio um projeto de esculpir no monte Atos¹⁵ uma gigantesca «estátua de Alexandre» (εἰκὼν Ἀλεξάνδρου, *Moralia* 335D, *Alex.* 72.7). O rei, todavia, apesar de lhe elogiar a ousadia, obtemperou-se e refutou a sumptuosidade, pois antepôs àquele monte, a que já se associara a soberba de Xerxes¹⁶, a efígie de suas próprias empresas, como as conquistas do Cáucaso, das montanhas Emodo, do Tânaís e do mar Cáspio (*Moralia* 335E).

No decorrer dos episódios que Plutarco nos oferece na biografia, alguns também retratados nesse discurso, verificamos no caráter de Alexandre um destacado respeito pelo patrimônio histórico. No início da expedição à Pérsia, por exemplo, dirige-se ao túmulo do Pelida, em Ílion (*Alex.* 15. 7-9), em sinal de reverência ao ídolo que emula, e ali faz reviver o sentido literário e cultural do monumento.

Como soberano, em missão de conquista e consolidação de um reinado, sente o encargo de construir novas cidades. A primeira delas foi planeada depois da conquista do Egípto, para que se tornasse grande e populosa e lhe herdasse o nome. Em um sonho, o rei ouve de um ancião venerável uma citação homérica, que lhe prenuncia as proximidades de Faro como o lugar mais apropriado para a construção da cidade. Ao perceber que se tratava de um lugar de incriveis vantagens geográficas, o Macedônio ressalta que Homero, além de impressionante

¹³ Na biografia, todavia, Plutarco tece uma leve crítica (*Alex.* 4. 3), afirmando que em uma das imagens o pintor não respeitou a cor da pele de Alexandre, pois fê-la demasiado morena e escura ao invés da clara que, como se dizia, ele possuía.

¹⁴ Segundo Penna e Magnino 1998: 205, Plutarco se equivoca, pois deve se referir a Dinócrates de Rodes, a menos que Estásícrates fosse um colaborador deste último.

¹⁵ O monte Atos ocupa a península grega mais a oriente, na região da Calcídica.

¹⁶ Refere-se ao episódio em que Xerxes, mesmo sabendo que o istmo da península da Calcídica tinha largura suficiente para passar um barco sem dificuldade, mandou construir um canal para que duas embarcações pudessem circular simultaneamente (Hdt. 7. 24).

em muitos assuntos, era um arquiteto de excelência (*Alex.* 26.7). Apesar das aves que se abateram sobre o lugar, sem deixar rasto da farinha utilizada para delimitar as bases da construção, o rei não se intimidou com a profecia e fundou ali a primeira Alexandria (331 a. C.)¹⁷.

De facto, Alexandre sentiu necessidade de consultar o oráculo de Âmon para corroborar se estava a seguir o caminho certo. Como esse, segundo nos narra o Queronês, lhe confirmou o destino de «senhor de toda a Humanidade», ganhou confiança para prosseguir no projeto que abarcou a edificação de cerca de dezassete Alexandrias (Ps.-Callisth. 3. 35). Se o soberano recusara, no projeto de Estásicrates, o excesso, agora se mostra mais permissivo à monumentalidade e à sutuosidade que se verificam como influência da arte oriental. É afinal indício de um processo de assimilação cultural sobre o seu gosto.

Novamente do convívio de Alexandre com o património histórico se pode extrair uma leitura simbólica, do pensamento sobre o destino, que Plutarco literariamente demarca: que era da índole do rei cuidar da preservação dos monumentos. Quando se estabelece o clímax de sua campanha em Susa, dois episódios, marcam uma sutil mudança de comportamento.

Primeiramente se dá o encontro com uma estátua de Xerxes, o invasor da Grécia, que se encontrava derrubada (*Alex.* 37. 5), símbolo da vingança que se efetivava. O Macedónio reflete ainda se deveria colocá-la de pé, em respeito à memória imortalizada em mármore e à generosidade e virtude do rei persa noutras ocasiões. Essa cordialidade intuitiva dá lugar, todavia, ao impulso do vencedor que prefere deixá-la jazer. Em segundo, quanto ao incêndio do palácio real persa, o rei primeiro cede à vontade dos companheiros de destruir o palácio como símbolo do culminar de uma campanha, que ali se encerrava, e do propósito de regresso. Arrepênde-se, todavia, e manda extinguir o fogo, o que caracteriza a primeira discordância significativa com os companheiros, mas é também sinal de que, a sensibilidade de que o património que está em suas mãos deve ser gerido e cuidado, e não pilhado, ainda encontrou eco no rei. Nesse aspecto, parece ter agido com sensatez.

Foi com essa mesma sabedoria que, ao descobrir que haviam violado o túmulo de Ciro, puniu o responsável, embora se tratasse de um Macedónio distinto, nascido em Pela, de nome Polímaco. Posteriormente, foi até Pasárgada, antiga capital da Pérsia, onde se localizava a tumba daquele grande rei, prestar-lhe homenagem. Se, por um lado, as palavras do epitáfio que alí jazia lhe invocaram à memória a insegurança da vida, por outro, mesmo já percorrendo o caminho da decadência, demonstra até ao fim admiração à capacidade de tornar perene a glória que a arte detém.

¹⁷ Sobre as fontes para a fundação de Alexandria, cf. Ps.-Callisth. 1. 31-32; Arr. *An.* 3. 1-2; D. S. 17. 52; Str. 17. 1. 6-7; Curt. 4. 8. 1-2, Welles 1962: 272.

Por isso, quer movido pelo amor à honra, quer por um verdadeiro amor às artes e ao conhecimento, podemos concluir, como Plutarco, que assim como o bom tempo e o ar leve produzem uma fartura de frutos, também a benevolência (εὐμένεια, *Moralia* 333E), a valorização (τιμή, 333E) e a generosidade (φιλανθρωπία, 333E)¹⁸ de um rei favorecem o desenvolvimento das técnicas e das artes.

Por isso, Alexandre produziu as condições ao desenvolvimento das artes. Patrocinou os artistas, valorizou e preservou o patrimônio histórico, semeou o idioma grego¹⁹ e, principalmente, viveu e fez viver o culto aos deuses e às Musas, pelas letras, pelo teatro, pela música, pelas artes plásticas e por monumentos edificados. Um exemplo de que as artes e técnicas que à partida são débeis, unidas simbioticamente com a virtude, podem enraizar-se em qualquer lugar em que se encontre uma natureza nobre e um ânimo resistente à fadiga (Plu. *Dem.* 1. 4).

E, assim, se Alexandre invejava Aquiles por ele para si ter encontrado o arauto Homero (Cic. *Arch.* 24) e se ter tornado inolvidável, teve seu desejo saciado ao criar para seu nome e sua época a possibilidade de vencer a poeira do tempo e do esquecimento, que assola todos os mortais²⁰.

¹⁸ Sobre as largas recompensas dadas aos artistas por Alexandre Magno, cf. *Alex.* 39, Plin. *Nat.* 35. 92-93; Hor. *Ep.* 2. 1. 232 (que, apesar de irônico quanto à capacidade do rei Macedônio de reconhecer os verdadeiros artistas, contradizendo o que sustenta aqui Plutarco, corrobora a prática das recompensas).

¹⁹ Que se transformou paulatinamente na língua comum conhecida como grego *koiné* (κοινή).

²⁰ São disso evidência as inúmeras obras de arte que no decorrer da história ocidental representam Alexandre e seus feitos. Sobre elas cf. P. S. Rodrigues 2014: 113-122; Ferreira 2014: 123-152; N. S. Rodrigues 2014: 153-172; P. S. Rodrigues 2010: 71-138; N. S. Rodrigues 2010: 141-272.

BIBLIOGRAFIA

- Aneziri, S. (2009), 'World travellers: The associations of artists of Dionysus', in Hunter, R. and Rutherford, I. (eds.), *Wandering poets in ancient Greek culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Burn L. (2005), *Hellenistic Art. From Alexander the Great to Augustus*, London, The British Museum.
- Cammarota, M. R. (1998), *Plutarco La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Seconda Orazione*, Napoli, M. D'Auria editore.
- Comotti G. (1991), *La musica nella cultura greca e romana*. Torino, E.D.T.
- Ferreira, L. N. (2014), 'Tapeçarias da História de Alexandre Magno no Museu de Lamego', in Martín, C. A. e Ferreira, L. N. (eds.), *O sábio e a imagem, estudos sobre Plutarco e a arte*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Hamilton, J. R. (1969), *Plutarch. Alexander. A commentary*, Oxford, Oxford University Press.
- Liparotti, R. M. (2017). *A Fortuna ou a Virtude de Alexandre Magno*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Nachstädt, W., Sieveking, W. e Titchener, J. B. (1971), *Plutarchi Moralia II*, Lipsiae, Bibliotheca Teubneriana.
- La Penna, A. e Magnino, D. (1998), *Plutarco. Vite Parallele. Alessandro. Cesare*, Milano, Rizzoli.
- Rocha Pereira, M. H. (2006), *Estudos de História da Cultura Clássica. I. Cultura Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Rodrigues, N. S. (2014), 'Alexandre entre paixões femininas e masculinas: digressões plutarqueanas pelo cinema', in Martín, C. A. e Ferreira, L. N. (eds.), *O sábio e a imagem, estudos sobre Plutarco e a arte*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Rodrigues, N. S. (2010), 'Least that's what Plutarch says Plutarco no cinema', in Ferreira, L. N., Rodrigues, P. S. e Rodrigues, N. S. (eds.), *Plutarco e as Artes – Pintura, Cinema e Artes Decorativas*, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- Rodrigues, P. S. (2014), 'Alexandre e o corpo eterno do rei', in Martín, C. A. e Ferreira, L. N. (eds.), *O sábio e a imagem, estudos sobre Plutarco e a arte*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Rodrigues, P. S. (2010), 'Um percurso temático no tempo: as Vidas Paralelas de Plutarco e a pintura europeia do século XVI ao século XIX. Primeiras Abordagens', in Ferreira, L. N., Rodrigues, P. S. e Rodrigues, N. S. (eds.), *Plutarco e as Artes – Pintura, Cinema e Artes Decorativas*, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

Silva, M. F. e Brandão, J. L. (2019), *Vidas Paralelas – Alexandre e César*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

Welles, C. B. (1962), 'The discovery of Sarapis and the foundation of Alexandria', *Historia* 11. 3: 272.

(Página deixada propositadamente em branco)

LEMNOS E DRÉPANE: A VOZ POLÍTICA DAS MULHERES EM APOLÓNIO DE RODES

ANA ALEXANDRA ALVES DE SOUSA

Univ. Lisboa, CEC, CECH, FLUL

ORCID: 0000-0001-6515-1668

A *Argonáutica* de Apolónio de Rodes surge numa época de grande desenvolvimento científico e académico¹; os autores clássicos são estudados, comentados, analisados na biblioteca de Alexandria, a qual o próprio Apolónio terá dirigido. O poema enquadra-se no Egito ptolemaico, tenha sido concluído no reinado de Ptolemeu II (283-246 aC) ou de Ptolemeu III (246-221 aC)².

A busca do velo de ouro imposta a Jasão leva um grupo de jovens gregos ao país daqueles que Heródoto apresenta como descendentes dos egípcios (Hdt. 2. 104): os colcos. Não nos parece que haja no tratamento do mito dos argonautas em Apolónio influência específica desta ideia do historiógrafo. Na verdade, Eetes, o rei colco, parece representar mais um modelo de governação possível do que ser uma imagem dos Ptolemeus. No entanto, a associação dos egípcios aos colcos, sem dúvida conhecida pelos estudiosos de Alexandria, que dividiram a obra Heródoto em nove livros, pode ter motivado Apolónio a escolher o mito e a dar-lhe um valor político³.

Os distintos exemplos de governação no poema – um Eetes irascível, beliger e antidiplomático, e um Alcínoo pacífico, conciliador e diplomático – podem servir para sugerir uma reflexão aos governantes ptolemaicos, que eram gregos de genealogia, mas que se divinizavam, à maneira dos Faraós egípcios⁴.

¹ Passaram pela famosa biblioteca de Alexandria figuras como Euclides, que se distinguiu na geometria (época de Ptolemeu I); Arquimedes (c.287-c.212 aC), na matemática e física; Aristarco (c.310- c.230 aC), na astronomia, com a teoria do heliocentrismo; Herófilo (c.335-c.280 aC), na anatomia, com a distinção entre cérebro e cerebelo, o reconhecimento dos ovários, das trompas de Falópio, do duodeno, do pâncreas e da próstata. Sobre a biblioteca cf. MacLeod 2000 e Brazil 2000.

² Sobre a datação do poema cf. Murray 2014.

³ Na atribuição de uma mensagem política à *Argonáutica* destacamos os estudos de Mori 2001 e 2008.

⁴ Sales 2017 estuda as moedas do reino ptolemaico e analisa os atributos da sua divinização, no anverso, sempre virados para a direita (e.g. a égide de Atena no pescoço de Ptolemeu Sóter), e os símbolos de divinização, no reverso, sempre virados para a esquerda (e.g. a águia, a ave de Zeus que se tornou num símbolo do próprio Egito). Os *soteria*, por exemplo, seriam festivais religiosos em honra de Ptolemeu I; cf. Stephens 2010: 57. Sobre o estatuto divino do rei ptolemaico cf. Pomeroy 1990: 12.

Ptolemeu Sóter, o primeiro dos reis ptolemaicos, era oriundo da Macedónia, e toda a sua dinastia foi helénica, tanto no sangue como na cultura. Terá talvez Apolónio querido, com o seu poema, convidar os Ptolemeus a refletir sobre o lugar que queriam ocupar: se o de um egípcio/colco Eetes, se o de um macedónio/grego Alcínoo. Pois, na realidade, o seu lugar era ambíguo.

Mas não são apenas as figuras masculinas dos soberanos que sobressaem. No poema duas rainhas assumem um papel importante na gestão do reino: Hipsípila e Arete. O termo *δέσποινα* serve para designar estas duas personagens, sublinhando assim a relação que existe entre elas (1. 790; 4. 1113)⁵. A primeira governa Lemnos e encontra-se na viagem de ida⁶; a segunda é rainha de Drépane (atual Corfu) e situa-se na viagem de regresso⁷.

Assim, enquanto os reis ptolemaicos encontram na *Argonáutica* modelos políticos, as rainhas, nomeadamente Arsínoe II, como pretendemos mostrar, podem ver no poema ecos da sua relevância pública. Na verdade, é possível que este destaque de Hipsípila e de Arete reflita um mundo em que o feminino tem também impacto social e político.

1. LEMNOS: A VOZ POLÍTICA DE HIPSÍPILE

Lemnos era governada há um ano por mulheres apenas; as lémnias tinham matado os maridos e toda a população do sexo masculino, quando se sentiram sexualmente repudiadas por aqueles que as tinham desposado (1. 609-619). O narrador, comparando-as às Tíades, diz que se muniram de armas ao avistarem os argonautas⁸. Na verdade, elas viviam em sobressalto, cientes da atrocidade que haviam cometido⁹

⁵ Na *Odisseia* o lema também aparece exclusivamente para designar rainhas: Eurídice, mulher de Nestor, rei de Pilo (3. 403), Arete (7. 53, 347) e Penélope (14. 9, 127, 451; 15. 374, 377; 19. 83; 23. 2). No poema de Apolónio o termo não tem mais ocorrências.

⁶ Oliveira 2013 analisa o episódio das mulheres de Lemnos em Apolónio de Rodes e Valério Flaco, situando-o precisamente no âmbito político. Pretende o estudioso 2013: 144 assinalar “o perigo da intromissão do feminino na esfera do masculino, especificamente na organização social e política”. Ao contrário do que fazemos na nossa análise em relação à versão de Apolónio, Oliveira não relaciona o episódio com a época de nenhum dos poetas e chega a conclusões diferentes das nossas.

⁷ Mori 2001 estudou o papel político de Arete em Apolónio de Rodes, relacionando a personagem com as figuras das rainhas ptolemaicas. No entanto, a sua análise das palavras de Arete a Alcínoo difere da nossa, como veremos. Desta divergência advém uma leitura diferente do papel político da rainha.

⁸ Clare 2002: 181 comenta o contraste que existe entre esta postura defensiva, tipicamente masculina, e as imagens das Tíades, às quais as lémnias são comparadas: “the extremity of the male response of these females may only be adequately expressed in feminine terms”.

⁹ Diz Hipsípila: *desmedida foi a nossa empresa* (1. 662). O próprio narrador comenta a chacina levada a cabo, apostrofando as lémnias da seguinte maneira: *Ó frívolas vítimas do cume, lamentavelmente insaciáveis!* (1. 616). Todas as traduções da *Argonáutica* são da nossa autoria.

Uma das suas fragilidades é referida por Polixo: a condenação à fome quando já não houvesse quem tivesse força para lavar os campos (l. 683-8). A anciã, fazendo uso da retórica, a “arma” política mais valorizada no poema, convence as mulheres a alterarem o seu plano inicial, que consistia em manter os argonautas fora das muralhas da cidade. Deste modo, surge uma nova estratégia, a de convidar aqueles a entrar nos seus leitos. Esta opção, aparentemente tomada por necessidade de sobrevivência¹⁰, tem um alcance mais amplo: significará a continuação de um reino, que estava condenado a perecer por ter apenas mulheres. E Hipsípile, como rainha que é, não pode deixar de ter isso presente, quando aceita a decisão do seu conselho.

Jasão reflete sobre a vantagem de ter descendentes de Hipsípile, quando lhe pede, receoso de perecer na missão, que, se lhe nascer um rapaz, o envie a Iolco para tratar dos avós (l. 905-907). Mas a sua preocupação é exclusivamente pessoal: o amparo dos pais é apenas o que está em causa. No caso das mulheres de Lemnos, é a sobrevivência do reino que elas estão a assegurar. A partir do momento em que a rainha aceita o plano de Polixo, este torna-se uma estratégia política. Gerar filhos do sexo masculino, embora nenhuma das mulheres de Lemnos o diga, permitirá reforçar a força política do reino.

A capacidade de Hipsípile em gerir o reino confirma-se quando oferece o trono a Jasão, primeiro, à sua chegada (l. 827-829), e, depois, no momento da partida, ao deixar em aberto a possibilidade de o argonauta vir um dia a governar Lemnos (l. 890-892). Ao enunciar este convite, a rainha valoriza a figura masculina, ao lado de quem se coloca. O reino de Lemnos seria governado por um rei, Jasão, e uma rainha, Hipsípile, tal como Drépane era governada por Alcínoo e Arete, e o Egito ptolomaico por Ptolemeu II e Arsínoe II. De facto, o privilégio real de governação é referido como sendo masculino. Hipsípile diz a Jasão: *receberás o privilégio que era de Toas, meu pai* (l. 829).

A presença de um soberano não retira, aliás, capacidade de atuação à mulher. Lembremos que não foi a governação de Toas que impediu as mulheres de Lemnos de ter espírito crítico, capacidade de decisão e coragem para atuar, quando se sentiram repudiadas pelos maridos. A proposta da rainha a Jasão enquadra-se num mundo em que o homem é publicamente o chefe da comunidade. Esta oferta política apenas confirma a capacidade governativa de Hipsípile.

Os próprios factos da história demonstravam que a sustentabilidade da força política de uma mulher dependia da figura masculina. Em 281/0 aC Arsínoe, viúva de Lisímaco, rei da Trácia, decidira casar com o seu meio irmão Ptolemeu Cerauno para manter a sua posição no reino¹¹. Não obstante os avisos

¹⁰ Oliveira 2013: 149 enquadra o objetivo de Polixo, em termos políticos, “nos lemas da *γηροτροφία* ou *γηροβοσκία* e da *σωτηρία*”.

¹¹ Hammond e Walbank 1988: 247-249.

do filho mais velho, confiou nos juramentos feitos por Ptolemeu no templo de Zeus, entre os quais ele lhe prometera que partilharia o reino com os filhos dela, contra os quais nunca combateria¹².

Ao criticar a permanência dos argonautas na ilha¹³, Hércules considera que o objetivo da cópula de Jasão e de Hipsípile era o de ter filhos do sexo masculino¹⁴:

A ele, deixai-o passar o dia inteiro no leito de Hipsípile, até que povoe Lemnos com meninos e a grande notícia chegue a todo o lado. (1. 873-4)

Hércules, ao realçar a abundante descendência de sexo masculino que o casal parecia querer, mostra, tendo em conta o modelo que herói que representa¹⁵, que está a ser resolvida a necessidade de proteção bélica do reino. Com efeito, ele raciocina de acordo com o modelo de herói que representa: aquele que, tal como Idas (3.556-563), repudia a forma fácil como os argonautas cedem a Cípris. Aliás a sua inexcedível força física¹⁶, graças à qual conduz sozinho a nau (1.1161-ss), é reconhecida pelos companheiros que a veem como meio de superação de quaisquer obstáculos (2.146).

Poderia pensar-se que as mulheres de Lemnos não teriam o mesmo entendimento que Hércules acerca da importância do masculino na defesa do reino, já que o narrador diz que se habituaram melhor à guerra e à lavoura do que ao tear:

Para estas mulheres, para todas elas, criar manadas de bois, vestir armas de bronze, abrir sulcos nos campos de trigo era mais fácil do que os trabalhos de Atena, com que outrora se ocupavam continuamente. (1.627-30)

Não há obviamente hipótese de que o esforço físico inerente a atividades como a criação de gado, a agricultura ou a guerra, seja menor do que o da tecelagem, mas do passo ressalta a vontade de a mulher deixar de ser uma Penélope: é o modelo feminino tradicional que o poeta coloca em causa. Na realidade, as lémnias, quando avistam a nau Argo e vestem as armas de guerra, pensando que seriam os trácios que se vinham vingar, estão dominadas pelo medo:

Impotentes e privadas de voz, puseram-se a correr, tal era o medo que sobre elas balançava. (1.638-9)

¹² Just. *Epit.* 24. 2. 4.

¹³ Cf. Finkemann 2015.

¹⁴ Como sublinha Hunter 1993: 34-5, a crítica de Hércules é irónica. Na verdade, Jasão está apenas a seguir o exemplo de Hércules, que, mais do que qualquer outro herói, povoou a terra de descendentes.

¹⁵ Sobre a figura de Hércules remetemos para o recente estudo de Júnior 2018.

¹⁶ No início da viagem é expressiva a sinédoque: *No meio sentavam-se Anceu e a enorme força de Hércules* (1. 531).

É legítimo deduzir, portanto, que sentissem, por razões de segurança, o desejo de homens entre elas. E o convite de Hipsípila a Jasão, no sentido de receber o cetro régio, é o reconhecimento da necessidade de uma figura masculina na governação. Se assim não fosse, Hipsípila não faria a proposta a Jasão, ou pelo menos não a reiteraria, quando ele parte.

Em suma, a capacidade estratégica feminina no âmbito da defesa do reino leva as lémnias a pensar em diferentes medidas de preservar o seu território: primeiro, armam-se, pondo a hipótese de um confronto bélico; depois, pensam em enviar aos argonautas oferendas, para os manter fora das suas muralhas; por fim, propõem-lhes a união sexual. Em todos os atos previstos a iniciativa, e o ponto de vista apresentado, pertence-lhes. Assim, são elas que realizam o terceiro plano, que é, dos três previstos, o único que se concretiza, cabendo-lhes não apenas a diligência do envio da embaixada aos jovens gregos, mas também a escolha daquele a quem se uniriam:

As jovens levavam-nos facilmente para as suas casas
como hóspedes (1.848-9)

Na relação entre predador e presa, são elas que se apercebem da urgência da cópula e são elas que conduzem os homens para as suas casas. Eles vão, pela mão delas, sem resistência, para um leito que não escolhem. Elas são, portanto, o elemento sexualmente ativo. A situação inverte, no papel atribuído ao feminino, a do leão que busca a fêmea pela floresta, descrita num símile do livro IV (4.1338-9). A diferença consiste em que elas sabem onde estão os machos, que se lhes oferecem, em caterva¹⁷, pelas ruas da cidade. Na verdade, o leão, a quem é comparado Jasão quando brada pelos companheiros, ruge por sentir falta da fêmea. Ainda que a sensação das predadoras de Lemnos seja já a de satisfação pela certeza da cópula, a premência sexual e a iniciativa cabem-lhes a elas, como no símile cabem ao leão.

Aliás, se considerarmos que o verbo μεθέπω – usado no símile para designar a busca, por parte do elemento sexualmente ativo, do elemento passivo – tem na *Argonáutica* esta aceção específica¹⁸, concluímos que Hipsípila coloca a possibilidade de os argonautas sentirem desejo de se unirem a elas quando as vissem. Na verdade, a rainha, quando delineia o plano de manter os jovens gregos longe das muralhas da cidade, usa o lema μεθέπω para se referir ao ato hipotético de aqueles irem à procura delas:

¹⁷ Sabemos que os argonautas eram cerca de cinquenta e destes só um pequeno número ficou com Hércules junto da nau (1. 855-6).

¹⁸ Apolônio pode ter sido influenciado pela conotação erótica do termo em Sapph. fg. 94, v.8 Page.

Vamos, amigas! Ofereçamos aos homens presentes deleitosos,
que convém que levem consigo na nau, víveres e delicioso vinho,
para que fiquem fora das nossas muralhas e não haja o risco de,
no preciso momento em que **viriam à nossa procura**,
compreenderem com rigor o que sucedeu (1.657-61)

A hipótese colocada é, aliás, coerente com o que os próprios maridos haviam feito com as trácias que levaram para Lemnos como cativas, depois de pilhar o seu território (1. 611-4). O acasalamento vai, sem dúvida, acontecer; no entanto, resultará de uma iniciativa totalmente feminina. A atribuição de um papel ativo à mulher não será uma forma de evidenciar que socialmente esta começa a ter uma autonomia que se reflete, por exemplo, na possibilidade de gerir o seu património¹⁹?

2. DRÉPANE: A VOZ POLÍTICA DE ARETE

Tal como o Egito ptolemaico fora e era governado por um soberano e sua mulher, de forma absoluta, assim Arete e Alcínoo governam Drépane. Não há partilha de poder com outros reis nem um conselho que se reúna para tomar decisões, como na *Odisseia*. Arete e Alcínoo são a imagem dos reis ptolemaicos também nos laços de sangue que os unem. De facto, se na versão homérica aparecem como sobrinha e tio (*Od.* 7. 53-68), segundo um escoliasta alexandrino de Hesíodo seriam irmãos. O casamento entre irmãos é a união perfeita não só porque emula a do par divino, Zeus e Hera, mas também pelas vantagens dinásticas, além de que se insere na tradição dos casamentos reais dos Faraós²⁰.

Em Drépane, os argonautas apercebem-se de que estão a ser perseguidos por um grupo de colcos. Já haviam arrebatado o velo e superado o obstáculo que fora a anterior expedição de resgate de Medeia, liderada pelo irmão desta, Absirto²¹. A jovem princesa, que antes recorrera ao estratagema de urdir um plano fatal para o irmão, sobressalta-se de novo com a possibilidade de ter de regressar à casa paterna. Por isso pede aos argonautas, por um lado, e a Arete, por outro, que não a entreguem ao seu povo (4. 1011-3). A situação é de extrema gravidade, na medida em que dela pode advir um conflito de proporções internacionais. Alcínoo está ciente disso, pois, em resposta ao pedido da sua mulher

¹⁹ Cf. Noble 2008: 102. Lembremos que Arsínoe, depois de enviuar de Lisímaco, tomou o controlo das tropas que permaneceram fiéis ao seu marido e contratou mercenários, sendo responsável por alguns confrontos militares; cf. Pomeroy 1990: 16.

²⁰ Cf. Hunter 1993: 161-2; Mori 2008: 96-7; Buraselis 2008: 298. Teócrito (17.128-134) vê os reis Ptolemeu II e Arsínoe II como imagem de Zeus e Hera.

²¹ Sobre a morte de Absirto como o acontecimento fulcral do livro IV da *Argonáutica* cf. Sousa 2013^a. Sobre a importância da morte de Absirto na construção da personagem Medeia cf. Sousa 2013^b.

no sentido de ajudar a princesa, explica que proteger Medeia poderia desencadear uma guerra entre a Cólquida e a Hélade²².

Alcínoo, no entanto, não estranha o pedido que a rainha lhe dirige em casa, à noite, pois seria hábito o rei conversar com a rainha sobre assuntos de estado: *como era costume* é a expressão usada pelo narrador para se referir ao diálogo entre o casal (4. 1068). A rainha surge, assim, na retaguarda do rei como sua conselheira, talvez como seria Arsínoe II para Ptolemeu II²³.

No momento do circunlóquio o epíteto não homérico de Arete, πολυπότηνια, *muito venerável* (4. 1069), permite estabelecer uma relação com as rainhas ptolemaicas, que eram divinizadas, pois aquele qualificativo aparece no poema apenas mais duas vezes para designar uma divindade, Reia (l. 1125, 1151). No Egito ptolemaico, apesar de ser obscura a força social e política das rainhas²⁴, Arsínoe II destaca-se pela determinação e coragem, pelos títulos e pelo relevo religioso²⁵. Ela foi a primeira rainha ptolemaica a receber culto depois de morrer tanto em templos egípcios (os egípcios identificavam-na com Ísis) como em templos gregos. Ptolemeu fez todos os esforços para que o culto da sua mulher e irmã se tornasse popular e se difundisse: canalizou uma parte considerável da coleta dos impostos religiosos para o culto de Arsínoe e cunhou moedas com a efígie da rainha, adornada com os cornos de carneiro do deus Ámon, como se fossem brincos²⁶. Também encontramos idêntica efígie de Berenice II, mulher de Ptolemeu III, em moedas, embora o seu culto fosse menos importante²⁷. Os festivais em honra de Arsínoe, designados *Arsinoeia*, estavam espalhados pelas zonas rurais e urbanas, nomeadamente Alexandria, e por várias cidades portuárias: ilhas de Delos, Chipre, Tera²⁸.

Na argumentação que usa para defender Medeia, a rainha começa por fazer a apologia de uma aliança helénica, usando o argumento da gratidão e destacando a importância da proximidade geográfica:

²² Mori 2008: 132, n. 164, vê neste cuidado em encontrar uma solução diplomática um reflexo da neutralidade de Ptolemeu II, quando, em 252 aC, procurou manter boas relações tanto com Cartago, como com Roma.

²³ Para Mori 2001: 89, a forma como Arete fala, aqueles a quem se dirige e o efeito das suas palavras refletem o modo de Arsínoe II desempenhava o seu papel político.

²⁴ Os estudiosos têm-se debruçado sobre a problemática questão da relevância das rainhas ptolemaicas, sobretudo de Arsínoe II. Mas a falta de fontes documentais torna impossível conhecer a natureza exata e a extensão do envolvimento da rainha nos assuntos internos. Cf. Hazzard 2000: 82-100; Pomeroy 1990:17-20; Mori 2001: 89; 2008: 98.

²⁵ Mori 2001: 89 segue Pomeroy 1990: 19, ao considerar que o título de Arsínoe como “Rei do Alto e Baixo Egito” denota uma importância inusual para uma rainha. Embora não consigamos conhecer a força política das rainhas ptolemaicas, o culto de que foram objeto, depois da sua morte, pode ser visto como reflexo da sua importância política; cf. Mori 2008: 101.

²⁶ Cf. Hölbl 1994: 103-ss

²⁷ Berenice II foi associada a Io, a amada de Zeus que os gregos identificaram com Ísis; cf. Hdt. 2. 41.2; Diod. 1. 24.8.

²⁸ Cf. Hölbl 1994: 104.

Sim, querido, vá lá, protege dos colcos esta donzela,
plena de aflições, por gratidão para com os mínios. Argo está
próxima da nossa ilha, assim como os homens de Hemónia.
Eetes não habita perto de nós e nem sequer conhecemos Eetes,
apenas ouvimos falar dele. (4.1073-7)

No entanto, tratava-se de ajudar não os mínios, ou seja, os gregos, mas Medeia, que era colca – fora a princesa colca que solicitara ajuda aos reis de Drépane. Os gregos que a levavam consigo, ou seja, os argonautas não haviam pedido auxílio. Arete não fala da possibilidade de Alcínoo desencadear uma guerra com o apoio dado a Medeia, mas sabe por certo que essa possibilidade existe, faça o rei o que fizer. Ajudar podia deixar os colcos indignados e levá-los a atacar; não ajudar colocaria Alcínoo do lado dos colcos. Assim, a rainha tem de estrategicamente guiar o marido até à solução política que permita dar o apoio pretendido com o menor risco possível²⁹.

É na argumentação seguinte, de natureza pessoal, aquela que visa cada um dos implicados na questão familiar – Jasão, Medeia e Eetes –, que Arete demonstra a sua astúcia política e capacidade demagógica. Primeiro, responsabiliza o marido pelo perjúrio de Jasão, que aconteceria se ele entregasse Medeia aos colcos, recorrendo à expressão αὐτὸς ἐκὼν, *tu mesmo de bom grado* (4.1086); a seguir, responsabiliza-o pelo castigo atroz que a jovem receberia de seu pai, usando a expressão σεῖο ἔκρητι, *por tua causa* (4.1087).

A participação de Alcínoo no eventual perjúrio de Jasão é uma falácia, porquanto é uma deslocação artilosa de responsabilidades. Ao tornar o rei de Drépane o garante do juramento de Jasão, ou seja, o garante da conduta helénica do argonauta, a rainha imputa-lhe um dever que extravasa a relação entre anfitrião e hóspede. Em nome da hospitalidade, Arete tenta criar um sentimento de culpa no marido. O mesmo procura fazer ao usar o argumento do castigo paterno. No primeiro caso, o sentimento de culpa de Alcínoo relaciona-se com a conduta de Jasão; no segundo, advém do que sucederá a Medeia.

São três as histórias das jovens castigadas pela figura paterna referidas por Arete para mover a piedade do seu interlocutor: Antíope, seduzida por Zeus, a qual não chega a ser castigada pelo pai, que morre subitamente; Dánae, lançada ao mar num esquife por Acrísio de Argo, seu pai, depois de ter concebido de Zeus; Métope, ou Anfissa, cegada pelo pai, depois de ter sido seduzida. Há uma gradação de imagens: de um castigo pensado, mas não aplicado, passando pelo desamparo de uma jovem largada no mar, até à atrocidade de um pai cegar a filha, cravando-lhe agulhões nos olhos. A última história ganha mais força pela selvajaria do ato, por ser a última a ser contada, pela extensão da descrição e,

²⁹ Discordamos de Mori 2001: 96; 2008: 132, quando defende que, neste episódio, a rainha é somente uma “strong lobbyist” e a estratégia diplomática quem a tem é Alcínoo.

uma vez mais, por um argumento que é muito caro a Arete: o da proximidade geográfica, e até temporal: *e não longe daqui, recentemente* (4. 1092).

Estas histórias têm em comum a sedução da jovem, a oposição e o castigo do pai, e, nos dois primeiros casos, a conceção de uma criança. Com estes exemplos Arete está a sugerir a Alcínoo que, se Medeia se encontrasse numa situação semelhante à daquelas mereceria ser defendida. Com efeito, o rei, depois de ouvir a rainha, declara-lhe que protegeria Medeia, se esta já se tivesse unido a Jasão, como sabemos que aconteceu às jovens mencionadas por Arete, as quais se haviam unido aos seus amantes; e, além disso, coloca a possibilidade de Medeia estar grávida, ideia que pode advir de um conhecimento mais completo que o rei eventualmente teria das duas primeiras histórias:

Irei proferir uma sentença que entre todos os homens
há de ser considerada a melhor, parece-me. Não ta esconderei.
Se ela for ainda uma donzela levo-a diretamente
a seu pai, se já partilha o leito com o homem,
não a levarei para longe de seu esposo, nem oferecerei
a inimigos o descendente que pode trazer nas entranhas. (4.1104-9)

Deste modo, Alcínoo encontra forma de não infringir a justiça de Zeus, protetor dos hóspedes³⁰. Jasão teria juridicamente poder sobre Medeia se a união tivesse sido consumada; de outro modo, seria Eetes quem detinha direito jurídico sobre a jovem, como seu pai. Arete fala com palavras que o narrador qualifica como *πύκινον*, *densas de sentido* (4. 1111), porque são capciosas. A partir dos exemplos apresentados o rei percebe como tem de ser a sua decisão pública. Aliás, só a imediata compreensão desta solução pode explicar a reação de satisfação que o rei sente (4. 1096-7). De outro modo, como se explicaria que imagens de castigos atrozes e de uma guerra temível entre a Hélade e a Cólquida provocassem satisfação em Alcínoo e tranquilidade? Alcínoo adormece de imediato (4. 1110), porque encontra a fundamentação jurídica que lhe permitirá fazer o que Arete lhe pedira; e sabe que a mulher compreendera a intenção dúplice da sua antecipada revelação³¹.

³⁰ E também fica descartada a possibilidade de uma guerra de Tróia às avessas, em que os colcos desempenhariam o papel de aqueus. De facto, a inversão de papéis só aconteceria se Alcínoo defendesse Medeia sem legitimidade jurídica e daí adviesse uma guerra entre colcos e helenos. Hunter 1993: 161 lembra que, na preocupação demonstrada por Alcínoo com a justiça de Zeus, o rei coloca-se do lado do deus, enquanto Arete se associa a Hera, na proteção que quer dar a Medeia (4.1199-1200).

³¹ Para Mori 2001: 97 Alcínoo adormece a seguir à conversa com Arete, porque está à espera que a rainha atue. Nós diríamos que ele sabe que ela vai atuar e que a sua tranquilidade resulta do facto de ela lhe ter dado, por meio dos exemplos, a solução para o problema.

As suas palavras são, tal como as da rainha, πύκτινον, *densas de sentido* (4.1200). Compreendendo o propósito de Alcínoo, a rainha envia a Jasão, de noite ainda, um arauto para o instigar ao casamento. Alcínoo e Arete exercem, portanto, o poder em situação de complementaridade, ainda que a rainha atue sem evidência pública.

Com o envio do arauto, que dá a conhecer aos argonautas a deliberação que Alcínoo só tornará pública no dia seguinte, Arete não só age politicamente como se destaca pelo papel que assume do ponto de vista social. De facto, quando desencadeia o ato que legitima que o reino de Drépane proteja Medeia, está a entregar a jovem em casamento, ou seja, a realizar a ἔκδοσις, que cabia habitualmente ao pai, ou a outro homem que o representasse. Mas, numa época em que o homem viajava amiúde, seria frequente a jovem em idade núbil ficar em casa apenas com a mãe, que assumiria aquele papel cada vez com mais frequência; aliás, o protocolo egípcio seria bastante menos rígido a este respeito do que o grego³².

Em suma, é possível ver no relevo social e nas estratégias políticas destas duas rainhas na *Argonáutica* um reflexo de Arsínoe II, numa perspectiva cronológica: de uma Arsínoe, ainda rainha da Trácia, que procura assegurar o seu domínio político com uma aliança matrimonial, tal como Hipsípila sente que tem de fazer, para a Arsínoe II, rainha do Egito que governa o reino ao lado do irmão, como Arete ao lado de Alcínoo, com uma discricção que não lhe retira peso político. Ainda que não se possa falar de paridade de género, nem no poema nem na época, há uma complementaridade entre masculino e feminino, evidente no símile em que se compara o apolíneo Jasão, depois da conquista do velo, a uma donzela num ambiente noturno e onírico (4.167-173). A conduta de personagens como Hipsípila ou Arete, capazes de porem em prática estratégias políticas é o reconhecimento do papel da mulher na sociedade helenística. Homens e mulheres interagem em complementaridade; disso é exemplo a própria missão da busca do velo levada a cabo pelos argonautas, inalcançável sem Medeia.

³² Os documentos de casamentos gregos oriundos do Egito referem ambos os progenitores como responsáveis pela entrega da jovem em casamento; cf. Mori 2008: 137, sobretudo n. 175, 176 e 177.

BIBLIOGRAFIA

- Brazil, W. (2000), “Alexandria: the Umbilicus of the Ancient World”, in MacLeod, R. (ed.), *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World*, London-New York, I.B, Tauris Publishers, 35-59.
- Buraselis, K. (2008), “The Problem of the Ptolemaic Marriage. A case of dynastic acculturation?”, in McKechnie, P., Guillaume, P. (eds.), *Ptolemy II. Philadelphus and his world*, Leiden-Boston, Brill, 291-302.
- Clare, R. J (2002), *The Path of Argos. Language, imagery and narrative in the Argonautica of Apollonius Rhodios*, Cambridge, University Press.
- Finkemann, S. (2015), “Polyxo and the Lemnian Episode – An Inter- and Intratextual Study of Apollonius Rhodius, Valerius Flaccus, and Statius”, *Dyctinna, Revue de poésie latine* 12. <https://journals.openedition.org/dyctinna/1135> (acesso: 28. 10. 2018).
- Hammond, N.G. e Walbank, F.W. (1988), *A History of Macedonia vol. III: 336-167 B.C*, Oxford, Clarendon Press.
- Hazard, R. A. (2000), *Imagination of a Monarchy: Studies in Ptolemaic Propaganda*, Toronto, University of Toronto Press.
- Hölbl, G. (1994), *A History of the Ptolemaic Empire*, transl. T. Saavedra (2001), London-New York, Routledge.
- Hunter, R. (1993), *The Argonautica of Apollonius. Literary Studies*, Cambridge, University Press.
- Júnior, F.R. (2018), “Héracles e o heroísmo nas Argonáuticas de Apolônio de Rodes”, *Cadernos Letras da UFF* 28. 56: 203-221.
- Macleod, R. (2000), “Introduction: Alexandria in History and Myth”, in MacLeod, R. (ed.), *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World*, London-New York, I.B, Tauris Publishers, 1-15.
- Mori, A. (2001), “Personal Favor and Public Influence: Arete, Arsinoë II, and the *Argonautica*”, *Oral Tradition* 16.1: 85-106.
- Mori, A. (2008), *The Politics of Apollonius Rhodius' Argonautica*, Cambridge, University Press.
- Murray, J. (2014), “Anchored in Time: the Date in Apollonius' *Argonautica*”, in Harder, M.A., Regtuit, R.F., Wakker, G.C. (eds.), *Hellenistic Poetry in Context*. Leuven-Paris-Walpole, Peeters, 247-277.
- Noble, T., Strauss, B., Osheim, D., Neuschel, K. et alii (2013, 7ª ed), *Western Civilization Beyond Boundaries*, to 1715. Vol. 1, Boston, Wadsworth Cengage Learning (Kindle Edition).
- Oliveira, F. (2013), “O crime político das mulheres de Lemnos. De Apolônio a Valério Flaco”, in Pimentel, C., Alberto, P. (eds.), *Vir bonus peritissimus aequae. Estu-*

dos de homenagem a Arnaldo do Espírito Santo, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 143-156.

Pomeroy, S. (1990, 2ª ed.), *Women in Hellenistic Egypt: From Alexander to Cleopatra*, Detroit, Wayne State University Press.

Sales, J. C. (2017), “A moeda como meio de propaganda: O caso paradigmático do Egito Ptolemaico” http://www.acad-ciencias.pt/document-uploads/8136196_sales,-jose---Egito-ptolomaico.pdf (acesso: 1. 10. 2018)

Sousa, A.A. (2013^a), “Apolónio de Rodes 4.1-5: uma teia de sentidos”, in Pimentel, C., Alberto, P. (eds.), *Vir bonus peritissimus aequae. Estudos de homenagem a Arnaldo do Espírito Santo*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 133-141.

Idem (2013^b), “A Metamorfose de Medeia na *Argonáutica* de Apolónio de Rodes”, *Aletria: Revista de Estudos de Literatura* 23.1: 73-82.

Stephens (2010), “Ptolemaic Alexandria”, in Clauss & Cuyppers (eds), *A Companion to Hellenistic Literature*, Blackwell, Wiley Blackwell, 46-61.

LINKS DE TEXTOS ANTIGOS CONSULTADOS:

<http://stephanus.tlg.uci.edu/>

<http://www.forumromanum.org/literature/justin/texte24.html>

ESTUDOS LATINOS

(Página deixada propositadamente em branco)

DA OCORRÊNCIA DA PALAVRA *UTILITAS* NOS MONUMENTOS EPIGRÁFICOS

JOSÉ D'ENCARNAÇÃO
Univ. Coimbra, CEAACP, FLUC
ORCID: 0000-0002-9090-557X
jde@fl.uc.pt

I. A PALAVRA «UTILIDADES» NO QUOTIDIANO

Numa das epígrafes mencionadas por André de Resende se dá conta que a cidade de Évora homenageou Lúcio Vocónio Paulo por este ter “defendido fiel e constantemente as causas e utilidades públicas em uma embaixada de que foi embaixador por esta sua República”¹.

O facto de esta expressão não parecer de uso habitual em monumentos epigráficos romanos levou-me a tentar saber se outros exemplos haveria desse uso e, por outro lado, se a referida expressão teria paralelos em textos literários clássicos, porque tal circunstância poderia documentar a sua utilização, por exemplo, na fala quotidiana.

Não é, pois, intenção dissertar sobre o conceito de *utilitas*, relacionando-o, inclusive, quer do ponto de vista semântico quer de uso, com termos como os adjetivos *utilis*, *inutilis*, ou vocábulos como *usus*, *commodum*, este no sentido de comodidade, vantagem. Também sai do meu contexto qualquer incursão – para a qual, de resto, não teria cabedal – pelo conteúdo filosófico, nomeadamente estoico (mas com outras contaminações metafísicas), que subjaz, naturalmente, a esse conceito.

Chamou-me particularmente a atenção o uso epigráfico do plural *utilitates* e, daí, que não tenha resistido a pôr, desde logo, em paralelo esse plural com o que o nosso atual quotidiano nesse âmbito nos proporciona, na medida em que, porventura, esse plural assim desgarrado, como se me antojava, poderia ajudar a trazer luz sobre o que, na verdade, era o objetivo primordial da pesquisa: ajuizar da autenticidade das inscrições romanas peninsulares em que se regista a fórmula *ob causas utilitatesque publicas aput ordinem amplissimum fideliter et constanter defensas*.

Assim, achei curioso verificar que se fundara em Lisboa, no ano de 1837, a Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis, cujo objetivo primordial

¹ Resende 1783: 76-77.

era o de “publicar um periódico de preço módico destinado à difusão cultural junto do grande público”, *O Panorama*, “semanário ilustrado”, que se intitulava “jornal literário e instrutivo”. O primeiro número, sob direção de Alexandre Herculano, saiu a 6 de maio de 1837.

Tanto a ideia de criação da sociedade como a do seu órgão noticioso colheram expressa inspiração em idêntica iniciativa levada a cabo em Londres, onde surgira, em 1826, a *Society for the Diffusion of Useful Knowledge* e o seu *The Penny Magazine*, também publicado aos sábados (1.º número a 31 de março de 1832), especialmente dirigido à classe operária.

Por outro lado, encontramos, de facto, amiúde no dia a dia a palavra ‘utilidades’, inclusive seguida do adjetivo “domésticas”, mormente na identificação de estabelecimentos comerciais ou de secções das chamadas “grandes superfícies”: lá se encontrará tudo aquilo que tem préstimo para o lar, que facilita a atividade quotidiana... Com essa noção se prende a de ‘reutilizar’, no âmbito do panorama ecológico em que nos movimentamos: não há ‘coisas inúteis’, há ‘coisas reutilizáveis’ para os mais diversos fins. No domínio da política e da economia, a expressão “utilidade pública” – no singular, note-se! – ganha frequente relevância como argumento justificativo de uma opção.

Será que, por conseguinte, nos movimentamos, através deste conceito, na esfera de algo passível de ser considerado um valor universal desde a Antiguidade ao nosso tempo?

Em *utilitas* subjaz a noção de qualidade do que é vantajoso ou detém interesse para o Homem; o valor real ou o valor acrescentado. O *Oxford Latin Dictionary* apresenta para a palavra quatro aceções:

1. «The quality or condition of being useful ou advantageous»;
2. «The advantage accruing from a thing (as a quantifiable factor);
3. «The consideration of what is advantageous, expediency»;
4. «validity, effectiveness» (este no âmbito jurídico).

Como é de uso, cada uma destas aceções está aí documentada com passagens colhidas nos autores clássicos – e para aí remeto, abstenho-me de cópia do que já está feito e bem. Não deixará, porém, de ser curioso para o nosso tema verificar que, entre essas citações, apenas duas sejam colhidas em textos epigráficos: pertence, uma, à série de epígrafes alusivas às obras mandadas fazer pelo imperador Trajano no sentido de melhorar a via sagrada de Mileto ao santuário de Dídimos. Nela se diria que, desta sorte, se proporcionaram facilidades aos habitantes de Mileto: *utilitates Milesiorum*². Sucede, todavia, que recentes revi-

² AE 1937: 258.

sões do dossiê levaram a optar por *necessitates Milesiorum*³. A outra epígrafe, da África Proconsular, prende-se com a necessidade de, ao tempo de Septímio Severo, aí se tomarem medidas de salvaguarda em relação aos campos agricultados e, nessa epígrafe⁴, surge a expressão *pro humanis utilitatibus*.

Em vez de esmiuçar – passe o termo – essas passagens dos autores clássicos citadas no *Oxford Latin Dictionary*, preferi, pois, testar também o que se poderia colher duma consulta à base de dados <http://web.philo.ulg.ac.be/lasla/> sobre o uso do vocábulo *utilitas* nos textos dos autores clássicos nela inseridos. São 296 as referências que aí se proporcionam. Cícero, por exemplo, utilizou-o 14 vezes no tratado *De Amicitia* e cerca de 100 em *De Officiis*.

Assim, no *De Officiis*, além de referir (em 1. 22. 8) a expressão *publicis utilitatibus*, escreve em 3. 101. 6:

“Potest autem quod inutile rei publicae sit id cuiquam cui utile esse. Pervertunt homines ea quae sunt fundamenta naturae cum utilitatem ab honestate seiungunt. Omnes enim expetimus utilitatem ad eam que rapimur nec facere aliter ullo modo possumus”.

“Na verdade, pode ser útil a algum cidadão o que, para a *res publica*, se revela inútil. Pervertem os homens o que são os fundamentos da natureza quando da honestidade separam a utilidade. Com efeito, todos nós esperamos que nos advenha utilidade daquilo a que lançamos mão, nem de nenhum outro modo podemos agir”.

A contraposição entre o que é a utilidade pública e o que cada um considera ser útil para si, a *privatorum utilitas*, uma contraposição de presença bem assídua tanto em textos vulgares como, de modo especial, no âmbito jurídico: a *communis utilitas* ou *publica utilitas* contra aquilo que é para benefício privado. Por outro lado, ressalta também desta passagem de Cícero a noção de que, embora obter algo donde pode resultar benefício seja fito habitual da iniciativa humana, esse intuito não pode beliscar o procedimento honesto.

Aliás, já em *De Officiis* 3. 40. 11 perorara:

“Itaque utilitas ualuit propter honestatem sine qua ne utilitas quidem esse potuisset”

“E, desta sorte, a utilidade ganhou força devido à honestidade, sem a qual nenhuma utilidade poderia existir”.

³ AE 2011: 1350.

⁴ CIL VIII 26: 416.

E, ao comentar uma atitude tomada no decorrer das Guerras Pérsicas⁵, não hesitara em dizer:

“Atque ille utilitatem sequi uidebatur sed ea nulla erat repugnante honestate”

“E dava a impressão de que ele almejava a utilidade, mas não, porque era incompatível com a honestidade”.

A discussão a propósito da relação a estabelecer entre o bem (*bonum*), a virtude (*virtus*) e a utilidade (*utilitas*) estará, v. g., patente em Séneca⁶:

“Huius uirtutis materia tam late patet quam uita. Sed inest inquit huic bono etiam utilitas aliqua. Cui enim uirtuti non inest”.

«O tema dessa virtude tão longamente transparece como a própria vida. Mas, disse, também alguma utilidade está inerente a esse bem, enquanto à virtude não está».

Movimentamo-nos, pois, em conceitos morais, de ética comportamental, o que não deixa de ser elucidativo, na medida em que, mesmo nos nossos dias, está bem patente o conflito entre o bem comum – a utilidade pública – e os interesses individuais, onde a honestidade detém papel primordial.

Contudo, se uma noção mais prática, comezinha (diríamos), de utilidade não está ausente, quando Cícero, a propósito da atividade agrária, se propõe falar da utilidade em estrumar as terras (“Quid de utilitate loquar stercorandi”)⁷, certo é que também ocorrem amiúde expressões como *communis utilitas*, *utilitas publica*⁸, *utilitas rei publicae*⁹, *popularis utilitas*, *utilitas populi Romani*, *utilitas ciuitatis*, *patriae utilitas*, chegando Tácito a afirmar que “pertinere ad utilitatem rei publicae, pertinere ad Vespasiani honorem”¹⁰, dando a entender que era uma honra para o imperador ter em mente na sua atuação a utilidade da *res publica*, escrevendo também nos *Annales publicis utilitatibus*¹¹.

2. A PRESENÇA DO TERMO *UTILITAS* EM MONUMENTOS EPIGRÁFICOS

A consulta à base de dados EDCS (usando ‘utilita’ como meio de pesquisa) proporcionou 53 ocorrências. O vocábulo poderá considerar-se quase recorrente em textos epigráficos de teor legislativo ou oficial.

⁵ *De Officiis* 3. 48. 6.

⁶ *De Beneficiis* 4. 20. 1.

⁷ *De Senectute*, 53.

⁸ Tácito, *Annales* 15. 44. 5.

⁹ Cícero, *De provinciis consularibus*, 30. 2.

¹⁰ *Historiae* 4. 7. 9.

¹¹ 1. 10. 14.

Assim, em EDCS-22500035, consigna-se que, no ano de 69, o procônsul *Lucius Helvius Agrippa* “causa cognita pronuntiavit cum pro utilitate publica rebus iudicatis stare conveniat”, “tendo analisado a questão, considerou ser conveniente, para utilidade pública, que a situação assim se mantivesse”.

Homenagens se consignam também – a título privado ou institucional – a quem teve atenção para com as *utilitates* públicas. Do cavaleiro (*egregius vir*) *Titus Iulius Pansa Crispinianus* se louva o facto de ter sido exemplar cidadão por, em privado e publicamente, ter beneficiado a *res publica splendidissimae coloniae Zamensium Regiorum*: “in fovendis utilitatibus suis publice ac privatim”¹². *Utilitates* terá sido empregado, aqui, no sentido genérico, de benesses, entendendo-se tanto do ponto de vista político-social como económico.

Procede de Cuicul, na Numídia, a dedicatória EDCS-23600096, promovida pelos *Cuiculitani* a *Lucius Alfenus Senecio*, por, no exercício das suas funções como procurador de Augusto da província da Mauritània Cesariense, ter benigneamente contribuído para o equilíbrio financeiro (assim interpreto eu) da colónia: “quod promptissima benignitate sua utilitates coloniae suae splendissimae iuvit nuper”.

Mediante uma dedicatória, agradeceram o senado e o povo de Roma, em 365-367, ao imperador Valente, o facto de ele e o irmão, Valentiniano, terem restaurado a Ponte Aurélia (atual *Ponte Sisto*): [...] *instituti ex utilitate urbis aeternae / Valentiniani pontis* [...]¹³. Poderemos interpretar, aqui, o vocábulo *utilitas* numa conotação não apenas física mas também psicológica, passe o termo; de facto, o que parece dimanar do texto é o facto de o restauro da ponte ter contribuído para o bem-estar da população.

Merecerá igualmente atenção especial, ainda que num âmbito particular, a epígrafe de Nîmes EDCS-09202112, datável de pouco depois do ano 73, uma vez que o liberto *Iulius Graptus* aí parece manifestar contentamento por lhe ter sido possível ornamentar o seu mausoléu com árvores, videiras e roseiras, libertando, assim, os seus co-libertos dessa despesa: “[ne] qua parte utilitatibus eorum [gr]avis videretur”. Teria aqui a palavra *utilitates* o sentido de encargos? O texto não voltou a ser estudado, de forma a melhor se entender o que *Graptus* nos quis transmitir; aqui fica, porém, esta hipótese de interpretação.

3. AS INSCRIÇÕES POLÉMICAS

Comecei por referir a dedicatória a Lúcio Vocónio Paulo, apresentada por André de Resende. Emílio Hübner¹⁴, apesar de, a princípio, a ter julgado

¹² EDCS-08600883.

¹³ EDCS-18800168.

¹⁴ CIL II 18*.

autêntica – “*artem fingendi in lapide etiam summam fere excedit*”, confessa – optou por a considerar forjada (“*Credo fictam esse*”), com base nos seguintes argumentos:

- 1.º) As frases usadas foram seguramente decalcadas de duas inscrições de Barcelona e de Tarragona, que André de Resende terá conhecido (“*Ambos Resendius sine dubio novit*”);
- 2.º) Há, no texto, uma formulação que não se enquadra nas habituais regras epigráficas romanas (“*Sunt in verborum illorum coniunctione quae offendant*”);
- 3.º) Três outros aspetos que também não se enquadram no que é de norma são os seguintes (escreve Hübner):
 - a) a repetição, por seis vezes, do exercício das funções de duúnviro;
 - b) a junção dos nomes *Liberaltas Iulia* e *Ebora*;
 - c) o nexa do C com o T, ainda não documentado.¹⁵

Incluí-a eu próprio no rol das epígrafes mandadas gravar pelo humanista,¹⁶ atendendo também ao facto de a inscrição ser aduzida como prova encomiástica de ter sido a sua cidade natal, Évora, berço e cenário da atividade de varões muito ilustres, intenção claramente denunciada logo no início do capítulo VIII, em que se insere:

“Houve em Évora cidadãos notáveis, a que a cidade pôs memória à custa pública, por assim o terem merecido. Não duvido que teria outros, mas as destruições dos edificios e perdas das escrituras e barbárie dos tempos me fazem que deles não saiba. De dois escreverei, que ainda em pedras duram. O primeiro será um de que fala aquele cipo grande que eu em casa tenho e diz assim: [...]”.

Seguem-se a leitura e tradução da epígrafe sobre L. Vocónio Paulo e idêntico tratamento à de Volusiano¹⁷.

Concordei, por conseguinte, com a opinião exarada por Emílio Hübner e apresentei como argumentos a observação do monumento (Fig. 1) que se expõe no Museu de Évora (de tipologia e de paleografia não-romanas) e o carácter literário – não epigráfico – do escrito, eco, logo referido por Hübner, de duas inscrições da *Hispania Citerior*:

¹⁵ Como pode ver-se na fig. 1, chama logo a atenção a abundância de letras inclusas e de módulos diversos, a quantidade de nexos e a raridade de alguns (NCT – fig. 2), que apenas virão a ser comuns em epígrafes da época renascentista; a grafia arcaica *aput* (por *apud*) é, como se observa noutras epígrafes resendianas, pretenso “selo” de antiguidade, também patente nas duas epígrafes aludidas com que esta se está a comparar; *amplissimum* jamais se abreviaria...

¹⁶ Encarnação 1998: 44-47.

¹⁷ CIL II 19*.

- 1) No texto de Évora, a homenagem é devida “ob causas utilitatesque publicas aput ordinem amplissimum fideliter et constanter defensas legatione qua gratuita Romae pro re publica sua functus”; na inscrição de Barcelona¹⁸, honra-se o sêxviro *Caius Publicius Melissus* “ob causas utilitatesque publicas fideliter et constanter defensas”;
- 2) no monumento de Tarragona¹⁹, fonte de inspiração, segundo Hübner, para se haver forjado CIL II 415*, é a própria *provincia Hispania Citerior* que rende preito a um cântabro, natural de *Iuliobriga*, também “ob causas utilitatesque publicas fideliter et constanter defensas” – e sobre a autenticidade deste não impendeu, até agora (como adiante se verá), qualquer suspeita.



FIG. 1 – Cópia da inscrição a Vocónio Paulo existente no Museu de Évora.
Cliché de Guilherme Cardoso.

¹⁸ CIL II 415*.

¹⁹ CIL II 4192.



Fig. 2 – Pormenor de um estranho nexos do monumento da Fig. 1.

Não deixa, no entanto, de ser sintomático – e este paralelo ainda não fora feito – que, noutra inscrição de Hispânia, supostamente achada «en el sacro monte» (Granada), uma inscrição claramente forjada – dado o seu teor encomiástico e literário – também surgir (e não há, que se saiba, mais nenhum exemplo semelhante) a expressão *qui patria fideliter et constanter defensa*²⁰. Tanto o advérbio *fideliter* como *constanter* se documentam em epígrafes e nos textos clássicos; mas não foram ainda encontrados juntos em textos autênticos.

Poder-se-ia ficar por aqui, na medida em que o propósito era analisar a ocorrência da palavra *utilitas*; há, todavia, uma questão por resolver: aceitaremos como boa a expressão *utilitates publicae*, a juntar, por consequência, aos testemunhos já referidos?

Veja-se, pois, qual a argumentação aduzida para incriminar e/ou para reabilitar os dois textos, o de Barcelona e o de Évora.

Em CIL II 415*, escreve Hübner: “*Quanquam potest genuini aliquid subesse, tamen potius visa est ficta esse ex Tarraconensi n. 4192*”. Os autores de IRC IV dão conta da opinião de Hübner e anotam que, “de facto, se poderia achar surpreendente o facto de a *ordo* celebrar os serviços prestados à coletividade por um indivíduo de origem servil e que outra função não tivera para além de ter sido sêxviro”²¹. Mantém, contudo, a opção pela autenticidade da epígrafe²². Primeiro, argumentam, porque não há motivo para duvidar de Cervera, autor do manuscrito em que transcreveu não um texto completo mas lacunar; ora, no caso de invenção, seria mais plausível que tivesse apresentado um texto inteiro; por consequência, a possibilidade de se estar perante a cópia de uma inscrição em mau estado de conservação não deixa de ser verosímil. Por outro lado (é o segundo argumento), este *Melissus* vem mencionado em mais duas inscrições

²⁰ CIL II 187* = EDCS-33800143.

²¹ *Ibid.*: 194.

²² Já a haviam reabilitado em 1984 (p. 184), na comunicação referida *infra*, na bibliografia, e que vem citada em HEp 1995, n.º 130; mas o autor desta ficha, Joaquín Gómez-Pantoja, observa que a comparação com 4192 é o melhor argumento utilizado pelos autores; e anota – a meu ver, mui judiciosamente, sobretudo porque a esse aspeto se não tem dado importância – que “a la vez, la repetición de una fórmula tan inusual no deja de ser sospechosa”. Acrescente-se que, em comentário à referida comunicação de G. Fabre e M. Mayer, Jean-Noël Bonneville afirmou «não haver razão para suspeitar de uma fórmula especial» (refere-se a “ob causas utilitatesque publicas fideliter et constanter defensas”) e que deve admitir-se que CIL II 415* «é uma inscrição autêntica mal transcrita» (*ibid.*, p. 194).

(que terão sido, segundo Curchin,²³ as fontes de inspiração para 415*): em IRC IV n.º 66, ele próprio homenageia o filho que assumiu a edilidade em *Barcino*, e atesta-se, em IRC IV n.º 11, o seu ex-voto à *Fides Publica*, o que é compreensível, segundo os autores, se tal ex-voto for posto em relação com o advérbio *fideli-ter*, patente em 415*. Nada observam, porém, em relação ao carácter inusitado do texto; não parecem ter conhecimento da inscrição resendiana; e não tecem quaisquer considerações acerca de CIL II 4192.

Essa ausência de comentários em relação à inscrição de Tarragona merece reflexão, na medida em que – e até cingindo-nos ao uso da palavra *utilitas* – se trata de um formulário apenas patente, quanto nos é dado saber, nestas três inscrições, havendo a hipótese, que continuo a perfilhar, de ser a de Évora uma cópia das de Barcelona e *Tarraco*.

É longo o rol de referências bibliográficas incluído por Hübner em CIL II 4192, não havendo em nenhuma delas qualquer resquício de dúvida acerca do texto. Ao monumento foram, contudo, atribuídas proveniências diversas – Fig. 3 –, ainda que as alusões mais antigas o deem como existente aqui ou ali, inicialmente numa casa em Roma, até que se perdeu: “Videtur periisse”. Felizmente, foi recuperada: está, em Tarragona, no jardim do museu da necrópole paleocristã; foi publicada, com foto e sem quaisquer objeções, na nova edição do CIL²⁴.

4192 Romae Antiquissimus (inde Romae in domo Ioh. Bupt. Palini Maz.). In Hispania (inter Cordubenses Iuc. ed. III) Iuc. Inter Malacitanas Chol., Alc. Tarracone Antiquus. E regione Figueres Strada 142, in aedibus magni cuiusdam nominis idem 149. In platea de cavallos Pov. Ante domum di Mons. di Castelvi Acc. 'En una casa' Mor. Videtur periisse.

Fig. 3 – Ficha de CIL II 4192, com indicação dos paradeiros da epígrafe.

Estrénuia defensora da autenticidade das polémicas inscrições de Évora é Alicia Canto²⁵. No que respeita a CIL II 18*, a sua argumentação baseia-se

²³ Curchin 1990: 240 n.º 27*. Por só mais tarde se ter estudado melhor a epígrafe, Curchin dá a leitura antiga: *C. Pub[licius] Mellius – IIIvir*.

²⁴ CIL II²/14, 1191.

²⁵ 2004: 328-333.

fundamentalmente no facto de Breval, em relação a esta, como em relação às demais²⁶, afirmar que a vira e a copiara.

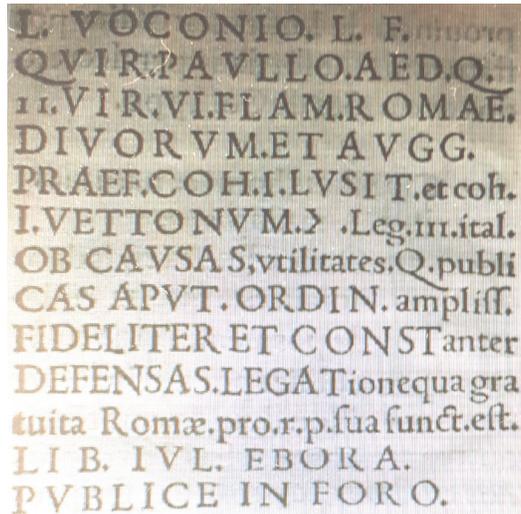


Fig. 4 – A ficha de Finestres relativa à epígrafe CIL II 4192.

Clasís IV. 171

TARRACONE. *Ex Apiano, & schedis Schotti, Gruterus pag. CCCLIV. num. 4. Pujades fol. 114. ex Morales, & Ycart.*

(27.)

C. ANNIO. L. F
QVIR. FLAVO
IVLIOBRIGENS
EX. GENTE. CANTA
BRORVM. PROVINCIA. HISPA
NIA. CITERIOR
OB. CAVSAS. VTILITATESQVE
PVBLICAS
FIDELITER. ET. CON
STANTER. DEFENSAS

Fig. 5 – A versão de J. Murphy da epígrafe de Vocónio.

²⁶ “[...] algunos mármoles que yo mismo he visto y transcrito en la plaza del Mercado y en otros puntos de la ciudad” (o sublinhado é de Canto 2004: 280).

Esta é uma questão por resolver: terá mesmo havido uma inscrição autêntica com aquelas lacunas todas, mui habilmente completadas por Resende e que Breval haveria de copiar? E o monumento que está no museu, claramente epigrafado a partir do texto completo de Resende, sem lacunas, foi encomenda do humanista ou iniciativa de algum eborense apaixonado, também ele, pelas antiguidades da sua cidade?

Todas as informações acerca desta epígrafe as coligiu Alicia Canto na nota 88, p. 329 e 331 do referido trabalho sobre Breval, reproduzindo, na p. 330, o desenho da autoria de Joseph Murphy²⁷ e o do *Codex Valentinus* (fig. 18); o de Murphy aproxima-se mais do que se lê em Resende (Fig. 6), embora não seja cópia fiel: traz PAVLILLO em vez de PAVLLO, por exemplo; o do *Codex* resulta, seguramente, de leitura do monumento ora no museu, de que é indício, por exemplo, a grafia da palavra ROMAEE, com o O em módulo menor e o nexo MAE.



FIG. 6 – A versão do texto de Vocónio dada por André de Resende.

Creio que ainda se não terá procedido a uma análise circunstanciada do texto, numa tentativa de ajuizar da possibilidade não só de alguém ser duúnviro seis vezes²⁸, mas, de modo particular, do real significado, aqui, da menção *fla-*

²⁷ A sua fig. 17, que, com a devida vénia, aqui se reproduz (Fig. 5).

²⁸ Alicia Canto tem razão quando afirma não ser caso único de singular longevidade no exercício de um cargo. O salaciense *L. Cornelius Bocchus* foi *praefectus fabrum* cinco vezes (FE 271)!

men Romae divorum et Augustorum, curiosamente assaz frequente na epigrafia de *Tarraco*²⁹; ou, ainda, de um prefeito de coorte vir a ser, depois, centurião de uma legião... E, claro, para se retomar o tema da ocorrência da palavra *utilitas*, sublinhar-se-á que poderá continuar a ter-se como excecional o uso da expressão *ob causas utilitatesque publicas fideliter et constanter defensas*.

Por outro lado, neste âmbito da cópia de inscrições autênticas ou forjadas, afigura-se-me ser defensável a opinião que perfilho:

- aquando do Renascimento, a preocupação era **validar**, mediante uma epígrafe a antiguidade de uma cidade; se não existia uma autêntica, o remédio era forjá-la;
- no século XVIII, o interesse maior (e há disso sobejos testemunhos)³⁰ era o de ‘**passar a limpo**’ o escrito antigo.

Por conseguinte, em relação a esta epígrafe, poderá ter havido dois monumentos: um do tempo de André de Resende, esse que ele diz que tinha em casa; outro, do século XVIII, o que ora está no Museu de Évora e que foi copiado por Murphy, Bayer e outros, precisamente nesse século. De quem terá partido a iniciativa desta cópia mais recente, quiçá, um dia, vasculhando melhor arquivos e correspondência, a solução venha ao de cima!

5. CONCLUSÃO

Propus-me enquadrar o uso da palavra *utilitas*, nos escritos dos Romanos e nas inscrições que deixaram. Verificou-se que – tanto nos textos ditos ‘literários’ como nas epígrafes – a utilização foi envolvida nas suas diversas aceções: a metafórica, a concreta, a política, a económica, a... confidencial! A pontual ‘revisitação’ de passagens de textos clássicos e de epígrafes terá proporcionado uma, porventura singular, panorâmica das conotações referidas. Da minha parte, enriqueceu-me e vou começar a pensar mais detidamente no que detém ou não detém... utilidade!

Foi esta incursão motivada pela curiosidade em relação a uma epígrafe (CIL II 18*), dada como achada em Évora e cuja autenticidade gerara uma polémica, ainda hoje, ao que se antoja, sem conclusão perentória. Estranhou-se, todavia,

²⁹ Dos 14 testemunhos presentes em EDCS (consultada a 24-10-2918), 11 são de *Tarraco*, 2 de *Barcino* e 1 das Baleares. Recorde-se que se tem como certo que Resende conheceu bem a epigrafia destas duas cidades, onde, todavia, o habitual é a função de *flamen Romae divorum et Augustorum* o ser *provinciae Hispaniae citerioris*.

³⁰ Continua a ser paradigmática, a este propósito, a inscrição da fachada da igreja da Bobadela (Oliveira do Hospital), onde expressamente se declara «Este letreiro se achou na igreja velha. 1746» (CIL II 397; Anacleto 1981: 15-24).

texto tão incomum em que a expressão *utilitates publicae* não haja despertado a atenção dos epigrafistas – e, por isso, ora também o trouxe à colação, na esperança de que outras reflexões venham projetar nova luz ao que ora se me afigura pouco explícito.

BIBLIOGRAFIA

- AE = *L'Année Epigraphique*, Paris, Presses Universitaires de France [Indica-se o ano e o n.º da inscrição].
- Anacleto, Regina (1981), *Bobadela Epigráfica*, Coimbra, EPARTUR.
- Canto, Alicia (2004), “Los viajes del caballero inglés John Breval a España y Portugal: novedades arqueológicas y epigráficas de 1726”, *Revista Portuguesa de Arqueologia* 7.2: 265-364.
- CIL II = Hübner, Emil (1869 e 1892), *Corpus Inscriptionum Latinarum – II*, Berlim, Academia das Ciências.
- CIL II²/14 = Alföldy, Géza (2011), *Inscriptiones Hispaniae Latinae, pars XIV, fasciculus 2 (Colonia Iulia Vrbs Triumphalis Tarraco)*, Berlim, Academia das Ciências.
- Curchin, Leonard (1990), *The Local Magistrates of Roman Spain*, Toronto, University of Toronto Press.
- EDCS = Epigraphik-Datenbank Clauss-Slaby: <http://www.manfredclauss.de/gb/>.
- Encarnação, José d' (1998), *Estudos sobre Epigrafia*, Coimbra, Minerva.
- Fabre, Georges e Mayer, Marc (1984), “«Falsae et alienae»: quelques aspects de l'application des critères d'E. Hübner à l'épigraphie romaine de Catalogne ”, in *Épigraphie Hispanique – Problèmes de Méthode et d'Édition* (Actas da mesa-redonda internacional realizada em Bordéus, Dezembro de 1981), Paris, De Boccard, 181-196.
- Finestres I Monsalvo, Josep, (1762), *Sylloge Inscriptionum Romanarum in Catalaunis, Cervariae*.
- Gruterus, Ian (1603), *Inscriptiones antiquae totius orbis Romani in absolutissimum corpus redactae*, Heidelberg.
- HEpOL = *Hispania Epigraphica On Line*: <http://eda-bea.es/> [base de dados epigráfica da Hispânia romana].
- IRC IV = Fabre, Georges; Mayer, Marc et Rodà, Isabel (1997), *Inscriptions Romaines de Catalogne, IV, Barcino*, Paris, De Boccard.
- Resende, André de (1783, 3ª ed.), *História da Antiguidade da Cidade de Évora*, Lisboa.

ANTIGOS E MODERNOS NA POESIA HELENÍSTICA

VIRGÍNIA SOARES PEREIRA

Univ. Minho, CEHUM

ORCID 0000-0001-6031-0527

virginia.soarespereira@gmail.com

“Mas que faz de um autor um clássico
e desde quando houve clássicos?

(Ernest Curtius)

Quando pensamos nos ‘Clássicos’, pensamos de imediato na Antiguidade Clássica em geral e, mais especificamente, nos denominados períodos áureos das manifestações artísticas de gregos e romanos. Todavia, é legítimo perguntar, como fez Salvatore Settis 2006: 89: “¿Los antiguos, griegos o romanos, tuvieron una época ‘clásica’? ¿O mejor dicho, los antiguos tuvieron una antigüedad propia?”

Partindo destas perguntas, que falam de antigo e clássico,¹ procuraremos ver como os Antigos olharam para o seu passado artístico-literário e que formas de arte preferiram retomar ou homenagear. A atenção será focada primordialmente em Calímaco e em outros poetas da época helenística e veremos como Catulo, o maior expoente dos chamados *poetae noui*, em Roma, abriu o caminho às novas tendências estéticas dos poetas augustanos.²

¹ Ao longo da Antiguidade greco-romana, nem sempre coincidiram os conceitos de ‘antigo’ e de ‘clássico’. O termo *classicus* ocorre pela primeira vez em Aulo Gélío (*Noctes Atticae*, 19.8), em meados do século II. Mas a noção existia já, pelo menos desde o séc. III a.C., no tempo de Calímaco, quando se assiste ao apogeu da crítica literária antiga e se constituem catálogos de autores reputados, cujas obras passam a funcionar como base da formação escolar. E foi a partir de tais catálogos que se desenvolveu a ideia de que havia autores dignos de serem estudados *in classibus*, assim surgindo a noção de ‘clássico’, embora fosse necessário aguardar cerca de cinco séculos para ver surgir o vocábulo na pena do referido Aulo Gélío. Até lá, o termo latino especialmente utilizado foi o de *antiqui*, como se vê em Horácio, que numa epístola literária dirigida a Augusto (*Ep.* 2.1) perguntava quantos anos haveria de ter um autor para ser catalogado de antigo e ser apreciado... Em contrapartida, os Gregos tinham criado o termo *neoterói*, de que se serviu o filólogo Aristarco para opor a Homero os poetas recentes, ao passo que só no século VI, com Cassiodoro, surge o feliz termo *modernus* para opor aos *antiqui*.

² Considera-se, geralmente, que a época helenística começa com a morte de Alexandre Magno, ocorrida em 323 a.C., e termina com a queda do último reino helenístico, o Egito, em 30 a.C., sob o domínio romano. Mas há quem, como Fowler 1989: 3, prolongue o *términus* até 14 d. C., data da morte de Augusto. Esta periodização permite pressupor que os poetas augus-

A época helenística – período histórico, político, social e artístico que sucede à época clássica do século de Péricles, à perda da soberania ateniense na sequência da Guerra do Peloponeso e ao subsequente desaparecimento da cidade-estado, à ascensão dos reis da Macedónia, ao alargamento do mundo através das expedições de Alexandre, à fragmentação dos reinos helenísticos na sequência da morte de Alexandre e a notáveis movimentos de renovação científico-artística – caracterizar-se-á, no geral, por um nítido distanciamento em relação aos grandes autores e géneros antigos e por uma conseqüente busca de novos horizontes para a sua arte. No domínio específico da poesia, os poetas helenísticos procurarão, de facto, percorrer caminhos diferentes, nunca trilhados, selecionando e reformulando o antigo com vista à criação de um novo produto literário, sofisticadamente diferente.³ Homero, Hesíodo, os líricos, os trágicos, os comediógrafos, os filósofos, todos eles tinham já deixado a sua marca indelével no mundo de então. Parecia que nada mais era possível acrescentar a esses grandes vultos da Antiguidade grega e que todos os caminhos literários tinham já sido inventados ou percorridos. Que restaria aos novos escritores, poetas e artistas, perante um passado que não queriam nem conseguiriam imitar?

Esta angústia da originalidade, ou da influência, não era nova. Fora já suscitada, ainda no período da Grécia clássica, por Quérilo de Samos, um poeta épico dos finais do séc. V a.C., que se lamentava pelo facto de todos os caminhos já terem sido desbravados pelos poetas anteriores, não havendo senda alguma por explorar nem lugar algum por onde dirigir o carro acabado de atrelar.⁴ Um século depois, os poetas helenísticos irão exprimir a mesma preocupação. Como inovar? Entendendo que a grande poesia do passado não é imitável, mas tomando-a como uma orientação para as suas próprias experiências poéticas, defen-

tanos comungam da estética helenística, sendo também eles, a seu modo, poetas helenísticos. Sobre esta época, a bibliografia é imensa. Para um conhecimento bem informado deste período, assente numa seleção bibliográfica muito criteriosa, consulte-se Ferreira 2004:179-206 e Leão 2012:97-127.

³ Segundo Clauss & Cuypers 2010:3, o corte com a poesia antiga não é radical. O que se verifica é uma apropriação e reformulação que conduz a algo que já não é o antigo, mas também não é totalmente novo. Também Cusset 1999:21 defende que os poetas helenísticos não repudiam o seu passado literário, antes renovam essa herança. Mas Hopkinson 1988 considera que a produção helenística é muito diferente do que já tinham feito os escritores antigos. Fowler 2006: 156-157 é perentória: “There is no doubt that the Hellenistic poets looked to the past in their selections of genres.”, para depois especificar que as diferenças entre os poetas helenísticos e os seus predecessores são mais acentuadas do que as semelhanças. Para uma visão alargada da época, veja-se, entre outros, Lesky 1995:736-834.

⁴ Veja-se o poema em Hopkinson 1988:1. A solução encontrada para este problema pelo poeta queixoso foi a elaboração de um poema épico sobre um tema histórico recente, as guerras persas. Veja-se também Acosta & Hughes 2010: 86-87, que defende que muito do que se atribui aos poetas helenísticos procede já de poetas anteriores.

diam que “a sua herança, incomparavelmente preciosa, tinha de ser conservada e estudada”.⁵

Surge então o poeta filólogo. “Poeta e também filólogo”, assim se referiu Estrabão (14. 657) a Filetas de Cós, numa obra na qual eram elencados os habitantes famosos da ilha. Nunca antes se tinha feito esta associação entre poesia e filologia. Foram as circunstâncias que tornaram possível esta aliança inédita, porquanto o mundo helenístico de Alexandria, no Egito, está ligado a três empreendimentos da maior relevância no seu tempo: a criação do Museu (‘Casa das Musas’), dotado de uma espécie de edifício anexo – a Biblioteca –, e ainda o Farol. O Museu, juntamente com a Biblioteca que lhe serviu de suporte, tornou-se um verdadeiro centro de investigação, sendo responsável pelo notável avanço científico então verificado.⁶

Alguns dos poetas helenísticos trabalharam na Biblioteca. Calímaco de Cirene, o corifeu da nova escola poética, elaborou um importantíssimo Catálogo (as *Pinakes*, em 120 livros) das obras aqui reunidas, distribuídas por géneros literários, e Apolónio de Rodes foi seu Bibliotecário Geral. No Museu trabalharam grandes nomes como Eratóstenes, geógrafo e matemático, Euclides, matemático, Arquimedes, geometra, Aristarco de Samos e Hiparco, astrónomos, Aristófanes de Bizâncio e Aristarco de Samotrácia, ambos filólogos e críticos literários. Todos contribuíram para o extraordinário avanço científico da época.⁷ Compreende-se, pois, como escreveu A. Bonnard (1959:217), que “La poésie alexandrine est née ou du moins a vécu dans l’ombre du Musée.” Com um tal enquadramento científico-cultural, os principais poetas helenísticos⁸ são eruditos que polvilham a sua poesia de explicações técnicas e científicas, de alusões literárias e de observações eruditas, fruto dos seus estudos.⁹

Tais mudanças são decorrentes do mundo, alargado, saído das conquistas de Alexandre, em virtude do qual o homem grego passa da condição de *polites* à de *kosmopolites*, da condição de cidadão da sua cidade à condição de ‘cidadão do mundo’. Daí que os grandes géneros do passado – a grande épica, o grande

⁵ Afirmação de Pfeiffer 1980:167, referindo-se à atividade crítica dos poetas e filólogos helenísticos, que desse modo estabeleceram os fundamentos para o futuro da filologia clássica. E, como escreveu Peter Green 2014:10, “o passado, no período helenístico, tornou-se crucial como ponto de apoio para o futuro.”

⁶ Segundo Levêque 2001: 100, a Biblioteca não para de crescer. Cerca de 200.000 volumes no tempo de Ptolomeu Soter, 400.000 à data da morte de Ptolomeu Filadelfo (que adquiriu a Biblioteca de Aristóteles) e, já no tempo de Júlio César, isto é, mais de duzentos anos depois, com cerca de 700.000. Rivalizando com os Lágidas, os reis de Pérgamo (os Atálidas) reúnem cerca de 420.000 volumes.

⁷ Dados colhidos em Levêque 2001: 99.

⁸ Também conhecidos como “Alexandrinos”, pela sua essencial ligação a Alexandria (distinção esta que pode ver-se em Körte & Händel 1973: 18-19).

⁹ Nas palavras de Hopkinson 1988: 7, “Hellenistic poetry is often characterized as learned and allusive.”

drama, a grande oratória, dirigidos à formação do povo – deixem de fazer sentido, por falta de interesse por parte de um público demasiado heterogêneo e multicultural, que perdeu as referências que tinha. Por lhes faltar o enquadramento sócio-cultural de que necessitavam, os géneros tradicionais dos séculos passados tinham desaparecido, nomeadamente a tragédia e a eloquência, “destinadas a instruir e a convencer o *demos*”¹⁰, na medida em que a literatura já não chega ao *demos* e se dirige exclusivamente a um público mais esclarecido, culto e capaz de apreciar as subtilezas da arte. E assim surge uma classe de poetas inovadores, os chamados *neoterói*. A Musa sentava-se, agora, nos bancos da Biblioteca, para usar uma imagem feliz de Cusset (1999).

Neste sentido, e na ânsia de se subtraírem a um passado e a uma tradição que já lhes não convinham, os poetas helenísticos voltam-se para o cultivo de géneros ditos “menores”, a saber: hinos, idílios, jogos literários (*paignia*), epílios, o *catalepton* (poema breve), epigramas,¹¹ entre outros, graças à sua dimensão breve e à possibilidade de os burilar. Poesia breve, culta, erudita, fruto do *labor limae*, assim se caracteriza a poesia helenística.

Calímaco de Cirene, o corifeu do Helenismo e considerado o mais artificial poeta alexandrino, quis pôr em prática os conhecimentos adquiridos na elaboração das famosas *Pinakes*, isto é, dos Catálogos da Biblioteca de Alexandria, em 120 livros, que continham os títulos e breves notícias sobre os autores e obras do acervo da Biblioteca. Culto, erudito, poeta e filólogo, transvazou para a sua obra elementos menos correntes, exóticos ou estrangeiros, que colheira no referido trabalho das *Pinakes*. A título de exemplo, cite-se o epigrama laudatório dedicado por Calímaco a Arato de Solos (na Cilícia), poeta da primeira metade do III a.C., autor de um poema didático hexamétrico de argumento astronómico, os *Phaenomena*:

“Ἡσιόδου τό τ’ἄρισμα καὶ ὁ τρόπος οὐ τὸν ἀοιδὸν
ἔσκατον, ἀλλ’ ὀκνέω μὴ τὸ μελιχρότατον
τῶν ἐπέων ὁ Σολεὺς ἀπεμάξατο· Χαίρετε λεπταί
ρήσιες, Ἀρήτου σύμβολον ἀγρυπνίης.”¹²

¹⁰ Levêque 2001:100-101.

¹¹ Sobre o papel de relevo desempenhado pela poesia epigramática, escreveu Walter de Medeiros, no Preâmbulo ao *Do mundo grego outro sol* (2002: 7), “O epigrama corporiza, enquanto matéria literária, o exemplo mais acabado da nudez essencial: tão essencial que na pedra como na página se pode reduzir, embora raramente, a uma linha, um verso apenas.” O epigrama prestava-se, mais do que outro género, à aplicação das restrições helenísticas, ao associar brevidade, concisão, argúcia e *leptotes*.

¹² Callimachus 56 *HE*.

É poesia à maneira de Hesíodo! E não foi ao menor dos aedos que Arato foi buscar inspiração. Pelo contrário, tomou por modelo o mais doce dos poetas épicos. Salve, versos subteis, símbolo das insónias de Arato.¹³

Os elementos da obra de Arato aqui elogiados correspondem aos que Calímaco considerava o cânone da nova poesia helenística, que manifestou especial apreço pela obra de Hesíodo, e que o próprio Calímaco não deixou de apreciar.¹⁴ Quanto a ‘subtil’, traduz o grego λεπτός (*leptos*), uma palavra-chave da poética preconizada por Calímaco.¹⁵ Helenístico é também o conceito de obra de arte como *labor* – um conceito que perdurará no *labor limae* horaciano –, isto é, uma obra que é fruto de uma fina elaboração. O próprio termo aqui traduzido por “insónias” (ἀγρυπνίη) sugere não apenas o trabalho de observação das estrelas, feito necessariamente à noite, mas também a vigília de quem elabora uma obra de exigente composição. Por outro lado, a obra de Arato corresponde à tendência helenística para traduzir em registo poético o tratamento de temas científicos, no caso vertente o estudo dos astros, das estrelas, de planetas e dos prognósticos com origem em sinais do tempo atmosférico. Cícero apreciou o estilo poético de Arato e traduziu-o,¹⁶ fazendo assim parte da recepção de um poeta helenístico que continuou a ser lido e traduzido, em séculos posteriores, por Germânico César e Avieno.

Evocámos há pouco o lamento de Quérilo de Samos relativo à dificuldade de inovar em matéria literária, por considerar que já tudo tinha sido inventado.

¹³ Epigrama 27 de Calímaco (Ant. Pal. IX 507), em tradução e comentário de Frederico Lourenço, 2004:120-122. Um comentário de Katharina Volk a este epigrama pode ver-se em Hopkinson 1988: 199-200; sobre a comparação entre os *Trabalhos e Dias* de Hesíodo e os *Phaenomena* de Arato, veja-se op. cit. (1988: 201 e seguintes).

¹⁴ Segundo Fantuzzi & Hunter 2002: 71-77, há nos *Aitia* sinais da lembrança de Hesíodo, nomeadamente no encontro do poeta com as Musas e no conceito de verdade poética.

¹⁵ Veja-se Frederico Lourenço 2004: 121, a respeito do adjetivo “de largo espectro” *leptós*: “O adjetivo grego é polissémico, pois, ao mesmo tempo que significa “fino” por oposição a “grosso”, e “delgado” por oposição a “gordo”, é igualmente utilizado na poesia grega com o sentido de “subtil” e “requintado”; (...) e, na sua forma latina, *lepidus*, surge logo no primeiro verso do livro de Catulo aplicado à colectânea no seu conjunto, como proclamação abertamente programática.” A respeito deste mesmo epigrama do Calímaco e o sentido de *leptós*, veja-se a análise acurada de Ryan 2016: 36-41. Por sua vez, Katharina Volk faz uma aprofundada exposição, in Hopkinson 2010: 205-208, sobre o uso por Arato do termo *leptos*, a respeito das estrelas e dos sinais mais ou menos fortes que emitem, documentando os contextos em que o termo ocorre nos *Phaenomena*.

¹⁶ Fragmentos da tradução de Cícero estão transcritos na obra do Arpinate *De natura deorum*, 3. 104-114. Segundo Ramalho 1974: 11 chegaram até nós setecentos e trinta e dois hexâmetros dactílicos gregos do poema de Arato composto “à roda de 275 a.C.” e quatrocentos e sessenta e nove versos da tradução de Cícero em dois manuscritos. A formação filosófica de Cícero decorreu em Atenas e em Rodes e aí aprofundou os seus conhecimentos nas correntes filosóficas helenísticas.

Recorria então à imagem do carro em movimento e do caminho trilhado. Semelhante imagem vai ser, mais de cem anos depois, retomada e reutilizada pelo já referido Calímaco, que traçou claramente o rumo da sua “arte poética” naquele que foi considerado o texto programático mais marcante da estética alexandrina: o poeta deverá evitar os caminhos trilhados por outros, procurar a brevidade concisa e pugnar por uma poesia caracterizada pela sua *leptotes*, suavidade, subtileza, leveza... Este conhecido texto programático faz parte da resposta do poeta aos Telquines (vv. 23 e sgs), que alguns consideram ter servido de Prólogo aos *Aitia* (‘Origens’ ou ‘Causas’):

Lembra-te, querido aedo, que embora o animal para o sacrifício deva ser o mais gordo possível, a Musa, caro amigo, deve ser delgada.
Mais ainda te ordeno isto: os caminhos que os carros não repisaram, esses deverás trilhar; nem conduzas no encalço de outros o teu carro por uma estrada larga; mas por sentidos nunca antes pisados, mesmo que seja pelo caminho mais estreito, deverás conduzir a tua poesia.¹⁷

Estas palavras são proferidas por Apolo e dirigiam-se ao poeta no momento em que este se propunha pegar nas tabuinhas para compor poemas. A imagem regressa no epigrama 28 (vv. 1-2), em dois versos conhecidos:

Ἐχθαίρω τὸ ποίημα τὸ κυκλικόν, οὐδὲ κελεύθῳ
χαίρω τίς πολλούς ὧδε καὶ ὧδε φέρει.

Odeio o poema cíclico e não me apraz o caminho
constantemente percorrido pela multidão.¹⁸

Os versos acabados de citar têm um certo “ar de família”, já que os poetas augustanos não deixarão de os glosar. Como é sobejamente conhecido, os princípios da estética helenística foram herdados pelos maiores poetas latinos dos finais da República e dos inícios do Principado. Catulo, Virgílio, Horácio, Propércio e Ovídio, todos assinalam o seu débito a Calímaco, sobretudo, mas também a Teócrito ou Apolónio de Rodes, além de outros, menos conhecidos, como Filitas de Cós, Eufórion de Cálcis ou Parténio de Niceia.¹⁹ E as obras de arte monumental que vão transformar a Roma de tijolo na Roma de mármore,

¹⁷ Tradução e comentário de Lourenço 2004: 123-125. O texto da Resposta aos Telquines, em estado bastante fragmentário, vem publicado em Callimaque 1972: 84-87.

¹⁸ A.P. XII, 43. Tradução e comentário de Lourenço 2004: 122.

¹⁹ Na opinião de Laird 2006:12: “ancient poetry is a repository of criticism”. E acrescenta: “Poetry quite frequently serves a conduit for the expression of highly influential poetic theory”.

como Augusto quis, surgirão como documento dessa mesma forte influência artística.²⁰

Vimos Calímaco a saudar a obra de Arato como renovador e modernizador de *Trabalhos e Dias* de Hesíodo, um poema útil dirigido às gentes rústicas. E que dizer de outros *neoteroi*? Que posição adotaram perante os antigos? Homero, que nunca deixou de ser admirado por cedo ter entrado no ensino escolar, será referido por Antípatro de Sídon, já no séc. II a.C., num poema sob a forma de epigrama fúnebre, como “do mundo grego outro sol”, o da cultura, e fonte de inspiração das próprias Musas.²¹ Estamos no século II a.C., talvez em Roma. Antípatro era grego e longa era já a tradição dos estudos sobre Homero. O grande poeta de Quios constituía fonte inesgotável de mitos, de *sententiae*, de informações. Filósofos e poetas apreciavam-no e a cada passo o citavam. Até à época helenística assim acontecia. Homero era já sentido como um clássico. Mas o caso de Homero é especial. Embora condenem o poema cíclico, os poetas helenísticos condenam em particular os seus seguidores, que compõem grandes poemas sem terem capacidade para manter o nível estético exigido então. E quando Horácio, mais tarde, proferir a famosa (e proverbial) afirmação de que *quandoque bonus dormitat Homerus*, exprimirá, em latim, o que os poetas helenísticos já defendiam, isto é, que até um grande poeta, quando compõe um poema de longo fôlego, claudica. Mas a máxima de Calímaco de que “um grande poema é um grande mal” não afetara o alto conceito que a generalidade dos autores helenísticos tinha do poeta épico.²² Apolónio de Rodes, contrariando as orientações do mestre, compôs as *Argonáuticas*, um amplo poema épico, na esteira de Homero. Nos seus cerca de 6000 versos, elaborou extensos catálogos de heróis, recorreu abundantemente a símiles, à maneira homérica, e alongou-se em densas erudições (por vezes apenas alusões) mitológicas, geográficas, religiosas, astronómicas, histórico-literárias e outras, correndo o risco de falta de unidade da narrativa. Mas nunca deixou de se revelar um poeta *exquis*, requin-

²⁰ Recorde-se que esta influência – que atinge não apenas a literatura, mas outras formas de arte – chegará até ao século de Augusto. Quando o *princeps* sobe ao poder supremo e único, qual novo monarca helenístico, ele próprio procurará reproduzir, em Roma, edifícios que lembram a Biblioteca e o Museu de Alexandria, e erguerá um mausoléu à semelhança do de Alexandre, o Grande, inserido num conjunto arquitetónico no qual não faltam um grande *Horologium* cujo gnómon é um obelisco e ainda outros dois obeliscos egípcios (vd. Clauss & Cuyppers 2010: 12-13).

²¹ A.P. VII 6: “O pregoeiro das virtudes dos heróis, o intérprete dos venturosos deuses, /do mundo grego outro sol e luz / das Musas, Homero, boca sempre jovem do universo inteiro, / esconde-o em seu seio, ó estrangeiro, esta terra batida pelas ondas.” (citado de *Do mundo grego outro sol*, 2002, p. 48; tradução de Albano Martins). Este mesmo Antípatro exaltou, em vários epigramas fúnebres, alguns poetas gregos, como o mítico Orfeu (A.P. VII 8) e Safo (A.P. VII 14 e IX, 66).

²² Mas, ao que parece, Parténio de Niceia terá denegrido as duas grandes obras homéricas (vd. Pereira 2015: 16).

tado, absolutamente helenístico, capaz de representar com leveza e psicologia as *nuanças* da alma humana. Recorde-se, por exemplo, a sugestiva representação, no início do canto III (vv. 83-166), do pequenino Eros que, qual criança mimada, faz batota para ganhar a Ganimedes o jogo dos ossinhos, e não obedece à mãe (Afrodite) senão quando esta tenta convencê-lo a fazer o que pretende, prometendo-lhe um presente divino; ou, no mesmo canto (vv. 275-298), a notável descrição da perturbação da jovem Medeia apaixonada por Jasão, quando ruboriza na presença do jovem estrangeiro.

Outro expoente máximo da poesia helenística foi Teócrito de Siracusa, “o mais universal dos poetas helenísticos”²³, que seguiu as orientações de Calímaco e se entregou a compor os seus *Idílios* de relativa brevidade e exímia elaboração, e que, na sua *uariatio* composicional, trouxe para o registo da arte o mundo real, seja da cidade (recorde-se o Idílio 15, conhecido como *As Siracusanas*), seja dos pastores, com os seus amores e os seus cantares, mas lhes conferiu finos dotes de crítica literária ou de delicada e irónica expressão do amor impossível, como sucede no *Id.* 11, sobre a paixão de Polifemo por Galateia, verdadeiro protótipo de a Bela e o Monstro.²⁴

Esta poesia helenística, erudita, requintada, por vezes obscura, só foi possível porque, entretanto, se alterou a relação dos criadores com os poderosos e com o público. Surge um tipo humano completamente novo: o homem de letras e filólogo, e o mecenato passa a ser a base normal de toda a vida literária. Ao fundamental evergetismo dos reis helenísticos irá corresponder, em Roma, o mecenatismo de um Mecenas e de Augusto, para referir apenas estes dois.

É neste contexto que se desenvolve a chamada “revolução catuliana”, a grande modernidade da poesia de Catulo – poeta requintado e inovador, o maior dos neotéricos latinos²⁵ –, com a dita “poesia menor”.²⁶ Estamos longe da

²³ Ferreira 2004: 203.

²⁴ Tudo isto é demasiado conhecido, mas importa recordá-lo, para se ter presente quanto o maior poeta augustano, Virgílio, se inspirou, nas suas três grandes realizações poéticas, em Calímaco e Teócrito (*Bucólicas* e *Geórgicas*) e em Apolónio de Rodes (*Eneida*). Ou quanto Horácio e Propércio beberam programaticamente nestes e noutros poetas helenísticos, que eles próprios identificam nas suas elaboradas composições breves.

²⁵ Do seu círculo de poetas amigos faziam parte P. Valério Catão (douto poeta e professor, oriundo da Gália Cisalpina), Hélvio Cina, Cornifício, Fúrio Bibáculo, entre outros. De Hélvio Cina diz-se que levou nove anos a concluir a sua *Zmyrna*, que, logo que surgiu, teve necessidade de um comentário.

²⁶ Isto sem esquecer o *Epílio* das Bodas de Peleu e Tétis (c. 64), que logo nos dois versos iniciais remete, sem o dizer, para as *Argonáuticas* de Apolónio de Rodes. Trata-se de um pequeno poema épico de 408 versos hexâmetros, construído com uma notável técnica formal alexandrina, ao inserir uma história dentro de outra história. Na verdade, a éfrase da colcha nupcial, uma verdadeira obra de arte na qual estão representados os amores infelizes de Teseu e Ariadne, abandonada esta na ilha de Naxos, ocupa a maior parte do poema, quase fazendo esquecer o tema das bodas e operando um contraste absoluto entre dois amores, um feliz, outro infeliz.

procura da tradicional *utilitas* cívica e moral como justificação da poesia.²⁷ Na esteira dos poetas alexandrinos, Catulo, além de rejeitar efusivamente a poesia de má qualidade (vd. c.14), editou uma coleção de poemas, o seu conhecido *Liber*, que vai dedicar ao amigo Cornélio Nepos. Atentemos no inesperado poema de abertura, com a sua dedicatória tão helenística:

A quem darei o lépido e novo livrinho,
há pouco alisado pela seca pedra-pomes?
A ti, Cornélio: pois era teu costume
dar algum valor às minhas bagatelas,
já no tempo em que ousaste, só entre os Ítalos,
desenrolar todo o curso dos tempos em três volumes
doutos, por Júpiter, e laboriosos.
Por isso, fica com este livrinho, seja qual for,
por pouco que valha: e que ele possa, sob a tua égide,
ó Musa, permanecer jovem além de um século.²⁸

Este carme inicial, que se apresenta como uma dedicatória aparentemente simples, está recheado de sinais que o ligam inapelavelmente à poesia de cunho helenístico. É o caso das alusões típicas ao labor alexandrino, tal como encontramos em Calímaco e nos seus herdeiros romanos. Assim, logo o primeiro verso aponta para a *leptotes* (a sutileza e a finura) e a brevidade do livrinho de Catulo, ideia reforçada pelo uso do diminutivo *libellus*. Já foi sugerido que o grego *leptos* e o latino *lepidus* são da mesma família etimológica, e, sendo assim, o epíteto *lepidus* transporta já a marca da sutileza, finura e perfeição (*leptotes*) caracteristicamente helenísticas. Quanto ao adjetivo *nouum* ('novo'), reenvia quer para o corte estético com a tradição poética romana, quer para a ideia de que o livro acabou de vir a lume. O verso 2 exprime claramente o trabalho de alisar o pergaminho, depois de escrito, para aperfeiçoar o volume; mas não deixa de sugerir, no termo *expolitum*, a preocupação dos poetas alexandrinos em com-

²⁷ A poética breve de poetas como Catulo, com os seus poemas epigramáticos em dísticos elegíacos e hendecassílabos, traz consigo um novo mundo de valores, ligados à vida pessoal do indivíduo (o amor, a paixão, o prazer da experimentação literária), entendidos como mais autênticos; pequenos assuntos da vida pessoal, que tradicionalmente não eram considerados dignos de comparecer na poesia, tornam-se objeto de “uma poesia que absorve todo o empenho vital de um autor de grande temperamento e de grandes ambições artísticas” (Citroni 2006: 96). Daí que Cícero (*Tusc.* 3.45) não tenha apreciado os neotéricos romanos, chamando-lhes “cantores Euphorionis”, isto é, influenciados por Eufórion de Cálcis (nasce em 276 a.C.), considerado o principal representante do género propriamente helenístico do epílio. Num outro passo (*Diu.* 2.64) fala do *obscurus Euphorion*. Cornélio Galo traduziu-o.

²⁸ Tradução de M. H. Rocha Pereira 2009:98. Texto latino: *Cui dono lepidum nouum libellum / arida modo pumice expolitum? / Corneli, tibi: namque tu solebas / meas esse aliquid putare nugas, / iam tum cum ausus es explicare chartis / doctis, Iuppiter, et laboriosis. / Quare habe tibi, quidquid hoc libelli, / qualecumque, quod, o patrona uirgo, / plus uno maneat perenne saeculo.*

por um poema extremamente trabalhado, exímio, fruto do “trabalho da lima”. O livrinho de poemas vai ser oferecido ao amigo Cornélio, que todos entendem tratar-se de Cornélio Nepos, historiador do século I a.C. que pela primeira vez elaborou, em latim, uma história universal. É que o amigo, apesar de entregar a um trabalho culto e empenhado (e note-se o apreço alexandrino pela obra de teor douto, fruto da investigação), costumava apreciar as bagatelas do poeta. O termo usado por Catulo – *nugae* – significa isso mesmo: bagatelas, frioleiras, coisas sem importância, quer dizer, conteúdo leve, em flagrante contraste com a obra histórica do amigo. O epigrama encerra com o voto de perenidade para a obra oferecida, se bem que modesta. É possível que o *quidquid* e o *qualecumque* com que o poeta qualifica o seu livrinho, nos dois últimos versos, exprima mais orgulho do que modéstia, atenuando deste modo o contraste entre a obra do amigo e a sua, para a qual augura uma espécie de sobrevivência literária. Assim, o alexandrinismo deste poema dedicatório é visível não apenas na conexão estabelecida entre a arte da escrita e a qualidade do livro como um belo artefacto, mas também na admiração por obras cultas e no apreço por *nugae*, uma forma de dizer ‘poesia menor’.²⁹ Além destas sugestões de influência da estética helenística, outras há menos evidentes mesmo para um leitor culto (o leitor ideal do poeta helenístico). A pertença à tradição helenística é subtilmente sugerida logo nos três versos iniciais desta dedicatória. A pergunta inicial (*Cui dono...*) e a resposta (*Corneli, tibi*) ecoam o início, igualmente em registo dedicatório, de um poema da *Antologia Palatina*. Refiro o poema 4.1, que abre a *Coroa* de Meleagro, assim chamada pelo facto de reunir uma série de poetas helenísticos e de o compilador atribuir a cada poeta o nome de uma flor.³⁰ Esse poema inicial, em jeito de prólogo, começa assim:

Μούσα φίλα, τίνι τάνδε φέρεις πάνκαρπον ἀοιδάν;
ἢ τίς ὁ καί τεύξας ὕμνοθετᾶν στέφανον;
Ἄνυσε μὲν Μελέαγρος· ἀριζάλῳ δὲ Διοκλεῖ
μναμόσυνον τάυταν ἐξεπόνησε χάριν.

Musa amada: a quem levas este canto viçoso?
Que homem teceu semelhante grinalda de poetas? –

²⁹ É igualmente possível que o termo *nugae* remeta para os poemas 1-60 da coletânea de Catulo, constituída por poemas breves e polimétricos, se se admitir que o livro foi organizado em três partes distintas, sendo a segunda de poemas longos (c. 61-68, os chamados *carmina docta*) e a terceira (c. 69-116) de composições breves em dísticos elegíacos.

³⁰ Sobre este poema, vd. o bem informado estudo de Carlos Jesus 2016: 171-186. Para um confronto deveras desenvolvido entre o poema prefatório de Meleagro e o carme inicial do *Liber* de Catulo, veja-se Luca Mondin 2011.

Foi Meleagro quem a fez, e para o ilustre Diocles³¹
Levou a bom porto esta oferenda da memória.³²

Tudo leva a crer que Catulo conhecia estes versos. Mas a crítica posterior só há pouco tempo teve oportunidade de os ler, graças a papiros recentemente descobertos em Herculano, datáveis do séc. I a.C.³³

A este respeito, sublinhe-se que achados como estes nos impedem de esquecer que é grande o nosso desconhecimento de tantos poemas, gregos e latinos, absolutamente perdidos e desconhecidos. Segundo Fantuzzi e Hunter 2002:535, no cap. IX, intitulado “Epilogo romano”, alguns poemas de Catulo e Virgílio poderão ser, de certo modo, traduções poéticas de poetas helenísticos para nós desconhecidos e não poemas originais, como seguramente sucede com os carmes 70 (juramento de mulher) e 95 (*Zmyrna*), inspirados em Calímaco. E é neste sentido que nem sempre é possível apreciar a originalidade de quem veio depois.³⁴

Em suma, cada época olhou para o seu passado de forma sempre singular. Mas todas em conjunto constituem uma cadeia ininterrupta, quer quando manifesta apreço pela tradição, quer quando entra em rutura com o passado. As raízes da cultura romana encontram-se na Grécia. A poesia latina do tempo de Augusto é um constante reelaborar de *topoi* que procedem da poesia de épocas diversas e da própria poesia helenística, que por sua vez reutilizou, em moldes próprios, muito do material (temas e formas) que lhe vinha de Homero, de Hesíodo, dos poetas arcaicos, da época clássica, e de muitas outras obras que hoje se conhecem apenas de nome.³⁵ O tempo exige que o passado se renove,

³¹ A.P. 4.1. Carlos de Jesus 2016:182, nota 2 afirma: “Deve tratar-se de Diocles da Magnésia, autor de uma *História Breve dos Filósofos*, mais do que uma vez citado por Diógenes Laércio.”

³² Tradução de Carlos de Jesus 2016:180 (embora discorde da tradução de πάνκαρπον por ‘viçoso’, pois retira à coletânea uma característica da poesia helenística, a *poikilia* ou *uarietas*). Meleagro de Gádara viveu em Roma no círculo literário que se formara em torno de Cícero. Segundo Niall Livingstone 2010:103-104, também o famoso *nescio* do poema 85 de Catulo constitui um eco da frase οὐκ οἶδα de Filodemo de Gádara, poeta epicurista que viveu em Roma no tempo de Cícero e foi um dos mais importantes mediadores da cultura grega helenística para os poetas dos últimos tempos da República.

³³ Os rolos de papiro descobertos em Herculano, em meados do séc. XVIII, contêm sobretudo obras de filósofos gregos, como Epicuro e tratados de Filodemo de Gádara. De autores latinos, estranhamente pouco nos chegou, mas surgiram trechos de Ênio e de Lucrécio. A respeito destes e de outros textos recentemente descobertos na chamada Villa dos Papiros, em Herculano, que ficaram carbonizados com a erupção do Vesúvio, em 79 a.C. e que continuam em estudo, veja-se Janko 2002: 25-41.

³⁴ Sobre a apropriação que os *poetae docti* fizeram dos *neoteroi* helenísticos, veja-se Fantuzzi e Hunter 2002: 540-559.

³⁵ Cr. Cusset 1999:13 exprimiu com muita clareza esta noção da multiplicidade de influências no poeta alexandrino: “Plutôt que de la réécriture dans la poésie alexandrine, il conviendrait d’ailleurs de parler de réécritures plurielles. Il faut en effet considérer la pluralité des hypotextes anciens utilisés. Alors qu’Hésiode s’appuie d’abord sur la poésie homérique, que la poésie lyrique

que por contraste se recupere o ‘antigo’, que surja de novo o que já foi clássico, embora em roupagens mais leves, ou obscuras. Com ou sem a persistente angústia da influência, assim tem sido até hoje.

emprunte beaucoup à Homère, que la comédie d'Aristophane recourt principalement à l'hypotexte tragique, la poésie alexandrine multiplie les sources de ses références et emprunte aussi bien à la poésie archaïque qu'à la tragédie ou à la prose des historiens.”

BIBLIOGRAFIA

- Acosta-Hughes, B. (2010), “The prefigured Muse: Rethinking a few Assumptions on Hellenistic Poetics”, in Clauss, J. and Cuypers, M. (edd.), *A Companion to Hellenistic Literature*, Oxford, Wiley-Blackwell, 81-91.
- Bonnard, A. (1959), *La Civilisation grecque. D’Euripide à Alexandrie*, Lausanne, Éditions Clairefontaine.
- Callimaque (1972), *Épigrammes, Hymnes*, Texte établi et traduit par Émile Cahen, Paris, Société d’Éditions Les Belles Lettres.
- Citroni, M. (dir.) (2006), *Literatura de Roma Antiga*, Trad. de Margarida Miranda e Isaiás Hipólito, Revisão de Walter de Sousa Medeiros, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Clauss, J. and Cuypers, M. (eds.) (2010) *A Companion to Hellenistic Literature*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Curtius, E. (1976), *Literatura europea y Edad Media latina*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Literatura Económica.
- Cusset, Ch. (1999), *La Muse dans la Bibliothèque. Réécriture et intertextualité dans la poésie alexandrine*, Paris, CNRS Éditions.
- Do mundo grego outro sol. Antologia Palatina e Antologia de Planudes* (2002), Seleção, tradução e notas de Albano Martins, Porto, Edições Asa.
- Fantuzzi, M. & Hunter, R. (2002), *Muse e modelli. La poesia ellenistica da Alessandro Magno ad Augusto*, Roma-Bari, Editori Laterza.
- Ferreira, J. R. (2004), *A Grécia Antiga*, Lisboa, Edições 70.
- Fowler, B. H. (1989), *The Hellenistic Aesthetic*, Bristol, The Bristol Press.
- Gallego Real, A. L. (2003), *El hipotexto hesiódico en los Phaenomena de Arato*, Cáceres, Universidad de Extremadura.
- Green, P. (2014), *Alexandre, o Grande e o período helenístico*, Tradução de Rafael Mantovani, Rio de Janeiro, Editora Objetiva.
- Hopkinson, N. (ed.) (1988), *A Hellenistic Anthology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Janko, R. (2002), “The Herculaneum Library: Some recente developments “, *Estudios Clásicos* 121: 25-41.
- Jesus, C. (2016), “Meleagro e a linguagem das flores. Tradução comentada de AP 4.1.”, in *Organon*, Porto Alegre, v. 31, n. 60, 171-186.
- Körte, A. Y Händel, P. (1973), *La poesia helenística*, Traducción de Juan Godo Costa. Revisión y prefacio de Carlos Miralles, Barcelona, Editorial Labor.
- Laird, A. (2006), “The value of Ancient Criticism”, in A. Laird (ed.), *Ancient Literary Criticism*, Oxford, Oxford University Press, 1-36.

- Leão, D. (2012), *A globalização no mundo antigo. Do polites ao kosmopolites*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Lesky, A. (1995), *História da Literatura Grega*, Tradução de Manuel Losa, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Levêque, P. (2001), *O Mundo Helenístico*, Lisboa, Edições 70.
- Livingstone, N. and Nisbet, G. (2010), *Epigram*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lourenço, Fr. (2004), *Grécia Revisitada*, Lisboa, Livros Cotovia.
- Mondin, L. (2011), “Catullo 1 e Meleagro” in “*Tanti affetti in tal momento*”, *Studi in onore di Giovanna Garbarino*, a cura do Andrea Balbo, Federica Bessone, Ermanno Malaspina, Alessandria, Edizioni dell’Orso.
- Pereira, M. H. R. (2009), *Estudos de História da Cultura Clássica*. Vol. 2 – Cultura Romana, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Pereira, R. (2015), *Parténio. Sofrimentos de Amor*. Tradução do Grego, Introdução e Comentário, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Pfeiffer, R. (1980), *Historia de La filologia clásica desde los comienzos hasta el final de la época helenística*, Madrid, Gredos.
- Ramalho, A. C. (1974), *Cícero*, Lisboa – São Paulo, Editorial Verbo.
- Ryan, John (2016), *Science and Poetry in the Early Reception of Aratus’ Phaenomena*. M.A. University of Cincinnati.
- Settis, S. (2006), *El futuro de lo ‘clásico’*. Trad. de Andrés Soria Olmedo, Madrid, Abada Editores.
- Volk, H. (2010), ‘Aratus’, in Clauss, J. and Cuypers, M. (eds.) (2010) *A Companion to Hellenistic Literature*, Oxford, Wiley-Blackwell, 197-210.
- Waltz, P. (1960), *Anthologie grecque*, Vol. 1. Paris, Les Belles Lettres.

COMO SUPERAR O LUTO? ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A MORTE, NA PROSA DE SÉNECA*

RICARDO DUARTE
Univ. Lisboa, CEC, FLUL
ORCID 0000-0002-2208-6605
ricardoduarte@letras.ulisboa.pt

No âmbito da antropologia literária intrínseca à prolífica obra de Séneca (prosa e teatro), dois grandes temas avultam, talvez os dois maiores temas da humanidade: o tempo e a morte. Ambos estão intimamente associados, corporizando a *meditatio mortis* tão cara a Séneca, e em que ele insiste com veemência, e a *lex mortalitatis* que Inwood considera “a basic principle of ethics for Seneca”¹.

O tema da morte é, pois, ubíquo na obra de Séneca². Mas muito mais do que procurar mitigar uma ansiedade de cariz escatológico, presa à possibilidade de uma existência *post mortem* – na verdade, aspeto residual no cômputo geral da sua obra –, empenhava-se Séneca sobretudo no devido enquadramento da morte na perspetiva de que, com ela, tudo cessa. Partindo desta premissa, definiam-se as coordenadas para a ação e o aperfeiçoamento moral do Homem.

Porque a vida se vai esfumando assim que se torna pretérita, e o futuro nada é senão incerteza, o que na realidade importa, e de que única e efetivamente dispomos, é o *hic et nunc*, inexorável e angustiante estigma da fragilidade e finitude da condição humana, já que a morte pode acontecer a qualquer momento. E porque, na vida, nada é tão certo quanto a morte, o Homem deve estar preparado para recebê-la, consentindo-a ao invés de a temer.

É que o Cordubense admite, por exemplo na *Ep.* 36.8, que possa ser a morte a causar maior apreensão no Homem, uma vez que se trata de algo desconhe-

* Este estudo enquadra-se no âmbito do projeto de pós-doutoramento sobre Séneca, financiado pela FCT (Fundação para a Ciência e a Tecnologia), SFRH/BPD/117758/2016.

¹ Inwood 2005: 241. Cf. Ker 2009: 74-75: “Hence [Seneca’s] characteristic framing of individual prose books or choral odes as *meditatio mortis* or *cogitatio mortalitatis*, his use of the ghost prologue and mid-play katabasis as devices for shaping dramatic space and time in the tragedies, and his use of a *memento mori* in his rhetorical theory: if you wish your *sermo* and *vita* to be in harmony, he advises, simply ‘Look to death!’ (*respice ad mortem*, *Ep.* 114.27)”.

² “Toda a vida não é mais do que uma preparação para a morte, já o asseveravam os Gregos, nomeadamente Sócrates. A consideração da morte, meta inevitável e universal, é uma preocupação constante para Séneca” (Campos 2004: xliii).

cido,³ advertindo, porém, que é essa apreensão “(...) que nos torna insignificantes; é [ela] que inquieta e perde até a vida que poupa” (... *qui nos humiles facit; hic est qui uitam ipsam cui parcit inquietat ac perdit*, *Nat.* 6.32.9). Em jeito de sùmula, são pertinentes as palavras de, por exemplo, Edwards: “The fear of death, for Seneca, casts over human life a terrible shadow”⁴.

Quando, na esfera da sua vigorosa e infatigável parénese estoica, sobressaía o tema da superação do medo da morte, as reflexões de Séneca – na esteira por exemplo das de Cícero, sobre o mesmo tema, em *Tusculanae Disputationes* – espriavam-se por duas vias distintas, mas ambas conduzindo à morte: por um lado, como lidar com a consciência da inevitabilidade da nossa própria morte, com a nossa mortalidade portanto; por outro, como suportar a morte de outra pessoa, nomeadamente de uma pessoa querida, acontecimento quiçá mais perturbador, já que o Homem não pode experimentar a própria morte e, como tal, é mais abalado pela morte dos que o rodeiam. Ora, essa segunda via é fértil nascente de instabilidade e sofrimento, não só por implicar a privação da companhia de alguém que muito estimávamos, mas também por nos fazer (re) tomar consciência da nossa própria condição de seres finitos e votados à morte.

Com efeito, a perda de um ente querido era geralmente tida pelo Homem como o maior dos males, e ainda hoje o é.⁵ Como visava o estoicismo ajudar a dilucidar esse equívoco? Cingindo-nos a apenas dois passos das *Epistulae Morales*, riquíssimo acervo de experiência e sabedoria acumuladas ao longo de uma vida não menos rica, vemos Séneca avisar que sofrer com a morte de um familiar ou amigo é uma atitude tão insensata como chorar por que, às árvores que adornam as casas, comecem a cair as folhas; pelo contrário, há que contemplar o que dá prazer tal como se olha para a folhagem verdejante, e gozar dela enquanto viçosa (*Ep.* 104.11). Lembra Séneca, igualmente, a condição finita e precária de quem chora a morte de outra pessoa, condição essa que irmana, no fadário comum, aquele que é chorado e aquele que chora: “O tempo rouba-nos

³ “Ninguém duvida de que a morte tenha em si algo de assustador e contrário ao nosso sentimento natural, que nos conduz a amar a vida. De facto não seria necessário prepararmos-nos insistentemente para uma situação em direcção à qual caminhássemos por um instinto natural, semelhante ao instinto de conservação que todos possuímos” (*Quod aduersus omnia tela, quod aduersus omne hostium genus bene facit, mortem contemnere, quae quin habeat aliquid in se terribile, ut et animos nostros quos in amorem sui natura formauit offendat, nemo dubitat; nec enim opus esset in id comparari et acui in quod instinctu quodam uoluntario iremus, sicut feruntur omnes ad conseruationem sui*) (tradução de Campos 2004).

⁴ Edwards 2014: 323.

⁵ Sobre a questão do luto e da dificuldade em explicá-lo ainda hoje, achamos pertinente a seguinte reflexão, ainda não ultrapassada, de Freud (“On Transience”, in *Works V.* 14, ed. and tr. Strachey et al., London, 1957, 306, *apud* White 1995: 227-228): “Mourning over the loss of something that we have loved or admired seems so natural to the layman that he regards it as self-evident. But to psychologists mourning is a great riddle, one of those phenomena which cannot themselves be explained but to which other obscurities can be traced back”.

a presença dos outros, mas também nós vamos perdendo parte do que éramos” (*Ep.* 104.12).⁶

A filosofia moral antiga era vista como medicina da alma (cf., e.g., Cícero, *Tusc.* 3.6), na medida em que ensinava a curar, pela razão, as mazelas da alma, as inquietações e paixões, desse modo restabelecendo a tranquilidade na qual se reconhecia a única condição para a verdadeira felicidade.

No prefácio ao livro 3 de *Tusculanae Disputationes*, Cícero, partindo da dicotomia entre corpo e alma, menciona, até, o facto curioso de a maioria das pessoas, quando doentes, não hesitar em recorrer aos serviços de um médico, ao passo que nem sequer avalia como doenças as perturbações de ordem mental das quais por norma padece (*Tusc.* 3.1). Ora, se os médicos zelam pela saúde física dos pacientes, cabe aos filósofos prescrever a terapêutica para as moléstias da alma: argumentos racionais para debelar as angústias e as inquietações, como, no caso que nos ocupa, aquelas causadas pelo temor da morte e pela dor associada à morte de entes queridos.⁷

No caso do estoicismo em particular, porque acreditava que a filosofia exige a sua transmutação em vivência, Sêneca via a filosofia como uma *militia* (cf., e.g., *Ep.* 36.9, 45.9, 53.12, 59.8, 66.13, 96.5 e 107.4), e o filósofo, “como um soldado sempre em pé de guerra”⁸. Todavia, a par dessa imagética militar, são comuns na sua obra, também, as imagens ligadas à medicina, não só do filósofo como médico da alma (cf., e.g., *De Ira* 2.10.7 e *Const.* 13.2), mas também dos *affectus* como doenças da alma, fustigando-a com sintomas (e.g., *De Ira* 1.1.3-4; cf., e.g., *D. L.* 7.115).

Mas não só os filósofos se empenhavam em combater e curar doenças como o luto. Os próprios amigos dos enlutados poderiam investir-se da função de médicos do desgosto, socorrendo-se de argumentos afins aos dos filósofos ou de outros, mais próximos de uma sabedoria popular ou bom senso.

Lillo Redonet, por exemplo, realça a importância dos laços de *amicitia* por detrás de um sentimento de dever no cumprimento do *officium* de compor cartas de consolação, o que está na origem de pequenos tratados, mormente sobre a morte e o luto, como é o caso da carta que, cerca de um mês após a morte de Túlia, o jurista Sêrvio Sulpício Rufo, amigo de Cícero, lhe escreveu, de Ate-

⁶ *Alii auferuntur, at ipsi nobis furto subducimur.*

⁷ Cf. Manning 1974: 75: “...Seneca was... a physician of the soul. Just as the optician who knows a number of remedies discovered in the past must use his diagnostic skill to decide which is the right one for a particular patient, so too must we decide how and when to apply the ‘animi remedia’ discovered by the ancients”.

⁸ Campos 2004: xxii.

nas (*Fam.* 4.5)⁹. O próprio Cícero enviara cartas a amigos seus, desgostosos por vicissitudes políticas, ou enlutados.¹⁰

Ainda Lillo Redonet sublinha que “Por ser las consolaciones por excelencia, las obras de Séneca han sido durante mucho tiempo el objeto principal de los estudios en torno al género de la *consolatio*”,¹¹ e antes, na p. 83, o estudioso notara que uma das dificuldades na consideração da *consolatio* sob o ponto de vista temático se prende com a diversidade de temas/infortúnios que poderiam ser objeto de consolação; e que tal diversidade, juntamente com o facto de a maioria das *consolationes* de que temos conhecimento serem *consolationes mortis*, levou Hani¹² a fixar como consolação em um sentido estrito somente a *consolatio mortis*, e, em um sentido amplo, as restantes *consolationes*.

É que, de acordo com Cícero (*Tusc.* 3.81), poderiam ser motivo de consolação, “a pobreza”, o levar-se uma vida “sem honras nem glória”, “o exílio, a ruína da pátria, a escravatura, a falta de saúde, a cegueira, todas as situações a que costuma dar-se o nome de ‘calamidade’”.¹³ Lillo Redonet adverte que a variedade de motivos para *consolatio* não deve fazer pensar em uma abundância de procedimentos para o desenvolvimento de cada tema, até porque em *Tusculanae* se fala de um conjunto de procedimentos “gerais”.¹⁴

Ker assinala que, quando se descreve a examinar todos os tratados “compostos para suprimir e mitigar a dor” (*ad compescendos moderandosque luctus*, *Hel.* 1.2), Séneca, então exilado na Córsega, reconhece a extensa tradição grega e romana de escrita consolatória, bem como subtis distinções dentro da filosofia helenística – de que temos conhecimento por meio de *Tusculanae*, de Cícero – entre a perspectiva de Cleantes (a favor da supressão da dor) e outras, menos agressivas (a favor da moderação) (*Tusc.* 3.75-79).¹⁵ O mesmo estudioso escreve, de resto, que “Our most instructive comparison for Seneca as a Roman conso-ler is Cicero himself”, em uma clara referência à *Consolatio ad se*, que Cícero

⁹ Lillo Redonet 2001: 115.

¹⁰ Cf. Lillo Redonet 2001: 115: “Cicerón había cumplido su *officium*, en numerosas cartas de consolación política y en una carta de *consolatio mortis* a Ticio (*fam.* 5.16). En estas composiciones se había preocupado de destacar sus relaciones de *amicitia* y el cumplimiento de su deber”.

¹¹ Lillo Redonet 2001: 117.

¹² “La consolation antique. Aperçus sur une forme d’ascèse mistico-rationnelle”, *REA* 75, 1973, pp. 103-110.

¹³ Tradução de Campos 2014. A este propósito, Lillo Redonet (2001: 86) cita um passo de um manuscrito medieval que refere o conteúdo do *De Remediis fortuitorum* de Séneca, o qual ampliaria a lista de Cícero. Desse passo, o estudioso conclui que as consolações sobre a morte receberam um tratamento alargado, representado por uma “detalhada casuística”, mas que há registo de situações novas para as quais poderia haver correspondentes consolações, ainda que delas não tenham restado exemplos: “*de maliloquio malorum, de dolore, de impotentia, de naufragio, de rapina latronum, de inimicis*”.

¹⁴ Lillo Redonet 2001: 86.

¹⁵ Ker 2009: 89.

escreveu para si mesmo, por ocasião da morte da filha, Túlia, a que já *supra* aludimos.¹⁶

A *consolatio mortis* tinha por fim ajudar o Homem a ultrapassar a morte de outra pessoa libertando-o do luto (*luctus* ou *maeror*), pelos estoicos classificado como um *affectus*, o mais grave subtipo da *aegritudo* (cf., e.g., Cícero, *Tusc.* 3.68).

Das variadas técnicas com vista a tornar eficaz a *consolatio*, ter-se-á tornado convenção, pelo menos a partir da *Consolatio* de Cícero, em vez de escolher apenas as que pudessem ser especialmente adequadas a determinado destinatário e/ou circunstância, incluí-las a todas (cf. Cícero, *Tusc.* 3.76): a *consolatio* tinha uma função eminentemente prática – levar o consolado a superar o desgosto – e, para tal, todos os recursos disponíveis deveriam ser aproveitados, em uma espécie de ecletismo consolatório;¹⁷ e, por outro lado, muitos dos textos consolatórios seriam escritos com o intuito de virem a ser publicados, assim amplificando o escopo dos possíveis destinatários.

Ker distribui as *Consolationes* de Sêneca por quatro tipos: “First Therapies” (*Consolatio ad Marciam*); “Therapies from Exile” (*Consolatio ad Heluiam*¹⁸ e *Consolatio ad Polybium*);¹⁹ “Therapies from a Second Exile” (consolação das populações de Pompeios, Lião e Roma, e consolação epistolar)²⁰ e “Final Therapy – and Travesty” (o discurso que Sêneca profere momentos antes de morrer)²¹.

¹⁶ A respeito da influência de Cícero sobre Sêneca relativamente ao género consolatório, é, ainda, muito pertinente a seguinte reflexão de Ker (2009: 88), a propósito da *Consolatio ad Heluiam*: “In adopting the role of departed consoler, Seneca was not the first author to blur some of the boundaries between the three distinct roles of departed, consoler, and consolee. It was conventional, for example, for a consoler to present himself as also in need of consolation. And Cicero, describing his *Consolatio ad se*, tells Atticus, ‘I was also doing what absolutely no one before me [had done], in consoling myself personally through writing (*ut ipse me per litteras consolarem*). There is, I tell you, no consolation like it (*nullam consolationem esse talem*)’ (*Att.* 12.14.3). But Cicero’s self-consoling consoler had only conflated two roles, whereas Seneca’s self-consoling departed was effectively a conflation of all three. The *Ad Heluiam* both echoes and outdoes Cicero’s pose of originality”.

¹⁷ Lillo Redonet 2001: 64-65

¹⁸ “Written in Seneca’s first year on Corsica, the *Ad Heluiam* deals not with the temporal divide of death (like the *Ad Marciam*) but with exile, however deathlike, as a spatial removal” (Ker 2009: 97).

¹⁹ “...[This] text [*ad Polybium*] stands in an interesting relationship to what came before. It resembles the *Ad Marciam* in being a consolation on death, and it is also like the *Ad Heluiam* in being concerned with Seneca’s exile, though Seneca now contradicts his previous self-portrait of one content to live on Corsica” (Ker 2009: 100).

Sobre as duas *Consolationes* (*ad Heluiam* e *ad Polybium*) em conjunto, diz Ker (2009: 97): “The two consolations share some affinities with Ovid’s exile poetry and belong to the broader history of exile writing in the Roman world, in which exile could serve as a rite of passage in the construction of a public profile, and exile consolations served as ‘public dramatizations of the therapeutic process’”.

²⁰ Pompeios fora assolada por um terramoto (cf. *Nat.* 6.1.1), e Lião e Roma, devastadas por incêndios (cf. *Ep.* 91).

²¹ Ker 2009: 92ss.

Alguns dos argumentos de que Sêneca se serve, nos seus escritos, para tentar aliviar o sofrimento fariam já parte do repositório das *consolationes*.²² Eis alguns deles: a consciência da nossa própria mortalidade – morrer é o destino dos homens (cf., e.g., *Marc.* 17.1 e 19.3; e *Pol.* 1.4 e 11.2)²³, os quais devem esperar a morte a qualquer instante (cf., e.g., *Ep.* 63.15-16 e 99.32; e *Marc.* 9.1-5), já que começam a morrer assim que nascem (cf., e.g., *Marc.* 10.5-6) –; a inutilidade do luto;²⁴ ter noção de que não se está sozinho²⁵, e de que é preferível ter perdido a nunca ter conhecido a pessoa querida (cf., e.g., *Pol.* 10.3-6 e *Marc.* 12.1-2); ter presente o exemplo de célebres homens e mulheres que superaram com inabalável coragem a perda de cônjuges e filhos (cf., e.g., *Marc.* 3 e 12.6-15.4; *Hel.* 16.6-7; *Ep.* 99.6; e *Pol.* 14.4-16.3), ou a perda de amigos²⁶.

A necessidade de *consolatio* seria sentida com mais premência perante mortes tidas como particularmente extemporâneas e que deixavam os familiares e amigos em estado de grande desolação e revolta, traduzido, por exemplo, em protestos do tipo “Mas ele foi-me arrebatado quando eu menos esperava!” (*At inopinanti ereptus est, Pol.* 11.1), “Mas ele morreu ainda criança!” (*Sed puer*

²² Cf. Manning 1974: 77: “Our information about the development of the philosophic consolation in the period between the death of Cicero and the consolatory writings of Seneca is all too scanty. Yet scattered hints perhaps suggest that this ‘omnibus’ type of work enjoyed a certain vogue”.

²³ Cf. Marco Aurélio 4.5: “Como a morte, também o nascimento é um mistério da natureza: união a partir dos princípios vitais e sua dissolução...” (Ὁ θάνατος τοιοῦτον, οἷον γένεσις, φύσεως μυστήριον· σύγκρισις ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων, εἰς ταῦτὰ λύσις...).

²⁴ Veja-se, por exemplo, a *Ep.* 99.6: “É inútil sofrer quando não se ganha nada com isso” (*Superuacuum est dolere si nihil dolendo proficias*). E *Marc.* 6.2: “Mas se nenhum pranto traz de volta os mortos, se a sorte imutável e eternamente fixa não se altera por nenhuma desgraça, e se a morte retém tudo o que arrebatou, cesse uma dor que se extingue” (*Sed si nullis plancibus defuncta reuocantur, si sors immota et in aeternum fixa nulla miseria mutatur et mors tenuit quicquid abstulit, desinat dolor qui perit*) (tradução de Caroco 2011). Cf. *Pol.* 2.1.

²⁵ Veja-se, e.g., *Marc.* 12.4: “Olha à tua volta toda a multidão de conhecidos e de desconhecidos, apresentar-se-ão a ti os que sofreram em toda a parte maiores desgraças” (*Circumfer per omnem notorum, ignotorum frequentiam oculos, occurrent tibi passi ubique maiora*). Cf. *Pol.* 12.2: “Por outro lado, também serve de consolo repartir entre muitos a dor que se sente, a qual, se distribuída por muitos, deve em ti reduzir-se a uma parte mínima” (*Est autem hoc ipsum solacii loco, inter multos dolorem suum diuidere; qui quia dispensatur inter plures, exigua debet apud te parte subsidere*). Cf., ainda, *Ep.* 99.22.

²⁶ Destes exemplos positivos, realçamos aqui apenas dois: o de Júlio César, que, tendo tomado conhecimento da morte da filha, Júlia, quando percorria a Britânia, apenas se permitiu fazer um breve luto, reassumindo, ao terceiro dia, os seus deveres de general (*Marc.* 14.3); e o de Lívía Augusta, aquando da morte do seu filho Nero Cláudio Druso. Ao contrário de Octávia, irmã de Augusto (a qual referiremos *infra*), Lívía foi comedida e sensata no luto: diz Sêneca (*Marc.* 3.1-2) que Lívía não sofreu mais do que era devido e justo, não só para com a memória do filho falecido, mas também para com a de Tibério, que estava vivo; e que honrou o nome do filho, reproduzindo o seu retrato em espaços privados e públicos e falando sobre ele sempre que se proporcionava.

decessit!, Ep. 99.9), ou “Ainda assim, morreu demasiado cedo e prematuramente” (*Nimis tamen cito perit et immaturus*, Marc. 21.1).

Efetivamente, a leitura da prosa de Séneca permite perceber que lamentações desse tipo não seriam incomuns e que havia contra-argumentos proporcionais, na sua validade, à consternação sentida pelas pessoas enlutadas. Senão vejamos: não é exacto falar-se de morte prematura, uma vez que a duração da vida do Homem está, à partida, delimitada e não é passível de alteração (*Marc.* 21.4-5; cf. Cícero, *Tusc.* 1.93);²⁷ é importante tentar ver as coisas em perspectiva e perceber que, em comparação com o suceder voraz dos séculos, o tempo da nossa vida é praticamente nulo e até a vida mais longa é confrangedoramente curta (cf., e.g., *Ep.* 99.31 e *Marc.* 21.1-2; e Cícero, *Tusc.* 1.94);²⁸ não há qualquer vantagem em chegar a uma idade avançada, uma vez que passamos a maior parte do nosso tempo, ou a dormir, ou preocupados, ou em esforços inúteis – só vivemos efetivamente uma pequena parte das nossas vidas (*Ep.* 99.10-11);²⁹ a pessoa que morreu no auge da vida, bonita, virtuosa, promissora, tivesse acaso vivido mais tempo poderia ter-se tornado feia e depravada (*Ep.* 99.12), ou poderia vir a ter de suportar a doença, o exílio, o cárcere, o suicídio (*Marc.* 22.1-4).³⁰ Com efeito, morrer jovem não só não é uma desgraça, como pode, por vezes,

²⁷ Cf. *Ep.* 69.6: “Ninguém morre senão no seu próprio dia” (*Nemo moritur nisi sua morte*); e Marco Aurélio 5.33: “Dentro em pouco não serás mais que cinza, um esqueleto, um nome, ou nem sequer um nome. E o nome não é senão um ruído, um eco! O que nós estimamos tanto na vida não é senão nada, podridão, mesquinhez: cães que mordem, crianças que se batem, que riem e passam de imediato ao choro... Que há que te prenda, pois, cá em baixo? As coisas sensíveis estão sujeitas a mil mudanças e nada têm de sólido; os sentidos apenas têm percepções obscuras, cheias de falsas imagens; a força vital, ela própria, é um vapor de sangue; a glória não é nada se pensares no que são os homens. Que esperas, pois, tu? Esperas com calma o momento em que te vais extinguir ou, talvez, mudar de lugar. Até lá, de que é que precisas? Faltar-te-á algo mais do que honrar, louvar os deuses, fazer bem aos homens, saber suportar e abster-te? Lembra-te de que tudo o que está fora dos limites do teu corpo e do teu espírito não é teu nem está sob o teu poder” (Ὅσον οὐδέπω σποδὸς ἢ σκελετὸς καὶ ἦτοι ὄνομα ἢ οὐδὲ ὄνομα, τὸ δὲ ὄνομα ψόφος καὶ ἀπήχημα. τὰ δὲ ἐν τῷ βίῳ πολυτίμητα κενὰ καὶ σαπρὰ καὶ μικρὰ καὶ κυνίδια διαδακνόμενα καὶ παιδία φιλόνεικα, γελῶντα, εἶτα εὐθὺς κλαίοντα... τί οὖν ἔτι τὸ ἐνταῦθα κατέχον, εἴ γε τὰ μὲν αἰσθητὰ εὐμετάβλητα καὶ οὐχ ἐστῶτα, τὰ δὲ αἰσθητήρια ἀμυδρὰ καὶ εὐπαράτυπτα, αὐτὸ δὲ τὸ ψυχάριον ἀναθυμίασις ἀφ αἵματος, τὸ δὲ εὐδοκμεῖν παρὰ τοιοῦτοις κενόν; τί οὖν; περιμένεις ἵλεως τὴν εἶτε σβέσιν εἶτε μετὰστασιν: ἕως δὲ ἐκείνης ὁ καιρὸς ἐφίσταται, τί ἀρκεῖ; τί δὲ ἄλλο ἢ θεοὺς μὲν σβέβειν καὶ εὐφημεῖν, ἀνθρώπους δὲ εὖ ποιεῖν καὶ ἀνέχεσθαι αὐτῶν καὶ ἀπέχεσθαι: ὅσα δὲ ἐντὸς ὄρων τοῦ κρεαδίου καὶ τοῦ πνευματίου, ταῦτα μεμνήσθαι μῆτε σὰ ὄντα μῆτε ἐπὶ σοί).

²⁸ Cf. Marco Aurélio, e.g., 4.50: “Repara em como se abre o tempo nas tuas costas e no infinito que tens à tua frente: neste ponto, que diferença há entre três dias ou três vidas?” (βλέπε γὰρ ὀπίσω τὸ ἀχανές τοῦ αἰῶνος καὶ τὸ πρόσω ἄλλο ἄπειρον. ἐν δὴ τούτῳ τί διαφέρει ὁ τριήμερος τοῦ τριγεργίου;).

²⁹ Cf. *Breu.* 3.2-3, em que se afirma que até de um centenário se pode dizer que morre prematuramente se não tiver vivido bem a vida (ao jeito estoico, entenda-se).

³⁰ Cf. *Pol.* 9.4: “Se avaliares bem, mais foi aquilo a que foi poupado do que aquilo que se lhe arrebatou” (*Si bene computes, plus illi remissum quam ereptum est*).

ser uma bênção: se o melhor seria nunca ter nascido, a segunda melhor coisa é partir cedo (*Marc.* 22.3).

Argumentos desta espécie, que radicam em preceitos por que Séneca muito batalha por toda a sua obra, como sejam a consciência da nossa frágil e efémera condição de mortais e da importância da qualidade da vida, eram, para o caso que nos merece atenção, armas potentes na *militia* contra o luto.

Como sabemos, o estoicismo propugnava o extirpar das paixões, entendidas como movimentos contrários à razão e obstáculos à ataraxia que, idealmente, o sábio, ou aspirante a sábio, devia alcançar. Enquanto *affectus*, o luto não era exceção. Porém, no caso específico desse *affectus*, Séneca acaba por contemporizar e admitir alguma flexibilidade, dado o impacto que a perda de um ser amado surte na vida dos que o acompanhavam.

Mais. Na *Ep.* 63.14, o próprio Séneca, que, então já na reta final da vida, admite não ser um *sapiens* (cf., e.g., *Ep.* 87.4), reconhece a Lucílio ter sido perturbado pela morte de um muito prezado amigo:

Sou eu que te escrevo estas palavras, eu, que tão imoderadamente chorei o meu grande amigo Aneu Sereno, eu, que com grande vergonha me vejo forçado a incluir-me no número daqueles que se deixaram vencer pela dor!³¹

Ora, a propósito deste reconhecimento de um momento de fraqueza, diz Wilson: “If Seneca here must be likened to a physician, it is a physician himself severely affected by the same symptoms diagnosed in the patient”³²

No entanto, tal como Cícero afirma que, visto que não nascemos de uma rocha, é humano sentir-se alguma comoção após um desgosto (cf. *Tusc.* 3.12 e 3.61), também Séneca não é tão desumano, diz ele, que proíba terminantemente o luto (*Pol.* 18.5; *Marc.* 4.1 e *Const.* 10.4).³³ O melhor caminho, defende, é o meio-termo (*Ep.* 99.24).³⁴

³¹ *Haec tibi scribo is, qui Annaeum Serenum, carissimum mihi, tam inmodice fleui, ut, quod minime uelim, inter exempla sim eorum, quos dolor uicit.*

³² Wilson 1997: 49.

³³ Também Cícero reconhece a sua suscetibilidade ao desgosto e ao luto suscitados pela morte da filha (cf., e.g., *Tusc.* 3.76: “O meu espírito sofria de uma gravíssima doença, e por isso eu recorri a todas as terapias possíveis”, *Erat enim in tumore animus, et omnis in eo temptabatur curatio*).

³⁴ Cf. Manning 1974: 77: “It may well have been that amongst... varied doctrines the ideal of ‘the reasonable limit, associated with the Peripatetic school, held an honoured place because it was associated with Crantor, the founder of the consolatory genre”. Cf., e.g., *Pol.* 17.2 e *Hel.* 16.1. Para o aprofundamento do tema de uma certa propensão/tolerância quanto ao luto, veja-se, e.g., os capítulos “City of Friends and Lovers” e “The Tears of Alcibiades”, de Graver 2009: 173-189 e 191-210, respectivamente.

Esquecer os parentes e enterrar as recordações juntamente com os corpos, chorar com abundância mas não recordar minimamente os desaparecidos só denota uma alma desumana. Afetos destes são próprios das aves ou das feras, que amam com extrema energia, quase com fúria, mas cujo amor se extingue totalmente quando os companheiros morrem. Uma tal atitude não é própria de um homem sensato, mas sim conservar a lembrança cessando o sofrimento.³⁵

Talvez assim se possa compreender melhor o passo citado, de teor mais intimista, da *Ep.* 63.14. Se a posição ortodoxa do estoicismo relativamente ao luto, e aos demais *affectus* – advogada por Sêneca, em última instância, como ideal a alcançar – era o seu extirpar por meio da correção dos erros de que enfermam os juízos às paixões conducentes, a “natural” propensão para o luto perante o falecimento de alguém querido devia ser fortemente contrariada, por meio de uma justa avaliação das circunstâncias em causa e do valor, na vida de parentes e amigos, da pessoa que partia. É que, na *Ep.* 9.3, Sêneca declara que, apesar de sentir o sofrimento, o *sapiens* é capaz, ou deve ser capaz, de dominá-lo.

Assim, Sêneca defende que o luto deve ser moderado, tanto em intensidade como em duração,³⁶ porquanto as manifestações de um luto que não pode ser contido e que corre desabalado não eram bem vistas em geral, além de muito mal reputadas pelos estoicos em particular.

Houve pessoas que se mostraram à altura desse princípio, outras que se comportaram de forma diametralmente oposta. Na sua prosa, Sêneca serve-se de ambos os tipos de exemplos, quer dos positivos (protrépticos), quer dos negativos (apotropaicos), como forma de tornar mais eficaz a parénese consolatória, a qual não hesita em dirigir a amigos seus, quando perturbados pela morte de uma pessoa próxima, ou até a si mesmo, se confrontado com idênticas circunstâncias.

A Lucílio, por ocasião da morte do amigo Flaco, diz o Cordubense que não deve sentir mais tristeza do que é razoável (*Ep.* 63.1) e que deverá pôr termo ao luto logo que possível (*Ep.* 63.12), porque nada se torna ridículo tão rapidamente como o luto: quando excessivamente prolongado, ou é fingido ou idiota (*aut enim simulatus aut stultus est, Ep.* 63.13).

Já na *Ep.* 99, referindo-se à carta que escrevera ao amigo Marulo aquando da morte do filho pequeno, Sêneca diz julgar Marulo merecedor de críticas, em

³⁵ *Obliuisci quidem suorum ac memoriam cum corporibus efferre et effusissime flere, meminisse parcissime, inhumani animi est. Sic aues, sic ferae suos diligunt, quarum concitatus est amor et paene rabidus, sed cum amissis totus extinguitur. Hoc prudentem uirum non decet: meminisse perseueret, lugere desinat.*

³⁶ Cf., e.g., *Hel.* 16.1 (em que se menciona uma tradição romana que permitia um luto de dez meses para viúvas); e a *Ep.* 63.13 (em que se prescreve um ano de luto para as mulheres; e nenhuma permissão de tempo de luto para os homens).

vez de conforto, por se comportar no luto como uma mulher (*Ep.* 99.2): “Estavas à espera de consolo? Pois vais apanhar uma descompostura! Tanta cobardia tu mostras pela morte do teu filho? Que farias se tivesses perdido um amigo?” (*Solacia expectas? Conuicia accipe. Tam molliter tu fers mortem filii? Quid faceres si amicum perdidisses?*).³⁷

Em passos nos quais é manifesta uma valorização da sinceridade, Séneca argumenta que Marulo e todas as pessoas que, como ele, perdem um filho ainda muito jovem devem aprender que as lágrimas podem revelar insensatez (*Ep.* 99.2), que as lamentações não devem ir além do que mandam o bom senso e o decoro (*Ep.* 99.16) e que até no luto deve haver decência, pois apenas os insensatos são descomedidos, quer na alegria, quer na tristeza (*Ep.* 99.21).³⁸

Ker sustenta que, no geral, a “epistolary therapy” de Séneca é mediada pela reintegração do consolado, não na sociedade ampla, mas antes (como muitas vezes em Cícero – cf., e.g., *Fam.* 5.16.6) em uma comunidade de *amicitia*; e que, nesse sentido, as *Ep.* 63 e 99 são lições sobre o sofrimento pela morte de amigos, concedidas por um amigo a outro amigo. Ker enfatiza, ainda, que, na perspectiva de Séneca, apenas a morte de um amigo – que é “a pior de todas as perdas” (*damnorum omnium maximum*, *Ep.* 99.3) – poderia dar azo ao profundo sofrimento de Marulo pela morte do filho; e que esse facto pode ajudar a explicar a severidade de Séneca ao longo da carta: o sofrimento de Marulo incorre em uma traição às leis da *amicitia*.³⁹

Para com Márcia, na *Consolatio* que lhe dedica, Séneca declara que é sua intenção ser igualmente incisivo, dado que a dor que ela sente ultrapassou há muito o estágio de um tratamento suave, tendo já decorrido três anos desde a morte do filho (cf., e.g., *Marc.* 1.8: “Agora, não posso acometer uma dor tão arrei-

³⁷ Quanto aos termos peculiares desta *consolatio*, vejam-se as seguintes reflexões de Wilson 1997: 50: “As readers we are justified in wondering what feelings Marullus might have experienced on receiving such a communication, one calculated, it seems, to incite his emotions rather than produce any sense of serenity or resignation. And what about Seneca? Does he not write passionately as if angered and exasperated by Marullus? ...All Marullus gets is, instead of consolation, vituperation”.

Ainda sobre o invulgar introito a esta *consolatio*, diz Wilson 1997: 66: “In no other of his *consolationes* does Seneca adopt anything like so hostile an approach; nor does any extant ancient *consolatio*, with the possible exception of Juvenal’s mock-consolatory and very literary thirteenth satire, go so far in replacing solace with contumely (*solacia* with *conuicia*, 2)”.

Acerca do facto de a atitude de Marulo ser repreensível, cf. *Pol.* 6.2: “Que há de tão humilde e feminino como deixar-se consumir pelo sofrimento?” (*Quid autem tam humile ac muliebre est quam consumendum se dolori committere?*).

³⁸ Cf. Marco Aurélio, e.g., 4.49: “Ser como o promontório no qual incessantemente rebentam as ondas; ele permanece firme enquanto ao seu redor se acalma a turbulência das águas” (Ὁμοιον εἶναι τῆι ἄκραι, ἣ διηλεκῶς τὰ κύματα προσήσεται· ἡ δὲ ἔστηκε καὶ περὶ αὐτὴν κοιμίζεται τὰ φλεγμῖναντα τοῦ ὕδατος).

³⁹ Ker 2009: 109.

gada com indulgência nem suavemente: ela deve ser despedaçada”. *Non possum nunc per obsequium nec molliter adgredi tam durum dolorem: frangendus est*.

Octávia, irmã de Augusto, é outro dos *exempla* escolhidos por Sêneca para ilustrar um luto estoicamente censurável. Em *Consolatio ad Marciam* 2.4-5, o Cordubense (que apresenta, logo de seguida, a par do de Octávia, o *exemplum* antagónico de Lívia, que suportou com honra a morte do filho, Nero Cláudio Druso) afirma que, depois de ter perdido o seu jovem filho Marco Cláudio Marcelo⁴⁰, Octávia não mais cessou o luto até ao fim da sua própria vida,⁴¹ vivendo em um pranto quotidiano. Ademais, Octávia recusou ser consolada, fosse por meio de palavras, fosse por meio de homenagens ao filho, ou por meio de outras distrações – a ideia de interromper o luto afigurava-se-lhe como perder, de novo, o filho, do qual não quis guardar nenhuma imagem e cujo nome não permitia que fosse mencionado na sua presença. Sêneca refere, ainda, que Octávia odiava todas as mães e, especialmente, Lívia, por achar que o filho desta gozava da felicidade que estava reservada para o seu próprio filho.⁴²

Já em *Consolatio ad Polybium* 17.3-5, o Cordubense, exortando o destinatário da obra a fazer precisamente o contrário, critica o imperador Calígula por ter mantido uma conduta indigna aquando da morte da sua irmã Júlia Drusila (com quem manteria relações incestuosas),⁴³ a 10 de junho de 38. Esse comportamento reprovável traduziu-se em uma série de atitudes que se encontravam nos antípodas do que a tradição da *consolatio* ensinava e do que o estoicismo e Sêneca pregavam: Calígula isolou-se do contacto com os concidadãos, não assistiu às exéquias da irmã, não lhe rendeu as honras devidas. No jogo encontrou Calígula uma fonte de consolo, diz Sêneca. E prossegue o Cordubense, em um passo em que os termos *furiosa inconstantia*, *errabundus* e *crudelissima*, por exemplo, são muito expressivos do ponto de vista da análise dos efeitos dos *affectus* (*Pol.* 17.5):

Com a falta de firmeza própria de um louco, Gaio, deixando umas vezes crescer a barba e o cabelo, outras vezes percorrendo sem rumo a costa da Itália e da Sicília, nunca suficientemente seguro de se queria que a irmã fosse chorada ou venerada, ao mesmo tempo que lhe dedicava templos e honras divinas,

⁴⁰ Filho de Gaio Cláudio Marcelo. Marcelo tinha casado com a filha de Augusto, Júlia, pelo que era tido como o seu sucessor, mas morreu em 23 a.C., em Baias, perto de Nápoles.

⁴¹ Durante doze anos, portanto, já que Octávia morreu em 11 a.C.

⁴² Cf. nota 26.

⁴³ Suetónio, *Caligula* 24, diz que o *princeps* manteve relações incestuosas com todas as irmãs (Agripina *Minor*, Júlia Livila e Júlia Drusila); e que o fazia à frente de todos, mesmo à mesa das refeições. Quanto a Drusila, parece que a desflorou quando esta ainda vestia a *praetexta*. Cf. Barrett 1990: 86-ss e Jabouille 2000: 31.

fazia vítimas da sua mais terrível antipatia aos que mostravam poucos sinais de tristeza.⁴⁴

Sobre este passo, ajuda a fazer luz Suetónio. Em *Calígula* 24, o historiador conta que, depois da morte de Drusila, o imperador ordenou a suspensão geral da justiça, bem como das festividades (cf. Díon Cássio 59.11.5); e durante algum tempo foi considerado crime de morte rir, tomar banho, fazer refeições com os pais, mulher ou filhos. Calígula fez, ainda, com que a figura de Drusila fosse deificada e se instituísse um culto em sua honra: recebeu o nome de *Panthea* e, no Senado, erigiu-se, ao lado da estátua de Vénus, outra estátua, com a efígie de Drusila (Díon Cássio 59.11.2-4).

Um aspeto que chamou a atenção de Manning foi o facto de, ao escrever a Márcia, Políbio ou Lucílio, Séneca lhes não impor que ponham termo ao luto, aconselhando-os antes à moderação, ao passo que, em *De Ira* 1.9 e 3.42.1, por exemplo, diz ao seu irmão Galião que o ponto de vista de Aristóteles relativamente à ira não é admissível e que a ira é um servo tão inútil da alma quanto o soldado que ignora a ordem de retirada o é para o seu exército. Para Manning é como se Séneca oscilasse, por vezes, entre a perspetiva da moderação das paixões e a perspetiva da total erradicação das paixões⁴⁵.

Com efeito, Gill releva que, para Aristóteles, as emoções não eram necessariamente nocivas – poderiam ser classificadas como boas ou más de acordo com a sua adequação às circunstâncias – ao passo que, para os estoicos, todas as emoções entendidas como paixões, como movimentos contrários à *ratio*, eram más, como de resto já sublinhámos *supra*⁴⁶.

Ora, partindo do ponto, na sua opinião indiscutível, de que Séneca estava ciente de que as duas perspetivas eram mutuamente exclusivas, ao longo do seu artigo Manning demonstra que, em toda a sua obra, Séneca só se serve da perspetiva aristotélica nas *Consolationes*, pelo motivo já por nós referido de que se tratava de um género que acolhia o ecletismo filosófico, com vista ao cumprimento do seu objetivo “terapêutico”: “Moreover that view does not stand alone,

⁴⁴ *Idem ille Gaius furiosus inconstantia modo barbam capillumque summittens modo Italiae ac Siciliae oras errabundus permittens et numquam satis certus utrum lugeri uellet an coli sororem, eodem omni tempore, quo templa illi constituebat ac puluinarum eos qui parum maesti fuerant crudelissima adfliciebat animaduersione.*

⁴⁵ Manning 1974: 71.

⁴⁶ Gill 1997: 5.

Não podemos deixar de sublinhar, porém, que para os estóicos havia emoções, ou estados emocionais, vistas como inofensivas e positivas, as denominadas *eupatheiai* (no âmbito da alegria, *terpsis*, *euphrosune* e *euthumia*; no âmbito da vontade, *eunoia*, *eumeneia*, *aspasmos*, *agapesis* e *eros*; e, no âmbito da precaução, *aidos* e *hagneia*); também o *gaudium* (*uelut in gaudio*, “numa como que satisfação”) de que Séneca fala na *Ep.* 99.19 é uma *eupatheia*. Sobre este aspeto da filosofia estoica, veja-se, e.g., Graver 2009: 35-59.

but is included amongst a number of doctrines drawn from diverse philosophic schools⁴⁷.

Deste modo, conclui o investigador que, na esfera dos textos consolatórios, a pluralidade de pontos de vista, por vezes até de escolas filosóficas distintas, não deve ser entendida como sùmula, eclética, do pensamento de Sêneca, até porque este permanece sempre “well and truly in the Stoic tradition” (p. 79).

Ademais, mesmo no âmbito do meio-termo no sofrimento que admite nas *Consolationes*, Sêneca afirma que devia haver limites. E a razão para se evitar manifestações excessivas ou prolongadas de pesar é um horror ao fingimento, ao espetáculo, à falsa ideia de que se deve fazer uma grande lamentação só para efeito de aparência.⁴⁸ Na verdade, há *remedia* para o luto que, apesar de consagrados pelo uso, não são adequados a um homem digno (*Ep.* 63.2 e 63.12)⁴⁹:

Queres tu saber qual a causa da superabundância de lamentações e de prantos? É o uso das lágrimas como prova de desgosto; por outras palavras, o pranto não decorre da dor, mas do desejo de mostrar aos outros que sofremos! Ninguém prodigaliza manifestações de tristeza quando está sozinho... Ó desgraçada estultícia a nossa, que até da própria dor faz uma arma de propaganda.⁵⁰

O que vou dizer-te agora é uma verdade mais do que rebatida, mas nem por andar em todas as bocas eu deixarei de a repetir: quando deliberadamente não pomos nós um termo à nossa dor, o tempo o fará por nós. E nada há mais inconveniente para um homem avisado do que deixar o cansaço servir de remédio à dor. Prefiro que sejas tu a afastar de ti a dor do que seja ela a afastar-se de ti. Cessa quanto antes de te entregar a manifestações de tristeza que, de um modo ou de outro, nunca poderás prolongar indefinidamente.⁵¹

⁴⁷ Manning 1974: 78.

⁴⁸ Cf. *Pol.* 6.1: “Rodeia-te toda esta turba que te pretende consolar e sonda o teu espírito e avalia quanta fortaleza ele opõe à dor e se tão-só sabes aproveitar distraidamente as circunstâncias favoráveis, ou se também sabes suportar virilmente as adversas” (*Circumstat te omnis ista consolantium frequentia et in animum tuum inquirat ac perspicit quantum roboris ille aduersus dolorem habeat et utrumne tu tantum rebus secundis uti dextere scias an et aduersas possis uiriliter ferre*).

⁴⁹ No livro 10 da *Respublica*, Platão admite que o homem honesto sentirá um desgosto (moderado) pela perda de um filho, mas faz-se a ressalva de que ele deverá suportar muito mais a sua dor quando estiver a ser observado, permitindo-se a sós, pelo contrário, dizer muitas coisas das quais se envergonharia se alguém as ouvisse, e fazer muitas outras que não aceitaria que alguém o visse fazer (*R.* 604A).

⁵⁰ *Quaeris unde sint lamentationes, unde inmodici fletus? Per lacrimas argumenta desiderii quaerimus et dolorem non sequimur sed ostendimus; nemo tristis sibi est. O infelicem stultitiam! Est aliqua et doloris ambitio.*

⁵¹ *Scio pertriturum iam hoc esse quod adiecturus sum, non ideo tamen praetermittam quia ab omnibus dictum est: finem dolendi etiam qui consilio non fecerat tempore inuenit. Turpissimum autem est in homine prudente remedium maeroris lassitudo maerendi: malo relinquo dolorem*

Wilson acentua como Séneca "...devotes considerable attention to delimiting what sort of behaviour, in the face of death and mourning, is or is not genuinely human"; e como os escritos consolatórios, conspiciuamente centrados no tema do luto, veiculavam um forte imperativo ideológico relacionado com a autodefinição e com o fortalecimento da identidade individual: Marulo deve comportar-se como um homem, não como uma mulher; ele deve ser tratado como adulto e não como criança. Ademais, prossegue o investigador, o luto excessivo representava uma perigosa ameaça para qualidades caracteristicamente romanas como a *dignitas*, a *grauitas* e a *auctoritas* ("These words carry with them a whole Roman national identity").⁵² O investigador conclui, assim, que o objetivo de Séneca com a *consolatio* poderia andar arredado daquele que por norma se lhe atribui, alegando que, relativamente às paixões, Séneca parece mais ansioso em prolongar o combate (extraíndo daí maior virtude), do que em vencê-lo de vez.⁵³

Ora, essa premissa vai ao encontro da ideia que Wilson realça de seguida no seu artigo, a saber, que, apesar de também se servir do lugar-comum filológico da imagem da filosofia como a medicina (da alma) (e.g., *Ep.* 7.1; 15.1-2; 53.6-7; 75.6-7; 78.3-5 e 85.12), Séneca prefere "a far more stirring and dramatic metaphor (not without philosophical antecedents) better attuned to gripping the attention of a Roman audience": *Viuere, Lucili, militare est* ("Viver, Lucílio, é uma milícia", *Ep.* 96.5), na medida em que o humilde papel do filósofo enquanto médico da alma poderia até agradar e satisfazer um Grego, mas jamais seria suficiente para Séneca.⁵⁴

No nosso entender, não carece de solidez a opinião de Wilson, ainda para mais se tivermos em conta que, mais do que ao exemplo mitológico de Hércules, tão prezado pela escola estoica, era ao exemplo histórico do grandioso Catão de Útica, prenhe de excelência bélica e militar, que Séneca ia beber inspiração constante acerca dos valores por que vale a pena fazer guerra em vida e, também, da coragem e dignidade a exibir perante a morte, chegada a sua hora.

Ainda assim, e em jeito de conclusão, é de frisar que, fosse como medicina da alma, fosse como milícia, a filosofia era, para Séneca, o instrumento único capaz de levar o homem a alcançar a ἀπάθεια, a *tranquillitas animi* imprescindível.

quam ab illo relinquaris et quam primum id facere desiste quod, etiam si uoles, diu facere non poteris.

⁵² Wilson 1997: 60.

⁵³ Wilson 1997: 62: "...To the extent that the Stoics advocate extirpation of the destructive passions, Seneca is more interested in the act of extirpation than in the ideal state of serenity to which it should lead. Seneca locates value in the heroism of the battle, not in enjoying the rewards of victory. This is reflected in his treatment of grief. Some remedies, though efficacious, are rejected... on the grounds that they are either too passive or inconsistent with Roman dignity". Cf. Edwards 2007: 96ss.

⁵⁴ Wilson 1997: 63 e 64.

dível para a experiência plena de uma vida em conformidade com a natureza, uma vida racional.

O justo enquadramento da perda de um ser querido e a superação do luto eram dois passos fundamentais no árduo percurso do homem que, na sua caduca e contingente passagem pela vida, por entre batalhas várias e as doenças que lhe vão fustigando o corpo e a alma, anseia, ou deve ansiar, por algo mais sublime do que a sua finita condição. E os conselhos que Sêneca dá sobre como lidar com a morte, em geral, e com o luto, têm também eles qualquer coisa de sublime, e indubitavelmente de universal, ou não se manteriam actuais, dois mil anos volvidos.

BIBLIOGRAFIA

- Barrett, A. A. (1990), *Caligula. The Corruption of Power*, New Haven, Yale University Press.
- Braund, S. M., and Gill, C. (eds.) (1997), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Campos, J. A. S. (2004, 2.^a ed.), *Sêneca. Cartas a Lucílio*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Campos, J. A. S. (2014), *Marco Túlio Cícero. Textos Filosóficos II. Diálogos em Túsculo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Caroço, A. (2011), *Omnia humana caduca sunt: A Consolação a Márcia de Sêneca*, Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Edwards, C. (2007), *Death in Ancient Rome*, New Haven, Yale University Press.
- Edwards, C. (2014), “Death and Time (Ethics V)”, in G. Damschen and A. Heil (eds.), *Brill’s Companion to Seneca*, Leiden and Boston, Brill, 323-342.
- Graver, M. (2009), *Stoicism and Emotion*, Chicago. University of Chicago Press.
- Inwood, B. (2005), *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press.
- Jabouille, V. (2000), *Calígula* (col. “Vultos da Antiguidade”), Lisboa, Inquérito.
- Ker, J. (2009), *The Deaths of Seneca*, Oxford University Press.
- Lillo Redonet, F. (2001), *Palabras contra el dolor. La consolación filosófica latina de Cicerón a Frontón*, Madrid, Ediciones Clásicas.
- Manning, C. E. (1974), “The Consolatory Tradition and Seneca’s Attitude to the Emotions”, *G&R* 21: 71-81.
- Reynolds, L. D. (1965), *Seneca. Ad Lucilium Epistulae Morales*, 2 vols., Oxford.
- Reynolds, L. D. (1988), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*, Oxford.
- White, S. A. (1995), “Cicero and the Therapists”, in J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 219-246.
- Wilson, M. (1997), “The Subjugation of Grief in Seneca’s Epistles”, in S. M. Braund and C. Gill (eds.), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 48-67.

MORALIDADE E MONSTRVM: A ESTÉTICA DA NATUREZA E A REPRESENTAÇÃO DA ALMA EM SÉNECA-TRÁGICO

MARIANA MONTALVÃO HORTA E COSTA MATIAS

Univ. Coimbra, CECH

ORCID 0000-0002-7339-3306

marianamatias@sapo.pt

Sêneca foi ele próprio trágico, sentiu na carne a tragédia de existir.

Nair Castro Soares¹

Tantas vezes exaltada na prosa, a crença filosófica de Sêneca numa natureza racional que sabiamente dirige o universo e o Homem ganha uma expressiva dimensão estético-dramática na tragediografia do preceptor de Nero. A paisagem ganha personalidade própria, reagindo e influenciando os comportamentos da sua galeria de personagens. Noutra aceção, também a *natureza* humana das figuras influi sobre os elementos físicos, numa verdadeira ligação de interdependência: a natureza “é o nosso solo, não aquilo que está diante, mas o que nos sustenta”².

Esse compromisso quase umbilical entre humano e *natura* desde sempre foi um convite à capacidade criativa e à experiência estética. Segundo Pessoa – poeta que também se dedicou a questões de estética literária, designadamente reflectindo sobre o simbolismo da paisagem –, toda a atividade mental implica uma dupla perceção: por um lado, a consciência de um estado de alma; por outro, a de uma paisagem, de um ambiente externo a essa circunstância. Assim, para o poeta, todo o estado de alma é uma paisagem, porque “há em nós um espaço interior onde a matéria da nossa vida física se agita”: por exemplo, “uma tristeza é um lago morto dentro de nós, uma alegria um dia de sol no nosso espírito”³. A arte, como pintura da vida, deve, nesse sentido, representar a intersecção de ambas as paisagens: a da realidade e a da alma.

¹ Soares 2004: 52. O presente texto reflecte brevemente sobre alguns aspetos do papel da natureza no drama senequiano, tema do nosso trabalho de Doutoramento, desenvolvido sob a doura orientação da Professora Doutora Nair, Mestre e Amiga, a quem presto aqui a minha afetuosa homenagem.

² Merleau-Ponty 2000: 4.

³ Pessoa 1972: 101.

Na epístola 41 a Lucílio, Sêneca recupera uma imagem virgiliana, a propósito da descrição do Capitólio antes da existência de Roma, e no contexto da visita guiada que Evandro proporcionara a Eneias pela cidade (A. 8. 347-54)⁴.

A carta refere que o herói troiano fora conduzido ao Capitólio, onde lhe explicaram que aquele espaço religioso, então banhado a ouro, havia sido outrora um ericado de moitas silvestres, e que já nessa altura era um local que inspirava medo e terror aos camponeses que por ali passavam. E conta Evandro que naquele bosque vivia um deus – constava que os Arcádios tinham visto Júpiter, em pessoa, a agitar a sua égide e a lançar nuvens a partir dos céus.

Estes versos virgilianos serviram de mote a um texto que se constitui como uma das mais célebres reflexões senequianas sobre o sentimento estético e, sobretudo, sobre a relação do filósofo com a natureza⁵. Assim, Sêneca aconselha Lucílio a procurar a divindade não por meio de orações ou junto aos templos, mas dentro de si, pois o espírito divino que observa e rege os atos humanos habita os homens: *prope est a te deus, tecum est, intus est* (Ep. 41. 1). Na esteira da cosmologia estoica, o divino habita a natureza tal como habita a nossa alma. E todas as nobres e justas decisões tomadas pelo ser humano é a própria divindade que as inspira, por meio da razão, que não é senão uma parcela do espírito divino (Ep. 66. 12). Na plenitude do elemento natural o Homem encontra uma grandiosidade metafísica que o ultrapassa e toca a sua alma de modo particular: nele sente a presença divina.

Ainda na mesma carta, e a fim de exemplificar essa omnipresença religiosa, o autor menciona ambientes que reflectem um ideal de natureza; não tanto o lugar idílico e contemplativo – identificável com o *topos* do *locus amoenus* –, mas a sua representação selvagem, profunda e sublime. Sêneca elege o sombrio *lucus* como paisagem simultaneamente ameaçadora e atraente. Composto por árvores antigas, cuja invulgar elevação e frondosidade dos ramos bloqueiam a visão dos céus, este bosque caracteriza-se também pela grandeza do arvoredo (*proceritas siluae*), pelo isolamento da sua localização (*secretum loci*) e pela densa sombra que espalha pela planície (*admiratio umbrae in aperto tam densae atque continuae*). A envolvência soturna e melancólica⁶ deste cenário ecoa, em traços gerais, a descrição do jardim interior do palácio de Atreu em *Thyestes* (Thy. 650-82).

⁴ V. Teixeira 2012: 30-1.

⁵ Cf. Michel 1982: 107.

⁶ Da visão da natureza presente nesta epístola desponta igualmente uma das mais interessantes características da estética senequiana, o seu tom melancólico. Não deixa de ser curioso o contraponto com a severidade e disciplina do conteúdo programático estoico que enforma o seu *corpus*. Esse gosto pela obscuridade e mistério decorre dos tempos atormentados do império neroniano, e traduz sentimentos que o filósofo pretende conjurar por meio da filosofia. Sêneca procura libertar-se das *trevas* pela busca da sabedoria, que acaba por servir de antídoto para os males da alma e da sociedade. Staley (2009: 136) afirma que “when Senecan tragedy fails to stage

No drama, encontramos um bosque antigo (*uetustum nemus*), situado na parte mais recôndita da *domus*, local onde o irmão de Tiestes, num acesso de *furor* vingativo, perpetra o macabro assassinio dos sobrinhos. Abrigado num profundo vale, longe da civilização e mergulhado em intensa escuridão, o local era habitado apenas por velhas e lúgubres árvores. Compunha ainda o cenário uma triste fonte, da qual brotavam águas estagnadas e lodosas que formavam um pântano idêntico à Estige.

É clara a correlação entre o bosque e o submundo, ideia corroborada, aliás, pela referência à errância de uma multidão de espectros, monstros e figuras infernais (cf. *Thy.* 671-3). Colaboram ainda na construção sinestésica deste ambiente manifestações sonoras como gemidos e ululação, o ressoar do bosque com o arrastar dos grilhões, e o rugido emitido sob a forma de um triplo ladrar (*latratu rino*), numa provável evocação de Cérbero ou Hécate.

Ambas as descrições, *mutatis mutandis*, parecem partilhar do mesmo sentimento estético da paisagem – Séneca procura a natureza arrebatadora e selvagem, carregada de melancolia e, sobretudo, soturnidade. Igualmente sagradas são as nascentes dos grandes rios, os caudais que irrompem das entranhas da terra, as fontes de águas termais, e os lagos profundos e opacos (*Ep.* 41. 3-4). O filósofo louva também a *physis* furiosa das feras e dos animais selvagens. É superior na beleza e na bravura o leão que surge na arena, despojado de ornamentos, mas intrépido e possante na sua impetuosa violência, *qualem illum natura esse uoluit* (*Ep.* 41. 6-7).

Sobre o apelo humano por cenários tenebrosos, resgatamos o pensamento paradigmático de Friedrich Schiller, cuja produção dramático-filosófica foi fundamental para o estabelecimento do Romantismo alemão. O filósofo reconhece a beleza soberana do *locus amoenus* pelo efeito sensível que este produz no Homem. Os sentidos são tocados pela diversidade harmoniosa, pelas mutações dos jogos de luz, pela suavidade do ruído das quedas de água e do canto melódico dos pássaros. Há uma conjugação de cores, sons e formas que deleitam sensorialmente e apaziguam a alma.

No entanto, segundo Schiller, o que verdadeiramente atrai – porque simultaneamente repele – é o pavoroso espetáculo de uma tempestade que repentinamente se levanta, pondo termo à tranquilidade. Escurece de súbito o céu, e as negras nuvens envolvem o horizonte, e os relâmpagos e o ribombar ensurdecidor da trovoada constroem a visão e a audição de quem testemunha a alternância entre luz e trevas. Do ponto de vista emocional e psicológico, o evento meteorológico é arrebatador e maravilha pela grandiosidade e imprevisibilidade⁷.

virtue, we should see in this not the failure of Stoicism but a Stoic conception of tragedy as the right vehicle for imaging Seneca's familiar world of madmen and fools".

⁷ Schiller 1997: 197.

A força cósmica e divina que Séneca encontra nas grandes paisagens e na selvajaria dos animais também a alma humana a carrega. Encontramo-la na coragem e tenacidade de todo aquele que é feliz na adversidade e indiferente às vulgares paixões da vida.

Em boa verdade, o modelo mais significativo da representação da alma humana e suas paixões recolheu-o Séneca na poesia de Virgílio, até porque as representações de loucura monstruosa do Arpinate eram visualmente apelativas e funcionavam sobretudo como símbolo de uma *physis* interior conturbada⁸. Sabe-se que também Freud, à semelhança de Séneca, contactou com a obra de Virgílio⁹. A este propósito Staley lembra que o estudo da alma implicava uma viagem ao submundo psicológico e ao confronto do indivíduo com os seus demónios interiores¹⁰. Ainda que separados por milhares de anos, tanto Séneca como Freud estavam interessados em encontrar provas da relação simbiótica entre as manifestações do corpo e a natureza da alma.

A noção senequiana de *monstrum* é pluridimensional, ambígua mesmo, e encerra uma forte carga ideológica com implicações metadramáticas. Por um lado, as suas personagens são apelidadas de monstros, porque cometem atos monstruosos. Por outro, acresce a essa dimensão o sentido religioso do *monstrum* na cultura romana: o *monstrum* como qualquer circunstância ou evento extraordinário *praeter naturam*, transgressor das normas da natureza, sociais, morais e até jurídicas. Um exemplo paradigmático é o do recuo do sol ou eclipse, que, no âmbito do *topos* do *mundus inuersus*, enforma o drama *Thyestes*.

Aliás, uma das características mais relevantes do drama de Séneca é precisamente, como nota Dupont, a mutação das personagens em monstros¹¹. Veja-se, por exemplo, em *Hercules furens*, a centralidade do conceito de *monstrum*,

⁸ Cf. Staley 2009: 98-101. Já no início do século xx, Heinze *apud* Staley (2009: 100) referira que Virgílio se servia das forças divinas (como Juno ou as Fúrias) “to symbolize what we regard as natural psychological processes”. Mendell (1968: 141s.) afirma ainda que “Juno is the only divinity that appears in any play and when she speaks the prologue of the *Hercules Furens*, she shows little enough of the dignity of the Queen of Heaven. She is a very angry woman but has for dramatic purposes the power of a goddess which she is about to use to turn Hercules into a raving madman. She lashes herself into a fury for 124 lines, but except for the fact that she is a goddess and can therefore accomplish her threats, her speech is no different from the other prologue speeches that develop the tone of horror that Seneca felt suitable to tragedy. The gods were not very useful to Seneca who has but this one prologue divinity and no *deus ex machina*”.

⁹ Note-se a inclusão, no prefácio da primeira edição de *A Interpretação dos Sonhos*, datada de 1900, do verso proferido pela Juno virgiliana (A. 7. 312): *flectere si nequeo superos, Acheronta mouebo*. Para o pai da psicanálise, as ações de Juno simbolizavam a libertação da repressão dos desejos.

¹⁰ Staley 2009: 101-2.

¹¹ Cf. Dupont 1995 *passim*. Cf. *Her. f.* 987-8; 1020.

potenciada pela carga mitológica do herói. O vencedor dos *monstra*¹² torna-se ele próprio um monstro¹³.

Hércules é o paradigma do homem subjugado ao *furor*, que questiona a noção de humanidade ao violar as leis universais e ao perturbar as fronteiras entre coisas e seres. Este Hércules está longe do herói da tradição estoica, exemplo de *sapientia*, que se elevava da *uirtus* física à *uirtus* plena. Como defende Segurado e Campos, se Séneca dele “quis fazer modelo de alguma coisa foi antes daquilo que um estóico *não* deve ser: um homem que age primeiro e pensa depois!”¹⁴

A loucura das personagens condu-las ao *nefas*, ao crime hediondo, à profanação inexprável, que Dupont define como o móbil de transformação do ser humano em monstro¹⁵, e que encontramos igualmente em Atreu, Medeia ou Clitemnestra.

Deste modo, o *monstrum*, nas suas diversas facetas, constitui-se como eixo fundamental da poética senequiana, operando como símbolo da desordem emocional e ambígua das personagens e das consequências das suas ações. Séneca procura materializar pictoricamente a invisibilidade das emoções nefastas¹⁶, dos *affectus* que acometem o corpo e a alma.

Schiller considera ainda que o terror pode ser uma fonte de prazer, sobretudo quando transporta consigo a aura de criminalidade. Somos naturalmente impelidos para as visões de sofrimento, de catástrofe natural e moral. No quadro da mitologia grega, aponta como exemplo máximo a representação das Fúrias¹⁷. A sua imagem monstruosa – o rosto desfigurado, a cabeça coberta de serpentes e a figura esquelética – agride os nossos sentidos, assusta-nos, mas simultaneamente fascina-nos; daí o paradoxal “prazer arrepiante” que o espectador colhe de figuras como Medeia, que mata a própria descendência, Clitemnestra, que assassina o marido, ou Orestes, que comete o matricídio¹⁸.

¹² Cf. *Herc. f.* 40, 62, 77, 215-249, 441, 527-8, 658ss., 938-9.

¹³ Tola 2012: 19.

¹⁴ Segurado e Campos 1977: 167. Em 166 destaca os inúmeros momentos da peça em que o herói surge como “indivíduo excessivo, violento, incapaz da mais elementar espécie de autodomínio, presa do desejo de obter fama a todo o custo”. Apesar de Séneca conhecer a tradição estoica relativa à figura de Hércules, não a põe em prática e prefere os modelos das figuras históricas romanas, em especial Catão (cf. e.g. *Const.* 2. 2-3).

¹⁵ V. Arist. *Po.* 2. 1448a: como não se alonga na especificação do que são homens e caracteres bons e maus, daí se infere que Aristóteles considerava que o público saberia distingui-los. Desde então, a associação entre moralidade e literatura, aplicada ao drama, tornou-se uma questão vital, largamente discutida no âmbito da teoria da literatura e da filosofia.

¹⁶ Observa Staley (2009: 97): “The soul must be made manifest.”

¹⁷ Segundo Staley (2009: 119), a deusa Juno e as Fúrias são os monstros prediletos de Séneca.

¹⁸ Cf. Schiller 1997: 199.

Carroll defende que outro forte motivo subjaz a esse apelo: o poder. Para o filósofo norte-americano, a identificação do público com figuras terríveis baseia-se no poder que estas emanam¹⁹. Os monstros são, portanto, “wishfulfillment figures”, na medida em que induzem o temor, mas também a admiração pela força possante que deles se desprende e que compensa a repugnância que inspiram²⁰. De facto, ao fazer do *monstrum* um dos seus *leitmotive* trágicos, Séneca aprofunda a relação que Ésquilo inaugurara entre o género trágico e os efeitos gerados pelos monstros (*ekplexis teratodes*)²¹.

Também no seu tratado sobre “a mais vil das paixões”²² reflecte Séneca sobre as correlações psicossomáticas entre a decadência moral e a monstruosidade física²³. O *furor* tem a capacidade de deformar a fisionomia, de desfigurar o mais belo dos rostos, tal a voracidade com que acomete o indivíduo (*Ira* 2.35.3)²⁴. A reprovabilidade da conduta moral e o exacerbamento das emoções espelham-se na transfiguração fisiológica do corpo humano.

A ira é o *affectus* com “pior aspeto” (*peior uultus*): a expressão da face, indecisa entre a exangue palidez e o encalorado rubor da emoção; a descompostura e brusquidão de gestos; os cabelos eriçados e desalinhadados; as veias que incham; a voz alterada e reveladora das emoções mais vis; a respiração ofegante; enfim, todas as partes do corpo se inquietam numa agitação permanente²⁵. Este é o

¹⁹ Quanto à identificação entre espectador e personagem, Carroll (1990: 91-2) considera que, na grande maioria das situações, o estado emocional do público não replica o das personagens. Assim, refuta o conceito de “character-identification” de duplicação rígida das emoções dos protagonistas e da audiência. Recorre ao drama grego do século V. a.C., e dá como exemplo a figura de Édipo: ao perceber que matara o pai e se envolvera com a mãe, o herói sente culpa, remorso e autorecriminação; do outro lado, o público não sente nenhuma destas emoções, mas sim piedade. Conclui-se, assim, que há uma clara assimetria entre os estados emocionais dos dois peões fundamentais do jogo teatral: por um lado, a audiência experiencia emoções (suspense, preocupação, piedade) que as personagens efetivamente não vivem, e, por outro, os protagonistas têm emoções e medos ausentes dos espectadores. Mais à frente (p. 95), no âmbito da ficção de horror, o autor acrescenta que a reação do espectador perante um protagonista sob a ameaça de uma criatura monstruosa decorre da assimilação – e não duplicação – das motivações internas da personagem, que ele conhece e lhe permitem compreender o modo de atuação diante das circunstâncias (focalização interna); além dessa apropriação do olhar particular do protagonista, a audiência tem igualmente uma perspectiva externa (focalização omnisciente) da situação, tendo conhecimento de pormenores que escapam ao foco do protagonista.

²⁰ Carroll 1990: 167-8.

²¹ Cf. Padel 1992: 170. Observa ainda Staley (2009: 96) que “Aeschylus’ Erinyes, the serpentine women of his *Oresteia*, became the monsters synonymous with the genre, the ‘Erinyes of tragedy’, as Propertius called them (2, 20, 29).”

²² Cf. *Ira* 2. 36. 6.

²³ V. *Ira* 3. 3. 2: *Necessarium est itaque foeditatem eius ac feritatem coarguere et ante oculos ponere quantum monstri sit homo in hominem furens quantoque impetu ruat non sine pernicie sua*. Segundo os estóicos, as paixões desfiguram quem não as refreia. Cf. Pimentel 1993: 24.

²⁴ Cf. também *Ira* 1. 1. 3-4; 2. 35. 1-5.

²⁵ Cf. *supra* *Ira* 2. 35. 3; e também 3. 4. 1: *Vt de ceteris dubium sit, nulli certe adfectui peior est uultus, quem in prioribus libris descripsimus: asperum et acrem et nunc subducto retrorsus*

retrato do *furens*, que evidencia como a monstruosidade moral encontra eco na monstruosidade física²⁶. Neste sentido, o Cordubense equipara todos os inflamados pela chama da ira (*talem nobis iram figuremus, flamma lumina ardentia*) aos *inferna monstra* e às assustadoras e cruéis divindades do submundo²⁷.

As noções de subversão da natureza e de *monstrum*, nas suas variadas conotações, são uma espécie de emblema da *praxis* literária de Séneca. Interessa-lhe a monstruosidade alegórica e humana, pictoricamente traduzível em ambientes inóspitos e ameaçadores; espectros que regressam do Além para reivindicar direitos e reclamar vingança sobre os vivos; e um certo comprazimento na dor e na morte. A estética trágica senequiana perfilha uma tradição estoica que contraria a preceptiva aristotélica, valorizando a *opsis*, a componente visual que Aristóteles relegava para segundo plano²⁸.

Até os mais negros e violentos *quadros verbais* delineados pelo Cordubense na sua tragediografia assumem um claro propósito artístico e moral: eles não complementam apenas a caracterização das personagens e das suas ações, eles *são* a materialização visível e externa do *ethos*, da alma das figuras dramáticas. Aos riscos pedagógicos decorrentes da escolha da poesia como veículo dessa mensagem filosófico-moral procura Nussbaum responder com a noção de “critical spectator”. Para a autora, os estoicos procuravam formar um novo tipo de público, cuja atitude se fundava num distanciamento (*detachment*) interessado, mas crítico.²⁹ O poder interpretativo estaria, portanto, não nas mãos do poeta, mas da audiência, sobre a qual recaía o peso da responsabilidade da descodificação. Com base nesta teoria, pretendia-se romper o vínculo convencional de empatia e identificação emocional entre espectador e personagens, que não par-

sanguine fugatoque pallentem, nunc in os omni calore ac spiritu uerso subrubicundum et similem cruento, uenis tumentibus, oculis nunc trepidis et exilientibus, nunc in uno obtutu defixis et haerentibus.

²⁶ Sobre esta correlação, v. *Ira* 3. 17. 4. O emprego abundante do retrato no drama senequiano, designadamente a descrição da aparência das personagens, decorre do forte interesse dos estoicos pela correlação entre as características físicas e a natureza interior dos homens, ideia de que comunga igualmente a escola peripatética (v. *Ep.* 95. 65-69). Cf. também Evans 1950: 169. A ênfase na representação da fisicalidade e dos mecanismos fisiológicos visa igualmente destacar a consciência da perecibilidade do corpo e da finitude humana, que, em última instância, se consubstancia no ideal da *meditatio mortis*.

²⁷ Cf. *Ira* 2. 35.

²⁸ Cf. Staley 2009: 113.

²⁹ Cf. Nussbaum 1993: 137: “vigilant rather than impressionable, actively judging than immersed, critical rather than trustful”. Um retrato que contraria o modelo tradicional e aristotélico de público trágico, ao qual subjazem, no entender do estoicismo, três falsos princípios. A saber, a identificação do espectador com o protagonista; a crença de que o sofrimento das personagens é de grande importância; e de que o espectador deve acreditar na incapacidade, até certo ponto, das personagens para prevenir a catástrofe. Decorria daí que também o espectador, à semelhança das figuras representadas, fosse impotente para acautelar o infortúnio na sua vida.

tilhavam o mesmo esquema de valores. Essa rutura devia basear-se naquilo que Nussbaum definiu como “zelo reformador”³⁰.

Homem e natureza comungam da razão e do sagrado, e Séneca encontra na *natura* uma fecunda metáfora para o maior bem a que se deve aspirar – a *tranquillitas animi*. Para a *Stoa*, a verdadeira beleza identifica-se com a *uirtus*, com a transcendência interior, e o Homem só contacta com a natureza divina do espírito, quando a alma se consegue libertar do cárcere do corpo. Numa teorização em que estética e moral se correlacionam indelevelmente, é notória a conciliação das exigências das correntes filosóficas que influenciam Séneca: por um lado, a transcendência platónica e, por outro, os sentidos estoicos de totalidade orgânica e de interioridade³¹.

³⁰ A autora resume essa atitude crítica da seguinte forma: *‘I am not like you. I see things differently. You are a silly creature. You could have done otherwise. This did not have to happen to you. What you call tragedy is simply our own foolishness’* (Nussbaum 1993: 137).

³¹ Cf. Michel 1982: 107-8.

BIBLIOGRAFIA

- Carroll, Noël (1990), *The Philosophy of Horror or Paradoxes of the Heart*, Londres, Routledge.
- Dupont, Florence (1995), *Les monstres de Sénèque. Pour une dramaturgie de la tragédie romaine*, Paris, Belin.
- Evans, Elizabeth C. (1950), “A Stoic aspect of Senecan drama: portraiture”, *TAPhA* 81: 169-184.
- Gummere, Richard M. (1970-1979), *Ad Lucilium Epistulae Morales*. With an English Translation. Vol. I-III, Londres, Forgotten Books.
- Mendell, Clarence W. (1968), *Our Seneca*, Archon Books, Yale University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (2000), *A natureza*, São Paulo, Martins Fontes.
- Michel, Alain (1982), *La parole et la beauté. Rhétorique et esthétique dans la tradition occidentale*, Paris, Les Belles Lettres.
- Nussbaum, M. C. (1993), “Poetry and the passions: two Stoic views”, in Bruntschwig, J., & Nussbaum, M. C. (eds.), *Passions and perceptions. Studies in Hellenistic philosophy of mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge University Press, 97-149.
- Pessoa, Fernando (1972), *Obra poética – Volume único*, Rio de Janeiro, Companhia José Aguilar.
- Schiller, Friedrich (1997), *Textos Sobre o Belo, o Sublime e o Trágico*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Segurado e Campos, José António (1977), “Séneca e Hércules (Observações sobre o *Hercules furens*”, *Euphrosyne* 8: 161-168.
- Soares, Nair de Nazaré Castro (2004), “O drama dos Atridas. A tragédia *Thyestes* de Séneca”, *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 6: 51-98.
- Staley, Gregory Allan (2009), *Seneca and the idea of tragedy*, Oxford, Oxford University Press.
- Teixeira, Cláudia (2012), “O poeta e a cidade: Virgílio”, in Pimentel, Cristina et al. (ed.), *O poeta e a cidade no mundo romano*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 7-35.
- Tola, Eleonora (2012), “Matrices estilísticas del *Hercules furens* de Séneca: mito, recepción y poética trágica”, *Classica* 25: 9-21.
- Padel, Ruth (1992), *In and Out of Mind: Greek Images of the Tragic Self*, Princeton – New Jersey, Princeton University Press.
- Pimentel, Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa (1993), *Quo uerget furor? Aspectos estoicos na Phaedra de Séneca*, Lisboa, Edições Colibri.
- Zwierlein, Otto (1986), *L. Annaei Senecae tragoediae*, Oxford, Oxford University Press.

(Página deixada propositadamente em branco)

ESPAÇO, TEMPO E MOVIMENTO NO SATYRICON DE PETRÓNIO: A CENA TRIMALCHIONIS

CLÁUDIA TEIXEIRA

Univ. Évora, CECH

ORCID 0000-0002-1282-2568

caat@uevora.pt

O desenvolvimento da narrativa petroniana, à semelhança do que sucede também no *Asinus aureus* de Apuleio, é estruturalmente definida pela mobilidade dos seus heróis. No caso particular do *Satyricon*, essa mobilidade configura um sistema de errância, no qual procuras imanentes e fugas constantes dão corpo a movimentos centrípetos e centrífugos que se ramificam por espaços labirínticos. No entanto, esse movimento, que confere à viagem de Encólpio e dos seus companheiros um carácter errático e aleatório, não impede o contacto dos heróis com sistemas coesos, intrinsecamente coerentes, estruturados e fechados que, à semelhança dos episódios congéneres que proliferam na literatura aventureira, épica e romanesca, acabam normalmente por se manifestar como sistemas aprisionantes.

Como já explicitado em outros trabalhos,¹ no caso do *Satyricon* de Petrónio, um exemplo de universo fechado passível de consideração é constituído pela *Cena Trimalchionis*. Essa categorização advém-lhe, essencialmente, de dois fatores: em primeiro lugar, de se constituir como um macro espaço social, físico e psicológico com valências de significado autonomizáveis do contexto do romance; em segundo lugar, de se materializar como sistema capaz de suspender o universo do romance, dominado pela deslocação dos heróis. A emergência desse mundo fechado começa a evidenciar-se a partir das relações sugeridas pelo substrato paródico subjacente ao romance. Na verdade, vários são os estudos que têm apontado a relação da *Cena* com um sistema de morte, facto que abre imediatamente a relação do episódio com uma catábase. Além disso, a constatação de que o cortejo que conduz as personagens à casa de Trimalquião apresenta semelhanças com um cortejo fúnebre,² ou de que a écfrase

¹ Ferreira, & Teixeira, & Leão 2008: 59-93; Teixeira 2005: 137-157.

² Gagliardi 1994: 286, observa que “questo strano corteo (...) adombra (...) la *facies* d’un piccolo corteo funebre, nel quale Trimalchione sembra aver l’aria del defunto accompagnato all’estrema dimora. Il testo offre appigli sufficienti in tal senso. Non solo per l’architettura del brano, disposta in movenze idonee a raggiungere quest’effetto complessivo; ma ancora per taluni particolari che danno la sensazione di riflettere momenti tipici del rito funebre (quali il cospargere di profumi il corpo del morto o l’avvolgerlo in un manto) (...)”

representada no átrio da casa do liberto apresenta semelhanças iconográficas com a decoração de um “(...) mausoleum, a home of dead.”,³ reforçam a ideia de que o banquete de Trimalquião representa “un parcours initiatique qui conduit d’abord dans le royaume des morts (...)”.⁴ As afinidades com o universo da catábase são evidentes a partir da comparação com o episódio da descida aos Infernos na *Eneida*.⁵ Com efeito, se a catábase, concebida por Virgílio, combina elementos de cariz religioso (que expressam as teorias relativas à vida *post mortem* e à organização do mundo inferior), filosófico (sobretudo do orfismo e pitagorismo) e histórico (presente nas profecias de Anquises), também no episódio petroniano é possível identificar a mesma matriz conceptual, ou seja, um nível filosófico que assenta, embora apenas materialmente, na conceção do simpósio; um nível histórico (em que a dimensão profética é substituída pelo realismo da vida quotidiana de um conjunto de indivíduos, concretamente situados em um dos planos da sociedade romana); e, por fim, um nível espiritual, que se exprime na visão existencialista dos conceitos de vida e de morte, mas cujo nível de solenidade e profundidade se distancia, contudo, daquela que é desenvolvida no contexto de uma catábase épica.

No entanto, a relação paródica que se verifica entre catábase épica e a *Cena* verifica-se, sobretudo, nos episódios de entrada e de saída de casa de Trimalquião e no plano das motivações. Na verdade, se, na épica, o herói empreende um processo de descida, motivado por um desejo de conhecimento diretamente relacionado com a sua missão e que lhe faculta um sentido de unidade entre passado, presente e futuro, no *Satyricon*, verifica-se que os heróis utilizam a ida a casa do liberto apenas com objetivos imanentes (encontrar refúgio e obter um jantar). Todavia, uma vez chegados ao cerne do “mundo subterrâneo”, o herói épico continua a sua caminhada ao longo do espaço inferior ao passo que os heróis do romance ficam condenados a uma posição estática, sob o domínio de Trimalquião e, na ausência deste, dos libertos.

Desta forma, excluindo precisamente os episódios de entrada e de saída, o episódio de Trimalquião apresenta a configuração de universo fechado; uma configuração que vai resultar do facto de a *Cena* evidenciar o exercício de um apertado controlo e domínio, por parte do anfitrião, das matrizes de espaço, tempo e movimento.

Esse controle começa a revelar-se logo à entrada da casa: notações como a do aviso expresso em 28.7 (*quisquis seruus sine dominico iussu foras exierit, accipiet plagas centum*), ou como aquela que é aferível da contradição expressa

³ Bodel 1994: 243.

⁴ Martin 1988: 244.

⁵ Courtney 1987: 409, adota a posição de que a *Cena* não foi inspirada em Virgílio, mas em “(...) Plato, whose *Symposium* contributed so much the structure of the *cena* (...). This time, however not from the *Symposium*, but from the *Protagoras*.”

pela saudação da entrada dos visitantes por uma *pica uaria* (28.9) e a imagem do cão, sobre a qual se lia a famosa advertência *Caue canem*, ou como a que resulta da obrigação de entrarem em casa com o pé direito, revelam o espaço criado pelo liberto como microssistema que, apesar de integrado no todo do romance, vai funcionar com regras e motivos próprios.

O domínio sobre o espaço exercido por Trimalquião, não se reduz à casa: a descrição de eventos ocorridos nas suas propriedades está sujeito a regras de controle muito rigorosas⁶; e a extensão dos seus domínios materiais denota uma tentativa de controle de feição globalizante (48.3): *Nunc coniungere agellis Siciliam uolo, ut cum Africam lubuerit ire, per meos fines nauigem.* Esta pretensão, mais do que constituir uma forma de demonstração do seu poder económico, parece revelar, como observa Slater, “(...) Trimalchio’s desire to build a self-sufficient kingdom which neither he nor any member of his *familia* will ever need to leave.”⁷ Deste modo, “a perspetivação do espaço físico assume as valências de uma construção unipessoal de um universo, com fronteiras delimitadas e estanques que visam a total separação entre os mundos interno e externo. O controle exercido sobre as propriedades externas à casa funciona como um prolongamento do apertado domínio exercido sobre o espaço interno, o que faz com que a totalidade do mundo por si criado e governado se configure como um sistema espacial autónomo, regulado por um conjunto de regras próprias, que possibilita ao seu criador movimentar-se sem as restrições e os constrangimentos característicos do movimento no mundo exterior.”⁸

Mais explícita, em virtude das inúmeras situações que ocorrem durante o banquete, é a tentativa de controle do espaço social. A omnipresença do liberto, ditada *a priori* pelo facto de ser o anfitrião do festim, avoluma-se em virtude da condução ditatorial do estrato discursivo do banquete. Com efeito, com exceção de Níceros⁹ e Habinas, todas as enunciações dialógicas tentadas pelos convi-

⁶ *Sat.*, 53.5-8: *Incendium factum est in hortis Pompeianis, ortum ex aedibus Nastae uilici. ‘Quid?’ inquit Trimalchio ‘quando mihi Pompeiani horti empti sunt?’ ‘Anno priore’ inquit actuaris ‘et ideo in rationem nondum uenerunt.’ Excanduit Trimalchio et ‘quicumque’ inquit ‘mihi fundi empti fuerint, nisi intra sextum mensem sciero, in rationes meas inferri uetuo.*

⁷ Slater 1990: 56.

⁸ Teixeira 2005: 141.

⁹ O apertado controlo do estrato discursivo conhece apenas uma exceção, traduzida no pedido que Trimalquião faz a Níceros para que conte uma história em 61.3. No entanto, contrariamente ao que sucede com as interrogações a Agamémnon, o pedido de Trimalquião (61.3 *‘Orote (...) narra illud quod tibi usu uenit*) não tem como referente a vida quotidiana. A expressão *usu uenit*, ao apontar para uma coordenada espaço-temporal semelhante às que introduzem os contos de fadas, condiciona o tom e o imaginário de natureza aventureira, fantástica e irreal, que, efetivamente, a história de Níceros vai desenvolver. No entanto, se é verdade que Trimalquião não interrompe a história de Níceros, também é certo que se preocupa em contar, logo em seguida, a sua história de feiticeiras (63.3-10), impedindo, deste modo, a apropriação, por outro conviva, do espaço discursivo relativo ao sobrenatural.

vas são interrompidas ou impedidas por Trimalquião. Exemplo destas atitudes constituem a interrupção da conversa paralela que decorre entre Hérmeros e Encólpio (39.1 *Interpellauit tam dulces fabulas Trimalchio.*); o impedimento da resposta de Ascilto à invectiva de um liberto (59.1 *Coeperrat Ascyltos respondere (...) sed Trimalchio delectatus colliberti eloquentia 'agite' inquit 'scordalias de medio.'*); e as interrupções que, sistematicamente, faz a Agamémnon, quando este tenta responder às perguntas que lhe são feitas pelo próprio Trimalquião (48.4-6: '*Sed narra tu mihi, Agamemnon, quam controuersiam hodie declamasti?*' (...) *Cum dixisse Agamemnon: 'Pauper et diues inimici erant', ait Trimalchio 'Quid est pauper?'*; 48.6: '*Si factum est, controuersia non est; si factum non est, nihil est.*').¹⁰

O comentário de Encólpio à saída de Trimalquião, em 41.9, expressa bem o sentimento de opressão verbal vivido no ambiente da *Cena* (41.9): *sine tyranno (...), coepimus inuitare conuiuuarum sermones*. Também o sentido em que decorre a conversa dos libertos é reveladora não só dessa inexistência de liberdade como do silenciamento imposto pelo anfitrião a informações relativas ao mundo exterior ao seu universo. Deste modo, só na ausência do liberto é que o sentido da conversa adquire as tonalidades mundanas da vida quotidiana,¹¹ uma vez que o diálogo traz para primeiro plano os elementos que cada um dos falantes privilegia na regulação dos compassos das suas rotinas, ambições, conquistas e desilusões.

O esforço posto no controle do espaço estende-se igualmente ao controle do tempo: «Se o espaço apresenta uma natureza estritamente material e, por conseguinte, suscetível de uma regulação mais assertiva, a conceção dupla do tempo (físico e existencial) determina não só a existência de diferentes mecanismos de controle, como também diferentes resultados consequentes da aplicação desses mecanismos.»¹²

A noção de tempo é transmitida por conceitos não mensuráveis nem objetiváveis, de que são exemplo a contingência e a inconstância, visualmente materializadas em vários elementos iconográficos presentes na casa (e.g. as Parcas e

¹⁰ Em 54.4, Trimalquião faz uma pergunta a Agamémnon sobre as qualidades de Cícero e Publílio e responde à sua própria pergunta, citando um conjunto de versos, provavelmente imitados de Publílio.

¹¹ A presença dos aspetos práticos da vida na conversação já tinha sido introduzida na conversa paralela (deslocada do centro discursivo do banquete e interrompida por Trimalquião em 39.1), que decorre entre Hérmeros e Encólpio (37-38), na qual o liberto fala da boa situação económica de Fortunata e de Trimalquião e relata os percursos antagónicos de dois convivas (Diógenes e Próculo). Esse percurso revela o que para o liberto constituem os pares antagónicos que determinam o sentido da vida: êxito e desgraça financeira, que, nas suas palavras, formam as condições supremas, em sentido positivo e negativo, da existência.

¹² Teixeira 2005: 144.

a *Fortuna*¹³) e também discursivamente trazidas à colação para definir a imprevisibilidade e a arbitrariedade¹⁴ subjacentes ao devir temporal. À representação destes conceitos como forças motrizes da vida Trimalquião opõe, todavia, a práxis astrológica, que, no seu entender, funciona como mecanismo de impugnação das vicissitudes deles decorrentes. O equilíbrio funcional que a astrologia oferece à regulação da vida e do tempo materializa-se na narrativa, da mesma forma que os elementos que com ela se pretendem regular, isto é, quer visualmente (de que é exemplo a inscrição descrita em 30.3-4: *III et pridie kalendas Ianuarias C. noster foras cenat, altera lunae cursum stellarumque septem imagines pictas; et qui dies boni quique incommodi essent, distinguente bulla notabantur*), quer discursivamente, como o comprova o julgamento imposto às qualidades dos homens que nascem sob cada um dos signos¹⁵ (39.8): *In Cancro ego natus sum. Ideo multis pedibus sto, et in mare et in terra multa possideo*.

Se a astrologia oblitera a indeterminação da vida humana, contudo o problema da efemeridade da vida é vista como refratária a qualquer tipo de controle, como o explicitam as observações que o liberto vai fazendo ao longo da *Cena*: (34.7) *Ergo diutius uiuit uinum quam homuncio*; (34.10): *Eheu nos miseros, quam totus homuncio nil est! / Sic erimus cuncti, postquam nos auferet Orcus. / Ergo uiuamus, dum licet esse bene.*; (55.3) *Quod non expectes, ex transuerso fit. / et supra nos Fortuna negotia curat. / Quare da nobis uina Falerna, puer*.

Desta forma, a neutralização da consciência dessa efemeridade não se realiza pela contraposição de um mecanismo de controle, à semelhança do que sucedia com o recurso à astrologia, mas pelo recurso a expedientes letárgicos e ilusórios, proporcionados pelos prazeres da mesa¹⁶ e do vinho. Na verdade, o engano dos sentidos e da mente constitui um dos aspetos mais recorrentes na *Cena*, de que são exemplo a primeira contribuição discursiva que Trimalquião faz no jantar (33.5: *Amici* – *ait* – *pauonis oua gallinae iussi supponi. Et meher-*

¹³ Deschamps 1988: 33, observa que “Lattitude de Trimalchion repose sur une certaine vision de la vie. Lui et ses amis placent dans l’inopiné le grand ressort de l’existence. (...) Selon eux, le monde est en perpétuel changement, sans cesse en proie aux vicissitudes de la Fortune.”

¹⁴ *Sat.* 39.13: *sic orbis uertitur tanquam mola, et semper aliquid mali facit, ut homines aut nascantur aut pereant.*; 55.3: *Quod non expectes, ex transuerso fit; / et supra nos Fortuna negotia curat.*

¹⁵ O tema fora introduzido na cena anterior (35. 1-5), na qual os escravos trazem uma bandeja, com representações dos signos do zodíaco; e a disposição dos alimentos na bandeja estava feita segundo uma lógica que, embora típica do senso-comum, tenta expressar uma ligação não arbitrária entre causa e consequência, uma vez que a cada signo corresponde um alimento com ele relacionado.

¹⁶ Arrowsmith 1966: 310 observa que “That this is Petronius’ theme – the death which *luxuria* brings in sex, food, and language, that is, in the areas of energetic desire and social community – is made abundantly clear in the *Cena*. (...) Those who will reread the episode with the connection between satiety and *luxuria* and death firmly in mind will quickly recognize the deliberate symbolic intent beneath the comic realism.”

cules timeo ne iam concepti sint; temptemus tamen, si adhuc sorbilia sunt.’); e os episódios dos manjares que escondem no seu interior um mundo contrastante de vida (40.3-6), ou algo inesperado (60.4-7) ou uma natureza distinta daquela que aparentam (70.1).

O controle do espaço e do tempo verifica-se também no tocante ao movimento. Embora o banquete prime pela descrição de um conjunto de incidentes que fazem com que o movimento cresça da agitação – motivada pela queda de um saltimbanco (54.1), pelo incitamento a uma batalha de cães (64.9-11), por cantorias (67.4-5) e pantomimas (59.4-7), por um pugilato entre escravos –, ao tumulto, desencadeado pela intimação feita aos escravos para tomarem parte no banquete, a verdade é que a *Cena* não deixa de se configurar como um dos episódios mais estáticos do romance,¹⁷ uma vez que ninguém, exterior à casa do liberto, é parte ativa desse caos.¹⁸ Na verdade, com exceção dos escravos e de Fortunata, que se movimentam no cumprimento das suas funções, Trimalquião é a única personagem que, no decurso do banquete, executa um ato de mobilidade ao abandonar a sala (41.9) e entrar novamente em 47.1. Neste sentido, “O ambiente saturado pela presença constante de jogos de ilusão, alternados pelas várias referências, verbais e materiais, à morte, e em que Trimalquião se prefigura como o senhor do espaço, da condução verbal do festim e da mobilidade nele presente, fazem da *Cena* um sistema de representação de um mundo estático que configura uma tentativa simbólica de fazer parar ou, na impossibilidade de o fazer, de iludir a marcha da vida.”¹⁹

O sistema criado e controlado por Trimalquião vai, no entanto, sofrer uma disrupção. Na verdade, após a entrada de Habinas,²⁰ desencadeiam-se mudanças significativas no ambiente da *Cena*. O súbito interesse de Trimalquião por circunstâncias da vida quotidiana, traduzido pelas perguntas que faz ao liberto sobre o funeral de que regressava, traz para a narrativa um tópico discursivo evitado até ao momento, elemento que coincide com o início da perda de controle do mundo por si criado.²¹ Com efeito, o tema da morte, nesta segunda parte do

¹⁷ Hubbard 1986: 194 observa que a *Cena* “(...) represents an extended pause or intermezzo in the dramatic action (...)”; e, idem: 195, que o carácter estático do banquete se encontra condicionado, em parte, pela feição circular da estrutura interna dos episódios: “In fact, it can be observed that this ring-structure pervades the entire length of the *Cena*, and provides the governing principle for Petronius’ arrangement of the various entertainments and events (...)”. A esquematização dessa estrutura em anel encontra-se em Hubbard 1986: 196-197.

¹⁸ O mesmo caos expressa a *forma mentis* de Trimalquião, cujas referências geográficas, mitológicas e literárias revelam uma desordenação extrema. E tal como sucede no tocante à desordem do banquete, ninguém intervém para a restringir ou eliminar.

¹⁹ Teixeira 2005: 149.

²⁰ O processo da entrada de Habinas no festim manifesta algumas afinidades com a entrada de Alcibiades no *Banquete* de Platão, como observa Ferreira 2000: 83-84.

²¹ Barchiesi 1981: 136 constata que na fase final da *Cena* “(...) il tempo e la morte si unificano in un movimento dominante”

episódio, vai ser alvo de um tratamento indexado à gestão da realidade e, por conseguinte, distinto daquele, mais abstrato e despersonalizado, que dominara a primeira parte da *Cena*.²² Assim, depois de mencionar a sua própria morte, Trimalquião dá continuidade ao tema com a leitura das suas disposições testamentárias, justificando-as à luz do desejo de que a família o “ame” como se já “estivesse morto” (71.3). Depois, interroga Habinas (71): ‘*Quid dicis? inquit amice carissime? Aedificas monumentum meum, quemadmodum te iussi?*’ A descrição do túmulo que, nas palavras de Bodel, evidencia “(...) Trimalchio’s failure to distinguish between the artistic conventions of life and death (...) he not only decorates his tomb like a house but decorates his house like a tomb”²³, representa a morte não como uma circunstância anuladora, mas como um prolongamento da vida. Não obstante, a consciência (ou, pelo menos, a sua aparência) da incontornabilidade da morte parece emergir (72.1): *Haec ut dixit Trimalchio, flere coepit ubertim. Flebat et Fortunata, flebat et Habinnas, tota denique familia, tamquam in funus rogata, lamentatione triclinium impleuit*. E, à semelhança do que ocorrera anteriormente, Trimalquião apressa-se a reprimir a consciência dessa realidade, agora recorrendo a um expediente de teor sensorial, isto é, o banho.

A despeito de esta nova iniciativa se inscrever no quadro das estratégias reativas usadas para a obliteração da consciência da efemeridade do tempo, a verdade é que a mudança de espaço, a que se vê obrigado para obviar a emergente tomada de consciência, faculta aos heróis uma oportunidade de fuga, o que marca a primeira descontinuidade no padrão estático que se formou após a entrada na casa. No entanto, o movimento de saída, que evoca novamente a catábase eneiádica, é gorado, pois, à semelhança do que sucede na épica virgiliana, a saída da casa do hóspede exige uma porta distinta da porta de entrada (72.10). Neste sentido, embora a disrupção promovida pela consciência da morte tenha gerado a falência no que respeita controle do tempo e do movimento, a verdade é que essa falência não se estendeu ao espaço, que se firma como a última categoria a desmoronar. Impedidos de abandonar a casa, os heróis regressam ao ambiente da *Cena* e é novamente pelo olhar de Encólpio que se assiste à rutura do universo criado por Trimalquião, motivada pela emergência narrativa dos *amara atque aspera* evitados ao longo do banquete, que permitem constatar, entre outros, o desgosto por não deixar descendência (74.16) e as tribulações da sua biografia²⁴, dadas a conhecer por meio de uma narrativa que combina

²² Sat. 72.1: (...) ‘*amici*’ inquit ‘*et serui homines sunt et aequae unum lactem biberunt, etiam si illos malus fatus oppresserit. Tamen me saluo cito aquam liberam gustabunt.*’

²³ Bodel 1994: 243.

²⁴ Gagliardi 1994: 20 observa que, no relato, Trimalquião, “(...) accumulando ricordi e sensazioni, ci consegna dunque dei lucidi brani di memoria emergenti dal deposito d’emozioni addensate nel corso d’una vita, e nei quali passato e presente s’intrecciano e si confondono in

tonalidades hiper-realistas com a melancolia fúnebre de um testamento. Esta rutura vai ser objeto de intervenção. Trimalquião recupera o subterfúgio usado na primeira parte da cena, a astrologia, para garantir a si próprio mais três décadas de vida (77.2). A analgesia pretendida não é alcançada, pelo que o liberto vai recorrer a um último paliativo: a objetificação da própria morte²⁵. A simulação do próprio funeral, que ocorre em seguida, opera um fechamento do círculo que se iniciou com a entrada na casa, na medida em que “a imagem da morte que, de forma progressiva, toma conta da atmosfera de Festim e inclusive motiva o seu termo sugere que este espaço interior acaba por tornar-se simbolicamente na própria tumba permanente do Trimalquião, selando no tempo a sua existência e personalidade.”²⁶ Este desenvolvimento produz modificações na relação espaço-temporal: o universo cuja construção se inicia com a entrada na casa e que se expande por contração das suas categorias de espaço, tempo e movimento, anula-se não apenas por meio da fusão dos múltiplos elementos que compõem casa uma dessas categorias, mas também pela fusão das próprias categorias de espaço, tempo e movimento. Com efeito, se, até ao momento, espaço, tempo e movimento são objeto de uma limitação imposta por Trimalquião, que os constrange em ajuste aos limites do seu universo pessoal, a súbita reificação da morte transforma momentaneamente o banquete em um sistema no qual existência e não-existência, espaço da vida e espaço da morte, movimento e acinesia se unem em uma unidade de sentido absoluto. E é esta mudança que quebra a estrutura aprisionante do banquete, permitindo aos heróis a realização de uma tentativa de fuga²⁷ e o seu posterior regresso ao sistema errático em que deambulam no universo do romance. A fuga dos heróis deixa para trás o mundo da *Cena*, que não regressa à parte conservada do romance. Todavia, a disrupção do universo de Trimalquião permite aos heróis escaparem do “labirinto”, sem que tal signifique que o sistema que abandonam tenha sido permanentemente aniquilado, uma vez que nada indica que o mundo de Trimalquião não conserve um potencial de recriação, suscetível de novas expansões e destruições, eternamente alimentadas pelo seu centro criador.

virtù del fluire d'un discorso intessuto do colorite risposdenze e di sapienti contrasti. (...) Ed anche questo svariare di sensazioni è profondamente vero, in quanto rispecchia una delle costanti dell'animo umano.”

²⁵ Barchiesi 1981: 138-139: “In certo senso tutta la *Cena* è un esorcismo contro il tempo (...); ed un esorcismo simile è anche la finta morte del finale (che ha un precedente seneciano).”

²⁶ Leão & Brandão 2016: 169.

²⁷ Fedeli 1981: 63, observa que (...) a casa di Trimachione sembra rappresentare un'oasi per i protagonisti dopo le continue traversie: ma essa svelerà presto la sua vera natura. Gradualmente si è introdotti nell'ambiguità che regnerà nella cena, così come gradualmente si percorrono i corridori di un labirinto, da cui non si può uscire senza rimuovere le cause motrici della situazione e senza ripristinare un ordine originario.”

BIBLIOGRAFIA

- Arrowsmith, W. (1966), “Luxury and death in the *Satyricon*”, *Arion* 5: 304-331.
- Barchiesi, M. (1981), “L’orologio di Trimalcione. Struttura e tempo narrativo in Petronio”, in *I Moderni alla ricerca di Enea*, Roma, Bulzoni, 109-146.
- Bodel, J. P. (1994), “Trimalchio’s underworld» in J. Tatum James (ed.), *The search for the ancient novel*, Baltimore, JHUP, 237-259.
- Ciaffi, V. (1955), “Intermezzo nella *Cena petroniana*”, *RFIC* 32: 113-145.
- Conte, G. B. (1996), *The hidden author. An interpretation of Petronius Satyricon*. Transl. by Elaine Fantham, Berkeley / Los Angeles / London, UCP.
- Courtney, E. (1987), “Petronius and the underworld”, *AJPh* 108: 408-410.
- Deschamps, L. (1988), “L’ΑΙΠΟΣΔΟΚΗΤΟΝ dans le festin chez Trimalchion du *Satyricon* de Pétrone”, *Platon* 40: 31-39.
- Fedeli, P. (1981), “Petronio: il viaggio, il labirinto”, *MD*: 91-117.
- Ferreira, P. S. (2000), *Os elementos paródicos no Satyricon de Petrónio e o seu significado*, Coimbra, Colibri.
- Ferreira, P. S., Teixeira, C., Leão, D. (2008), *The Satyricon of Petronius: Genre, Wandering and Style*, Coimbra, Classica Digitalia.
- Gagliardi, D. (1994), “Il corteo di Trimalchione”, *RFIC* 112: 285-287.
- Gagliardi, D. (1994), “L’umanità di Trimalchione («*Satyricon*» 76-77)”, *Orpheus* 15: 13-20.
- Hubbard, T. K. (1986), “The narrative architecture of Petronius’ *Satyricon*”, *AC* 55: 190-212.
- Leão, D. F. (1998), *As ironias da Fortuna. Sátira e moralidade no Satyricon de Petrónio*, Coimbra, Colibri.
- Leão, D., & Brandão, J. L. (2016), “Macro espaço e micro espaço no *Satyricon* de Petrónio: a narrativa de viagens e a tensão entre espaço aberto e fechado”, in Cornelli, G., Fialho, M. C., Leão, D. (coords.), *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo*, Coimbra / São Paulo, IUC / Annablume, 161-181.
- Martin, R. (1988), “La *Cena Trimalchionis*: les trois niveaux d’un festin”, *BAGB* 1(3): 232-247.
- Slater, N. W. (1990), *Reading Petronius*, Baltimore / London, The Johns Hopkins Univ. Press.
- Sullivan, J. P. (1968), *The Satyricon of Petronius. A literary study*, London, Faber and Faber Limited.
- Teixeira, C. (2005), “A odisseia romanesca do *Satyricon* de Petrónio: a *Cena Trimalchionis*”, *Humanitas* 57: 137-157.

- Teixeira, C. (2007), *Estrutura da viagem na épica de Virgílio e no romance latino*, Lisboa, Fundação para a Ciência e Tecnologia – Fundação Calouste Gulbenkian.
- Zeitlin, F. I. (1971), “*Romanus Petronius: a study of the Troiae halosis and the Bellum ciuile*”, *Latomus* 30: 56-82.

O TOPOS DO VOYEURISMO NO SATYRICON DE PETRÓNIO E NO BURRO DE OURO DE APULEIO

DELFINO F. LEÃO

Univ. Coimbra, CECH, FLUC

ORCID: 0000-0002-8107-9165

leo@fl.uc.pt

1. ENQUADRAMENTO: MARCAS DA FORTUNA OMNIVIDENTE

No tempo em que Petrónio e Apuleio escreviam as suas obras, não era propriamente nova a ideia de que existia uma divindade tão poderosa quanto incontrolável que influenciava de forma arbitrária os destinos do universo, pois já entre os Gregos a *Tyche* ('sorte' ou 'acaso', correspondente, em traços largos, à *Fortuna* latina) constitui uma presença habitual na tradição literária – como se pode ver, por exemplo, em Hesíodo e nos poetas da Época Arcaica – enquanto força que deixa a descoberto as fragilidades da vida humana. Por outro lado, tanto na chamada comédia nova de Menandro como na escrita romanescas grega esta potência assumia inclusive o papel de real mola da ação, até pelas reviravoltas inesperadas que provocava, constituindo portanto um expediente diegético nada despreciando para estimular a renovação do interesse da narrativa.¹ Não sendo agora o momento para analisar em pormenor a natureza desta divindade tão poderosa quando arredia, valerá ainda assim a pena evocar o testemunho de um autor latino contemporâneo de Petrónio, que faz uma descrição particularmente impressiva da influência da Fortuna. Trata-se de Plínio o Antigo, que se refere a esta divindade num passo da *História Natural* (2. 22):

Toto quippe mundo et omnibus locis omnibusque horis, omnium uocibus Fortuna sola inuocatur ac nominatur, una accusatur, rea una agitur, una cogitatur, sola laudatur, sola arguitur et cum conuiciis colitur, uolu<cris uolu>bilibusque, a plerisque uero et caeca existimata, uaga, inconstans, incerta, uaria indigno-

¹ Apuleio, *Met.* 1. 6. 4, exprime de forma muito clara esta noção, por exemplo através das palavras de Sócrates, um dos vencidos da Fortuna: "*Aristomene*," inquit "*ne tu fortunarum lubricas ambages et instabiles incursiones et reciprocas uicissitudines ignoras.*" Aristómenes, – retorquiu ele – bem vejo que não tens experiência dos resvaladiços devaneios da Fortuna, dos seus instáveis avanços e alternantes reviravoltas.' As traduções de Petrónio e de Apuleio que figuram neste estudo são retiradas, respetivamente, de Leão 2006 e Leão 2007. Esta análise foi desenvolvida no âmbito do projeto UID/ELT/00196/2019, financiado pela FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia.

rumque faulrix. Huic omnia expensa, huic feruntur accepta, et in tota ratione mortalium sola utramque paginam facit, adeoque obnoxiae sumus sortis, ut ipsa pro deo sit qua deus probatur incertus.

Na verdade, pelo mundo inteiro, em todos os lugares e a todo o momento, pela boca de todos se invoca e se refere apenas a Fortuna. É ela a única a ser acusada, a única culpada, a única em quem se pensa, apenas ela recebe louvores, apenas ela é censurada e com alaridos se lhe prestam honras. Vólucres e volúvel, chega a ser considerada mesmo, pela maioria, cega, vagabunda, inconstante, incerta, instável, protetora caprichosa de quem o não merece. A ela se atribuem todas as despesas, a ela se atribuem todas as receitas e, no grande livro de contas da humanidade, ela só preenche ambas as colunas. A tal ponto é escrava a nossa condição que a própria Fortuna, que vem provar a incerteza do deus, ocupa o lugar do deus.

No quadro aqui desenhado, a Fortuna é apresentada, por conseguinte, como sendo condicionante de todas as atividades humanas e objeto de todas as suas atenções, a ponto de quase se tornar na grande divindade de referência. Não será, portanto, de estranhar que esta deusa desempenhe uma função importante na trama do *Satyricon*, bem como no *Asinus Aureus*. Começando pelo caso de Petrónio, é de sublinhar que a sua obra parece reunir todas as condições para que se verifique esta hipótese: terá sido escrita durante o reinado de Nero, época marcada por algum sentimento de insegurança e por certa descrença no valor paradigmático e civilizador de Roma, e ainda por profundas alterações económicas e sociais.² Assiste-se à ascensão da classe dos libertos, como Trimalquião, que passam a deter grande parte do poder económico e, em contrapartida, das poucas figuras ilustrativas da nobreza, como é o caso do *eques Romanus* (92. 10), decorre uma imagem clara de decadência deste estrato social. A confusão social e o oportunismo generalizado estão patentes, também, na turba dos *heredipetae* e na própria casta sacerdotal. Com efeito, nenhum dos tradicionais deuses olímpicos motiva um tipo de adoração sincera.³

Por outro lado, a importância capital da Fortuna pode dizer-se francamente corroborada no próprio texto do romance. De facto, ela aparece mencionada

² Para uma sinopse bastante útil da natureza e evolução da noção de Fortuna, vide Kajanto 1981. Para uma análise do papel que ocupa no *Satyricon*, vide Leão 1998: 119-131, cuja argumentação é em parte aqui recuperada.

³ Maior atenção se dispensa a uma divindade secundária como Priapo, vocacionado de resto para aventuras lascivas e que parece ser responsável pela impotência de Encólpio. Em 140. 12, o jovem parece recorrer, com êxito, a Mercúrio, que lhe restitui a virilidade perdida, mas o episódio não sugere propriamente uma tentativa de ressurgência séria de cultos de outrora, pois o contexto favorece a paródia religiosa: Mercúrio é o deus psicopompo, que transportava para o Além as almas dos mortos, e Encólpio tinha em si uma parte defunta que precisava de fazer regressar ao mundo dos vivos.

diretamente cerca de três dezenas de vezes.⁴ Para os objetivos deste estudo, não se justifica analisar expressamente todos os passos em que esta divindade é, direta ou mais veladamente, referida, porque as ideias que se poderiam retirar desse cotejo se encontram de alguma forma concentradas no contexto narrativo em que se faz uma evocação mais insistente da Fortuna. Esse momento ocorre no poema *Bellum ciuile* (*Sat.* 119-124) e a referência é suscitada por Plutão, quando se prepara o arranque da guerra civil.⁵ Com efeito, resulta claro desta intervenção que os restantes deuses apenas fazem parte de uma maquinaria, destinada a embelezar o poema, como predicava Eumolpo (118. 6). Pelo contrário, a força realmente impulsionadora da ação é a Fortuna.⁶ O deus dos infernos dirige-se a ela da seguinte forma (vv. 79-81):

*Rerum humanarum diuinarumque potestas,
Fors,⁷ cui nulla placet nimium secura potestas,
quae noua semper amas et mox possessa relinquis.*

Senhora das coisas humanas e divinas,
Fortuna, a quem não agrada nenhum poder seguro em demasia,
que sempre buscas com ardor a novidade e a largas quando a largas possuir.

Apesar de a Fortuna estar a ser invocada por uma das divindades mais poderosas do panteão, ainda assim Plutão apresenta-a como senhora de quanto acontece no plano humano e divino (*rerum humanarum diuinarumque potestas*). A par desta afirmação da sua onnipotência, o passo acentua igualmente a descrição da natureza caprichosa e inconstante da Fortuna, deusa por natureza avessa a empresas seguras, que de bom grado se deixa atrair pela busca

⁴ As ocorrências encontram-se espalhadas por toda a obra e ligam-se, preferencialmente, aos muitos percalços criados aos protagonistas. No foro: 13. 1; 13. 4; na traição de Gíton: 80. 8; 80. 9; 82. 6; no barco de Licas: 100. 3; 101. 1; 102. 1; 114. 8; em Crotona: 124. 2; 125. 1; 125. 2; 133. 3; 137. 9; 138. 5; 140. 15; 141. 1. É curioso que, das cinco ocorrências na *Cena*, quatro estejam relacionadas com Trimalquião: 29. 6; 37. 8; 55. 3; 75. 10. Tal facto não surpreende em alguém que deve a sua riqueza aos afagos da sorte e à persistência, quando aquela lhe não foi tão favorável. Significativo é, também, que a esposa do liberto se chame Fortunata. Sobre esta questão, vide Leão 1998: 86-88.

⁵ Cf. vv. 7678. O poema, além da ocorrência mencionada, contém outras nos versos 61, 102, 174, 237, 244.

⁶ Codoñer 1989: 58-59, diz que, em Petrónio, o vocabulário relativo ao sagrado é pouco abundante, crítico e se refere quase exclusivamente a Priapo, portanto ao mundo das religiões místicas. Embora a observação esteja correta em linhas gerais, a verdade é que não faz justiça à importância que a Fortuna assume na obra. Visão mais equilibrada em Callebat 1974, o qual sublinha que (p. 288) “la motivation narrative du *Satyricon* apparaît fondée sur l’interférence des thèmes de la *Fortune* et de la *fuite*”.

⁷ Neste verso e, mais adiante, no v. 94, que também será comentado, encontram-se as duas únicas ocorrências, no *Satyricon*, da variante *Fors*.

incessante de novas emoções, no preciso momento em que alcança qualquer última raridade. E assim que Plutão descreve a opulência insolente de Roma, logo exorta a Fortuna a levar a destruição à terra, reconhecendo, desta forma e implicitamente, que nela reside todo o poder de decisão (vv. 94-95):

*Quare age, Fors, muta pacatum in proelia uultum
Romanosque cie ac nostris da funera regnis.*

Por isso, atua, Fortuna, muda em guerras a paz do teu rosto,
agita o ânimo dos Romanos, dá mortes ao nosso reino.

Na sua resposta, a Fortuna confirma a importância que lhe é atribuída, ao mesmo tempo que exprime também a vontade de mudar radicalmente o curso dos acontecimentos, propósito que não deixa aliás de quadrar bem com um cenário de guerra civil, cujo desfecho era incerto e, em qualquer dos casos, muito penalizador para a segurança interna de Roma (vv. 107-109):

*Omnia, quae tribui Romanis arcibus, odi
muneribusque meis irascor. Destruet istas
idem, qui posuit, moles deus.*

Tudo quanto concedi aos baluartes de Roma eu o aborreço;
as minhas benesses me despertam a cólera. Derrubará estas
construções o mesmo deus que as ergueu.

Um pouco adiante, César vem reforçar a mesma noção de prioridade concedida a esta deusa, pois embora comece por invocar Júpiter (v. 156), é da vontade da Fortuna que faz derivar o resultado da empresa (vv. 172-174):

*Quare, quia poena tropaeis
imminet et sordes meruit uictoria nostra,
iudice Fortuna cadat alea.*

Por isso, já que um castigo paira sobre os nossos troféus
e a desonra é a recompensa da nossa vitória,
caiam os dados sob o arbítrio da Fortuna.

Poderá argumentar-se, com legitimidade, que a presença da Fortuna na obra obedece apenas ao uso que dela fazia a produção literária anterior, tradição com a qual o *Satyricon* estabelece frequentemente uma relação paródica.⁸ Ou

⁸ Sobre a questão da paródia literária na obra petroniana, é particularmente útil o trabalho de Ferreira 2000. Vide ainda Leão 2004.

ainda que Petrónio recorre à figura da Fortuna com o único fim de provocar mudanças rápidas na ação, abrindo, assim, caminho para a introdução de novas aventuras. São observações pertinentes, mas que não esgotam o papel da Fortuna, que pode ser mais profundo e até um sinal de pessimismo latente, precisamente por causa da sensação de instabilidade que cria no ser humano. Nesta aceção, liga-se, com frequência, a outros temas que promovem sentimentos de insegurança, como o tópico do labirinto, do naufrágio, da impotência e da própria tentação do suicídio, como solução derradeira para escapar a um cenário pautado por múltiplos e incontornáveis perigos.⁹ No entanto, porque a Fortuna assume um papel de divindade omnividente, que tudo controla, poderá articular-se também, através dessa via, com o tópico do voyeurismo. É esta hipótese de leitura que será agora objeto de análise, precisamente por não ter colhido, ao que sabemos, atenção da parte dos estudiosos do tema.

2. VOYEURISMO E A DINÂMICA DO ESPAÇO INTERIOR/EXTERIOR

O *topos* do voyeurismo é muito recorrente, tanto no *Satyricon*, como em *O burro de ouro*. No caso de Petrónio, porém, a tentação de espiar os outros verifica-se em especial na forma de caracterizar a atuação dos *scholastici* e das figuras com as quais eles se cruzam. Embora o estudo do voyeurismo das personagens humanas não constitua o motivo central da presente reflexão, valerá ainda assim evocar alguns exemplos que possam ilustrar, de maneira clara, a forma insistente como o tópico aparece evocado em ambos os romances, sendo conjugado em especial com o tema da porta, precisamente enquanto meio de transição e mecanismo que permite separar o espaço interior e exterior, criando muitas vezes uma falsa ilusão de segurança.

Essa ambivalência da porta encontra-se de facto presente logo nas primeiras cenas do *Satyricon*, mais concretamente depois do episódio do Foro. Com efeito, Ascilto, Gíton e Encólpio haviam regressado rapidamente à estalagem onde se encontravam hospedados, na expectativa de poderem aí celebrar, de portas bem cerradas, a recuperação da túnica com as moedas, mas a tranca que os isolava do exterior desprende-se por si mesma e permite a entrada intempestiva de Quartilta (*Sat.* 15. 8-16.2), que os irá arrastar para aventuras mais desgastantes do que prazenteiras. É precisamente no decurso de um dos jogos de lascívia inventados pela sacerdotisa de Priapo que o *topos* do voyeurismo se destaca de forma clara,

⁹ Para Zeitlin 1971: 656-657, o conceito de uma Fortuna cruel e imprevisível representa a visão caótica do mundo; Gagliardi 1985: 2054-2058, chega a uma conclusão paralela: a de que esta divindade representa um sentimento de precariedade, resultante da fragmentação da totalidade perdida e espelho da crise de uma época; Schlant 1991: 5051, salienta que a referência à Fortuna, sobretudo entre os libertos, exprime a importância do acaso, acompanhado sempre da noção de insegurança.

durante a celebração das núpcias farsescas de Gíton e Pâniquis. A cena passa-se no quarto de dormir, portanto num local reservado à intimidade, mas tudo é espiado através de uma fenda na porta, descaradamente alargada (*Sat.* 26. 4-5: *per rimam improbe diductam*), para servir de estímulo a Quartila no jogo erótico com Encólpio. Uma outra referência ao voyeurismo, também num contexto marcadamente sexual, ocorre de novo na parte final da obra, já em Crotona, na paródia à ética educativa protagonizada por Filomela e por Eumolpo, o pretense pedagogo dos filhos daquela falsa matrona (*Sat.* 140. 1-11). No decurso do episódio, há uma clara referência ao buraco da fechadura (140. 11: *per clostellum miratur*), por onde um dos filhos de Filomela espiava o envolvimento erótico da irmã com o velho Eumolpo – cujo sucesso a nível sexual acentua, por contraste, o desânimo e impotência de Encólpio/Polieno.¹⁰

Em *O burro de ouro*, esta simbologia revela-se também fecunda e é utilizada logo desde os primeiros capítulos da obra, como se pode verificar pela evocação breve de alguns exemplos. Com efeito, na expectativa de manter a feiticeira Méroe à distância, Aristómenes teve a preocupação de trancar bem as portas da estalagem onde se acoitara na companhia de Sócrates, a quem procurava resgatar do seu estado de sujeição extrema. Porém, a tentativa cedo se revelou frustrada (*Met.* 1. 11. 5-8), pois Méroe entrou com total facilidade, juntamente com Pantia, cumprindo o objetivo de degolar Sócrates (1. 13. 4-7) e de urinar sobre Aristómenes (1. 13. 8), em sinal de completa desfaçatez. E para comprovar de novo o poder enorme da magia, depois desta indesejada visita as portas retomam a posição inicial, intactas, como se nada tivesse acontecido (1. 14. 1), e oferecendo inclusive resistência às tentativas de Aristómenes para as abrir e escapar-se de madrugada (1. 14. 7). O relato da aventura de Télifron com o universo das feiticeiras (2. 20. 1 – 2. 31. 1) exemplifica também esta incapacidade para manter do lado de fora as forças do mal.¹¹ O mesmo imaginário serve ainda para franquear a Lúcio o acesso à dura experiência de burro, pois é através de uma brecha na porta que ele testemunha a metamorfose de Pânfila em pássaro (3. 21. 3-6), cedendo por fim ao impulso irresistível de entrar ao mundo da magia.¹²

¹⁰ Para outros exemplos onde a porta assume esta função de separar dois mundos, conjugada com a ideia de uma falsa segurança, de isolamento e de invasão da privacidade, vide *Sat.* 11. 1-4; 63. 1-64.1; 91. 3-4; 92. 1-3; 94. 7-8; 95. 7-9; 96. 1-4; 97. 7-8; 98. 2.

¹¹ Embora a dinâmica da porta não seja aqui explorada de forma tão clara, encontra-se ainda assim implícita em alguns pormenores: cf. 2. 24. 8; 2. 25. 3 e sobretudo 2. 30. 5-6, onde uma simples brecha na porta é o bastante para permitir a invasão da ameaça que se procurava manter afastada.

¹² De notar ainda que a transformação de Lúcio em burro vem facilitar grandemente os episódios de voyeurismo envolvendo esta personagem, já que, ocultado sob a aparência asinina, Lúcio passara a ter o disfarce ideal para espiar as conversas e as cenas que envolviam os humanos.

3. A FORTUNA COMO GRANDE VOYEUR

As personagens humanas do universo recriado por Petrónio e Apuleio deixam-se, portanto, seduzir com bastante facilidade pela tentação de espiar os seus semelhantes e de invadir o seu espaço de privacidade. Há, no entanto, razões para considerar que as divindades podem, de certa forma, ser vistas como uma espécie de grande *voyeur* por excelência, já que o próprio estatuto de que gozam lhes dá acesso a uma forma privilegiada de controlo sobre o comportamento dos humanos. E se essa leitura se afigura legítima enquanto traço distintivo dos deuses em geral, detém uma pertinência particular quando aplicada a uma entidade tão controladora como a Fortuna. Com efeito, no *Satyricon* há pelo menos um momento em que o escrutínio omnividente da Fortuna se encontra na base das reflexões formuladas. A alusão acontece em Crotona e é veiculada pelas palavras de Encólpio/Polieno, que atribui a sua abundância presente a um descuido voluntário da Fortuna, que aparentemente decidira desviar dele os olhos escrutinadores (*Sat.* 125. 2-4):

Ceterum ego, etsi quotidie magis magisque superfluentibus bonis saginatum corpus impleueram putabamque a custodia mei remouisse uultum Fortunam, tamen saepius tam consuetudinem meam cogitabam quam causam, et 'Quid' aiebam 'si callidus captator exploratorem in Africam miserit mendaciumque deprehenderit nostrum? Quid, si etiam mercennarius praesenti felicitate lassus indicium ad amicos detulerit totamque fallaciam inuidiosa prodicione detexerit? Nempe rursus fugiendum erit et tandem expugnata paupertas noua mendicitate reuocanda. Dii deaeque, quam male est extra legem uiuentibus: quicquid meruerunt, semper expectant.'

Pela minha parte, se bem que, com o passar dos dias, o meu corpo fosse ganhando cada vez mais peso devido à abundância de coisas boas e começasse já a pensar que a Fortuna tinha virado a cara, deixando de andar em cima de mim, o certo é que refletia muitas vezes na minha conduta e nas razões que a justificavam, meditando cá comigo:

– E caso um dos caçadores de heranças, desconfiado, se lembre de enviar um espião a África e se aperceba da nossa trapaça? E caso, ainda, o criado a soldo, aborrecido com a presente abundância, bufe alguma coisa aos amigos e, com essa invejosa traição, ponha a descoberto todo o esquema? O jeito seria andar outra vez em fuga, e a pobreza que, finalmente, havíamos espantado, reinstalar com novas mendicâncias. Oh, deuses e deusas, quantos sustos para quem vive à margem da lei: a punição merecida a cada instante aguardar!

Embora o jovem esteja a viver um período de prosperidade, tem apesar de tudo consciência de que se trata de uma situação efêmera, provocada pela circunstância passageira de a Fortuna ter abrandado a vigilância, ato significativa-

mente expresso pela imagem de voltar o rosto para o lado, fingindo não ver (*a custodia mei remouisse uultum Fortunam*), o que implica que a atitude normal da Fortuna seria exatamente a contrária, i.e. atuar como um incansável ‘Big Brother’ a quem não escaparia nenhum tipo de pormenor. E mesmo quando aparentemente baixa a guarda, a Fortuna fá-lo ainda para criar uma fátua ilusão de segurança, que logo se dissipará. É a antevisão desta inevitabilidade que impede Encólpio/Polieno de fruir por completo do momento presente (contrastando assim com a euforia do velho Eumolpo), pois, como denunciam os cenários de iminente falência dessa situação transitória que as suas perguntas retóricas evocam, ele tem a sensação clara de que os olhos da Fortuna bem depressa se voltarão a centrar sobre si, arrastando-o para a perdição.

Em *O burro de ouro*, o voyeurismo desta divindade é expresso de forma muito mais clara, se bem que Apuleio distinga dois tipos de atuação da Fortuna, mais significativos ainda porque se diferenciam precisamente pela forma como o respetivo “olhar” indagador incide sobre o objeto da sua atenção. Isso mesmo se torna patente no início do livro undécimo, portanto naquela parte da obra em que Apuleio definitivamente se afasta da versão de *Lúcio ou o burro* de Luciano de Samósata (e da presumível fonte comum atribuída a Lúcio de Patras), segundo a qual a metamorfose final de Lúcio ocorria no teatro. Pelo contrário, a versão de Apuleio expande-se ao longo de mais um livro marcado pelo imaginário religioso, que constitui de resto o mais significativo testemunho que nos chegou da Antiguidade sobre a liturgia própria de uma iniciação mística. A sacralidade envolvente é acompanhada por uma elevação de estilo, que sustenta, também por essa via, não só a maior nobreza do assunto, como também a aproximação da personagem Lúcio à possível experiência iniciática do autor empírico – o madaurense Apuleio. Se, como se afigura bastante defensável, o autor quis mesmo destacar o último livro para sustentar a aretologia da ordem e racionalidade próprias da religião isíaca, então os dez primeiros marcam, por contraste, a insegurança e instabilidade provocadas pela ação da Fortuna cega (*Fortuna caeca*), que perseguiu de forma implacável e caprichosa Lúcio – e que por extensão persegue igualmente todo o ser humano.¹³ A esse voyeurismo omnipresente, mas de tal forma aleatório na maneira de avaliar a realidade que mais parece resultar de cegueira caprichosa, opõe Apuleio, no final da obra, a vigilância interessada (e já não interesseira) de uma Fortuna clarividente, enquanto expressão do zelo que Ísis coloca na proteção dos seus escolhidos.

Há que reconhecer, ainda assim, que a presença da Fortuna em *O burro de ouro* obedece igualmente às próprias exigências do género, justificáveis, de resto, pelas enormes capacidades que o recurso a esta potência imprevisível facultava

¹³ Sobre a natureza apologética ou meramente lúdica de *O burro de ouro*, vide Medeiros 1991; Teixeira 2000.

do ponto de vista diegético, ao permitir reviravoltas na ação que quadravam bem com a inserção de novos episódios e a variação de personagens e ambientes, como se sublinhou no início deste estudo (supra secção 1). Em todo o caso, que estaria nos desígnios de Apuleio opor a ação arbitrária da Fortuna cega à ordem do universo atentamente patrulado por Ísis, mostram-no as palavras do sacerdote desta divindade egípcia, no momento em que Lúcio acabara de recuperar a forma humana, e que podem funcionar aliás como chave de leitura de todo o romance (11 .15. 13):

Multis et uariis exanclatis laboribus magnisque Fortunae tempestatibus et maximis actus procellis ad portum Quietis et aram Misericordiae tandem, Luci, uenisti. Nec tibi natales ac ne dignitas quidem, uel ipsa, qua flores, usquam doctrina profuit, sed lubrico uirentis aetatulae ad seruiles delapsus uoluptates curiositatis inprosperae sinistrum praemium reportasti. Sed utcumque Fortunae caecitas, dum te pessimis periculis discruciat, ad religiosam istam beatitudinem inprouida produxit malitia. Eat nunc et summo furore saeuat et crudelitati suae materiem quaerat aliam; nam in eos, quorum sibi uitas <in> seruitium deae nostrae maiestas uindicauit, non habet locum casus infestus. Quid latrones, quid ferae, quid seruitium, quid asperrimorum itinerum ambages reciprocae, quid metus mortis cotidianae nefariae Fortunae profuit? In tutelam iam receptus es Fortunae, sed uidentis, quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat.

Depois de haveres padecido tantos e tão variados trabalhos, de teres sofrido o embate de grandes tempestades e das maiores tormentas infligidas pela Fortuna, eis que chegaste finalmente, Lúcio, ao porto da Paz e ao altar da Misericórdia. Nem a nobreza do teu nascimento, nem o mérito nem sequer a ciência em que agora vicejas te valeram de nada. Pelo contrário, escorregaste nas tentações dos verdes anos, caíste em prazeres de escravo e a tua curiosidade fatídica atraíu-te uma recompensa amarga. No entanto, ao atormentar-te com perigos tão horríveis, a Fortuna cega acabou por te conduzir, com imprevidente malícia, a esta religiosa felicidade. Pois que se vá agora e arranje outra vítima para descarregar a desmesurada fúria da sua crueldade; na verdade, os azares da sorte não têm influência sobre aqueles, cujas vidas a majestade da nossa deusa reivindicou, para estarem ao seu serviço. Conseguiram os ladrões, as feras, a servidão, as idas e vindas por ínvias sendas, o receio diário da morte, valer de alguma coisa à funesta Fortuna? Tu foste de facto acolhido sob a proteção de uma Fortuna – mas esta é clarividente, capaz de iluminar com o esplendor da sua luz até os outros deuses!

O sacerdote de Ísis, como antes se observara já no desabafo de Encólpio/ Polieno, recorre também a interrogações retóricas, para evocar cenários que poderiam ter deitado por terra as expectativas de redenção de Lúcio. Há, no entanto, uma diferença fundamental entre as duas intervenções: enquanto a per-

sonagem central do *Satyricon* identifica, na Fortuna petroniana, uma linha global de intervenção que, marcada embora por inegável capacidade de supervisão, se esgota numa operação aleatória, que acentua a insegurança e leva a descreer da possibilidade de uma justiça divina verdadeiramente retributiva, as palavras do sacerdote de Ísis inserem, pelo contrário, a atuação daquela divindade no âmbito de um plano salvífico deliberado. E assim, a sua declaração permite distinguir entre um tipo de Fortuna cega (*Fortunae caecitas*), de comportamento errático e caprichoso, e a Fortuna clarividente (*Fortuna, sed uidens*), capaz de inserir a conduta humana e a atuação divina dentro de um programa estruturado e de longo alcance. As palavras do sacerdote revelam, assim, que as provações de Lúcio se enquadram num plano mais vasto de Ísis, que conduziriam o jovem à iniciação somente depois de ele ter experimentado um processo de maturação marcado por múltiplas dificuldades. Neste sentido, a Fortuna poderia ser vista inclusive como um agente indirecto da omnisciência isíaca, ou seja, de um tipo de voyeurismo legítimo, distintivo de uma entidade tutelar e empenhada no bem-estar dos mortais cuja existência decidiu acompanhar.

4. CONCLUSÕES

Ao longo da análise proposta procurou sublinhar-se que, tanto no *Satyricon* como no *Asinus Aureus*, as cenas de voyeurismo são muito frequentes, a ponto de se tornarem mesmo num motivo estruturante dentro da organização diegética das duas obras. Não obstante as evidentes implicações eróticas associadas a este *topos*, que detêm sem dúvida um papel significativo em ambas as obras e motivam algumas das cenas mais marcadamente cómicas da narrativa, o voyeurismo acaba por associar-se também a outros temas que enriquecem a sua leitura simbólica: a oposição interior/exterior, a imagem da porta enquanto linha de separação entre universos distintos e também enquanto (ineficaz) proteção contra perigos de vária ordem, decorrentes em especial da intervenção da Fortuna. No caso do *Satyricon*, a Fortuna, ainda que constitua uma presença consistente ao longo de toda a obra, é marcada por uma atuação de certa forma aleatória, que acentua o sentimento de insegurança humana, sem realmente chegar a apresentar (ao menos na parte conservada do romance) um paradigma alternativo de organização existencial. Nesse sentido, o voyeurismo da divindade é fonte de deleite para si mesma, mas não constitui propriamente um motor de redenção. No *Asinus Aureus*, porém, mesmo reconhecendo que, ao longo de boa parte da obra, a Fortuna pareça reger-se essencialmente por idêntico propósito lúdico, o último livro vem sublinhar que a omnividência desta divindade está ao serviço de um deliberado plano de tutela e resgate dos que escolheu para estarem ao seu serviço. E por esta via, ilumina a existência humana e aponta-lhe o caminho da redenção e felicidade possíveis.

BIBLIOGRAFIA

- Callebat, Louis (1974), “Structures narratives et modes de représentation dans le *Satyricon* de Pétrone”, *REL* 52: 281-303.
- Codoñer, Carmen (1989), “Lexique du ‘sacré’ et réalités religieuses chez Pétrone”, *RPh* 63: 47-59.
- Ferreira, Paulo (2000), *Os elementos paródicos no Satyricon de Petrónio e o seu significado*, Lisboa-Coimbra, Colibri.
- Gagliardi, D. (1985), “La letteratura dell’irrazionale in età neroniana (lineamenti d’una ricerca)”, *ANRW* II.3: 2047-2065.
- Kajanto, I. (1981), “Fortuna”, *ANRW* II.17.1: 502-558.
- Leão, Delfim (1998), *As ironias da Fortuna. Sátira e moralidade no Satyricon de Petrónio*, Lisboa-Coimbra, Colibri.
- Leão, Delfim (2004), “Parodia a la retórica en el *Satiricón* de Petronio”, in Marín Sánchez, J. A., Muñoz Martín, M. N. (eds.), *Retórica, poética y géneros literarios*, Granada, Universidad de Granada, 139-149.
- Leão, Delfim (2006, 2ª ed), *Petrônio: Satyricon*. Tradução do latim, introdução e notas, Lisboa, Cotovia.
- Leão, Delfim (2007), *Apuleio: O burro de ouro*. Tradução do latim e introdução, Lisboa, Cotovia.
- Medeiros, Walter de (1991), “Em demanda de uma rosa: crónica de uma redenção anunciada”, *Mathesis* 1: 21-33.
- Schlant, Ernestine (1991), “Petronius: our contemporary”, *Helios* 18: 49-71.
- Teixeira, Cláudia (2000), *A conquista da Alegria. Estratégia apologética no romance de Apuleio*, Lisboa, Edições 70.
- Zeitlin, Froma (1971), “Petronius as paradox: anarchy and artistic integrity”, *TAPhA* 102: 631-684.

(Página deixada propositadamente em branco)

MOBILIDADE E SABER EM PLÍNIO O ANTIGO*

FRANCISCO OLIVEIRA

Univ. Coimbra, CECH, FLUC

ORCID: 0000-0003-4871-243X

foliveir@fl.uc.pt

1. PLÍNIO E A CIÊNCIA DA SUA ÉPOCA

A Paz Romana, já cantada por Virgílio em relação a Augusto e agora claramente retomada por Plínio o Antigo como legitimação de Vespasiano, permite um florescimento comercial e civilizacional nunca vistos. A *História Natural* espelha de forma muito clara essa realidade quando orienta a estrutura da sua enciclopédia em redor de Roma, o centro de um emaranhado de trocas comerciais e culturais que de todo o mundo carrega, por via preferencialmente marítima, os produtos da periferia¹.

A construção desse império e desse império à escala do mundo conhecido, a *oekoumene* ou *orbis terrarum*, implicava, para os seus agentes – generais, soldados, marinheiros, navegantes, exploradores, estudantes, cientistas, curiosos, turistas, peregrinos, embaixadores, administradores e seus séquitos, escravos, reféns e migrantes em geral – possibilidades e necessidades de mobilidade nunca vistas.

A abertura de novos espaços de expansão e contacto também provocava acrescidas exigências de natureza científica, fosse de alargamento do conhecimento fosse de correção do saber transmitido. E isto é válido para a meteorologia, a oceanografia, a antropologia, a botânica, a zoologia, a mineralogia, com os domínios científicos, artísticos e culturais implicados, da magia à medicina, da retórica à astronomia, do folclore à história da arte, do urbanismo à decoração.

Parte desse conhecimento, com carácter de absoluta novidade ou de correção de verdades até aí canónicas, supõe o recurso a formas tradicionais de conhecimento, transmitidas pelos intelectuais e letrados, mas abre-se também

* Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto CECH-UC: UIDB/00196/2020. This research is financed by national funds through the Foundation for Science and Technology, FCT, I.P., in the framework of the CECH-UC project: UIDB/00196/2020.

¹ Em Oliveira 2006: 265-267 é assinalada a ocorrência das expressões *trans maria* e *transmarinus* para indicar tal proveniência exógena e as suas consequências em termos de preço e lucro (Beagon 1992: 180: “Roman history showed an increasing interest in the sea as a source of profit”; 189: “in HN 27. 1-5 ... portrays commerce as a means of general human welfare, not just practical profit-making”); ver também termos como *advena*, *adventicius*, *alienus*, *exoticus*.

a novas fontes de investigação, quais sejam as lendas, tradições e saberes locais²; os relatos de viajantes; os segredos e novidades de comerciantes; mas, sobretudo, o conhecimento *de visu*, fosse *in loco*, fosse através de objetos, animais, plantas e pessoas transferidos para Roma e para a Itália. O afã com que os líderes romanos promoviam o contacto visual com essas novas realidades é tão grande como variado: cortejos triunfais, jogos, exposições permanentes em lugares vocacionados, cartazes, iconografia e epígrafes em suportes de cariz diverso, esferas ou globos terrestres, mapas e monumentos de toda a espécie. Estas realidades atestam de forma inequívoca a necessidade e a importância da observação direta, e esta supõe mobilidade em todos os sentidos.

Destas minhas considerações só pode inferir-se que contextualizo as palavras de G. E. R. Lloyd quando descreve Plínio como “a victim of literary tradition, an investigator who spent too little time in the direct observation of nature and too much time reading what others had written about it ... literary tradition excluded an empirical treatment of nature”³. De facto, esta afirmação, que genericamente até poderá ser tida como adequada à época, e aí até Plínio concordaria com Lloyd, deve todavia ser mitigada, particularmente se aplicada ao Naturalista como estigma. É que, mesmo tendo em conta os obstáculos epistemológicos próprios da civilização coeva, o Naturalista, sem deixar de ser um “typical Roman”⁴, apresenta atitudes e práticas que o situam alguns degraus acima dessa mentalidade. Basta referir que Plínio, como mais ninguém antes dele – pelo menos que chegasse até nós –, explicita as suas fontes, cerca de 2.000 volumes de centenas de autores gregos (327) e romanos (146)⁵; por acréscimo, como observa G. Grüniger, algumas dessas fontes só são conhecidas através do Naturalista⁶. E, o que não é menos importante, Plínio revela consciência clara das limitações das suas fontes, que amiúde critica e corrige, atitude hermenêu-

² Como escreve Beagon 1992: 188: “Foreign writers on navigation are not considered inferior to Roman informants, even if Pliny does consider Roman military penetration to be the greatest aid to discovery”.

³ Lloyd 1983: 135-136 e 148-149.

⁴ Murphy 2004: 73. Para os obstáculos epistemológicos, ver Grimal 1965; Lenoble 1969; Naas 2002: 399 ss. (“Le développement des encyclopédies correspond à des époques de stagnation du savoir”).

⁵ Em *Nat. praef.* 17 Plínio refere “cerca de 2.000 volumes ... de uma centena de autores muito escolhidos”, devendo o número 100 ser entendido como simbólico; Sallmann 1861: 171 supõe que Plínio utilizou diretamente uns 200 autores; para a contagem total das entradas do índice, ver König e Winkler 1979: 30 (refere ainda 34.707 assuntos) e Naas: 2002 157.

⁶ Grüniger 1976: 43, n. 43; Murphy 2004: 53-54 e 62 ss. A ideia de inscrever uma bibliografia terá sido inspirada por Valério Sorano. Outra novidade: um elaborado índice de matérias à cabeça da enciclopédia (*praef.* 33: *quia occupationibus tuis publico bono parcendum erat, quid singulis contineretur libris, huic epistulae subiunxi summaque cura, ne legendos eos haberes, operam dedi. tu per hoc et aliis praestabis ne perlegant, sed, ut quisque desiderabit aliquid, id tantum quaerat et sciat quo loco inveniat. hoc ante me fecit in litteris nostris Valerius Soranus in libris, quos ἐπιπίδων inscripsit*).

tica própria de alguém que, além de não ser acrítico, também desconhece autoridades sacrossantas⁷.

A validade desta afirmação será avaliada, para Plínio o Naturalista, por uma orientação de pesquisa assente na mobilidade do escritor, tal como se depreende de alguns dados da sua biografia e dos critérios científicos que utiliza na sua obra.

2. A EXPERIÊNCIA DE VIAJANTE DE PLÍNIO

Plínio o Naturalista, provincial italiano saído da burguesia municipal, era natural de *Novum Comum*, bem no norte da Gália Cisalpina. Cumpriu, segundo informações de Suetónio e do sobrinho Plínio o Moço, a carreira destinada ao segundo status social, o dos *equites*⁸. Podemos afirmar que era um leitor e anotador infatigável, diria mesmo um leitor itinerante, pois lia até em viagem e, em Roma, fazia-se transportar de liteira para poder ler durante o trajeto⁹. Logo aqui, mobilidade física e conhecimento encontram-se interligados.

Na vida militar, terá cumprido as três *militiae equestres* cuja hierarquia fora fixada por Cláudio – prefeito de coorte auxiliar, tribuno angusticlavo de legião, prefeito de ala militar¹⁰ –, e campanhas várias que se prolongaram seguramente por longos anos. Na sua biografia os estudiosos incluem presença militar no Egito e Síria (Nailis), Germânia (Pflaum), e ainda funções de comando naval nas esquadras de Ravena e de Miseno (Pflaum)¹¹.

⁷ Grüninger 1976: 47-48: “nichts unkritisch ... deswegen kennt er keine sacrosancten Autoritäten”; cf. Oliveira 1992: 198-199 e n. 343; Naas 2002: 145 ss.

⁸ Ver Suet. *Vita Plinii Secundi: Plinius Secundus Novocomensis equestribus militiis industrie functus procuraciones quoque splendidissimas et continuas summa integritate administravit ... cum enim Misensensi classi praeesset*; e Plin. *Ep.* 3.5.

⁹ Plin. *Ep.* 3.5.15: *In itinere ... Romae quoque sella vehebatur*. O Naturalista dispunha de leitores e de secretários para ler e anotar.

¹⁰ Na *Ep.* 3.5.3-4, Plínio o Moço refere-o como *praefectus alae* ou comandante de ala de cavalaria, e serviço militar prestado na Germânia (*cum in Germania militaret*); em 6.16.4 recorda o comando da esquadra de Miseno. Sobre a carreira de Plínio, ver resumo em Sherwin-White 1966: 219-221.

¹¹ As várias tentativas de estabelecer os lugares de passagem da sua carreira militar ou a sucessão das suas procuraturas têm-se apoiado ora em referências do sobrinho, ora em observações do próprio autor nas quais se deduz uma *Autopsie*, ora por reconstituição de uma inscrição siríaca, dita de Arados (ver Th. Mommsen 1884). Embora a reconstituição de Mommsen seja muito conjectural, penso que não deve andar longe de um facto que me parece seguro: a presença de Plínio na zona da Judeia aquando da decisão de proclamar Vespasiano imperador. Aí teria decorrido o seu *contubernium* com Tito, cuja evocação no prefácio da *HN* sugere o carácter relativamente recente do facto. A presença de Plínio nessa altura ao lado de Vespasiano poderia significar, não qualquer cargo oficial, mas somente a opção por uma das partes em luta.

Por outro lado, na administração, Plínio terá exercido várias procuraturas¹², das quais parece bem documentada a que exerceu na Hispânia Tarracense¹³. No meio de sérios problemas de datação, os estudiosos têm situado as outras procuraturas na Narbonense, na África e na Gália Bélgica.

Quanto a funções e cargos desempenhados em Roma como *amicus principis* e *praefectus vigilum*¹⁴, parecem os mesmos não impedir o contínuo gosto por viagens, sendo de admitir que a prefeitura da esquadra de Miseno podia ser dirigida a partir de Roma, com viagens assíduas até à base naval¹⁵.

Assim, por força da sua origem e educação, da sua carreira militar e administrativa, ou por outras razões, é indubitável que o Naturalista viajou bastante, tendo recolhido *in loco* material para inserir nas suas obras, particularmente naquelas que exigiam forte documentação: na história, os 2 livros *de vita Pompei Secundi* e os 31 livros *a fine Aufidi Bassi*; na ciência, os 37 livros da *Naturalis Historia*.

Viagens por motivos científicos – prováveis, não provadas – não seriam de admirar num autor que fez da observação e da sua própria experiência uma fonte de conhecimento¹⁶. De resto, é o próprio Naturalista que proclama o seu gosto pela viagem, colocando-se, na sua *História Natural*, como que no papel de guia turístico¹⁷. E, verdade ou não, foi o gosto pela observação direta que tornou Plínio, para muitos, um mártir da ciência quando morreu, a 25 de agosto de 79, durante a erupção do Vesúvio que soterrou Pompeios e Herculano.

¹² Suetónio afirma que foram *procuraciones quoque splendidissimas atque continuas*. Que significa *continuas*? Que não houve, entre elas, serviço militar ou ócio, forçado ou voluntário? Então, a ser verdade a participação de Plínio na guerra da Judeia, essas procuraturas só podem ter sido posteriores, isto é, na época de Vespasiano. Assim, Plínio, pelo menos sob o ponto de vista da carreira administrativa, poderá ter sido longamente preterido durante o principado de Nero. Isso não significa que todas as viagens que fez pelas províncias e a que faz referência, fossem forçosamente decorrentes de cargos administrativos. Sobre a questão em geral, ver Münzer, “Plinius d. Ä” in *RE*; Nailis 1942; Pflaum 1960; Sherwin-White 1966: 219-221; Serbat 1986: 2073-2075.

¹³ Plin. *Ep.* 3. 5. 17: *Referebat ipse potuisse se, cum procuraret in Hispania, vendere hos commentarios Larcio Licino quadringentis milibus nummum, et tunc aliquanto pauciores erant*. Segundo Münzer, a proposta de compra dataria de 73 dC.

¹⁴ Cf. Plin. *Ep.* 3. 5. 7: *qua officii maximis qua amicitia principum egisse*; 3.5.18: *in officiis ... in amicitia principis*.

¹⁵ A possibilidade de comandar sem presença efetiva deduz-se de Plin. *Ep.* 6. 16. 4: *Erat Miseni classemque imperio praesens regebat*; cf. Sherwin-White 1966: 371 ad *Ep.* 6. 16: “*delegatum sibi officium ... suggests that the headquarters of the fleet administration were at Rome*”.

¹⁶ A obra perdida *de iaculatione equestri* foi escrita, como quer Plin. *Ep.* 3. 5. 3, *cum praefectus alae militaret, pari ingenio curaque*; segundo Tac. *Ag.* 5, também Agrícola, enquanto *praefectus* na Britânia, aproveitava as folgas para *noscere provinciam*. Para Beagon 1992: 182, “Pliny would have approved the more disinterested motives of those Greeks, such as Solon or Pythagoras, or later Posidonius, who went on voyages of sightseeing and scientific observation”.

¹⁷ *Nat.* 2. 241: *verum egressa mens interpretationem naturae festinat legentium animos per totum orbem veluti manu ducere*.

A descrição dramática dos acontecimentos que, a título de relato para o historiador Tácito, nos é fornecida por Plínio o Moço nas cartas 6.16 e 6.20¹⁸, não pode, temos de confessá-lo, merecer absoluta credibilidade factual. Trata-se de peças, refiro-me em especial a 6.16, altamente elaboradas, com fins moralizantes, escritas em vista de perpetuar a memória do pai adotivo e tio pelos lanços de sangue. Soam, pois, como uma espécie de *laudatio*¹⁹. Na verdade, o jovem Plínio não foi testemunha presencial dos factos ocorridos, pois preferiu ficar em casa²⁰. Depois, os relatos que lhe terão chegado eram relatos de pessoas que, no fim de contas, nalguns casos sentiriam a consciência menos leve por terem abandonado o Naturalista na praia. E, mesmo descontando esse fator subjetivo, outro, mais geral, se impunha: o ambiente de terror coletivo perante o avassalador desastre vulcânico.

Em suma, o testemunho de Plínio o Moço, sem prejuízo de o relato constituir “a remarkable testimony to the solid factual element that underlies the much adorned historical and biographical products of this age”²¹, suscita reservas desde a antiguidade, como é dado observar em Suetónio²². O que não significa, como opina R. Martin, falsificação dos dados, antes a sua organização em vista de um determinado efeito²³.

Pela minha parte, julgo de somenos importância discutir aqui – talvez apenas para imaginar um novo quadro clínico explicativo ou para tomar posição por um dos já apresentados – as razões últimas do seu passamento. Retenho aquilo que pode ajudar à compreensão do seu comportamento e à definição das motivações que podem ter ditado a sua atuação. No primeiro ponto, parece gerar-se consenso quanto à existência de circunstâncias externas – cataclismo, terror cole-

¹⁸ O Naturalista tinha alojado em Miseno a sua irmã Plínia e o filho desta, que adotara (Plin. Ep. 5. 8. 5: *avunculus meus idemque per adoptionem pater*).

¹⁹ Logo o início da carta a Tácito (Ep. 6. 16. 1-3) é claro: *Petis ut tibi avunculi mei exitus scribam, quo verius tradero posteris possis. Gratias ago, nam video mortis eius, si celebretur a te, immortalem gloriam esse propositam*. O mesmo desejo laudatório se repete na carta a Bêbio Macro (Ep. 3. 5. 1), em que o autor refere todo o prazer (*Pergratum est mihi*) que sente na recordação de uma personagem cujo labor não dará menos júbilo aos futuros estudiosos (*quoque studiosis non iniucunda cognitio*). E, depois de ter sumariado os escritos do tio e a sua cronologia relativa, Plínio o Moço traça dele um longo retrato, antes de terminar com uma observação autojustificativa (3. 5. 20): *Extendi epistulam, quamvis hoc solum quod requirebas scribere destinasset, quos libros reliquisset*.

²⁰ Plin. Ep. 6. 16. 7: *Iubet Liburnicam aptari; mihi, si venire una vellem, facit copiam; respondi studere me malle*; e 22: *Vnum adiciam, omnia me quibus interfueram quaeque statim, cum maxime vera memorantur, audieram persecutum*.

²¹ Sherwin-White 1966: 374 ad 3. 16. 22.

²² Suet. *Vita Plinii Secundi: vi pulveris ac favillae oppressus est; vel, ut quidam existimant, a servo suo occisus, quem, deficiens aestu, ut necem sibi maturaret, oraverit*. Além da incerteza dos eventos (*vel, ut quidam existimant*), o autor levanta a grande polémica sobre as causas diretas da morte de Plínio.

²³ Martin 1979: 13-22.

tivo, emanação de gases miasmáticos, correrias, fadiga extrema – que poderão ter levado um homem de 56 anos, fisicamente diminuído por obesidade, dificuldades respiratórias e sedentarismo²⁴, a um estado de depauperamento psicológico e físico²⁵ tal que o seu comportamento deixa de ser enquadrável nos parâmetros normais ou até no quadro ideal a que tenderiam as suas motivações iniciais²⁶.

E estas, por isso, porque tomadas em plena consciência, é que me parecem de valorizar: nessa altura, Plínio, bom conhecedor do fenómeno vulcânico²⁷, não podia deixar de ter não só a intuição dos perigos, mas até a plena consciência deles. Que depois não tenha podido socorrer Rectina e os muitos outros que se propunha salvar²⁸, por impossibilidade de prosseguir, ou que tenha demandado Estábias por incapacidade de recuar²⁹, parece secundário – particularmente se entretanto fora despoletado qualquer dos quadros clínicos propostos.

Assim, na circunstância, o Naturalista teve a intenção do cumprimento do dever cívico e de exercer uma missão científica³⁰. Essa parece ter sido uma das causas do seu fim. Heroica ou não, ideal ou vulgar, a sua morte, no quadro de uma viagem fantástica e quase fantasmagórica, foi somente um facto normal superveniente num quadro anormal da natureza³¹.

3. A DESCRIÇÃO GEOGRÁFICA: VIAS DE PENETRAÇÃO E ROMANOCENTRISMO

Como tem sido profusamente assinalado, a descrição geográfica pliniana orienta-se por itinerários, e preferentemente por via aquática, costeira ou flu-

²⁴ Ver Plin. *Ep.* 6. 16. 13 (... *propter amplitudinem corporis*); 3. 5. 7-15.

²⁵ Cf. Plin. *Ep.* 6. 16. 13: *Tum se quieti dedit et quievit verissimo quidem somno*; 18: *Ibi super abiectum linteum recubans semel atque iterum frigidam poposcit hausitque*.

²⁶ Plin. *Ep.* 6. 16. 12: *lotus accubat cenatque aut hilaris aut, quod aeque animum, similis hilari*.

²⁷ Plínio regista fenómenos vulcânicos no monte Quimera, na região de Fasélis, na Lícia, e próximo da cidade de Eféstio (2. 236 e 5. 100); no monte Téon da Etiópia (2. 238 e 6. 197); na Bactriana (2. 237); e na Sicília, no Etna (2. 234 e 236: *in Aetnae radicibus, flagrantis in tantum, ut quinquagena centena milia passuum harenas flammaram globo eructet ... Aetna noctibus semper tantoque aevo materia ignium sufficit*; 3. 88: *mons Aetna, nocturnis mirus incendiis*). Conhece também o vulcanismo marítimo (2. 203).

²⁸ Plin. *Ep.* 6. 16. 8-9: *Egrediebatur ... laturus auxilium*.

²⁹ Suet. *Vita Plinii Secundi: neque adversantibus ventis remeare posset*; Plin. *Ep.* 6. 16. 12: *certus fugae, si contrarius ventus resedisset, quo tunc avunculus meus secundissimo invecus compectitur trepidantem, consolatur, hortatur...*

³⁰ Suet. *Vita Plinii Secundi: flagrante Vesevo ac explorandas proprius causas Liburnica pertendisset*; Plin. *Ep.* 6. 16. 8-9: *Vertit ille consilium et quod studioso animo inchoaverat obit maximo*.

³¹ O quadro de terror geral é bem indiciado por Plin. *Ep.* 6. 1. 610: *Properat illuc unde alii fugiunt ... adeo soluti metu*; 13: *formidinis*; 15: *Et apud illum quidem ratio rationem apud alios timorem timor vicit*; 18: *Deinde flammae flammaramque praenuntius odor sulphuris et alios in fugam vertunt et excitant illum*. Em *Ep.* 6. 20. 15 adivinha-se como que uma *ekpyrosis*: *plures nusquam iam deos ullos aeternaque illam et novissimam noctem mundo interpretabantur*.

vial. Segue, nesse critério, a prática herdada de Estrabão, enunciada nos índices dos livros III a VI: *situs, gentes, maria, oppida, portus, montes, flumina, mensurae, populi...* ‘situação, habitantes, mares, cidades, portos, montanhas, rios, distâncias, povos’³². Desse modo Plínio espelha um mundo onde a mobilidade era comum e um sinal de civilização e domínio. Não admira, por isso, que a indicação dos portos seja privilegiada enquanto descritor geográfico e marcador dos benefícios da paz romana visíveis nas facilidades de comunicação marítima (*Nat.* 2. 118): *immensa multitudo aperto, quodcumque est, mari hospitalique litorum omnium adpulsu navigat* ‘uma imensa multidão, onde quer que esteja, dedica-se à navegação num mar aberto e com portos hospitaleiros em todos os litorais’.

Por outro lado, na perspectiva romanocêntrica, fica bem claro que a posição geográfica da Itália favorece esse destino de abrir todas as vias de comunicação do orbe, orientadas por um eixo que tudo conduz à Itália, assim apresentada em *Nat.* 3. 41-42:

(...) tot maria, portus, gremiumque terrarum commercio patens undique et tamquam iuvandos ad mortales ipsa avidae in maria procurrens!

... tantos mares, portos e o seu regaço aberto por todos os lados ao comércio entre as terras, ela própria avidamente avançando para o mar como para ajudar os mortais!

Não admira que, no elogio final da Itália que fecha a *História Natural*, entre as excelências que a destinam a deter a primazia sobre todo o orbe, em todos os capítulos, o Naturalista a exalte pela posição geoclimática, pelo *accessu cunctorum gentium facili* ‘acesso facilitado a todas as nações’ e pelos *portuosus litoribus* ‘seus litorais cheios de portos’ (*Nat.* 37. 201-202).

Quanto à visão geográfica e científica em geral, essa era romanocêntrica, preocupada em assinalar não só novos conhecimentos mas sobretudo o momento em que esses novos factos haviam sido desvendados aos romanos, isto é, trazidos para Roma³³. Esta preocupação alia o gosto dos *mirabilia* à utilização de fontes “triumfais” para o primeiro contacto com países estrangeiros e seus produtos característicos, a que se reportavam *acta triumphalia* como os do triunfo de Pompeu sobre a Ásia (cf. *Nat.* 3. 7.12 *verba ex ipsis Pompei trium-*

³² Ver Oliveira 2006: 242-243 e 259, sobre rotas; Beagon 1992: 194-201, em particular 198, n. 62.

³³ Murphy 2004: 160-161: “the vast walls of Rome receive the entire world ... demonstrating the flow of things to the centre”; V. Naas 2002: 233, em relação ao critério de indicar os preços praticados em Roma: “la question des prix illustre bien la position politique et idéologique de l’HN, à savoir sa fonction d’inventaire, à partir de l’Vrbs, de tout ce qui existe dans le monde conquis par Rome”. Por outro lado, o gosto pela novidade logo sobressai no longo catálogo de inventores (7. 191-215).

phorum actis subiciam); inscrições de troféus como o troféu Alpino de Augusto (3.136 *inscriptionem e tropaeo Alpium*); *commentarii* como os de Agripa, juntamente com o seu mapa mundi para ser visto por todo o orbe (3. 17 *orbem terrarum orbi spectandum*)³⁴; *contiones* como a de Pompeu sobre os seus próprios feitos (7. 95-97 *cum de rebus suis dissereret*), bem como a sua *praefatio* (7. 98)³⁵; e ainda os próprios cortejos triunfais, com seus *tituli* (cf. 5. 37, de C. Balbo sobre a África; 33.54, de Cláudio sobre a Britânia), pinturas, mapas, povos, árvores (12. 111 *a Pompeio Magno in triumpho arbores quoque duximus*), animais pela primeira vez mostrados no circo ou nos cortejos, ou depois colocados em pórticos e abertos à curiosidade pública.

De facto, são numerosas as referências a triunfos com apresentação de alguma novidade específica aos Romanos: o de Cornélio Balbo sobre a África mostra efígies e nomes das regiões conquistadas (*Nat.* 5. 36); o de Lúcio Metelo introduz elefantes (7. 139 *qui primus elephantos ex primo Punico bello duxit in triumpho*; cf. 8. 16 *in Sicilia de Poenis captos*; 18. 17 *in triumpho plurimos duxit elephantos*); o de Pompeu sobre a África apresenta pela primeira vez elefantes atrelados (8. 4); o de Pompeu sobre Mitridates divulga o ébano (12. 20); o de Tito e Vespasiano sobre a Judeia traz o balsameiro (12. 111); nos seus triunfos César ofereceu vinhos de Falerno, dos Mamertinos, das ilhas de Quios, de Lesbos (14. 97); Cláudio apresenta quantidades enorme de ouro da Hispânia e da Britânia (33. 54); as estátuas triunfais dão a conhecer a prata escurecida, invenção trazida do Egito (33. 131); Cipião Emiliano celebra a vitória sobre Cartago e Numância com quantidades de ouro nunca antes vistas (33. 141); Lúcio Cipião trouxe da Ásia prata cinzelada e baixela de ouro também em grande quantidade (33. 148); no triunfo de Pompeu sobre Fárnaces ostentam-se estátuas de ouro e carros de ouro e prata (33. 151); para comemorar o triunfo sobre Perseu da Macedónia, Gneu Otávio introduz colunas coríntias de bronze (34. 13); Gneu Mânlio, vencedor da Ásia, traz pés de mesa, mesas de pé de galo e aparadores guarnecidos de bronze (34. 14); G. Duílio, pela primeira vitória naval romana, sobre os cartagineses, expõe os esporões dos navios inimigos (34. 20 *rostra*); o triunfo de Pompeu sobre a Ásia divulga numerosas fontes de luxo, com relevo para as pérolas e pedras preciosas (37. 13-15). Tudo coisas da natureza obrigadas a viajar para o centro do Império Romano, mobilidade que, a par do conhecimento, tinha por motivos também o luxo e a propaganda.

Este afã de exibição, que era também uma faceta do histrionismo do poder em Roma, criou um comércio de importação de artigos tão variados como espe-

³⁴ Sobre a importância de Agripa na geografia, ver Grüninger 1976: 81-86; Nicolet 1988: 103-131; Carey 2003: 61-66.

³⁵ Nicolet 1988: 45-48.

ciarias, escravos, obeliscos³⁶, obras de arte, materiais de construção³⁷, mobiliário, ostras que gostam de viajar³⁸, árvores e animais, neste último caso com caçada, deslocação e estacionamento que se encontram bem atestados, por exemplo nos mosaicos de Morgantina e na existência de *vivaria* ou parques zoológicos para manutenção dos animais até à sua apresentação nos espetáculos³⁹. No caso dos obeliscos e de alguns materiais de construção, foi necessário construir navios especiais.

Quer dizer: a mobilidade era uma condição de civilização e um meio de alargamento e divulgação de conhecimento. Essa é também a ideia expressa no início do livro XIV (*Nat.* 14. 2):

quis enim non communicato orbe terrarum maiestate Romani imperii proficisse vitam putet commercio rerum ac societate festae pacis omniaque, etiam quae ante occulta fuerant, in promiscuo usu facta?

Quem é que, graças às comunicações universais devidas à majestade do império romano, não há de considerar que a civilização progrediu com o comércio dos bens e a partilha de uma paz festiva, e que tudo, até o que dantes se encontrava oculto, se tornou de uso comum?

Esse mesmo tema da mobilidade reaparece, mais uma vez sob o signo da *Romana maiestas*, no início do livro XXVII, após o elogio da capacidade inventiva humana (*Nat.* 27. 1: *humani operis inventio*) no domínio das plantas (*Nat.* 27. 3):

Scythicam herbam a Maeotis paludibus et Euphorbeam e monte Atlante ultraque Herculis columnas ex ipso rerum naturae defectu, parte alia Britannicam ex oceani insulis extra terras positus, itemque Aethiopidem ab exusto

³⁶ No caso dos obeliscos, o seu transporte implicou a construção de navios especiais que causaram admiração e assombro (cf. *Nat.* 16. 201-202, navio que trouxe o obelisco do Vaticano, por iniciativa de Calígula; 36. 69-70: as dificuldades de transporte do Egito para Roma, sob Augusto e Cláudio). Naas 2002: 353 observa muito bem como Augusto, e Plínio, centram o olhar no navio romano mais do que no obelisco egípcio.

³⁷ Tal como para os obeliscos, também os mármore exigiram a construção de navios especiais (*Nat.* 36. 2: *navesque marmorum causa fiunt ac per fluctus, saevissimam rerum naturae partem, huc illuc portantur iuga*).

³⁸ *Nat.* 32. 61. *gaudent et peregrinatione transferrique in ignotas aquas*; colhidas e transportadas desde regiões tão diversas como as Ilhas Britânicas (*Nat.* 9. 169), a Hispânia, a Ístria e a Índia (cf. 32. 59-63).

³⁹ Vegetti 1981: 111-125 (circo e triunfo como selecionadores e ordenadores do discurso pliniano); Oliveira 1992: 193-200, em esp. p. 198 (zoologia como adjuvante da localização e descrição geográficas e conseqüente promotora de conhecimento); Beagon 1992: 148 (“the larger and fiercer African beasts were regularly imported for shows and games”); sobre *vivaria*, ver Balsdon 1969: 303 e 313.

sideribus axe, alias praeterea aliunde ultro citroque humanae saluti in toto orbe portari, inmensa Romanae pacis maiestate non homines modo diversis inter se terris gentibusque, verum etiam montes et excedentia in nubes iuga partusque eorum et herbas quoque invicem ostentante!

Ver a erva da Cítia ser transportada desde a lagoa Meótida e a eufórbia desde o monte Atlas e de além das Colunas de Hércules e do exato sítio onde a natureza termina, e, em outra parte do globo, a erva britânica ser trazida de ilhas do oceano situadas para além das terras; e de igual modo a *Aethiopsis*, desde a zona queimada pelos astros (sc. tórrida), e outras ainda, de todas as partes, de um lado para o outro, em todo o orbe, serem transportadas para o bem-estar da humanidade, com a imensa majestade da paz romana a mostrar, uns aos outros, não apenas homens de terras e nações tão afastadas entre si, mas também montanhas e cumes que se projetam para além das nuvens, com os seus produtos e plantas⁴⁰.

4. O MITO DOS GRANDES VIAJANTES

Os líderes romanos, gerais republicanos ou imperadores, eivados do desejo de imitar Alexandre, tanto lideravam como promoviam grandes campanhas militares que por vezes eram precedidas de explorações de preparação e que em si mesmas constituíam importante fonte de conhecimento geográfico, meteorológico, antropológico, botânico, zoológico, mineralógico, para além de momento de enormes transferências de obras de arte⁴¹.

Esse desejo de emular Alexandre Magno e as suas viagens, bem assinalado em relação às campanhas de Pompeu no oriente e respetivo triunfo (*Nat. 7. 95 aequato non modo Alexandri Magni rerum fulgore*), está bem presente em relatos referentes a povos como Citas, Bactrianos, Índios. Em *Nat. 6. 51-52*, o alargamento do conhecimento graças às campanhas de Alexandre é contrabalançado por idêntica iniciativa às ordens de Pompeu (*Nat. 6. 52: Pompei ductu exploratum*), e, o que é relevante para o nosso objetivo, estas duas fontes de conhecimento aparecem como garante de credibilidade perante a *auctorum inconstantia*. É certo que deste passo também se depreende o interesse comercial da informação (*terreno itinere ad Phasin in Pontum Indicas posse devehi merces*). Mas isso não contradiz a relevância científica, que não sai diminuída quando

⁴⁰ Beagon 1992: 57-58 enquadra na crença pliniana no progresso este passo que, como quer Nicolet 1988: 44, faz recordar a relação estabelecida por Políbio (3. 59) entre conquista romana e alargamento do conhecimento geográfico; cf. Carey 2003: 76: "In the geography books, knowledge of a country and its conquest by Rome were closely linked".

⁴¹ Beagon 1992: 9-10 ("expansion of geographical knowledge, often through military penetration") e p.188, n. 48. Em relação às transferências de obras de arte, em especial grega, ver Carey 2003: 75-101.

porventura os novos conhecimentos têm por fonte mercadores, por natureza viajantes, e sobretudo marinheiros, que fizeram avanços tão importantes como a descoberta do regime das monções⁴².

Um dos casos mais interessantes é o de vários projetos de exploração e acaso de circum-navegação da costa africana, dos quais resultaram documentos escritos e um maior conhecimento da região do Atlas, sobre a qual circulavam os mais fabulosos relatos (*Nat.* 5. 7-9, 12 e 14 ss): o périplo de Hanão; a expedição de Políbio às ordens de Cipião Emiliano⁴³; a campanha militar na Mauritânia durante o principado de Cláudio; a primeira penetração romana no Atlas, liderada por Suetônio Paulino. E não esqueçamos, tão-pouco, a tentativa de descoberta das fontes do Nilo com o envio de exploradores militares à Etiópia, por iniciativa de Nero, com fixação de itinerários e encontro com animais até aí desconhecidos⁴⁴. O mesmo Nero também procurara chegar às controversas Portas do Cáspio⁴⁵. Parece deduzir-se que tais explorações envolviam homens de ciência, de acordo com uma prática que vinha dos gregos⁴⁶.

Na minha dissertação *Les idées politiques et morales de Pline l'Ancien*, tive o ensejo de situar o alargamento do conhecimento geográfico entre os fatores de atração da monarquia, aí sobressaindo as campanhas de Alexandre e seus companheiros como fonte perene para o conhecimento da Índia, o rei Filadelfo para a Troglodítica, e Juba para África, Etiópia e Arábia⁴⁷.

A propósito da formação do governante, também enumerei 29 passos da *História Natural* onde os dirigentes romanos aparecem como promotores do conhecimento geográfico graças às explorações e campanhas militares, cuja divulgação era tanto mais apetecida quanto os próprios já tinham percebido que os comentários dos generais podiam servir a sua própria propaganda⁴⁸. Essa lista impressiona-nos pela diversidade dos teatros de operações até onde viajavam as

⁴² *Nat.* 6. 100-101 (monções); cf. 173-174: *cum ulteriora mercatores scrutentur*; 6. 84 ss.: Ânio Plócama chega à Taprobana. Para a problemática da validade das informações de comerciantes e navegantes, ver Oliveira 1992: 17-18 e n. 28, 29, 30 e 31; Beagon 1992: 182-183.

⁴³ Sherk 1974: 537 classifica tal expedição como “the earliest example of a Roman campaign used to further scientific knowledge”.

⁴⁴ *Nat.* 6. 181 e 184; ver Oliveira 1992: 223-233 e n. 385 para a discussão sobre os objetivos de Nero; cf. 34.63 para a relação entre Nero e o mito de Alexandre.

⁴⁵ Ver *Nat.* 5. 99 (identificações diversas); 6. 30 (*error*, confusão com Portas Caucásias), 6. 40 (confusão com Portas do Cáucaso, expedições de Alexandre, Corbulão e Nero) e 6. 76.

⁴⁶ Nicolet 1988: 73: “la plupart de ces expéditions, désormais, sont faites ou accompagnées par des hommes de sciences”; ver também cap. IV, pp. 97-101 ‘Les explorations et les voyages sous l’ Empire romain’.

⁴⁷ Oliveira 1992: 17, n. 29 (Alexandre e companheiros como fonte para o conhecimento da Índia); cf. *Nat.* 6.61 (*Alexandri vestigia insistimus*) e 44-45.

⁴⁸ O elenco que estabeleci em Oliveira 1992: 200-207 suplanta largamente os de Grüninger 1976: 62-63 (13 passos, todos dos livros sobre geografia) e de Nicolet 1988: 97-100 (11 passos, dois fora dos livros de geografia). O próprio Júlio César curou de elencar, no seu troféu Alpino, os povos submetidos nas suas campanhas na Gália (*Nat.* 3. 136).

tropas romanas e pela vastidão dos novos conhecimentos que permitiam alcançar, desde o Mar do Norte, as Ilhas Britânicas e a Jutlândia até à Arménia, à Hispânia Citerior, à África e ao Atlas, ao país dos Garamantes, à Capadócia e ao Cáucaso, às Portas do Cáspio, aos Sármatas, à Arábia, à Bactriana, à Índia, a Méroe e à Etiópia. Congruentemente, dos grandes generais e construtores do Império, como Pompeu e Augusto, fica a imagem de corredores do mundo, viajantes de um orbe terreno que totalmente se ia abrindo ao império romano universal, numa aliança entre armas, mobilidade e conhecimento⁴⁹.

Que os grandes dirigentes tinham interesse em divulgar a vastidão dos territórios que percorriam para os submeter ao jugo do império romano, ao mesmo tempo perfilando-se com *Liber Pater*, Hércules ou Alexandre Magno, paradigmas do *kosmokrator*⁵⁰, di-lo de forma clara a inscrição do troféu de Pompeu nos Pirinéus, que Plínio refere em *Nat.* 3. 18 e transcreve em *Nat.* 7. 95-99. Aqui, o teatro das campanhas de Pompeu engloba a Sicília, a África e, mais a ocidente (7. 96: *ad solis occasum transgressus*), os Pirinéus, o território entre os Alpes e as fronteiras da Hispânia ulterior; segue-se a luta contra os piratas na totalidade dos mares e em particular nos do sol nascente (7. 97: *solis ortus missus*), incluindo o Mar Rubro, com uma lista oficial impressionante de vitórias alcançadas nos mais diversos cenários geográficos do oriente (*Nat.* 7. 98-99):

98. ... EX ASIA PONTO ARMENIA PAPHLAGONIA CAPPADOCIA CILICIA SYRIA SCYTHIS IVDAEIS ALBANIS HIBERIA INSVLA CRETA BASTERNIS ET SVPER HAEC DE REGE MITHRIDATE ATQVE TIGRANE TRIVMPHAVIT. 99. ... ASIAM ULTIMAM PROVINCIARUM ACCEPISSE EANDEMQUE MEDIAM PATRIAE REDDIDISSE.

98. ... alcançou triunfo sobre a Ásia, o Ponto, a Arménia, a Paflagónia, a Capadócia, a Cilícia, a Síria, os Citas, os Judeus, os Albanos, a Hibernia (sc. atual Geórgia), a Ilha de Creta, os Basternas (sc. Ucrânia?), e, além destes, sobre os reis Mitridates e Tigranes. 99... Recebeu a Ásia como a província mais longínqua e entregou-a à pátria como uma província colocada no centro.

Em suma, fica bem traçado o perfil de um Pompeu “bâtisseur d’empire”, um *kosmokrator* e grande viajante, a quem se submeteram oriente e ocidente (*Nat.* 7. 112), mas também um “Kulturbringer” ou promotor de cultura e ciência,

⁴⁹ Como escreve Sherk 1974: 543, “Not only did Roman arms pacify, unite and open up vast territories for geographical exploration, but also the Roman commanders were themselves often directly involved in the dissemination of the newly acquired facts”.

⁵⁰ Cf. *Nat.* 7. 95-96: *aequato non modo Alexandri Magni rerum fulgore, sed etiam Herculis prope ac Liberi patris*; cf. F. Oliveira 1992: 205-206, em esp. n. 348.

ao alargar a esfera do conhecimento artístico, geográfico, etnográfico, mineralógico, botânico e zoológico dos Romanos⁵¹.

5. OBSERVAÇÃO DIRETA VS INVESTIGAÇÃO DE GABINETE

A ênfase na capacidade de novas descobertas e avanços no conhecimento, muitas vezes assinalados pelos termos *hodie* e *nunc*⁵², tem subjacente a crença no progresso do conhecimento e uma mentalidade que se não limita à transmissão do saber existente, antes implica observação e até viagem, e que permite valorizar figuras que uniram a liderança política à observação e até à mobilidade, como Fárnaces (*Nat.* 25. 33), Filetero (25. 64), Eupator (25. 65), Clímenes (25. 70), Gêncio (25. 71) e Lisímaco (25. 72), para além de Mitridates do Ponto (25. 62-63), todos descobridores de uma planta que deles recebeu o nome.

Logo no livro II, a propósito dos ventos, Pínio lança feroz invetiva contra o desinteresse do seu tempo por tal ramo do saber, onde seguramente existe uma lei da natureza, mas que ainda tem que ser descoberta (*Nat.* 2. 116: *palam est illos quoque legem habere naturae non ignotam, etiamsi nondum percognitam*). Plínio verbera, pois, a posição epistemológica da sua própria época, que navega por ganância e não pela ciência, ao invés do que se passava em tempos anteriores, quando mais de 20 autores haviam publicado as suas observações (*Nat.* 2. 117: *observationes*) em matéria tão importante, em especial para a navegação (2. 118 *ad finem: tractabo ventos, tot milia navigantium cernens*). Nessa visão do passado descortina Plínio um ideal de livre comunicação do conhecimento, que, apesar dos perigos, incentivava a investigação e os comentários eruditos⁵³, contrariamente ao que se passava na sua época, que “*absolutamente nada acrescentava através de novas investigações, bem pelo contrário, nem sequer curava de aprofundar as descobertas dos antigos*” (2. 117-118: *omnino nihil addisci nova inquisitione, immo ne veterum quidem inventa perdisci*). Plínio proclama abertamente que a sua escrita se baseia num pressuposto: graças à ciência, a navegação pode ser mais segura (2. 118: *id ipsum scientia posse tutius fieri*)⁵⁴. E deixa claro

⁵¹ Veja-se o sugestivo título de J. Van Ooteghem, *Pompée le Grand, bâtisseur d'empire*. Em meu entender, Plínio valoriza menos as conquistas de César, transcritas do troféu Alpino em *Nat.* 3.136. Para a imagem de Pompeu como “Kulturbringer” ou promotor de cultura, ver Grüningen 1976: 74-75.

⁵² Quanto ao conhecimento geográfico, elenquei algumas dessas ocorrências em Oliveira 2006: 248, 253 (descoberta do regime das monções), 258-259 (alargamento das vias marítimas).

⁵³ *Nat.* 2. 117: *Quo magis miror ... tot viris curae fuisse tam ardua inventu, inter bella praesertim et infida hospitia, piratis etiam, omnium mortalium hostibus, transitus famae tenentibus; cf. 23.112: Non est satis mirari curam diligentiamque priscorum, qui omnia scrutati nihil intempertatum reliquerunt; 29.140: propter admirationem naturae priscorumque curae* (cf. Beagon 1992: 140).

⁵⁴ Sobre a temática do mar e da navegação, cf. Beagon 1992: 177-183; Oliveira 2006: 251 (conhecimentos necessários ao navegante).

que a ciência é um fator de paz e civilização, ideia bem marcada quando assinala os obstáculos que impedem a investigação e a mobilidade do conhecimento – a guerra e a pirataria.

Quanto à criação e transmissão de conhecimento, não existe no Naturalista nem absoluta veneração nem exclusividade das fontes escritas, pese embora a sua importância. O elenco das suas fontes não literárias é assim apresentado por Grüninger: “viajantes, comerciantes e militares, registos oficiais (listas do censo, *formulae* provinciais, mapas, itinerários), lendas e tradições locais, inscrições por fim”⁵⁵. Deste elenco se infere a grande representatividade de fontes relacionadas com o tema das viagens e com a observação e o conhecimento direto dos factos. Na verdade, a ocorrência dos termos *vidi*, *audivi*, *scio* mostra que Plínio valorizava o conhecimento pessoal direto, o que implicava muitas vezes deslocação e presença em locais afastados e observação dos factos⁵⁶. Nesta linha de orientação, König, Winkler apresentam uma lista de relatos da *História Natural* visualmente comprovados (“Augenzeugenberichte”) que atesta observações do autor em Roma, Germânia Inferior e Germânia Superior, Judeia, Narbonense, África Proconsular, Hispânia Tarraconense e Gália Bélgica, e que abarca os anos 35 a 75 dC⁵⁷. Como facilmente se deduz, só a possibilidade de viajar permite a maioria destes testemunhos. E se não encontramos em Plínio uma proclamação clara da supremacia da experiência e da observação como instrumentos de ciência, o princípio está aqui implícito. Trata-se de um afloramento de racionalismo tipicamente pliniano, o mesmo que o leva a duvidar de muitos relatos míticos e fabulosos, não demonstráveis⁵⁸, e a compor livros no cenário que lhes pertence (Plin. *Ep.* 3. 5. 3 e 4): *de iaculatione equestri ... cum praefectus alae militaret, pari ingenio curaque; ... 4. Bellorum Germaniae ... Inchoavit cum in Germania militaret*⁵⁹.

Este afã pela observação direta aparece registado por seu sobrinho a propósito da erupção do Vesúvio, onde o Naturalista perderia a vida. Foi sua irmã quem o avisou sobre a nuvem que se via 40 Km ao longe e que logo o Naturalista quis observar (*conspici*), subindo ao sítio mais alto (Plin. *Ep.* 6. 16. 5) e rapidamente tomando a decisão de embarcar para observar de perto o fenómeno: *Magnum propiusque noscendum, ut eruditissimo viro, visum* (Plin. *Ep.* 6. 16. 7). Nestes brevíssimos excertos encontramos fraseologia onde conhecimento e visão se conjugam.

⁵⁵ Grüninger 1976: 44-45.

⁵⁶ Grüninger 1976: 45 e n. 45 enfatiza a importância da “Autopsie” como fonte de conhecimento.

⁵⁷ König e Winkler 1979: 22-23.

⁵⁸ Ver Oliveira 2007.

⁵⁹ Sherwin-White 1966: 216 ad loc. supõe que o *de iaculatione* foi escrito antes de 50, no Reno inferior, e o *bellorum Germaniae* terminado por 54.

A mesma ideia é repetida depois de Plínio ter alterado a sua intenção meramente científica perante o bilhete em que Rectina lhe pedia socorro, decidindo acorrer sem hesitação (*et quod studioso animo inchoaverat obit maximo*). Navegando a toda a velocidade, com a missão humanitária de a muitos socorrer (Plin. *Ep.* 6. 16. 9: *multis ... laturus auxilium*), não deixou o Naturalista de continuar as suas anotações científicas, conseguidas por observação direta e registo do fenómeno⁶⁰. Atitude semelhante, mas mais perigosa, à que, em Roma, o levou a visitar António Castor para admirar o seu jardim botânico⁶¹.

Ora é exatamente essa vontade de observar *in loco* e *de visu* que explica a recorrência de terminologia do campo semântico da visão, como *videre*, *visere*, *scrutari*, na sua relação com a investigação (*quaerere*, *exquirere*, *indagare*) e a descoberta (*invenire*)⁶², conceitos que se cruzam com os de movimento e viagem.

Essa é a ideia que ocorre no início do livro XXV, especialmente dedicado a ervas medicinais, quando se exalta a diligência dos antigos, que nada deixaram por perscrutar ou experimentar (ver recorrência de *experiri*, *experimentum*), e que não ocultaram o que quer que pudesse ser útil à humanidade (*Nat.* 25. 3)⁶³:

culmina quoque montium in via et solitudines abditas omnesque terrae fibras scrutati invenere, quid quaeque radix polleret, ad quos usus herbarum fila pertinerent, etiam quadripedum pabulo intacta ad salutis usus vertentes.

Investigando até os ínvios cumes das montanhas e os ermos mais longínquos e todos os recantos da terra, descobriram as virtudes de cada raiz, para que fins servissem os rebentos das ervas, consagrando a usos de saúde mesmo aqueles que não eram tocados na pastagem dos quadrúpedes⁶⁴.

Na sequência deste passo, é muito sintomático o elogio de um rei bárbaro, Mitridates do Ponto, o qual, altamente interessado na problemática da vida (*Nat.* 25. 5: *diligentissimus vitae fuisse argumentis*) e peculiarmente curioso no domínio da medicina (*Nat.* 25. 7: *medicinae peculiariter curiosus*), para além de ter inventado um antídoto para veneno – beber veneno todos os dias –, desenvol-

⁶⁰ Plin. *Ep.* 6. 16. 10: *omnis figuras, ut deprehenderat oculis, dictaret enotaretque*; Plin. *Nat.* 26. 12 censura Asclepiades por não conhecer os remédios pela visão e pela prática, *oculis usuque*.

⁶¹ *Nat.* 25. 16-17: *nobis certe, exceptis admodum paucis, contigit reliquas contemplari scientia Antoni Castoris, cui summa auctoritas erat in ea arte nostro aevo, visendo hortulo eius*.

⁶² Cf. *Nat.* 22. 3-4: *quaerit ... scrutatur ... inveniat*; cf. *Nat.* 3. 1-2: *quaerimus ... scrutamur*. Sobre *indagare*, ver Naas 2002: 78-79.

⁶³ Cf. *Nat.* 25. 1: *Ipsa quae nunc dicitur herbarum claritas, medicinae tantum gignente eas Tellure, in admirationem curae priscorum diligentiaeque animum agit. nihil ergo intemptatum inexpertumque illis fuit, nihil deinde occultatum quodque non prodesse posteris vellent*.

⁶⁴ De *Nat.* 18. 265 se depreende o mesmo cenário, no caso para encontrar eventuais sinais enviados pela Natureza: *nec silvestrium arborum remotarumque, ut in saltus devios montesque eundum esset quaerentibus signa*.

veu uma investigação médica junto dos diversos povos de todos os seus enormes domínios e consagrou em escritos esse saber resultante de uma pesquisa alargada a todos os seus súbditos (*Nat. 25. 7: ab omnibus subiectis ... singula exquirens scrinium commentationum harum et exemplaria effectusque in arcanis suis reliquit*). Além de valorizar esta “sabedoria bárbara”⁶⁵, Plínio destina-lhe uma latitude ecuménica, ao mesmo tempo que assegura, em favor de Pompeu, o mérito romano da consagração de tal sabedoria em benefício da humanidade, ao ordenar a sua tradução para latim (*Nat. 25. 7: Pompeius autem omni praeda regia potitus transferre ea sermone nostro libertum suum Lenaeum grammaticae artis iussit vitaeque ita profuit non minus quam reipublicae victoria illa*).

Toda esta ênfase na investigação e observação direta é reiterada, com contornos polémicos, a propósito do uso medicinal das plantas, amplamente divulgado nos escritos de Hipócrates, Praxágoras, Crisipo, Erasístrato e Herófilo, com este a ignorar a necessidade do conhecimento prático (*usus*) no exercício da medicina, preferindo a retórica e a garrulice (*Nat. 26. 11*)⁶⁶:

sedere namque in scholis auditioni operatos gratius erat quam ire per solitudines et quaerere herbas alias aliis diebus anni.

De facto, ficar sentados nas escolas, ocupados com uma conferência, era mais agradável do que andar por ermos à procura de ervas diferentes em diferentes dias do ano.

7. CONCLUSÃO

Pese embora ter o Naturalista transmitido a informação de que o oráculo de Delfos considerava como exemplo máximo de felicidade Aglau Psofídio, um velho agricultor autossuficiente que nunca saíra da Arcádia, e apesar de transparcer a tese da condenação da navegação, de cariz cínico-estóico, vemos, todavia, que o mundo pliniano é feito de mobilidade, e que essa mobilidade é fator de dominação e civilização.

Inerente à mobilidade do conhecimento está a própria descoberta do conhecimento, que postula a sua divulgação, comunicação e transporte de e para todas as partes do Império, o que, para além de paz e ausência de pirataria, supõe viagem tornada mais segura pela ciência e deixa claramente antever que, nas suas

⁶⁵ Estou a utilizar a feliz expressão do título de Momigliano 1975; para além de outras fontes externas, e entre as principais, está o rei africano Juba, e do recurso a designações bárbaras, são explicitamente referidos *commentarii* ou escritos do cartaginês Hanão (*Nat. 5. 8*), de Mitridates (23. 149) e dos Egípcios (37. 74). Ver *Nat. 28. 2: quin immo externa quoque et barbaros etiam ritus indagabimus*.

⁶⁶ Neste passo, Beagon 1992: 66 interpreta *usus* como ‘practical science’ vs. ‘theoretical learning’.

diversas configurações – de pura exploração científica a comércio ou exploração e campanha militar –, a viagem era um fator de humanidade e alargamento do conhecimento, em suma, de progresso, e sinal claro de inconformismo perante a imobilidade da investigação escolar, que não privilegiava a investigação e a observação direta.

Sem prejuízo de tal perspectiva ser imperialista e romanocêntrica⁶⁷, não deixa Plínio de valorizar as sabedorias bárbaras, levadas para Roma e, através da tradução, veiculadas em língua latina.

Finalmente, o próprio Naturalista apresenta-se como o exemplo do viajante, unindo motivos humanitários à curiosidade científica, aproveitando as suas procuraturas para colher ensinamentos, usando a sua enciclopédia para levar o leitor, não a uma leitura estática, mas a leituras repetidas segundo itinerários do saber exigidos pelo momento ou ramo do saber. E Plínio coloca-se, mesmo, como uma espécie de guia cultural nessa viagem por uma enciclopédia que é, em si mesma, um itinerário do saber total.

⁶⁷ *Nat.* 36.101: *Verum et ad urbis nostrae miracula transire conveniat DCCCque annorum dociles scrutari vires et sic quoque terrarum orbem victum ostendere.*

BIBLIOGRAFIA

- Balsdon, J. P. V. D. (1969), *Life and Leisure in Ancient Rome*, Toronto, The Bodley Head.
- Beagon, M. (1992), *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford, Clarendon.
- Carey, S. (2003), *Pliny's Catalogue of Culture. Art and Empire in the Natural History*, Oxford, Oxford University Press.
- Grimal, P. (1965), "Encyclopédies antiques", *Cahiers d'histoire mondiale* 9: 459-482.
- Grüniger, G. (1976), *Untersuchungen zur Persönlichkeit des älteren Plinius. Die Bedeutung wissenschaftlicher Arbeit in seinem Denken* (Tese Doutoramento), Freiburg, Albert-Ludwigs-Universität.
- König, R., Winkler, G. (1979), *Plinius der Ältere. Leben und Werk eines antiken Naturforschers*, München, Heimeran.
- Lenoble, R. (1969), *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Paris, Éditions Albin Michel.
- Lloyd, G. E. R. (1983), *Science, Folklore and Ideology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Martin, R. (1979), "La mort étrange de Pline l'Ancien ou l'art de la déformation historique chez Pline le Jeune", *VL* 73: 13-22.
- Momigliano, A. (1975), *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mommsen, Th. (1884), "Eine Inschrift des älteren Plinius", *Hermes* 19.4: 644-648.
- Murphy, T. (2004), *Pliny the Elder's Natural History. The Empire in the Encyclopedia*, Oxford, Oxford University Press.
- Naas, V. (2002), *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien*, Roma, École française de Rome.
- Nailis, Ch. (1942/1943), "Studie over de chronologie van het leven en de werken van Plinius den Naturalist", *Philolog. Studien* 13/14: 1-23.
- Nicolet, Cl. (1988), *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Paris, Fayard.
- Oliveira, F. (1992), *Les idées politiques et morales de Pline l'Ancien*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica/ CECH.
- Oliveira, F. (2005), "Geoantropologia e imperialismo em Plínio o Antigo", in *Actas del XI Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, 535-546.
- Oliveira, F. (2006), "Mar e mares em Plínio o Naturalista", in F. Oliveira, P. Thiery, R. Vilaça (coords), *Mar Greco-Latino*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 241-270.

- Oliveira, F. (2007), “*Fabula em Plínio, o Naturalista*” in *Os clássicos no tempo: Plínio, o Velho, e o Humanismo Português*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 33-43
- Pflaum, H. H. (1960), *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire Romain*. I, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- Sallmann, K. G. (1971), *Die Geographie des älteren Plinius in ihrem Verhältnis zu Varro. Versuch einer Quellenanalyse*, Berlin, De Gruyter.
- Sallmann, K. G. (1977), “Plinius der Ältere, 1930-1970”, *Lustrum* 18 1975: 5-299 e 345-352.
- Serbat, G. (1986) “Pline l’Ancien, état présent des études sur sa vie, son oeuvre et son influence”, *ANRW* 2.32.4: 2069-2200.
- Sherk, R. K. (1974), “Roman Geographical Exploration and Military Maps”, *ANRW* 2.1: 34-562.
- Sherwin-White, A. N. (1966), *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford, Clarendon.
- Vegetti, M. (1981), “Lo spettacolo della natura. Circo, teatro e potere in Plinio”, *AutAut* 184-185: 111-125.

(Página deixada propositadamente em branco)

IDENTIDADE ÉTICA DA FUNÇÃO IMPERIAL. HONRA E VERGONHA NOS CÉSARES DE SUETÓNIO*

JOSÉ LUÍS BRANDÃO

Univ. Coimbra, CECH, FLUC

<https://orcid.org/0000-0002-3383-2474>

iosephus@fl.uc.pt

A biografia, por se centrar no indivíduo e na busca de esclarecer o *ethos* e por recolher elementos de tipo antiquário, revela-se um género adequado para analisar o governo do império romano¹. Neste período da história, a sobreposição entre as instituições do Estado e a figura do imperador leva a que as qualidades morais (virtudes e os vícios), assaz exploradas na biografia suetoniana, se transformem em motores muitas vezes determinantes da história². Apesar do esbatimento de fronteiras entre biografia e historiografia³, enquanto o historiador está por tradição mais interessado em grandes e memoráveis façanhas, com causas e consequências, o biógrafo, na linha do que propõe Plutarco (*Alex.* 1), tende a dar relevo a acontecimentos menores ou ditos de espírito reveladores dos *mores*, a práticas e costumes da vida diária (como roupas, jogos, manifestações religiosas etc.), recorrendo a métodos e informações provenientes da pesquisa antiquária⁴. Mas Suetónio, a quem são atribuídos diversos trabalhos perdidos de erudição⁵, não se limita, nas *Vidas dos Césares*, a uma exposição em catálogo. As técnicas da pesquisa erudita podem motivar o arranjo sistemático por cate-

* Cumpro-me expressar aqui a minha homenagem à Prof. Doutora Nair Castro Soares, o apreço pela sua sabedoria, pela obra que produziu, pela sua natural simpatia, pela amizade que sempre me dedicou e também a gratidão pela generosidade e dedicação com que me acompanhou e guiou sobretudo nas primeiras aulas que, sob a sua orientação, assegurei na FLUC – momentos de que guardo as mais gratas recordações e ensinamentos.

¹ Este trabalho enquadra-se no âmbito do projeto em curso *Rome our Home: (Auto)biographical Tradition and the Shaping of Identity(ies)*. (PTDC/LLT-OUT/28431/2017). Parte substancial do material aqui usado é retomado de Brandão 2011: 321-335 (nomeadamente nas secções 1 e 4), embora complementado com novos desenvolvimentos.

² Vide Brandão 2009: 23-24.

³ A falta de elementos próprios da história política de que Tácito (*Ann.* 4. 32-33) se queixa, como os grandes conflitos internos e externos da República, e a adulação ou hostilidade que marca os escritos no império (*Hist.* 1. 1).

⁴ Vide Wallace-Hadrill 1984: 128.

⁵ Alguns tratados eruditos (como o tratado sobre os jogos, sobre o calendário ou sobre os defeitos físicos) parecem deixar traços nas rubricas das *Vidas dos Césares*. Vide Della Corte 1967: 158-159; Wardle 1994: 15-17.

gorias (as denominadas *species*), mas estas são postas ao serviço da finalidade da biografia. Deste modo, além de transmitir informação (*docere*), Suetónio abre o caminho para uma avaliação ética, na procura de não apenas *delectare*, mas também, e sobretudo, *mouere*. Implícita ou explicitamente, as técnicas do biógrafo visam conduzir o leitor a um confronto de cada *princeps* com o modelo romano tradicional de conduta: o *mos maiorum*⁶.

Nas *Vidas dos Césares*, Suetónio manifesta preocupação com o que eleva ou vilipendia a função do imperador. Este conjunto de doze *Vidas* está, por conseguinte, muito centrado no carácter e no estatuto do *princeps* que, Suetónio, enquanto cavaleiro e funcionário imperial, quererá ver salvaguardado. A abundância do vocabulário relacionado com a ideia de honra, desonra e vergonha mostra que o biógrafo tem presente estes critérios na apreciação dos seus Césares. Está patente uma preocupação com a *dignitas* do imperador, bem como do povo romano no seu todo, e com o sentido do pudor, cuja ausência em certos governantes é explicação para os piores crimes e implica desonra.

1. HONOR E DIGNITAS⁷

O conceito de *honor* entre os romanos funciona como critério de identidade da velha aristocracia, para quem os antepassados ilustres são determinantes, e como meio de afirmação dos homens novos. Os *honores* conferem, antes der mais, prestígio, porque estão, como é sabido, ligados à carreira, aos cargos desempenhados e aos títulos colecionados, a concessões feitas aos cidadãos vivos ou à memória dos mortos.

Podem, contudo, figurar nas *Vidas* em contexto negativo, com efeitos adversos na reputação de quem os recebe, quando implicam privilégios que ultrapassam o que é devido a um cidadão e a um homem em vida e o aproximam de um monarca oriental. Tal é para Suetónio o caso de César, sobre quem recai a culpa de ter aceitado honras desmedidas que tornavam justa a sua morte (*Jul.* 76. 1)⁸, de Calígula que ultrapassou o *fastigium* dos príncipes e dos reis (*Cal.* 22. 1-3), ou de Nero, cuja notícia da aclamação vem acompanhada da nota negativa de que, na Cúria, não rejeitou nenhum dos *honores*, qualificados como

⁶ Vide Wallace-Hadrill 1984: 139-14; Giua 1990: 543-544; Wardle 1994: 19; 75-76; 94-95; Brandão 2009: 33-37.

⁷ Concretamente esta parte é retomada de Brandão 2011: 322-328.

⁸ Plutarco (*Caes.* 57. 3), no que diz respeito à oferta de tais honras, acrescenta “Nestas pensa-se que rivalizaram, não menos que os adúladores, os detractores, de modo a terem o máximo de motivos e parecer que o atacavam com base em gravíssimas acusações”, ideia em que é secundado por Díon Cássio (44. 7. 2). O próprio César ficava num dilema: embora recusasse algumas honras, não as podia recusar por inteiro, para não motivar a acusação de desprezar senado. Cf. D.C. 44. 3. 3.

immensi, à exceção do título de *pater patriae*, que recusou por causa da idade⁹. A *recusatio* de honras exageradas torna-se, por isso, sinal de *moderatio* e *ciuilitas*¹⁰, como fizeram Tibério (*Tib.* 26. 1) e Cláudio (*Cl.* 12. 1) no início dos principados. A recusa do título de Pai da Pátria por parte de Tibério é interpretada posteriormente, à luz da evolução tirânica que as fontes oferecem deste principado, como forma de o próprio, conhecedor do seu carácter, prevenir a desonra (*dedecus*) a que seria votado se se viesse a verificar que tinha recebido indignamente tal distinção (*Tib.* 67. 2).

Mais próximo do âmbito da nossa noção de honra, a *dignitas* relaciona-se com o mérito pessoal e a ordem social a que se pertence. A origem da *dignitas* reside nos feitos dos antepassados e nos atos meritórios do cidadão¹¹. É um traço positivo natural no cidadão, consciente do *status* que tem, em virtude do nascimento e dos serviços prestados ao Estado. Diz também respeito ao estatuto de senador ou cavaleiro, pelo qual o imperador deve velar, mantendo os que merecem e expulsando os que, pelas suas atitudes, se revelam indignos.

Muitas vezes os senadores tinham dificuldade na manutenção da riqueza que o censo lhes impunha. A inópia leva por vezes o imperador a intervir a favor dos membros desta classe, como faz Tibério. Mas, como este exigiu que os beneficiários comprovassem as causas da sua indigência muitos se abstiveram de solicitar ajuda por vergonha (*pudor*)¹². Segundo Suetônio, Vespasiano, antes de ser imperador, chega a fazer tráfico de mulas para conseguir ter dinheiro suficiente para manter a sua *dignitas*. No entanto, o expediente parece pouco apropriado para o estatuto senatorial que ele quer manter (*Ves.* 4.3), pois os senadores deviam manter-se afastados de atividades comerciais, pelo que talvez se trate de uma anedota posta a circular pela propaganda contrária aos Flávios¹³. Com efeito, por causa de expedientes do género, Tibério retirou o estatuto a um senador, por este se ter afastado para o Campo alguns dias antes das calendas de julho (data em que se faziam os contratos de arrendamento), para depois dessa datar poder arrendar uma casa na cidade por menor preço. Exonerou, de igual

⁹ *Nero* 8. Segundo Warmington 1999: 31, votaram-se em bloco todos os poderes acumulados por Augusto e acrescentados ao longo do governo dos Júlio-Cláudios, especialmente de Cláudio; pelo que (apesar do adjetivo *immensi* de Suetônio), não há razão para crer que se acrescentassem novas honras. Vide Lesuisse 1961: 383-390.

¹⁰ Vide Timonen 1993: 133-148. Segundo Jakobson & Cotton 1985: 497-503, o ato de *recusatio* das honras que consubstanciam o poder imperial é um fenómeno tipicamente romano, sem paralelo nas monarquias orientais, explicado pelo passado republicano.

¹¹ Vide Lewis 1991: 3653 ss.

¹² Suetônio (*Tib.* 47) integra esta exigência no contexto da avaria de Tibério: para não serem muitos os beneficiários. Cf. Tac. *Ann.* 1. 75. 2.

¹³ Vide Levick 1999: 24. A verdade é que a categoria de cavaleiro seria economicamente mais proveitosa, o que, já antes, o teria levado a adiar a subida à categoria senatorial (*Ves.* 2.2). Vide Jones & Milns 2002: 44.

modo do cargo um pretor que casara na véspera do sorteio das províncias e se divorciou no dia seguinte¹⁴.

A pertença a determinada classe era um selo de identidade que implicava atitudes e interdições morais que iam além do referido desejo de lucro, como é o caso de desregramento sexual e dedicação aos jogos cénicos ou da arena. Para salvaguardar a *dignitas* das ordens senatorial e equestre, Tibério determinou que as matronas adúlteras fossem, à falta de acusador público, julgadas em conselho de família, segundo o *mos maiorum* (Tib. 35. 1)¹⁵, e mandou desterrar as que se furtavam à *dignitas matronalis* e se declaravam prostitutas, para contornar a lei¹⁶. Além disso, desterrou jovens das mesmas ordens que se expunham voluntariamente a uma nota de *infamia*, para se libertarem das restrições de comportamento impostas à classe, e, assim, serem autorizados a participar nos jogos cénicos e de gladiadores¹⁷. Suetónio, em vez do nome das visados, menciona apenas a ordem a que pertencem, uma vez que se trata da identidade ética da classe, mais que de moral de particulares¹⁸. Também Vespasiano destituiu senadores e cavaleiros por serem *indignissimi* e promoveu uma nova nobreza itálica e provincial¹⁹.

É pela boca de Vespasiano que Suetónio explicita a distinção entre as duas ordens, estabelecida com base na *dignitas* e não tanto na *libertas* (Ves. 9. 2): *Atque uti notum esset, utrumque ordinem non tam libertate inter se quam dignitate differre, de iurgio quodam senatoris equitisque R. ita pronuntiavit, non oportere maledici senatoribus, remaledici civile fasque esse* (“E, para que ficasse evidente que cada uma destas ordens diferia da outra não tanto pela liberdade política como pela categoria social, a propósito de uma querela entre um senador e um cavaleiro proclamou o seguinte veredito: «não se deve insultar os senadores, mas responder a um insulto é permitido por direito civil e divino»”). Suetónio, cavaleiro e funcionário imperial, apoiará naturalmente a reforma de Adriano que entrega aos *equites* a administração imperial e exclui dessa tarefa os libertos²⁰. Mas, o imperador, enquanto topo da pirâmide social e patrono supremo, deve

¹⁴ Tib. 35. 2. Talvez para obter benefícios da *lex Papia Poppaea* sobre os casamentos, ou porque, tendo-lhe calhado em sorte uma província rica, já não necessitava do dinheiro da esposa: o que tornava patente que casara com ela por interesses materiais e não cívicos.

¹⁵ O caso de Apuleia Varila descrito em Tácito (*Ann.* 2.50).

¹⁶ A *lex Iulia de adulteriis*: é o caso de Vistília, segundo Tácito (*Ann.* 2. 85. 2-3).

¹⁷ Augusto tinha proibido os senadores, e seus filhos, de participarem em combates de gladiadores (cf. *Aug.* 43. 3; *D.C.* 48. 43. 3; 54. 2. 5), mas houve exceções posteriores. Vide Levick 1983: 97-115.

¹⁸ Vide Lindsay 1995: 126-127.

¹⁹ *Amplissimos ordines et exhaustos caede uaria et contaminatos ueteri negligentia purgavit suppleuitque recenso senatu et equite, summotis indignissimis et honestissimo quoque Italicorum ac prouincialium Alecto*. Cf. *Tac. Ann.* 3. 55.

²⁰ Vide Gasco 1984: 740.

sobretudo procurar manter a concórdia entre todas as classes de modo a consolidar a paz social²¹.

Os Romanos lutavam e por vezes morriam por causa da *dignitas*, como nota Lewis²². Uma vez atingida determinada categoria, dificilmente se aceita descer, como demonstra o exemplo de César, através de um dito que lhe é atribuído no contexto da definição das causas da guerra civil: *difficilius se principem ciuitatis a primo ordine in secundum quam ex secundo in nouissimum detrudi*²³ («mais dificilmente o expulsariam do estatuto de primeiro homem da cidade para o segundo lugar do que do segundo para o último»)²⁴. A expressão usada (*princeps ciuitatis*) será a designação depois escolhida por Octávio para dar aparência cívica e tradicional ao seu poder. E, depois da passagem do Rubicão, César terá proclamado, na arenga às tropas, que se despojaria, se necessário, do anel para satisfazer os que o ajudassem a defender a sua *dignitas* (*Jul.* 33). Tal afirmação, acompanhada de gestos expressivos, gerou entre os soldados que estavam mais distantes o rumor de que operava, como prémio, uma promoção social: que lhes prometia a categoria de cavaleiro e a riqueza que correspondia no censo a tal estatuto²⁵. Já antes uma multidão se reunira espontaneamente para restabelecer a sua *dignitas*, numa altura em que César, em luta com os Optimates, terá sido afastado do cargo de pretor²⁶. Mais tarde, perante as críticas a que fica exposto por conceder grandes *honores* a pessoas humildes, apresenta como justificação que devia expressar gratidão a quem o tinha ajudado a defender a sua *dignitas* (*Jul.* 72).

Ao imperador assiste o dever moral de, através do seu próprio comportamento público e privado, conservar a *dignitas* própria do seu ofício e da sua classe. Apesar de a apreciação dos gracejos de Vespasiano não ser geralmente negativa, por estar de acordo com a sua afabilidade (*comitas*) natural, Suetônio sugere que este imperador exagerava por vezes, ao ponto de não evitar palavras obscenas²⁷. Também a este aspeto se aplica, pois, a regra da moderação, como

²¹ Vide Cizek 1977: 171-173.

²² Lewis 1991: 3653 ss.

²³ *Jul.* 29.1. Palavras citadas de Asínio Polião, segundo Plutarco (*Caes.* 46. 1-2), que as coloca no momento próprio, isto é, depois da batalha de Farsalo. Vide Canfora 2000: 145-146.

²⁴ Plutarco (*Caes.* 11. 3-4) conta uma história de teor semelhante sobre uma conversa ocorrida numa aldeia pobre dos Alpes, quando César se dirigia para a Hispânia. Perante a interrogação trocista de um dos presentes sobre se também ali havia ambição e lutas pelo primeiro lugar, César terá respondido: «Eu antes queria ser o primeiro entre estes do que o segundo entre os Romanos!».

²⁵ Há em César um conflito entre a *impudentia*, que outros lhe atribuem, e a defesa da *dignitas* que ele alega. Vide Kaster 1997: 17.

²⁶ *Jul.* 16. 2. O facto de César desmobilizar a manifestação valeu-lhe o agradecimento do senado e a revogação do decreto que o suspendera.

²⁷ *Ves.* 22: (...) *erat enim dicacitatis plurimae, etsi scurrilis et sordidae, ut ne praetextatis quidem uerbis abstineret*. Mas o próprio não renega as origens provincianas e até se orgulha

faz Tito, que, apesar de manifestar *comitas* para com o povo durante os jogos, não deixa de manter a *maiestas* e a *aequitas*²⁸. Já o comportamento de Vitélio é completamente inaceitável, uma vez que a *comitas*, associada ao seu *facilis ac prodigus animus*, o faz descer a um nível demasiado vil, no desejo de se mostrar próximo dos soldados: (*Vit.* 7. 3): *ut mane singulos 'iamne iantassent' sciscitaretur seque fecisse ructu quoque ostenderet*. (“ao ponto de perguntar pela manhã a cada um se já tinha tomado o pequeno almoço e de até mostrar com um arroteo que já o tinha feito”).

Quanto a Cláudio, as suas deficiências físicas fazem com que, desde a juventude, não possa assegurar a *dignitas* (*Cl.* 3. 1; 5): é, pois, afastado da vida pública para preservação da imagem da família imperial, embora o próprio Augusto reconheça que nos assuntos graves se revela a sua nobreza de alma (*Cl.* 4. 5-6). Mas quando se torna imperador, no desejo de se mostrar popular (*communior aut remissior*), manifesta atitudes indignas do seu estatuto e provoca a hilaridade dos espectadores quando os trata por *domini* (*Cl.* 21. 5). Igualmente indigna a sua reação contra os *naumachiarii* que se recusam a combater, por ocasião dos jogos da tentativa frustrada de abertura do lago Fúcinco: desata a correr, com um disforme coxear, a ameaçá-los e a exortá-los ao combate (*Cl.* 21. 6)²⁹ – ele próprio reconhece que se deixa dominar pela irascibilidade (*Cl.* 38.1). No entanto, o biógrafo admite, na rubrica do retrato físico, que, quando Cláudio estava em repouso, lhe não faltava *auctoritas* nem *dignitas* no aspeto (*Cl.* 30).

2. PVDOR E VERECVNDIA

Ligado à noção de estatuto pessoal está o conceito de *pudor*, sentimento ligado ao carácter, pois quem é capaz de o manifestar é considerado uma pessoa decente. O *pudor* não é um sentimento servil, mas uma característica de homens livres³⁰. Por isso, é um traço que deve estar presente, de forma genuína, no imperador. E, quando não está, é sobre o próprio povo romano que recai a vergonha.

delas (cf. *Ves.* 2. 1).

²⁸ *Tit.* 8. 2: *Populum in primis uniuersorum tanta per omnis occasiones comitate tractauit... uerum maiestate salua nec minus aequitate*.

²⁹ *...tandem e sede sua prosiluit ac per ambitum lacus non sine foeda uacillatione discurrens partim minando partim adhortando ad pugnam compulit*. Segundo Guastella (1999: 33-44), Suetónio recria na *Vida de Cláudio* situações da *palliata* ou do mimo, e a figura do imperador, enquanto presa de mulheres e de libertos, encarna as personagens cómicas destinadas a serem enganadas, como é o caso do *senex*, com um resultado que vai além do cómico, porque se trata do senhor do mundo.

³⁰ Vide Kaster 1997: 9.

Ao referir os desmandos de Júlia, Suetônio não explora a questão política da desobediência às leis moralizadoras que Augusto promulgara com grande oposição³¹: prefere colocar a tônica no carácter dramático da vergonha de um pai incapaz de suportar a desonra dos filhos:

Aliquando autem patientius mortem quam dedecora suorum tulit. Nam C. Lucique casu non adeo fractus, de filia absens ac libello per quaestorem recitato notum senatui fecit abstinuitque congressu hominum diu prae pudore, etiam de necanda deliberavit. Certe cum sub idem tempus una ex consciis liberta Phoebe suspendio uitam finisset, 'maluisse se' ait 'Phoebes patrem fuisse' (Aug. 65. 2).

Supportava bem melhor a morte dos seus do que o opróbrio. De facto, a tragédia de Gaio e de Lúcio não o quebrantou tanto. Sobre a filha, informou o senado sem comparecer e serviu-se de um libelo lido por um questor e longo tempo se absteve, por vergonha, do convívio dos homens; e chegou mesmo a ponderar a morte dela. Certo é que, pela mesma altura, como uma das cúmplices, a liberta Febe, pôs termo à vida por enforcamento, ele declarou que 'teria preferido ser o pai de Febe'³².

As situações em relação às quais se manifesta (ou deve manifestar) o *pudor* são tão variadas quanto as relações e convenções sociais, como sugere Robert Kaster³³. O próprio Tibério, já desgostoso de si, manifesta *pudor*, por causa de alguns panfletos que publicam contra ele (*Tib.* 66), se bem que tal não pareça ao biógrafo ter resultados no comportamento. Já no que respeita a Otão, é o *pudor*, segundo uma opinião favorável partilhada pelo biógrafo, que leva este breve imperador a pôr termo à vida, na sequência da derrota não definitiva com as tropas de Vitélio, para que o seu poder não assentasse em tão grande perigo para o Estado e para os homens (*Oth.* 9. 3), atitude que lhe valeu a fama de uma morte honrosa como redenção de uma vida vil.

A manifestação de pudor pode ser o reconhecimento de uma falta pessoal ou até uma estratégia política – para alardear a consciência de *ciuis*. É de bom tom manifestar *pudor* no que respeita a certos vícios. Se a sumptuosidade é um

³¹ Cf. *Aug.* 34. 1. Southern (1998: 179) não pensa que Júlia fosse castigada por estar envolvida, juntamente com os amantes, numa conspiração contra Augusto, mas pela questão moral. Néraudau (1996: 227-231), pelo contrário, faz notar que Júlia reunia à sua volta um grupo de potenciais agitadores, entre os quais, Iulo António, filho sobrevivente de António e Fúlvia, que foi depois condenado à morte.

³² Para Damon (2014: 55-56) esta citação é da expressão da ironia de Suetônio, sobretudo depois da ilustração (mediante citação de uma carta de repreensão a um jovem que se excedeu) do cuidado que Augusto coloca na preservação do decoro da filha (*Aug.* 64. 2).

³³ Kaster 1997: 10-11.

dos vícios censurados a alguns estadistas, César envergonhava-se do preço de algus escravos que comprava, e por isso evitava colocá-los nos livros de contas³⁴.

Uma noção afim é a de *uerecundia*, termo que, sendo derivado de *uereor*, implica, na origem, a ideia de “reverência”³⁵. A *uerecundia*, segundo o biógrafo, terá levado Nero a não retirar as tropas da Britânia, para não parecer que injuriava a memória do antecessor, que a tinha conquistado (*Nero* 18). Neste caso, o biógrafo interpreta como vergonha ou reverência uma decisão que denota uma estratégia política, para evitar impopularidade, e uma concessão à *pietas*, virtude ostensivamente alardeada no início deste principado (*Nero* 9).

Uma das características físicas de quem tem pudor é o rubor do rosto. Em *De Grammaticis* (15. 2), Suetónio cita um juízo de Salústio, segundo o qual, Pompeio tem uma cara honesta mas um carácter desavergonhado³⁶. Também o rubor facial de Domiciano era um excelente cartão de visita: *Commendari se uerecundia oris adeo sentiebat, ut apud senatum sic quondam iactauerit: ‘usque adhoc certe et animum meum probastis et uultum’*. (*Dom.* 18. 1) («Confiava tanto no aspeto tímido do rosto, que certa vez disse no senado: ‘até aqui, sem dúvida, aprovastes não só o meu carácter, como também a minha face’»). E Tácito (*Ag.* 45. 2) diz-nos que este imperador escondia o *pudor* com o *rubor* do rosto³⁷.

3. A AUSÊNCIA DO PUDOR: *IMPVDENTIA*, *INVERECVNDIA*

Naturalmente o que mais preocupa o biógrafo é a falta de *pudor* na atuação pública e privada: o descaramento manifestado por alguns imperadores. Segundo o biógrafo, Tibério desejava o poder imperial, mas, no entanto, recusou-o com um desplante hipócrita: um *impudentissimus mimus* (*Tib.* 24. 1)³⁸. Tal desfaçatez (*impudentia*) manifesta-se também na propensão para a *rapina* contra homens ilustres das províncias, mediante o recurso a acusações infames³⁹. A carta que Tibério manda ao senado para acusar Sejano é classificada como vergonhosa e deplorável: *pudenda e miseranda* (*Tib.* 65. 1). E a acusação de adultério que Nero lança contra Octávia é considerada desavergonhada (*inpudens*) e falsa (*Nero* 35. 2). Como políticas vergonhosas (*negotiationes pudendae*) são

³⁴ *Jul.* 47: *seruitia rectora politioraque immenso pretio, et cuius ipsum etiam puderet, sic ut rationibus uetaret inferri.*

³⁵ Vide Kaster 1997: 14, n.30.

³⁶ *Vt Sallustium historicum, quod eum oris probi, animo inuerecundo scripsisset.* Segundo Séneca (*Ep.* 11.4), Pompeio corava sempre que se apresentava em público.

³⁷ Vide Jones 1996: 139; Kaster 1997: 7-8.

³⁸ *Mimus* é uma conjectura de Gronouius por comparação com *Cal.* 45.2; *Otho* 3.2; os manuscritos apresentam *animo*. Vide Lindsay 1995: 108-109.

³⁹ *Tib.* 49.2: *praeterea Galliarum et Hispaniarum Syriaeque et Graeciae principes confiscatos ob tam leue ac tam inpudens calumniarum genus, ut quibusdam non aliud sit obiectum, quam quod partem rei familiaris in pecunia haberent.*

classificadas algumas medidas tomadas por Vespasiano para sanar a carência das finanças públicas, depauperadas pela sumptuosidade de Nero e gastos da guerra civil de 68-69 (*Ves.* 16. 1). No extremo, Calígula mostra-se orgulhoso do seu descaramento: «dizia que nada louvava e aprovava mais na sua natureza do que, para usar as palavras do próprio, a *adiatrepsia*» termo que o biógrafo (ou um glosador) traduz em latim por *inuerecundia*⁴⁰.

A falta de vergonha do imperador pode ainda manifestar-se no modo de se apresentar em público, um aspeto que completa a rubrica do retrato físico. Tal é o caso de Nero (*Nero* 51):

Circa cultum habitumque adeo pudendus, ut comam semper in gradus formatam peregrinatione Achaica etiam pone uerticem summiserit ac plerumque synthesinam indutus ligato circum collum sudario prodierit in publicum sine cinctu et discalciatus

Em relação aos cuidados corporais e vestuário, apresentava-se tão indecente que trazia a cabeleira sempre penteada em degraus e, na viagem à Acaia, mesmo caída sobre a nuca; e geralmente apresentava-se de roupão em público, com um lenço atado à volta do pescoço, sem cinto e descalço.

O juízo moral (*adeo pudendus*) presente nesta descrição lembra-nos que o biógrafo divide esta *Vida* precisamente entre ações boas ou neutras, por um lado, e “infâmias e crimes” (*probra ac scelera*), por outro (*Nero* 19. 3). Entre os *probra* de Nero contam-se as tendências histrionicas, sugeridas nas roupas, e o gosto pela arte do auriga. O estilo do cabelo, quer fosse, segundo as interpretações possíveis, a moda entre os aurigas, quer fosse o penteado de Alexandre, sinal de filelenismo, tornava-se escandaloso em Roma⁴¹. O facto de o imperador se tornar ator constituía, para a mentalidade romana, não só degradação social, mas também moral, como vimos atrás. Entre os condenados de uma conjura contra Nero, diz o biógrafo, o atentado é considerado heroico e justo (*Nero* 36. 2): *Nonnulli etiam imputarent, tamquam ‘aliter illi non possent nisi morte succurrere dedecorato flagitiis omnibus’* («não faltava quem considerasse o ato meritório, como se ‘lhe não pudessem prestar outro socorro senão com a morte, já que estava desonrado por todos os opróbrios’»), numa provável alusão, pelo paralelo

⁴⁰ *Cal.* 29.1. *Nihil magis in natura sua laudare se ac probare dicebat quam, ut ipsius uerbo utar, ἀδιατρεψία, hoc est inuerecundiam.* Dubuisson (1998: 589-594) pensa que o hápax em questão (“inflexível”) é um neologismo da autoria de Calígula (cf. *Cal.* 47) para descrever a frieza do seu poder. *Inuerecundia* foi considerado glosa na ed. de Egnatius (1516). Vide Hurley 1993: 119.

⁴¹ Vide Bradley 1978: 284-285.

com outras fontes, ao efeito das proezas histriónicas de Nero⁴². Com efeito, Díon Cássio (62. 24. 2) diz que outro conjurado, Súbrio Flávio, acrescenta que não suportava ser escravo de um citaredo e de um auriga. Era a dignidade da função imperial e do povo romano que ficava comprometida.

À semelhança da *Vida de Nero*, também na *Vida de Calígula*, há uma divisão explícita entre atos de *princeps* e atos de *monstrum*, e o retrato físico e o vestuário caem precisamente dentro da parte que descreve os últimos, o que é, desde logo, uma forma de repúdio⁴³. A indumentária de Calígula é descrita como imprópria até de um cidadão romano (*Cal.* 52.):

Vestitu calciatuque et cetero habitu neque patrio neque ciuili, ac ne uirili quidem ac denique humano semper usus est. Saepe depictas gemmatasque indutus paenulas, manuleatus et armillatus in publicum processit; aliquando sericatus et cycladatus; ac modo in crepidis uel coturnis, modo in speculatoria caliga, nonnumquam socco muliebri; plerumque uero aurea barba, fulmen tenens aut fuscinam aut caduceum deorum insignia, atque etiam Veneris cultu conspectus est. Triumphalem quidem ornatum etiam ante expeditionem assidue gestauit, interdum et Magni Alexandri thoracem repetitum e conditorio eius.

Nas roupas e no calçado e no restante trajar não usou o tradicional do seu país, nem o habitual dos cidadãos, nem sequer masculino e, em suma, nem humano. Apresentava-se frequentemente em público trajado de pênulas bordadas e cravejadas de gemas, com longas mangas e com braceletes. Por vezes apresentava-se vestido de seda ou de cíclade. Ora aparecia em sandálias, ora em coturnos, ora em calçado militar, e às vezes em socas de mulher. Mas a maior parte das vezes apresentava-se com barba de ouro, segurando um raio, um tridente ou um caduceu, sinais distintivos dos deuses, e mesmo com o traje de Vénus. Invergou até frequentemente o traje triunfal, mesmo antes da sua expedição. Durante algum tempo usou mesmo a couraça de Alexandre, mandada vir do túmulo deste

Trata-se, pois de uma afirmação da identidade pela negativa, pelo que não deve ser. O traje próprio da pátria e de um cidadão (*patrius* e *ciuilis*) é a toga, marca visível da identidade romana, cujo uso Augusto procurara incentivar (*Aug.* 40. 5). O biógrafo enumera as peças de vestuário e adereços, para, sem indicar o contexto em que foram usados, evidenciar a transgressão à norma. Através das roupas e adereços (*manulatus et armilatus; sericatus et cycladatus*),

⁴² Ao dizer *nonnulli etiam imputarent*, Suetónio estará, como habitualmente, a generalizar: aquelas palavras, segundo Tácito (*Ann.* 15. 68. 1), foram pronunciadas somente por Sulpício Áspero.

⁴³ Vide Brandão 2009: 181; 354-356.

o biógrafo põe a nu o uso de vestuário feminino⁴⁴, mas também a sumptuosidade⁴⁵. O uso de roupas estrangeiras fica patente nas *crepidae*, sandálias gregas⁴⁶ e no *coturnus*, calçado dos reis helenísticos e do ator trágico. O *soccus* além de ser calçado de mulher era também dos atores cômicos. O calçado dos correios militares e talvez de Hércules (*speculatoria caliga*) faz jus à alcunha deste imperador. As roupas dos monarcas orientais são consideradas efeminadas e sinal de tirania. Há roupas que não são humanas, porque são divinas. Se a forma de trajar não é considerada *ciuilis*, o uso de roupas e adereços das divindades (barba de ouro, raio, tridente, caduceu⁴⁷, roupas de Vénus) é já o clímax da *inciuilitas* e está de acordo com a tendência para usurpar a *diuina maiestas* (*Cal.* 22.2). A couraça de Alexandre Magno sugere, no contexto da tradição sobre este imperador, um desejo de emulação de uma monarquia helenística⁴⁸.

Este modo de trajar de Calígula e Nero provocaria sentimentos de indignação e vergonha, sobretudo entre uma parte das classes mais elevadas. E as fontes de Suetônio para este período são senatoriais e hostis, possivelmente Aufidio Basso, Clúvio Rufo, Plínio o Velho⁴⁹.

4. O ULTRAJE COMPLETO: *PROBRVM, FLAGITIVM, DEDECVS, IMPVDICITIA, INFAMIA*⁵⁰

A ausência de pudor conduz a atos infames que acarretam desonra para os imperadores que os cometem e para o Estado. A negligência de Tibério, refugiado no rochedo de Cápreas, motiva, segundo Suetônio, uma devastação operada por diversos povos nas províncias, de que resulta grande desonra (*dedecus*) para o império⁵¹. Além de desastres naturais e militares⁵², o principado de Nero é, sublinha o biógrafo, fustigado por diversas máculas: *probra* (19. 2; 39. 1), *flagitia* (Nero 36. 2). Muitos destes escândalos são apenas rumores, como os que

⁴⁴ Como faz Séneca, *Ep.* 122.7: *non uidentur tibi contra naturam uiuere qui commutant cum feminis uestem?*

⁴⁵ A seda era proibida e degradante para os homens cf. Tac. *Ann.* 2.33.

⁴⁶ O tipo de calçado que Tibério usava em Rodes; *Tib.* 13.1.

⁴⁷ A barba de ouro era atributo dos deuses: cf. Cícero, *N.D.* 3. 83; Varrão, *R.* 1. 1. 4. Já Augusto se mascarara de Apolo (*Aug.* 70). Mas Calígula continua onde Augusto parou: vide Wardle 1994: 340.

⁴⁸ Por Dión Cássio, 59.17.3, sabemos que usou a couraça de Alexandre na travessia da ponte de Baías. Sobre o vestuário deste imperador, vide Wardle 1994: 336-341; Hurley 1993: 186-189; Guastella 1992: 272-273.

⁴⁹ Vide Brandão 2009: 50-51.

⁵⁰ Nesta parte foram retomados conceitos de Brandão 2011: 328-333.

⁵¹ *Tib.* 41. O descuido para com as incursões dos Partos, que ocupam a Arménia, dos Dácios e dos Sármatas, que devastam Mésia, e dos Germanos, que invadem as Gaias, parece exagero, se compararmos com a narrativa de Tácito (*Ann.* 6.31-44). Vide Lindsay 1995: 138.

⁵² Derrotas militares no Oriente no tempo de Nero são motivo de *ignominia* (Nero 39.1).

circulavam acerca do comportamento, supostamente vergonhoso (*tantorum dedecorum rumores*), de Calígula durante a expedição à Germânia (*Cal.* 48. 2), mas, na intenção caracterológica do biógrafo, os rumores são manuseados a par de factos comprovados.

Os Júlio-Cláudios, sobretudo Calígula e Nero, são vítimas dos *topoi* de caracterização retórica dos tiranos; e eles próprios se tornam modelos e fontes de anedotas que são praticamente decalcadas quando, posteriormente, se pretende caracterizar maus imperadores: bastará pensar em Cómodo ou Heliogábalo na *História Augusta*. Desde logo Vitélio, contaminado na corte dos Júlio-Cláudios com todo o género de opróbrios (*probra*) (*Vit.* 4), e é associado aos vícios principais de Calígula, Cláudio e Nero.

Nesta apreciação não se distingue vida particular de vida pública, porque, do ponto de vista biográfico, o *ethos* manifesta-se constante nas várias dimensões da vida, e, quando muito, apenas pode ser dissimulado. A fama de que César, na juventude, partilhou o leito de Nicomedes da Bitínia começa por ser um simples rumor (*Jul.* 2) que lesou a sua *pudicitia*, para se transformar mais tarde em motivo de *oprobrium* (*Jul.* 49. 1) que o expõe aos ataques dos detratores: o conteúdo implícito das acusações é *impudicitia*, termo que em Suetónio é sinónimo de práticas homossexuais passivas, indignas de um cidadão. Também Augusto é acusado pelos inimigos políticos de, na juventude, ter praticado de atos desonrosos (*dedecora*) do mesmo género (*Aug.* 68). Mas a este Suetónio concede-lhe a remissão, concluindo que facilmente refutou a acusação de *impudicitia* com a *castitas* da vida (*Aug.* 71. 1).⁵³ Pelo contrário, Calígula e Nero são acusados, sem direito de apelo, de não preservarem a sua *pudicitia* (*Cal.* 36. 1; *Nero* 29. 1). É preciso ter em conta que o processo de construção da personagem de Augusto é o contrário dos tiranos: os vícios são relegados para o início, de modo a deixar prevalecer no final da *Vida* uma imagem favorável.

Uma palavra em particular é repetida pelo biógrafo para sugerir a má reputação ganha pelos imperadores: *infamia* – termo que, juridicamente, significaria a perda de direitos reservados às classes superiores (como vimos atrás) e que corresponderia, portanto, a uma forma de *atimia*⁵⁴. O termo acompanha amiúde em Suetónio designações de vícios e patenteia a censura de terceiros ou da *uox Populi*: é usado para classificar a suspeita de que César aspirava receber o título de rei (*Jul.* 79. 2); mas também o efeito da sua *impudicitia* e dos adultérios (*Jul.* 52.3); os favores sexuais da juventude de Augusto (68; 71. 1) e de Domiciano (*Dom.* 1.1), ou os desmandos sexuais de Tibério em Cápreas (*Tib.* 44. 1; cf. 67. 2). No que respeita a Cláudio, a *infamia* decorria da embriaguez e da entrega ao jogo

⁵³ Vide Wardle 2014: 436-438; 448.

⁵⁴ Sobre o conceito de *atimia* e os direitos cuja perda esta pena acarretava para homens e mulheres que nela incorriam na Grécia dos séculos VI e V, vide Leão 2005: 61-63.

dos dados na juventude (*Cl.* 5.); a de Vespasiano provinha da *pristina cupiditas* (*Ves.* 19. 1); a *infamia* de Nero, manifesta em versos jocosos, provinha da afeição ao canto, das mortes de Agripina e de Cláudio e das execuções de senadores (*Nero* 39. 3). Portanto, neste sentido a *infamia* sugere a má reputação e a invetiva a que os imperadores ficavam expostos por causa dos vícios que os caracterizam, fossem estes baseados em factos ou em rumores.

Mas, no que ao conceito de *atimia* diz respeito, Suetónio, mais do que *infamia*, emprega *ignominia*, porquanto significa perda de direitos civis ou do estatuto de classe, várias formas de despromoção e desqualificação, a privação do bom nome; em suma, a desonra resultante de uma punição militar ou civil⁵⁵. Muitos dos acusados por Tibério suicidam-se, de modo a escapar à humilhação e à *ignominia* (*Tib.* 61. 4).

Embora não apareça muitas vezes aplicada aos imperadores, a *ignominia* representa sobretudo um instrumento por eles usado na sua função censória, para correção de costumes ou da disciplina. Acompanha a desmobilização de legiões de forma desonrosa (*cum ignominia*), como fizeram César (*Jul.* 69) e Augusto (*Aug.* 24. 2); é o meio de Augusto punir as culpas de cavaleiros (*Aug.* 39)⁵⁶ e a imoralidade de um certo Céstio Galo *libidinosus ac prodigus* (*Tib.* 42. 2). Tibério, que, para impor a disciplina militar, retomou *ignominiae* do passado, usa tal sanção para demitir um legado (*Tib.* 19. 2); o mesmo faz Calígula, no contexto do restabelecimento da disciplina do exército da Germânia (*Cal.* 44. 1). Domiciano, no exercício dos poderes censor (*correctio morum*), usa a nota de *ignominia* contra os autores de libelos difamatórios (*scripta famosa*) (*Dom.* 8.3).

Suetónio parece, no essencial, aprovar tais sanções, já que têm por fim preservar a *dignitas* das classes. Sugere laxismo o facto de Cláudio, no exercício (desigual, segundo Suetónio) da censura, não ter imposto *ignominia* a jovens licenciados, quando fazia a *recognitio* dos cavaleiros (*Cl.* 16.1); e, da parte de Vitélio, o facto de retirar as notas de *ignominia* no exército ao chegar à Germânia (*Vit.* 8. 1), embora talvez Suetónio (como as outras fontes) seja demasiado severo com este imperador, por influência da propaganda dos Flávios⁵⁷.

Mas *ignominia* toma um sentido negativo mais lato, e menos técnico, quando sofrida pelos protagonistas das *Vidas*: designa a desgraça em que Tibério caiu quando se afastou para Rodes durante o principado de Augusto (*Tib.* 12.

⁵⁵ Sobre as implicações jurídicas e civis de *atimia* e *infamia* no início do Império, vide Levick 1983: 108 ss; Wardle 2014: 189-190.

⁵⁶ Com uma nota de *ignominia* por não cumprirem os critérios de riqueza, preparação física ou elevação moral. Vide Wardle 2014: 299-300. Cf. *Cal.* 16.2.

⁵⁷ Segundo Greenhalgh (1975: 115-115), apesar da hostilidade das fontes, Vitélio teria alguns méritos que justifiquem o facto de, apenas um mês depois de chegar, ter sido aclamado pelas duas províncias: sobretudo a integridade e firmeza na abolição das práticas corruptas no exército.

1); o vexame de Cláudio no principado de Calígula, relegado para último lugar nas intervenções no senado⁵⁸ (*Cl.* 9. 2). E com *ignominia* é conotado o efeito nefasto sobre o Estado romano de derrotas vergonhosas, como a de Lólio na Gália e a de Varo na floresta de Teutoburgo (*Aug.* 23. 1)⁵⁹; o facto, pouco provável, de as legiões terem passado sob o jugo no principado de Nero (*Nero* 39. 1)⁶⁰. Também, na perspetiva dos soldados, são consideradas como *ignominia* as derrotas militares nas lutas civis de 69 d.C. (*Otho* 9. 3; *Ves.* 8. 2).

Se em Tito se reconhece, como vimos, a preocupação de salvaguardar a grandeza (*maiestas*) da sua função (*Tit.* 8.2), os *probra* de Vitélio (*Vit.* 4) têm, pelo contrário, consequências diretas na *maiestas* do Estado, como assinala o biógrafo. Apesar de merecer aprovação o facto de desmobilizar os pretorianos que assassinaram Galba e de castigar os que tinha pedido prémios a Otão pela participação na morte do antecessor, os vícios anteriores têm efeitos nefastos: *egregie prorsus atque magnifice et ut summi principis spem ostendet, nisi cetera magis ex natura et priore uita sua quam ex imperii maiestate gessisset* (*Vit.* 10.1) («procedia com nobreza, no fim de contas, e com grandeza, ao ponto de criar até a esperança num eminente príncipe, se, quanto ao resto, não agisse mais segundo a natureza e a vida anterior que segundo a majestade do império»).

Em conclusão, as ideias de honra e vergonha estavam arreigadas na sociedade romana e espelham-se naturalmente na tradição histórico-biográfica através de várias qualidades de tipo moral e social, que, em grande parte, permanecem na nossa sociedade. Estavam tradicionalmente associadas à consciência moral do cidadão romano e ao orgulho de uma certa aristocracia, representada nas fontes de Suetónio. O vocabulário usado pelo biógrafo (e limitámo-nos tanto quanto possível ao levantamento das expressões relacionadas com o âmbito do tema no que se refere ao imperador⁶¹), reforça os juízos morais patenteados pelo biógrafo. Honra ou vergonha acabam por ser efeitos decorrentes da aproximação ou afastamento das virtudes ou dos vícios do *mos maiorum*, definidos por um modelo de liderança onde o elemento aristocrático, presente na elite senatorial, desempenhava um papel tutelar determinante. A desonra para os governantes resulta, em grande parte, do seu carácter, visível nos seus atos e ditos, e

⁵⁸ Não se trata propriamente de humilhação: segundo Dión Cássio (59.8.6), Calígula determinara em 37 que os ex-cônsules intervinham pela ordem em que tinham exercido o cargo. Cláudio, tendo sido o último, falava naturalmente em último lugar. Vide Guastella 1999: 150.

⁵⁹ Mas Suetónio precisa que, na verdade, a derrota de Lólio na Gália é conotada mais com *infamia* do que perda real (*Graues ignominias cladesque duas omnino nec alibi quam in Germania accepit, Lollianam et Varianam, sed Lollianam maioris infamiae quam detrimenti*), ao contrário da de Quintílio Varo, que foi um desastre completo e que muito afetou o *princeps* (*Aug.* 23.2).

⁶⁰ Segundo Tácito (*Ann.* 15.15.2), trata-se apenas de um rumor. Vide Bradley 1978: 237.

⁶¹ Faltaria também analisar as várias referências às mulheres cujo *pudor* e *infamia* está limitado à esfera sexual, de acordo com o que constata também Kaster 1997: 9-10.

tem efeitos devastadores sobre a *dignitas* da figura do imperador e, consequentemente, sobre a *maiestas* do povo romano. Muitas destas qualidades, verdadeiras ou distorcidas, ficaram para sempre coladas às figuras de determinados imperadores, impondo uma imagem que determinou a o nosso entendimento sobre eles e sobre a sua época.

BIBLIOGRAFIA

- Brandão, J. L. (2009), *Máscaras dos Césares. Teatro e moralidade nas Vidas Suetonianas*, Coimbra, CECH.
- Brandão, J. L. (2011) “A púrpura aviltada: honra e desonra nas *Vidas dos Césares* de Suetónios”, *Humanitas* 63: 321-335.
- Bradley, K. R. (1978), *Suetonius’ Life of Nero. An historical commentary*, Bruxelles, Latomus.
- Canfora, L. (2000 5ª ed.), *Giulio Cesare. Il dittatore democrático*, Roma / Bari, Laterza.
- Cizek, E. (1977), *Structure et idéologie dans les Vies des douze Césars de Suétone*, Paris, Les Belles Lettres.
- Damon, C. (2014), “Suetonius the Ventriloquist”, in Power, T. & Gibson, R. K. (eds.), *Suetonius the Biographer. Studies in Roman Lives*, Oxford, OUP.
- Della Corte, F. (1967), *Svetonio eques Romanus*, Firenze, La Nuova Italia.
- Dubuisson, M. (1998), “L’ ἀδιαιρεσίαν de Caligula (Suét., *Cal.* 29.1)”, *Latomus* 57: 589-594.
- Gascou J. (1984), *Suétone historien*, Paris, de Boccard.
- Giua, M. A. (1990), “Aspetti della biografia latina del primo impero”, *RSI* 12: 535-559.
- Greenhalgh, P. A. L. (1975), *The Year of the Four Emperors*, London, Weidenfeld and Nicolson
- Guastella, G. (1992), *Gaio Svetonio Tranquillo, La vita di Caligola*. Testo, trad. e comm., Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- Guastella, G. (1999), *Gaio Svetonio Tranquillo. L’imperatore Claudio*, Venezia, Marsilio.
- Hurley, D. W. (1993), *An historical and historiographical commentary on Suetonius’ Life of C. Caligula*, Atlanta, Scholars Press.
- Ihm, M. (1908), *C. Suetoni Tranquilli Opera, I : De vita Caesarum: libri VIII*. editio minor; Stuttgart et Lipsiae, Teubner (reimpr. de 1993).
- Jakobson, A. & Cotton, H. M. (1985), “Caligula’s *recusatio imperii*”, *Zeitschrift für Alte Geschichte* 34: 497-503.
- Jones, B. W. (1996), *Suetonius. Domitian*. Edited with introduction, commentary and bibliography, London, Bristol Classical Press.
- JONES, B. & MILNS, R. (2002), *Suetonius: the Flavian emperors, a historical commentary*, London, Bristol Classical Press.
- Kaster, R. A (1997), “The shame of the Romans”, *APhA* 127: 1-19.
- Leão, D. F. (2005), “Cidadania e exclusão: mecanismos de gradação identitária”, in M. do Céu Fialho, M. de Fátima Sousa e Silva & M. H. Rocha Pereira (coords.),

Génese e consolidação da ideia de Europa. Vol. I De Homero ao fim da Época Clássica, Coimbra, Imprensa da Universidade, 43-75.

- Levick, B. (1983), “The Senatus Consultum from Larinum”, *JRS* 73: 97-115.
- Levick, B. (1999), *Vespasian*, London / New York, Routledge.
- Lewis, R. G. (1991), “Suetonius’ *Caesares* and their literary antecedents”, *ANRW* II, 33,5: 3623-3674.
- Lindsay, H. (1995), *Suetonius, Tiberius*. Edited with introduction, commentary and bibliography, London, Bristol Classical Press.
- Néraudau, J. P. (1996), *Auguste. La brique e le marbre*, Paris, Les Belles Lettres.
- Southern, P. (1998), *Augustus*, London / New York, Routledge.
- Timonen, A. (1993), “Emperors *ars recusandi* in biographical narrative”, *Arctos* 27: 133-148.
- Wallace-Hadrill, A. (1984), *Suetonius. The scholar and his Caesars*, New Haven (Conn.), Yale University Press.
- Wardle, D. (1994), *Suetonius’ Life of Caligula*. A commentary, Bruxelles, Latomus.
- Wardle, D. (2014), *Suetonius. Life of Augustus*. Translated with introduction and historical Commentary, Oxford, OUP.
- Warmington, B. H. (1999 2ª ed.), *Suetonius Nero*. Text, with introduction and notes, London, Bristol Classical Press.

(Página deixada propositadamente em branco)

HISPANIA Y LVSITANIA EN EL IMAGINARIO DE LA *HISTORIA AVGVSTA*: ¿REFERENCIAS LEJANAS, REMINISCENCIAS ESCOLARES O REALIDADES HISTÓRICAS E HISTORIOGRÁFICAS CERCANAS?*

MARC MAYER I OLIVÉ

Univ. Barcelona, Grup consolidat LITTEA, Facultat de Filologia i Comunicació

ORCID 0000-0003-1293-928

mayerolive@yahoo.es

Hispania y los *Hispani* o *Hispanienses* están bien presentes en la *HA*¹. La *Lusitania* sólo aparece en una ocasión, lo cual no quiere en absoluto significar un desmerecimiento de la misma, sino que es la constatación de lo que constituye el imaginario, o si se prefiere “Weltanschauung”, del autor, por lo menos el de la última redacción de la *Historia Augusta*, que parece moverse por territorios y sobre todo por intereses mucho más inmediatos a su propio tiempo. Unos intereses que reflejan seguramente la cultura del momento, incluso aquella de carácter meramente escolar o básico². Podrá preguntarse quien lea estas páginas, que si es así, por qué no subsumir la *Lusitania* también en el título a *Hispania* o a las *Hispaniae* como territorio de lo que constituye la Península Ibérica, la razón resulta clara: se trata de dos conceptos bien diferenciados en la manera de ver el mundo romana, aunque parece que ya no tienen significación excesiva en el texto de la *HA*, que a pesar de todo las distingue, seguramente como producto de la división de la Península ibérica en el momento de su discutida composición o al menos de su definitiva circulación. Prescindiremos en este caso de las menciones de personajes de origen seguramente hispano como es el caso del poeta

* Este trabajo se inscribe en el proyecto FID2019-1056550GB100, en el seno del Grup consolidat LITTEA 2017SGR241 de la UB y del Programa d'Epigrafia Llatina de l'IEC.

¹ Resulta ocioso advertir que los *Hiberi* que en ella aparecen se refieren siempre al pueblo de Asia, lo que parece denotar como podremos comprobar a continuación un cierto olvido de la Roma republicana y sus conquistas, la “república imperial” como ha querido llamarla una parte de la historiografía francesa. Continúa siendo de gran servicio el trabajo de Lessing 1901-1906, que no contiene los nombres propios y por tanto tampoco los geográficos o etnográficos.

² Véase al respecto el lúcido trabajo de Den Hengst 1996: 161-169, que no ve un nivel tan elevado de cultura como se quería anteriormente como demuestran sus incorrecciones y su lenguaje monótono en la línea de los señalado por sir Ronald Syme y anteriormente por Hohl, la intertextualidad es evidente así como las simples reminiscencias de sus posibles fuentes. La descripción de la escuela en el siglo IV y su reflejo en la *HA* que hace Den Hengst resulta todavía hoy fundamental.

Marcial, del famoso *Lucius Licinius Sura*³ o de los parientes de Adriano o incluso del propio Trajano⁴, si la determinación de origen no va unida al nombre.

Un trabajo de G. Alföldy, publicado en 1983, recogía los nombres de lugar en la *HA* y establecía para los mismos una cierta tipología y intentaba establecer una caracterización de su presencia y frecuencia en las distintas *vitae*, señalando su función en cada caso en que se mencionaban como sería el de las *origines* o bien el de las empresas militares o las obras construidas en las ciudades⁵. Casi todas las categorías identificadas por Alföldy se reflejan en los pasajes que estudiamos y sería ocioso en este caso volver sobre ellas, aunque haya que notar que sólo cuatro nombres de ciudades, *Tarraco*, *Vccubitanum municipium*, *Italica* y *Gades*, se refieren a *Hispania*⁶.

J.M. Blázquez se ocupó de las connotaciones arqueológicas⁷ de algunos pasajes de la *HA* referentes a *Hispania*, especialmente de aquellos casos en que la Península Ibérica no es mencionada explícitamente pero que se han de referir a ella como las medidas tomadas respecto a algunos productos de los que resultaba la principal productora, tal sería el caso del aceite, cuyas menciones en la *HA* han sido bien calibradas por J. Remesal⁸. Las confiscaciones mineras en *Hispania* y la explotación de este tipo de recursos preocuparon también a Blázquez⁹, que también se interesó por la producción del vino hispano y su reflejo en la *HA*¹⁰.

Centrémonos en primer lugar en las menciones explícitas a *Hispania* para lo cual procederemos en el orden de su aparición en la *HA*¹¹:

³ *PIR*² V, Berlin 1970, s.v. "253 L. LICINIVS SVRA", pp. 60-61 (L. Petersen). El papel de Sura en la sucesión de Trajano es reconocido por Syme 1971a: 124-125 y anteriormente en el mismo sentido en Syme 1958: 600-601.

⁴ Hemos recogido recientemente una bibliografía indicativa sobre la cultura básica escrita en Mayer i Olivé 2019b: 3-28. Para los problemas de la *HA* una aproximación sumaria en Mayer i Olivé 2008: 169-186. Un resumen útil de las posiciones anteriores en Thomson 2012: 37-53 para la datación y 20-36 para las cuestiones referentes a la autoría para la que expone una hipótesis propia, 70-83, en la figura de un *Iunius* o *Iulius Naucellius* con la intención clara de provocar un debate. Cf. también la interesante y controvertida posición de Ratti 2010: 165-173, para una datación anterior al 397 d.C. y el refuerzo de la propuesta de la autoría de Nicómaco Flaviano propuesta en Ratti 2007: 305-317. Como siempre hay que acudir a la ponderada introducción de Chastagnol 1994: IX-LI.

⁵ Alföldy 1983: 1-42, esp. 6-13, para esta clasificación y sus criterios.

⁶ Alföldy 1983: 27, y 40, para *Tarraco* y la forma en que es citada en la *HA*.

⁷ Blázquez 1996: 83-97, especialmente para el aceite 83-90 y 95-97, concretamente comenta también S 18, 3; 23, 2; CLA 12, 7, considerando la vinculación genérica del aceite con *Hispania*; y de modo más general se ocupa de S 12, 1-6, pasaje al cual nos referiremos más adelante.

⁸ Remesal Rodríguez 1986: 104-108.

⁹ Blázquez 1996: 91-94.

¹⁰ Blázquez 1996: 94-95.

¹¹ Evidentemente prescindiremos de insistir en la abundantísima bibliografía a la que ha dado origen o que cita cada uno de los pasajes recogidos limitándonos a indicar para cada uno de ellos la imponente obra de Merten 1985-1987, que resulta prácticamente exhaustiva hasta el momento de su publicación.

H 1, 1-2: Origo imperatoris Hadriani vetustior a Picentibus, posterior ab Hispaniensibus manat, si quidem Hadria ortos maiores suos apud Italicam Scipionum temporibus resedissee in libros vitae suae Hadrianus ipse commemoret. Hadriano pater Aelius Hadrianus cognomento Afer fuit, consobrinus Traiani imperatoris, mater Domitia Paulina Gadibus orta, soror Paulina nupta Serviano, uxor Sabina, atavus Maryllinus, qui primus in sua familia senator populi Romani fuit¹².

Los elementos de este pasaje han sido sobradamente comentados así como el testimonio de la existencia de unos *libri de vita sua de Adriano. Italica y Gades* son las ciudades mencionadas al establecer la genealogía del emperador que tiene un carácter de nuevo marcadamente escolar en su enumeración prosopográfica y sobre todo en su fórmula final que pasa al muy conocido tópico del *primus in familia sua*, utilizada en la epigrafía como recurso común¹³. El origen en la ciudad de *Italica* motivará la petición de la que nos haremos eco a continuación en el comentario. Conviene, sin embargo, no pasar por alto que *Gades* constituye un punto de referencia indispensable en la descripción de los dominios del imperio romano como nos demuestran las *Res gestae divi Augusti*, 26, 2¹⁴. Cultura escolar por lo tanto, como podemos ejemplificar con el *Liber memorialis* de Ampelio, 6, 2:

Lybia quae est inter Nilum et Gaditanum sinum. Europa quae est inter fretum et Tanain; 6, 12: Clarissimae insulae in mari nostro undecim: Sicilia, Sardinia, Crete, Cypros, Euboea, Lesbos, Rhodos, duae Baleares, Ebusus, Corsica, Gades; y 7, 2: Hoc intrat in fretum gaditanum inter duos montes clarissimos Abylam et Calpen ob impositas Herculis columnas¹⁵,

testimonio éste último que recoge la no menos tópica alusión a las columnas de Hércules.

¹² Citamos según la edición teubneriana de Hohl (ed.) 1965: vol. I, 3. Merten 1985-1987: vol. 1, 1-2; vol. 3, 185, vol. 4, 240; es especialmente importante la edición de la *HA* en la Collection des Universités de France llevada a cabo por Callu – Gaden – Desbordes (eds.) 1992: 18 con un breve comentario. Disponemos ahora de un excelente comentario en dos gruesos volúmenes de la *vita Hadriani*: Fündling 2006: 224-248, donde se ha de notar que se hace un esfuerzo importante para identificar los personajes hispanos citados.

¹³ Estas formas por ejemplo son muy utilizadas en *Ruscino*, hoy Castell Rosselló/Château Roussillon, Perpinyà/Perpignan, por limitarnos a algunos casos cf. Mayer 2019a: 109-122.

¹⁴ *Gallias et Hispanias provincias i[tem Germaniam qua inclu]dit Oceanus a Gadibus ad ostium Albis flumin[s], pacavi*, en su versión griega: Γαλατίας καὶ Ἰσπανίας ὁμοίως δὲ καὶ Γερμανίαν καθὼς Ὡκεανὸς περικλείει ἀπ[ὸ] Γαδε[ί]ρων μέχρι στόματος Ἄλβιος ποταμο[ῦ ἐν] εἰρήνη(ι) κατέστησα. Nos servimos de la edición en la Collection des Universités de France de Scheid (ed.) 2007: 20.

¹⁵ Utilizamos la edición teubneriana de Wölflin (ed.) 1873: 5-6.

H 2, 1-2: Quinto decimo anno ad patriam redit ac statim militiam iniit, venando usque ad reprehensionem studiosus. Quare a Traiano abductus a patria et pro filio habitus nec multo post decenvir litibus iudicandis datus atque inde tribunus secundae Adiutricis legionis creatus¹⁶.

Patria en este caso parece ser evidentemente *Italica*, pasaje en el cual la *HA* menciona oportunamente el nombre de Trajano y u estrecho parentesco con Adriano.

H 12, 3-5: Post haec Hispanias petit et Tarracone hiemavit, ubi sumptu suo aedem Augusti restituit. Omnibus Hispanis Tarraconem in conventum vocatis dilectumque ioculariter, ut verba ipsa ponit Marius maximus, retractantibus Italicis, vehementissime ceteris pridenter cauteque consuluit. Quo quidem tempore non sine gloria gravissimum periculum adiit apud Tarraconem spatians per viridaria servo in se hospitis cum gladio furiosius inruente, quem retentum ille ministris adcurrentibus tradidit et, ubi furiosum esse constitit, medicis curandum dedit in nullo omnino commotus¹⁷.

Como podemos ver claramente se trata de uno de los episodios más conocidos de la vida del emperador Adriano, que fue agredido por un esclavo enloquecido mientras paseaba en Tarragona. El hecho de carácter anecdótico sirve para poner de relieve la humanidad del emperador a pesar del peligro corrido y su inmutabilidad ante el mismo. La mención anterior de un *conventus*, entiéndase *concilium*, de los *Hispani* en *Tarraco* parece derivar explícitamente de Mario Máximo la discutida fuente muchas veces considerada principal de la primera parte de la *HA*¹⁸. Todo ello después de haber pasado por *Nemausus* y haber ordenado la construcción de una basílica en honor de Plotina, H 12, 2, hecho que

¹⁶ Hohl (ed.) 1965: vol. I, 3-4. Merten 1985-1987: vol. 1, 3-4; vol. 3, 187; vol. 4, 240. Callu – Gaden – Desbordes (eds.) 1992: 19; Fündling 2006: 265-278.

¹⁷ Hohl (ed.) 1965: vol. I, 13-14. Merten 1985-1987: vol. 1, 31-32; vol. 4, 242. Callu – Gaden – Desbordes (eds.) 1992: 31 y comentario 106-107; Fündling 2006: 602-609.

¹⁸ Citaremos solamente algunos estudios sobre esta discutida fuente de la *HA*: Birley 1995: 57-74; Birley 1997: 2678-2757; Molinier 1998: 241-254; Herzog – Lebrecht Schmidt (eds.) 1993: 228, 236 y 334. Hay que considerar la prudente aportación al tema de sir Ronald Syme merece consideración: «More about Marius Maximus», en Syme 1981: 113-134, aunque acepta la figura del personaje como historiador destaca también sus invenciones; y además principalmente, «Marius Maximus once again», en Syme 1972: 287-302; J.-P. Callu en Callu – Gaden – Desbordes (eds.) 1992: XIII, afirma respecto a esta cuestión: «Et avec Marius Maximus, voilà qu'est jetée la pierre angulaire de notre edifice»; también Green 1981: 226-236; Paschoud – Wirz 2007: 295-303; Schlumberger 2010: 195-209. Paschoud (ed.) 2001: 58-59, en el comentario de su edición se reafirmaba en no aceptar la existencia de este personaje en su personalidad de historiador; cf. además sobre el personaje histórico que se quiere identificar con el historiador: *PIR*² V, s.v. 308 L. MARIUS MAXIMVS PERPETVVS AVRELIANVS, pp. 205-207 (L. Petersen), que fue cónsul *suffectus* en el 198 o 199 d.C. Véase también Pflaum 1972: 199-247, esp. 226-230. Para el *concilium* en *Tarraco* y sus «incidentes» cf. R. Syme 1979: 617-628, esp. 622-624

significativamente antecede a la restauración de la *aedes Augusti* de Tarraco. La expresión *retractantibus Italicis* debe ser quizás entendida como *retractantibus Italicensibus* por las razones que veremos a continuación¹⁹.

Para explicar la posible actitud de los *Italicenses* respecto al emperador no estará de más recordar en este punto la noticia que nos da Aulo Gelio sobre la petición de sus compatriotas de *Italica* a Adriano y la respuesta del mismo a su pretensión de obtener el rango de *colonia*²⁰

H 19, 1: *In Etruria praeturam imperator egit. Per Latina oppida dictator et aedilis et duumvir fuit, apud Neapolim demarchus, in patria sua quinquennalis et idem Hadriae quinquennalis, quasi in alia patria, et Athenis archon fuit*²¹. La noticia no está exenta de interés en lo que concierne a nuestro objeto; es un hecho bien sabido que los príncipes de la casa imperial y a veces el propio emperador pueden revestir magistraturas locales haciéndose representar por un *praefectus*. Si la noticia es cierta tal debió ser el caso seguramente de Adriano. El pasaje quiere unir, mediante la mención del ejercicio de estas magistraturas, las tres patrias de Adriano, la última de ellas, Atenas, espiritual, lo que hace sospechosa la noticia, aunque la mención de *Neapolis* y de las ciudades locales daría verosimilitud al hecho. Evidentemente es seguro que en este pasaje *patria* está por *Italica*, aunque Adriano hubiera nacido en Roma, H 1, 3. De ser así la vinculación con la ciudad bética sería algo más que sentimental y revestiría quizás también la forma de patronato, lo que legitimaría la voluntad de promoción de la misma y también la prudente respuesta del emperador como veremos.

MA 1, 4: *Proavus paternus Annius Verus praetorius ex Vccubitano municipio ex Hispania factus senator*²². Nada tiene de particular la consabida mención del origen familiar de Marco Aurelio en la *Baetica*.

MA 11, 6-7: *Datis iuridicis Italiae consuluit ad id exemplum, quo Hadrianus consulares viros reddere iura praeceperat Hispanis exhaustis Italica allectione*

¹⁹ Fundamentalmente Syme 1979: 623; Fündling 2006: 605-607, se plantea el problema con razón y recoge exhaustivamente la bibliografía anterior, aunque evidentemente mantiene *Italicis* en el texto.

²⁰ GELL. 16, 13, 4: *De cuius opiniones tam promiscuae erroribus divus Hadrianus in oratione quem de Italicensibus, unde ipse ortus fuit, in senatu habuit, peritissime disseruit mirarique se ostendit, quod et ipsi Italicenses et quaedam alia municipio antiqua, in quibus Vticenses nominat, cum suis moribus legibusque uti possent, in ius coloniarum mutari gestiverint*, citamos siguiendo la edición en la Collection des Universités de France de Julien (ed.) 1998: 26. Pasaje en el cual Aulo Gelio quiere hacer notar la pericia de Adriano ante un tema tan difícil de deslindar en su opinión como es la diferencia entre *municipium* y *colonia*.

²¹ Hohl (ed.) 1965: vol. I, 20. Merten 1985-1987: vol. 1, 50; vol. 3, 188. Paschoud (ed.) 2001: 39; Fündling 2006: 871-875, esp. 874 para *Italica*.

²² Hohl (ed.) 1965: vol. I, 47. Merten 1985-1987: vol. 1, 107-108; vol. 3, 155, vol. 4, 257. Véase además Adams 2013: 56-57 para el comentario al pasaje que nos ocupa.

*contra.... Traianique praecepta verecunde consuluit*²³. Evidentemente nos hallamos ante un *beneficium* concedido por el emperador Marco Aurelio, aunque como podemos ver un a laguna del texto nos impide ir más allá de saber que la *adlectio Italica* había agotado a los *Hispani* hecho al que puso remedio Adriano quizás también en el *concilium* celebrado en *Tarraco* que hemos comentado anteriormente²⁴.

MA 21, 1: *Cum Mauri Hispanias prope omnes vastarent, res per legatos bene gestae sunt*²⁵. Evidentemente se trata de la famosas incursiones de los *Mauri*²⁶ en el sur de *Hispania* en el reinado de Marco Aurelio que han dejado incluso trazas epigráficas como *bellum Mauricum*²⁷.

MA 22, 11: *Compositae res et in Hispania, quae per Lusitaniam turbatae erant*²⁸. Se refiere naturalmente a la capacidad de Marco Aurelio de poner paz en los distintos puntos del imperio romano, ya que antes se ha referido a los *Sequani*. Incluso el hecho de que se recuerden en este punto los sucesos en la *Lusitania* con la forma *res turbatae* parece un recurso escolar que nos atreveríamos, con todas las reservas que requiere el caso, a poner en relación de nuevo con el tratado claramente escolar de Ampelio en su *Liber memorialis* 47, 3 *per eundem Scipionem Lusitaniam et duces Viriatum*²⁹, enumerando los pueblos vencidos por los caudillos romanos, como recuerdo tópico de las feroces guerras lusitanas, que quizás causarían aquí la única y significativa presencia en la *HA* del término *Lusitania*.

S 2, 2-4: *Post quaesturam sorte Baeticam accepit atque inde Africam petit, ut motuo patre rem domesticam componeret. Sed dum in Africa est, pro Baetica Sardinia ei attributa est, quod Baeticam Mauri populabantur*³⁰. Una mención a

²³ Hohl (ed.) 1965: vol. I, 57. Merten 1985-1987: vol. 1, 126; vol. 3, 197, vol. 4, 261. Adams 2013: 91-92.

²⁴ Cf. para este pasaje relativamente corrupto: Syme 1979: 626-628.

²⁵ Hohl (ed.) 1965: vol. I, 65. Merten 1985-1987: vol. 1, 142; vol. 3, 198, vol. 4, 264. Un comentario en Adams 2013: 103-104. Sobre *res bene gestae* y expresiones parecidas en la *HA*, cf. Mayer 2005: 217-219.

²⁶ Las menciones a los *Mauri* son relativamente frecuentes en la *HA*, así: H 5, 2; H 5, 8; H 12, 7; Ael. 2, 3; AP 5, 4; MA 21, 1; C 13, 5; S 2, 4; Max. 11, 7; Max. 19, 1; Gd. 15, 1; T 32, 1; Q 9, 5. Las vicisitudes narradas en la *vita* de los *Maximini duo*, pueden verse en el excelente comentario de Lippold 1991: 435-436 y 523-524, respectivamente.

²⁷ Por ejemplo *CIL* II² 14, 131 de *Edeta*, Liria.

²⁸ Hohl (ed.) 1965: vol. I, 67. Merten 1985-1987: vol. 1, 146; vol. 3, 198. Adams 2013: 109-110.

²⁹ Citado según la edición teubneriana de Wölflin (ed.) 1873: 30 y Assmann 1976: 59.

³⁰ Hohl (ed.) 1965: vol. I, 137. Merten 1985-1987: vol. 2, 3-4; vol. 3, 211. Sobre Septimio Severo es indispensable la consulta de Birley 1971: 85-86, para el pasaje que comentamos; además Birley 1970: 59-77, esp. 69-70, que señala que como indicaba ya G. Alföldy el procónsul del momento sería *Publius Cornelius Anullinus* y la cuestura se dataría a partir del primero de julio del 171 d.C. El pasaje proporciona además una datación para las invasiones de los *Mauri*. Cf. Alföldy 1969: 122-123, para *P. Cornelius Anullinus* y su proconsulado de la *Hispania citerior* en

la *Baetica* en la misma línea de la hecha en MA 21,1, es decir a los problemas con los *Mauri*, un problema recidivante. Resulta interesante ver el *cursus honorum* de Septimio Severo que inicia su carrera ejerciendo la cuestura en la *Baetica*³¹.

S 3, 4: *Tunc ad Hispaniam missus somniavit primo sibi dici, ut templum Tarraconensem Augusti quod iam labebatur, restitueret*³². El pasaje se está refiriendo claramente a uno de los sueños a los que tan aficionada es la *HA*: el de Septimio Severo en Tarragona.

S 12, 1-5: *Albini partium viris, inter quos multi principes civitatis, multae feminae inlustres fuerunt, omnium bona publicata sunt serariumque auxerunt; cum et Hispanorum et Gallorum proceres multi occisi sunt. Denique militibus tantum stipendiorum quantum nemo principum dedit. Filiis etiam suis ex hac proscriptione tantum reliquit quantum nullus imperatorum, cum mgnam partm auri per Gallias, per Hispanias, per Italiam imperatoriam fecisset. Tuncque prima privatarum rerum procuratio constituta est. Multi sane post Albinum fidem ei servantes bello a Severo superati sunt*³³.

La *vita Severi* recuerda la muerte de *Hispani* y *Galli proceres* partidarios de Albino con sus ineluctables consecuencias económicas y sociales³⁴, así como las importantes confiscaciones de oro en *Hispania e Italia*³⁵.

CIA 13, 6. *Et certe Africam Romano imperio senatus adiunxit, Galliam <senatus addidit>, senatus subegit Hispanias, orientalibus populis senatus dedit leges, Parthos temptavit senatus; subegisset <ni>si avarum principem Romano exercitui fortuna rei p. tunc dixisset*³⁶.

el año 170/171 d.C., y su cargo de comandante de la *legio VII Gemina* debió de tener lugar en el 171/172.

³¹ *PIR*² VII, 2, Berlin, New York 2006, s.v. 487 L. SEPTIMIVS SEVERVS = IMP: CAESAR L: SEPTIMIVS SEVERVS PERTINAX AVGVSTVS, pp.189-196 (M. Heil).

³² Hohl (ed.) 1965: vol. I, 138. Merten 1985-1987: vol. 2, 5-6. Cf. Birley 1970: 71-72, que señala que la función de Septimio Severo en aquel momento sería la de *iuridicus*.

³³ Hohl (ed.) 1965: vol. I, 145. Merten 1985-1987: vol. 1, 20-21; vol. 3, 211; vol. 4, 297. Para S 12, 1 cf. Birley 1994: 19-42, esp. 24.

³⁴ Blázquez 1996: 87-91 para este pasaje. Remesal Rodríguez 1986: 104-108, pone este pasaje en relación con todos los demás de la *HA* en relación con la administración imperial de la *annona*, especialmente también en el reinado de Alejandro Severo, sirviéndose principalmente de las abundantes noticias que sobre este tema da la *vita Alexandri* de la *HA*, pp. 106-107.

³⁵ Blázquez 1996: 93-94; además Brandt 1996: 99-110, esp.104.

³⁶ Hohl (ed.) 1965: vol. I, 180-181. Merten 1985-1987: vol. 2, 77-78; vol. 4, 309. Sobre este pasaje cf. Syme 1971b: 111, donde señala que se destacan los defectos de Clodio Albino por parte de su rival Septimio Severo, en una forma de *iudicia principum*. Sobre la *vita Clodi Albini* cf. también Birley 1971: 323-326, y para las acciones militares contra él, pp. 189-200. Véase también Schwartz 1994: 197-202, esp. 200.

Se trata evidentemente del discurso de Clodio Albino en *Britannia* frente a los soldados en una *contio*.

AS 27, 6: *Haruspicinae quoque peritissimus fuit, orneoscopus magnus, ut et Vascones Hispanorum et Pannoniorum augures vicerit*³⁷. La habilidad adivinatoria de Alejandro Severo es puesta de relieve en este interesante pasaje donde nos aparece un arte augural atribuida a los *Vascones* de *Hispania*. La fama de curioso e interesado en todo tipo de religiones y supersticiones de este emperador encuentra su fundamento en pasajes como éste de la *HA*.

Val. 3, 2: *Valerianum et filius repetit et nepos et duces Romani et omnis Gallia et omnis Hispania et omnis Italia et omnes gentes, quae sunt in Illyrico atque in oriente et in Ponto, quae cum Romanis consentiunt aut Romanorum sunt*³⁸. La pretendida carta del rey de Armenia Artabades a Sapor rey de los Partos en la *vita* de los *Valeriani duo* contiene esta referencia territorial de los dominios romanos, que podemos considerar meramente escolar, ya que además está aderezada con una enumeración reiterativa con *omnis*.

T 30, 18: *<Ve>nata est Hispanorum cupiditate*³⁹. La *vita Zenobiae* en los *Tyranni triginta* hace esta apreciación al destacar el carácter viril y decidido de la reina, junto a otras características masculinas y femeninas que se combinan con la admiración por Roma, el lujo y el boato⁴⁰.

Cl. 7, 5: *Gallias et Hispanias vires rei p. Tetricus tenet, et omnes sagittarios, quod pudet dicere Zenobia possidet. Quicquid fecerimus, satis grande est*⁴¹. Es éste el tono de la carta de Claudio II al senado en que se refiere a las *Hispaniae*, emparejada como acontece a menudo en la *HA* con las *Galliae*, que están en manos de Tétrico y que son en su opinión *vires rei publicae*.

³⁷ Hohl (ed.) 1965: vol. I, 271. Merten 1985-1987: vol. 2, 216-217; vol. 3, 235. Puede añadirse la edición de la Collection des Universités de France a cargo de Bertrand-Dagenbach – Molinier-Arbo – Paschoud (eds.) 2014: 21 y el comentario en la página 115; cf. además Syme 1976: 291-309, esp. 303-306 para el vocabulario; sir Ronald Syme pone de relieve hasta qué punto todos estos pasajes sobre la astrología y la adivinación son fruto de la invención del autor (el trabajo ha sido publicado de nuevo en Syme 1983: 80-97); Straub 1970: 247-272, esp. 257 y 271, para este pasaje. Para la biografía de Severo Alejandro es indispensable el estudio de Bertrand-Dagenbach 1990: 140-142, para su afición a la astrología.

³⁸ Hohl (ed.) 1965: vol. II, 74. Merten 1985-1987: vol. 3, 104. Puede verse además la edición de la Collection de Universités de France de Desbordes – Ratti – Paschoud (eds.) 2000: 6 y comentario en la página 55, que señalan los anacronismos geográficos presentes en la *HA* al referirse a las diócesis creadas por Diocleciano.

³⁹ Hohl (ed.) 1965: vol. II, 129. Merten 1985-1987: vol. 3, 176, vol. 4, 400. Puede verse además la edición en la Collection des Universités de France de Paschoud, (ed.) 2011: 39 y comentario en la página 191, donde señala que Hispania era considerada en aquel momento como un paraíso de la caza.

⁴⁰ Equini Schneider 1993: 34-38, donde recoge el tinte político de la crítica a la figura de Zenobia en su descripción y también pp. 53-60, para su descendencia y la *HA*.

⁴¹ Hohl (ed.) 1965: vol. II, 139. Merten 1985-1987: vol. 4, 12. Paschoud, (ed.) 2011: 228 y comentario, 281-282, sobre la invención de esta carta y el anacronismo que parece representar la mención de *Galliae* e *Hispaniae*.

Pr. 1, 4: *Occidit, pro pudor, tanti viri et talis historia, qualem non habent bella Punica, non terror Gallicum non motus Pontici, non Hispaniensis astutia*⁴². Así se expresa el falso *Flavius Vopiscus Syracusius* en la introducción a la *vita Probi*, donde hace una especie de recapitulación inicial de sus hechos.

Pr. 18, 5: *Deinde cum Proculus et Bonosus apud Agrippinam in Gallia imperium arripuissent omnesque sibi iam Britannias, Hispanias et bracatae Galliae provincias vindicarent, barbaris semet iuvantibus vicit*⁴³. Queda clara la amenaza de Proculo y Bonoso a las *Hispaniae*, de nuevo emparejadas con las *Galliae*, como hecho geopolítico, en la *vita Probi*.

Pr. 18, 8: *Gallis omnibus et Hispanis ac Britannis hinc permisit, ut vites haberent vinumque conficerent*⁴⁴. Probo deja a los hispanos de nuevo junto los *Galli*, tener vides y producir vino, una medida de indudable trascendencia económica⁴⁵.

Q 9, 5: *ego certe instauravi Gallias, ego a Mauris possesam Africam reddidi, ego Hispanias pacavi*⁴⁶, así se expresa Saturnino cuando dice haber pacificado las *Hispaniae* en la *Quadriga Tyrannorum*.

Q 14, 1: *Bonosus domo Hispaniensi fuit, origine Britannus, Galla tamen matre, ut ipse dicebat, rhetoris filius, ut ab aliis comperi, paedagogi litterari*⁴⁷. La descripción es tópica tanto en el origen en que se combinan de nuevo *Hispaniae*, *Galliae* y *Britannia* y en la condición del padre que recuerda otros casos en la misma *HA*, hecho que quizás sea significativo para determinar las preferencias del su autor.

Car. 16, 2-3: *Hic cum Caesar decretis sibi Galliis atque Italiae, Illyrico, Hispaniis ac Brittanniis et Africa relictis a patre Caesareanum teneret imperium, sed ea lege, ut omnia faceret, quae Augusti faciunt, inormibus se vitiis et ingenti foeditate maculavit, amicos optimos quosque relegavit, pessimum quemque elegit aut tenuit, praef. Vrbi unum ex cancellariis suis fecit, quo foedius nec cogitari potuit aliquando nec dici*⁴⁸.

⁴² Hohl (ed.) 1965: vol. II, 202. Merten 1985-1987: vol. 4, 142. Para los pasajes de la *vita Probi* hemos tenido en cuenta la reciente y cuidada edición en la *Collection des Universités de France de Paschoud* (ed.) 2001: 17 y el comentario sobre esta introducción a la *vita*, 43-62.

⁴³ Hohl (ed.) 1965: vol. II, 217. Merten 1985-1987: vol. 4, 170. Paschoud (ed.) 2001: 36 y comentario 134-136.

⁴⁴ Hohl (ed.) 1965: vol. II, 217. Merten 1985-1987: vol. 4, 170-171. Paschoud (ed.) 2001: 36 y comentario 135-138, esp. 135, donde Paschoud se muestra contrario a la noticia de la plantación de la viña en *Britannia* que considera absurda al contrario de la opinión de Barnes 1970: 198-203, esp. 201-203.

⁴⁵ Blázquez 1996: 94-95, para este pasaje.

⁴⁶ Hohl (ed.) 1965: vol. II, 229. Merten 1985-1987: vol. 4, 199.

⁴⁷ Hohl (ed.) 1965: vol. II, 232. Merten 1985-1987: vol. 4, 204. Véase el comentario de Paschoud (ed.) 2001: 135-36, donde señala que se trata seguramente de una noticia inventada.

⁴⁸ Hohl (ed.) 1965: vol. II, 244. Merten 1985-1987: vol. 4, 228. Paschoud (ed.) 2001: 317 y comentario 379-381, esp. 381.

Se dan las *Hispaniae* por parte de Caro a Carino, junto con otras regiones del imperio, en su condición de César, para que las gobierne con poderes de Augusto. El hecho es ya de por sí notable en cuanto delegación del *imperium*, pero además lo es que lo sea de las zonas más notables del Occidente. El mal uso constatado del poder es un hecho de carácter usual en razón de la juventud como sucede a menudo en la HA⁴⁹, pero el pasaje que recogemos indica en su final lo que parece el hecho más reprobable para su autor: el desprestigio de la *praefectura Vrbi*, crítica que puede de nuevo tener amplias consecuencias a la hora de precisar la condición de quien pudo haber hecho al menos la redacción final de la HA.

No cabe duda que los pasajes aquí recogidos en función de un elemento común, *Hispania*, presentan no obstante una variedad que da una idea significativa del contenido y procedimientos de la HA, donde, como muy bien se ha notado, se mezcla la ficción con la credulidad y me atrevería a añadir con los motivos escolares y las intenciones políticas con un indudable talento y habilidad literarias incluso para la falsificación⁵⁰. La variedad de fuentes es más que notable⁵¹ y los estudios sucesivos van viendo más y más referencias a obras hechos y autores, lo que contribuye no poco a hacer cada vez más inextricable la selva que constituye el contenido de la HA.

La interrogación retórica que nos habíamos planteado en el título de este trabajo tiene una fácil respuesta: las tres posibilidades son reales. Resulta evidente que las descripciones genéricas en que las *Hispaniae* se enumeran con las *Galliae* o con *Africa*, tienen tanto un carácter escolar como investir el valor de una idea geográfica relativamente lejana desde un punto de vista centrado en la realidad itálica. Otra cuestión diferente es cuando las *Hispaniae* aparecen citadas con la Península itálica que viene a representar una realidad próxima y una comunidad de intereses. Cuestión distinta, y ya de carácter de nuevo escolar pero también historiográfico, son las *origines* probadas de Adriano y Marco Aurelio, mientras que la procedencia hispana únicamente por nacimiento de Bonoso es una noticia biográfica, de no ser simplemente una invención, de carácter más historiográfico que escolar. El mismo carácter tienen las menciones a campañas militares o vicisitudes políticas.

⁴⁹ Cf. Chastagnol 1993: 99-113, esp. 101-104, para el comentario a este pasaje, que compara con Hel. 11,1; 12, 1-2 y 20,3, además de AS 15,1 y 22,2.

⁵⁰ Cf. para algunos de estos aspectos R. Syme, "Fiction and Credulity", en Syme 1971a: 263-280 y "Literary Talent", también en Syme 1971a: 248-262; son indispensables asimismo para el tema los trabajos recogidos en Syme 1983 en su recopilación *Historia Augusta Papers*, que hemos citado ya.

⁵¹ Conviene recordar aquí el fundamental estudio de Barnes 1978: 13-22, donde se ocupa del problema de la ficción; además Barnes 1995: 1-28. Es inolvidable el capítulo "Les délices de l'imposture" de A. Chastagnol en Chastagnol 1994: C-CXXXI.

No faltan los tópicos como puede ser la *Hispaniensis astutia* o la *cupiditas venatoria Hispanorum*, que puede tener su origen en máximas y sentencias populares.

En algunos casos la sombra de una fuente biográfica predominante es muy clara tal sería el caso de la *vita Hadriani*.

Llaman la atención otros elementos político-administrativos como es el caso de las confiscaciones de oro que unen a *Hispania* e *Italia* o el permiso del cultivo de la viña que une las *Galliae* con las *Hispaniae*, son datos de importancia cuya fuente conviene precisar. Es muy notable también la realización de un *concilium, conventus* en la *HA*, en la ciudad de *Tarraco*, noticia que parece haber quizás tenido un recorrido independiente respecto a la biografía de Adriano⁵².

Cabe señalar por último el tema del templo de Augusto de *Tarraco*, que, junto con el altar que le fue erigido por la ciudad, tiene en la historiografía romana un especial valor simbólico, seguramente como origen del culto imperial⁵³, y además se transforma en un referente inmediato e indispensable para estas cuestiones⁵⁴.

Son estas breves páginas casi unas *nugae* que he querido ofrecer, y ella me sabrá perdonar, a mi colega y, más que colega, amiga Nair de Nazaré Castro Soares con quien he compartido muchos años de encuentros y discusiones siempre cordiales y cargadas de humanidad sobre los más diversos temas. He querido en esta ocasión dedicarle un trabajo referido a la *Historia Augusta*, quizás algo lejana a sus intereses, esperando que el tema despierte en ella la misma curiosidad que desencadena en mi esta obra fascinante a caballo entre una realidad y una ficción inextricables.

⁵² Chastagnol 1994: 11, cree, sin embargo, con visos de exactitud que en el caso de la *HA* sería seguramente una noticia derivada del biógrafo Mario Máximo.

⁵³ Recordemos *TAC. ann. 1, 78: Templum ut in colonia Tarraconensi strueretur Augusto petentibus Hispanis permissum, datumque in omnes provincias exemplum* (citamos según la edición oxoniense de Fisher (ed.)1973). Ha insistido repetidamente en la importancia del pasaje en época reciente Fishwick 2017.

⁵⁴ Pueden verse las páginas notabilísimas y ya clásicas al respecto contenidas en Étienne 1974 y las numerosas aportaciones de D. Fishwick por ejemplo: Fishwick 1982: 222-233; Fishwick 2017: 232-234; y también Fishwick 2005, para una actualización bibliográfica de estos temas.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, G.W. (2013), *Marcus Aurelius in the Historia Augusta and Beyond*, Lanham, Maryland, Lexington Books.
- Alföldy, G. (1969), *Fasti Hispanienses. Senatorische Reichsbeamte und Offiziere in den spanischen Provinzen des römischen Reiches von Augustus bis Diokletian*, Wiesbaden, Franz Steiner.
- Alföldy, G. (1983), “Die Ortsnamen in der Historia Augusta”, in *Historia-Augusta-Colloquium 1979 /1981*, (Antiquitas, Reihe 4 Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, 15), Bonn, Habelt, 1-42.
- Assmann, E. (ed.) (1976), *Lucii Ampelii liber memorialis*, Stuttgart, Teubner (reimpr. de la ed. de 1935).
- Barnes, T. (1970), “Three Notes on the *vita Probi*”, *CQ*, 64:198-203.
- Barnes, T.D. (1978), *The Sources of the Historia Augusta*, Bruxelles, Éditions Latomus.
- Barnes, T.D. (1995), “The sources of the Historia Augusta (1967-1992)”, in Bonamente, G., and Paci, G. (eds.) *Historiae Augustae Colloquium Maceratense*, Bari, Edipuglia, 1-28.
- Bertrand-Dagenbach, C. (1990), *Alexandre Sévère et l’Histoire Auguste*, Bruxelles, Éditions Latomus.
- Bertrand-Dagenbach, C., Molinier-Arbo, A., Paschoud, F. (eds.) (2014), *Histoire Auguste*, tome III, 2^{ème} partie, *Vie d’Alexandre Sévère*, Paris, Les Belles Lettres.
- Birley, A.R. (1970), “Some notes on HA Severus”, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1968/1969*, (Antiquitas, Reihe 4, Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, 7), Bonn, Habelt, 59-77.
- Birley, A.R. (1971), *Septimius Severus, the African Emperor*, London, Eyre and Spottiswoode.
- Birley, A.R. (1994), “Further Notes on HA Severus”, in Bonamente, G., Paschoud, F. (eds.), *Historiae Augustae Colloquium Genevense*, Bari, Edipuglia, 19-42.
- Birley, A.R. (1995), “Indirect means of tracing Marius Maximus”, in Bonamente, G., Paci, G. (eds.), *Historiae Augustae Colloquium Maceratense*, Bari, Edipuglia, 57-74.
- Birley, A.R. (1997), “Marius Maximus the good consular biographer”, *ANRW*, II, 34. 3: 2678-2757.
- Blázquez J.M. (1996), “La Historia Augusta e Hispania: algunos aspectos a la luz de la arqueología”, in Bonamente, G, Mayer, M. (eds.) *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense*, Bari, Edipuglia, 83-97.
- Bonamente, G., Mayer, M. (eds.) (1996), *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense* (Historiae Augustae Colloquia. Nova Series IV), Bari, Edipuglia.
- Bonamente, G., Mayer, M. (eds.) (2005), *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense* (Historiae Augustae Colloquia. Nova Series IX), Bari, Edipuglia.

- Bonamente, G., Paci, G. (eds.) (1995), *Historiae Augustae Colloquium Maceratense* (Atti dei Convegna sulla Historia Augusta. Nova series III), Bari, Edipuglia.
- Bonamente, G., Paschoud, F. (eds.) (1994), *Historiae Augustae Colloquium Genevense* (Historiae Augusta Colloquia. Nova series II), Bari, Edipuglia.
- Brandt, H. (1996), ““Flagitium auri”? Gold in der Historia Augusta”, in Bonamente, G., Mayer, M. (eds.), *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense*, Bari, Edipuglia, 99-110.
- Brandt, H., Bonamente G. (eds.) (2007), *Historiae Augustae Colloquium Bambergense*. (Historia-Augusta-Colloquia, Nova series X), Bari, Edipuglia.
- Callu, J.-P., Gaden, A., Desbordes, O. (eds.) (1992), *Histoire Auguste*, tome I, 1^{re} partie, *Vies d’Hadrien, Aelius, Antonin*, Paris, Les Belles Lettres.
- Chastagnol, A. (1983), “Étude sur la vita Cari”, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1979 / 1981*, (Antiquitas, Reihe 4 Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, 15), Bonn, Habelt, 99-113.
- Chastagnol A. (1994), *Histoire Auguste. Les empereurs romains des II^e et III^e siècles*, Paris.
- Den Hengst, D. (1996), “The author’s literary culture”, in Bonamente, G., Duval, N. (eds.), *Historiae Augustae Colloquium Parisinum* (Historiae Augustae Colloquia. Nova Series I), Bari, Edipuglia, 161-169.
- Desbordes, O., Ratti, S., Paschoud, F. (eds.) (2000), *Histoire Auguste*, tome IV 2^{ème} partie, *Vies des deux Valériens et des deux Galliens*, Paris, Les Belles Lettres.
- Equini Schneider, E. (1993), *Septimia Zenobia Sebaste*, Roma, L’Erma di Bretschneider.
- Étienne, R. (1974), *Le culte impérial dans la Péninsule ibérique d’Auguste à Diocletien*, Paris, De Boccard.
- Fisher, C.D. (ed.) (1973, 2^{ed.}), *Cornelii Taciti annalium ab excessu divi Augusti libri*, Oxford, Clarendon Press.
- Fishwick, D. (1982), “The altar of Augustus and the municipal cult of Tarraco”, *MM*, 23: 222-233.
- Fishwick, D. (2005), *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, vol. III *Provincial Cult*. Part 4: *Bibliography, Indices, Addenda*, Leiden-Boston, Brill.
- Fishwick, D. (2017), *Precinct, Temple and Altar in Roman Spain. Studies on the Monuments at Mérida and Tarragona*, Farnham-Burlington VT, Ashgate Publishing.
- Fündling, J. (2006), *Kommentar zur vita Hadriani der Historia Augusta*, (Antiquitas Reihe 4 Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, Ser. 3 Kommentare, Band 4), Bonn, Habelt.
- Galli Milić, L., Hecquet-Noti, N. (eds.) (2010), *Historiae Augustae Colloquium Genevense in honorem F. Paschoud septuagenarii. Les traditions historiographiques*

de l'Antiquité tardive: idéologie, propagande, fiction, réalité (Historia-Augusta-Colloquia, Nova series XI), Edipuglia, Bari.

Green, R.P.H. (1981), "Marius Maximus and Ausonius' Caesares", *CQ* 31: 226-236.

HAC (1972), *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1970*, (Antiquitas, Reihe 4, Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, 10), Bonn, Habelt.

Herzog, R., Lebrecht Schmidt, P. (eds.) (1993), *Nouvelle histoire de la littérature latine*, vol. 5, *Restauration et renouveau 284-374*, Paris, Brepols.

Hohl, E. (ed.) (1965), *Scriptores Historiae Augustae*, vols. I-II, Leipzig, Teubner.

Julien, Y. (ed.) (1998), *Aulu-Gelle, Les nuits attiques, tome IV livres XVI-XX*, Paris, Les Belles Lettres.

Lessing, C. (1901-1906), *Scriptorum Historiae Augustae Lexicon*, Leipzig, Reisland.

Lippold, A. (1991), *Kommentar zur vita Maximini duo der Historia Augusta* (Antiquitas Reihe 4 Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, Ser. 3 Kommentare, Band 1), Bonn, Habelt.

Mayer, M. (2005), "Res publica bene gesta (HA, AS, 58,2)", in Bonamente, G., Mayer, M. (eds.) *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense*, 217-219.

Mayer i Olivé, M. (2008), "Inventar las fuentes: fantasía y realidad en algunos casos de la Historia Augusta", in Angeli Bertinelli, M.G. Donati, A. (eds.), *La comunicazione nella storia antica. Fantasia e realtà*, Roma, Giorgio Bretschneider Editore, 169-186.

Mayer i Olivé, M. (2019a), "Los Valerii de Ruscino: la rápida promoción de una familia de notables local", *Pyrenae* 50: 109-122.

Mayer i Olivé, M. (2019b), "Escribir para qué y para quién. Algunas consideraciones sobre el valor y el uso de la escritura a propósito de la presencia epigráfica", in Baratta, G. (ed.), *L'ABC di un impero: iniziare a scrivere a Roma*, Roma, Scienze e lettere, 3-28.

Merten, E.W. (1985-1987), *Stellenbibliographie zur Historia Augusta*, 4 vols. (Antiquitas Reihe 4 Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, Ser. 2 Bibliographien, Band 1-4), Bonn, Habelt.

Molinier, A. (1998), "Marius Maximus source latine de la Vie de Commode?", in Bonamente, G., Heim, F., Callu, J. P. (eds.), *Historiae Augustae Colloquium Argentoratense*, Bari, Edipuglia, 233-254.

Paschoud, F. (ed.) (2001), *Histoire Auguste*, tome V 2^{ème} partie, *Vies de Probus, Firmus, Saturnin, Proculus et Bonose, Carus Numérien et Carin*, Paris, Les Belles Lettres.

Paschoud, F. (ed.) (2011), *Histoire Auguste*, tome IV 3^{ème} partie, *Vies des trente tyrans et de Claude*, Paris, Les Belles Lettres.

Paschoud, F. – Wirz, C. (2007), "Emplois de l'ablatif absolu dans l'Histoire Auguste et Suétone: peut-on ainsi déceler la prétendue influence de Marius Maximus",

- in Brandt, H., Bonamente, G. (eds.) *Historiae Augustae Colloquium Bambergense*, 295-303.
- Pflaum, H.-G. (1972), “La valeur de l’information historique de la vita Commodi à la lumière des personnages nommément cités par le biographe”, in *HAC 1972*: 199-247.
- Ratti, S., (2007), “Nicomaque Flavien senior auteur de l’*Histoire Auguste*?”, in Brandt, H., Bonamente, G. (eds.) *Historiae Augustae Colloquium Bambergense*, 305-317.
- Ratti, S. (2010), “Un nouveau *terminus ante quem* pour l’*Histoire Auguste*”, in Galli Milić, L., Hecquet-Noti, N. (eds.) *Historiae Augustae Colloquium Genevense in honorem F. Paschoud septuagenarii. Les traditions historiographiques de l’Antiquité tardive: idéologie, propagande, fiction, réalité*, 165-173.
- Remesal Rodríguez, J. (1986), *La annona militaris y la exportación del aceite bético a Germania*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 104-108.
- Scheid, J. (ed.) (2007), *Res gestae divi Augusti. Hauts faits du divin Auguste*, Paris, Les Belles Lettres.
- Schlumberger, J.A. (2010), “Epitome, Historia Augusta und Marius Maximus”, in Galli Milić, L., Hecquet-Noti, N. (eds.) *Historiae Augustae Colloquium Genevense in honorem F. Paschoud septuagenarii. Les traditions historiographiques de l’Antiquité tardive: idéologie, propagande, fiction, réalité*, 195-209.
- Schwartz, J. (1994), “Sur la *vita Clodii Albini*”, in Bonamente, G., Paschoud, F. (eds.) *Historiae Augustae Colloquium Genevense*, 197-202.
- Straub, J. (1970), “Severus Alexander und die *mathematici*”, in *Historia-Augusta-Colloquium 1968/1969* (Antiquitas, Reihe 4, Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, 7), Bonn, Habelt, 247-272.
- Syme, R. (1958), *Tacitus*, Oxford, Oxford University Press.
- Syme, R. (1971a), *Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta*, Oxford, Oxford University Press.
- Syme, R. (1971b), *The Historia Augusta. A call of clarity* (Antiquitas, Reihe 4 Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, 8), Bonn, Habelt.
- Syme, R. (1972), “Marius Maximus once again”, in *HAC 1972*: 287-302.
- Syme, R. (1976), “Astrology in the Historia Augusta”, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1972/1974* (Antiquitas, Reihe 4, Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, 12), Bonn, Habelt, 291-309.
- Syme, R. (1979), “Hadrian and Italica”, in *Roman Papers*, vol. II, Oxford, Oxford University Press, 617-628 (anteriormente *JRS LIV*, 1964, 142-149).
- Syme, R. (1983), *Historia Augusta Papers*, Oxford, Oxford University Press.
- Thomson, M. (2012), *Studies in the Historia Augusta*, Bruxelles, Éditions Latomus.
- Wölflin, E. (ed.) (1873), *Lucii Ampelii liber memorialis*, Leipzig, Teubner.

(Página deixada propositadamente em branco)

TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ

(Página deixada propositadamente em branco)

A SIMBOLOGIA DAS PEDRAS PRECIOSAS NA BÍBLIA E NOS CLÁSSICOS

CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO

Univ. Católica Portuguesa, CEHR

ORCID: 0000-0001-9156-4378

O olhar simbólico sobre a natureza produziu tratados segundo as diversas categorias: herbários, bestiários e também lapidários. Os lapidários descrevem as propriedades e virtudes das pedras. Foi um género florescente no helenismo, mas acolhendo as crenças de autores clássicos floresce na Idade média e prossegue até ao Renascimento e barroco. As pedras preciosas, em sentido espiritual, são símbolo da transmutação de trevas em luz, do caminho da imperfeição à perfeição.

Encontram-se na bíblia diversas referências a pedras. A mais célebre é do Livro do Êxodo que abordamos adiante. O livro de Jeremias (17,1) alude ao diamante (grego *adamas*, latim *admantum*): “o pecado de Judá está escrito com um estilete de ferro; com uma ponta de diamante este está gravado na pedra do seu coração e nas extremidades dos altares”. Verifica-se a utilização do diamante como instrumento de gravação em virtude da sua dureza, considerada invencível, que aliás justificou o nome.

Pedras merecem menção no livro de Job 28, 12-19:

A sabedoria donde provém? Onde está o lugar da inteligência? [...]. Não se compra com o ouro mais fino, nem se troca a peso da prata, não se paga com ouro de Ofir, com ónix precioso ou safiras. Não a igualam o ouro, nem o vidro, não se paga com vasos de ouro fino. Quanto ao coral e ao cristal, nem falar! É melhor pescar a Sabedoria do que pérolas. Não se iguala ao topázio de Cuch¹, nem se compra com o ouro mais puro.

O recurso a pedras preciosas enquadra-se na valorização da sabedoria como dom mais estimado do que os bens de alto preço: ouro, prata, coral, cristal, pérolas, topázio. O primeiro exegeta a comentar este texto foi Gregório Magno (540ca-604) (*Moralia in Job* – 595). Considera as três gemas referidas no livro de Job como alegorias aos anjos, aos apóstolos, aos patriarcas e santos.

¹ Alguns traduzem Etiópia.

Outro texto maior, relativo a pedras preciosas, encontra-se no Apocalipse (21,18-20). Descreve a nova Jerusalém revestida de pedrarias:

As muralhas estavam construídas com jaspe e a cidade era de ouro puro, semelhante ao puro cristal. Os alicerces da muralha da cidade estavam incrustados com toda a espécie de pedras preciosas: o primeiro com jaspe, o segundo com safira, o terceiro com calcedónia, o quarto com esmeralda, o quinto com sardónica, o sexto com sárdio², o sétimo com crisólito, o oitavo com berilo, o nono com topázio, o décimo com crisópraso³, o décimo primeiro com jacinto e o décimo segundo com ametista.

Esta enumeração serve de metáfora para transmitir a ideia de uma Jerusalém perfeita, lugar onde tudo é luz. A precisa descrição mostra que cada detalhe tem o seu conteúdo. Que as muralhas sejam como jaspe tem um sentido. Tradicionalmente o jaspe, de variadas cores é a pedra de Deus. Significa que a glória de Deus é o esplendor da cidade, que é Deus a sua muralha e o seu alicerce. As doze portas, com o nome das doze tribos de Israel, são a entrada na cidade de Deus. Os alicerces em que assentam as muralhas têm o nome dos doze apóstolos. A ideia deste revestimento de pedras preciosas procede de Isaías 54,11-12: *“Eu mesmo te vou reconstruir com pedras assentes em jaspe, com alicerces assentes em safira. Farei as tuas ameias de rubis e as tuas portas de esmeraldas. As tuas muralhas serão de pedras preciosas.”*⁴

A exegese de Beda o Venerável (672-735) (*Explanatio Apocalipsis*) desenvolve as velhas tradições relativas a forças mágicas das pedras e cria interpretações alegóricas que seriam posteriormente usadas, como Aimão de Auxerre (*Expositio Apocalipsis*).⁵ Os comentadores atuais discutem sobre as fontes do Apocalipse para os nomes das doze pedras e sobre a sua ordem. Ainda que se concorde na inspiração no Êxodo, a ordem não é seguida, quatro pedras não se repetem⁶. As pedras referidas no Apocalipse, aproximadamente as que encontramos no peitoral do sumo-sacerdote, descrito no livro do Êxodo, são simbólicas. Poderia ler-se a partir de baixo e da direita para a esquerda: a penitência, o medo, o homem desfeito; o preço fixado por Deus, a beatitude em Deus, a caridade; na terceira fila: a força, a escritura da Palavra de Deus, a união com Deus. Finalmente: a verdade, o amor de Deus, o ser humano tal como Deus o

² Alguns traduzem cornalina.

³ Alguns traduzem ágata.

⁴ Cf. Tobias 13, 16-17: *As portas de Jerusalém serão construídas com safiras e esmeraldas e todas as tuas muralhas com pedras preciosas: as torres de Jerusalém serão construídas em ouro, e com ouro puro as suas fortificações. As praças de Jerusalém serão calçadas com rubis e pedras de Ofir.* O livro de Jeremias 17,1 refere o diamante como instrumento de gravação.

⁵ Schoonhoven 2006: 69-93.

⁶ Reader 1981: 433-457; Draper 1988: 43-60.

quer. Como as doze pedras representam os doze alicerces da cidade, constituem um resumo simbólico de toda a revelação⁷.

O detalhe das doze pedras dificilmente poderia carecer de vinculação com a descrição do peitoral do sumo-sacerdote, oferecida por Êxodo 28, 17-20. Ao dar instruções a Moisés sobre as vestes sacerdotais de Aarão, escreve:

farás o peitoral do julgamento, artisticamente trabalhado, do mesmo tecido que a insígnia; fá-lo-ás de ouro, de púrpura violácea, de púrpura escarlate, de púrpura carmesim e de linho tecido. Será quadrado, dobrado em dois, com um palmo de comprimento e um palmo de largura. Guarnece-lo-ás de quatro filas de pedrarias. Na primeira fila colocarás um sárdio⁸, um topázio e uma esmeralda; na segunda fila um carbúnculo⁹, uma safira e um diamante; na terceira fila, um jacinto¹⁰, uma ágata e uma ametista; na quarta fila, um berilo, um ónix e um jaspe¹¹. Todas estas pedras serão cravadas em ouro, em número de doze, correspondendo aos nomes dos filhos de Israel; em cada uma será gravado o nome de cada uma das doze tribos, como se gravam nos sinetes (Ex 28,15-21)¹².

São muitas as dúvidas e discussões acerca do significado do peitoral, mas apesar do detalhe descritivo a interpretação mais provável é a de um sentido ideal e teológico. A disposição das pedras sugere a alguns a descrição do acampamento de Números 2, no qual as doze tribos estão acampadas em grupos de três sobre os quatro pontos cardiais, tendo ao centro a Tenda. O peitoral representaria o Israel ideal à volta da Tenda do encontro. Quer assim indicar um Israel que através de Aarão tem acesso a presença de Javé. O livro da Sabedoria (18,24) refere que “em sua veste talar estava o mundo inteiro; em quatro fileiras de pedras preciosas estavam as glórias dos pais”. Assim apresentam-se como um “memorial da Palavra da promessa”, à qual Deus permanece fiel para sempre, como um garante da eficaz intercessão de Aarão¹³.

Esta relação do Êxodo é mais extensa do que se verifica com a veste do príncipe de Tiro, tal como a imagina Ezequiel 28,13, onde só se nomeiam nove pedras preciosas, no texto hebraico, porque a versão dos LXX enumera também doze¹⁴. As discordâncias das listas não excluem, no entanto, um certo parentesco. Assim se dirige o profeta, na lamentação sobre o rei de Tiro: “*Estavas no*

⁷ Cf. Ellul 1979: 251-252.

⁸ Em hebraico *odem*. Vulgata traduz por sárdio, cornalina.

⁹ Em hebraico *nocek*. Vulgata traduz por carbúnculo, rubi.

¹⁰ Em hebraico *leshem*, que foi traduzido por jacinto e rubi.

¹¹ Em hebraico *yashpé*.

¹² Para o nome das pedras segui a Bíblia de Jerusalém.

¹³ Esodo 2014: 535.

¹⁴ Na tradução de Frederico Lourenço: “Na delícia do pomar de Deus nasceste. Em relação a toda a pedra preciosa te enredaste: sardónica e topázio e esmeralda e carbúnculo e safira e

éden, jardim de Deus; cobrias-te de toda a espécie de pedras preciosas: sardónica, topázio, diamante, crisólito, ônix, jaspe, safira, carbúnculo e esmeralda, cravejadas de ouro.”

A aplicação das pedras a tribos ou nomes de apóstolos não é possível. Houve tentativas como a que procede à seguinte atribuição: rubi – Rúben; esmeralda – Simeão; topázio – Levi; Berilo ou carbúnculo – Judá; safira – Issacar; diamante – Zebulom; jacinto – Dã; ágata – Naftali; ametista – Gade; crisólito – Aser; ônix – José e jaspe – Benjamim. Na Idade média alguns altares incluíam pedras que representavam os sete dons do Espírito Santo, assim distribuídos: diamante – fortaleza; safira – sabedoria; rubi – piedade; topázio – ciência; esmeralda – entendimento; ametista – conselho; calcedônia – temor de Deus.

A possibilidade de identificar as pedras do peitoral e suas cores é dada por Galopim de Carvalho¹⁵.

1. Jaspe: verde¹⁶
2. Safira: azul (lápiz lazúli)
3. Calcedónia: da família da cornalina, sardónica, crisópraso e ônix, verde pálido
4. Esmeralda: verde vivo
5. Sardónica: pardo
6. Sárdio/ cornalina: roxo alaranjado
7. Crisólito: amarelo claro (crisoberilos)
8. Berilo: verde-escuro
9. Topázio: verde dourado
10. Crisópraso: verde pálido
11. Jacinto: azul (granada cor de laranja)
12. Ametista: violeta

O autor do Apocalipse não quis expressar mais do que um arco-íris de cores, uma impressão de riqueza e de esplendor, ao modo de Heródoto, que via nas ameias de Susa reflexos das cores: branco, negro, púrpura, azul, roxo, alaranjado, prata e ouro. O Apocalipse engenhou esta composição, com base no peitoral do sumo-sacerdote, no qual as doze pedras representam todo o Israel, mostrando a sua beleza aos olhos de Deus, retirando das rochas da terra o mais precioso para decorar a cidade nova. A acumulação de riqueza é uma homenagem à cidade. Aqui não são simples adorno, mas decoração graciosa, verdadeira

jaspe e prata e ouro e jacinto e ágata e ametista e crisólito e berilo e ônix. E de ouro encheste os teus tesouros e as tuas arrecadações desde o dia em que nasceste.” *Bíblia* 2017: 851-852.

¹⁵ Carvalho 2010: 92-93. Outras obras: Carvalho 2006.

¹⁶ O verde (força, vigor, saúde) domina sobre o roxo (divindade) e o azul (sem significação precisa).

oferta à comunhão dos eleitos e sugerem, com o seu brilho, a grandeza da glória de Deus, arquiteto de cidade¹⁷. O que João pretende é criar admiração, conquistar e inebriar com a descrição cromática das pedras preciosas¹⁸.

Saindo da Bíblia, onde as pedras assumem apenas valor metafórico pela sua beleza, poderia remontar no tempo, recordando apenas alguns antigos mestres da simbologia lapidária medieval: Aristóteles (384-322 a. C.), seu discípulo Teofrasto (ca 372-288 a. C.), que publica o famoso *Peri Lithon*¹⁹, a primeira descrição que consta de 65 termos e refere 16 pedras com capacidade para curar; Plínio o Velho (23-79) com a sua *Historia Natural*, que dedica o volume quinto à mineralogia (metais, mármore e pedras decorativas, minerais e gemas)²⁰, Dioscórides Pedânio (60-120), que na *Materia medica* alarga a descrição a 200 pedras e gemas.

Isidoro de Sevilha, nas *Etimologias*²¹ (século VII), faz a descrição de pedras, no livro XVI, 6-15, e influenciou Beda o Venerável e Rábano Mauro (780ca-856) (*De rerum naturis*). Entre os referidos clássicos e a Idade Média deve mencionar-se Jabir Ben Hayyan, do século VIII, que escreve o “livro das pedras”. Afonso X o Sábio traduz lapidários árabes e chega a elencar 350 pedras. O lapidário mais célebre deve-se, porém, ao arceidiago e mestre em Angers, depois bispo de Rennes, Marbodo de Rennes (1035?-1123), que foi poeta e hagiógrafo. Contudo a sua obra mais popular, depressa traduzida no século XIV em diversas línguas, foi um lapidário em verso hexamétrico – *De lapidibus pretiosis enchiridion* (Viena, 1511)²². Menciona as propriedades e o uso das pedras como amuleto. Este compêndio de conhecimentos mitológicos sobre gemas foi pioneiro, descreve 60 pedras e teve a fortuna de 14 edições entre 1511 e 1740. Considera-se síntese da obra do mago Damigeron e de Evax, na tradução latina do século V-VI de um original grego alexandrino²³. A lista das pedras apresentada por Marbodo é a seguinte:

¹⁷ Cf. Charlier 1993: 201-202

¹⁸ *apocalisse* 2016: 366-367.

¹⁹ Ver Teofrasto (1956). A célebre edição do *De lapidibus* é de Veneza em cinco volumes de A. Manutius, 1495-1498.

²⁰ Ver Gaio Plínio Secondo 1993. A *Naturalis Historiae* foi editada em Veneza por Rainaldo de Novimagio, 1483. Teve 15 edições até 1500. Trata da mineralogia nos lib. 33-37. Descreve as cores, características físicas, forças mágicas atribuídas.

²¹ Isidoro de Sevilha 2004: 325-353. Distancia-se das referências a poderes mágicos que menciona mas considera uma superstição. Descreve as características e a origem geográfica, divide as gemas em: verdes, vermelhas, purpúreas, cândidas, negras, matizadas, cristalinas. cor de fogo e douradas.

²² <https://archive.org/details/LibellusDeLapidibusPreciosis>. *De lapidibus pretiosis enchiridion* cum scholiis Pictoris Villingensis. 1531. Tem edição recente de Herrera 2005. Ver *Liber lapidum seu de gemmis varietate lectionis et perpetua annotatione illustratus a J. Beckmanno*. Gottingae 1799. Provável inspiração em obra enviada a Tibério pelo árabe Evax.

²³ Ver Halleux 1974: 327-347.

Adamas	Calcedonius	Lipares
Achates	Cerauneus	Magnes
Alectorius	Cristallus	Molochites
Amethystus	Diadocchos	Medus
Androdamas	Dionysias	Onix
Absinthos	Ethites	Orites
Abestos	Enhydros	Ophthalmius
Alabandina	Gagates	Pantherus
Berillus	Gagatromeus	Pyrites
Carbunculus	Galactites	Peanites
Chrysolitus	Hieracites	Prasius
Chrysoprasus	Hienia	Saphirus
Chrysopasius	Heliotropia	Smaragdus
Chelidonium	Hephestites	Sardius
Corneolus	Hemartites	Sardonix
Calcophonos	Hexeconthalithos	Selenites
Chrysoelectros	Hyacinthus	Sagda
Chalazias	Iaspis	Topazius
Chelonites	Iris	Tecolithus
Corallium	Lyncurius	Unio

Marbodo inspira-se nas obras de Teofrasto e Dioscórides, atribuindo virtudes e propriedades às diferentes pedras. Aqui se defende, por exemplo, que a ágata é boa para a vista, o jaspe é soberano contra a febre, a safira rejuvenesce o corpo e oferece tranquilidade aos medrosos e alivia da ira divina, a esmeralda é útil aos advogados, o berilo serve as perturbações do fígado e evita atitudes impulsivas, a ametista evita a embriaguez, seguindo a significado etimológico da palavra.

Para mencionar escritores bizantinos refiro o filósofo neoplatónico e político Miguel Constantino Pselo (ca1018-1078).²⁴ Conhecido orador, poeta e historiador, com larga influência junto de vários imperadores, é cronista apreciado, dados os conhecimentos enciclopédicos. Sobretudo na sua obra-prima *Chronographia* é influenciado por Plínio, Dioscórides e Epifânio.

Até grandes autores místicos, como Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179), atestam simbolismo lapidário. A referida mística descreve 19 pedras preciosas com virtudes médicas positivas²⁵. Para Hildegarda a pessoa humana e o

²⁴ Psellos 1745. Usa autores como Teofrasto (*Gemmarum et lapidum historia*). Editado por Anselm Boece de Boodt (1550?-1632). 3 ed. e acrescentos de J. de Laet (1593-1649). Lugduni Batavorum: ex officina Maire, 1647.

²⁵ Hildegarda de Bingen 2012. Trata-se da quarta parte do seu tratado *Physica* ou *Livro de medicina simples*. Refere as propriedades curativas das seguintes pedras: esmeralda, jacinto,

cosmos influenciam-se mutuamente. O jaspe é considerado analgésico e anti-inflamatório. Para esta, o diamante, mantido na boca, preserva da mentira e facilita o jejum; o topázio neutraliza os líquidos e a pérola é soberana contra as dores de cabeça.

Este espírito medieval prossegue na cultura quinhentista e setecentista, por exemplo, no humanista italiano Camillo Leonardi (+1502)²⁶, na obra *Speculum lapidum*²⁷. Este trabalho divide-se em três partes. Na primeira trata da matéria, forma e composição, dureza, peso e distinção entre pedras falsas e verdadeiras; no segundo aborda as virtudes e cores das pedras e oferece uma lista alfabética; no terceiro descreve as esculturas que se encontram nas pedras, escultores e pintores e finalmente desenvolve conhecimentos de astronomia e magia. Segundo Leonardi a esmeralda refreia a lascívia e aumenta a memória; o rubi mantém a boa saúde, preserva do veneno, reconcilia; a safira torna pacífico, amável e piedoso. Entre a lista de autores, uma espécie de bibliografia, mas sem referências completas, apenas nomes, inclui Isidoro de Sevilha, que como referi tratou o tema nas *Etimologias* e Alberto Magno, que não deve ser o autor do tratado que lhe foi atribuído porque descreve feitiços para envenenar, provocar abortos. Realmente situa-se na magia negra.

Apenas a título de exemplo, refiro a simbologia de algumas pedras preciosas.

A ametista (grego *amethusios*) é a pedra da temperança, que guarda da embriaguez. Segundo as crenças ortodoxas cristãs era própria dos bispos, como a esmeralda era do papa. O bispo, que usa a ametista enquanto pastor, encarregado da responsabilidade espiritual e temporal, deve guardar-se de qualquer embriaguez, também a espiritual.

A pérola é símbolo lunar ligado à lua e à mulher. É símbolo da fecundidade feminina. Com os cristãos e gnósticos enriquece-se o simbolismo. S. Efrém utiliza a pérola para ilustrar seja a Imaculada Conceição seja o nascimento espiritual de Cristo no batismo de fogo. Orígenes une a identificação da pérola com Cristo. A pérola desempenha o papel de centro místico, sublimação dos instintos, espiritualização da matéria, transfiguração dos elementos.

A esmeralda verde e translúcida é a pedra da luz, com significação esotérica e regeneradora, unida, no lapidário cristão medieval, a criaturas infernais. Foi considerada o mais poderoso dos talismãs. Pode virar-se contra as criaturas do

ónix, berilo, sardónica, safira, sárdio, topázio, crisólito, jaspe, prásio, calcedónia, crisópraso, carbúnculo, ametista, ágata, diamante, magnetite, ligúrio, cristal de rocha, margarida, pérola, cornalina. Ver *Il Libro della Gemme* 1998.

²⁶ Editado em Venetii: J. B. Sessa, 1502; Parisiis: apud C. Sevestre et D. Gillium, 1610; Hamburg, 1717. Ver a edição: Leonardi 2002.

²⁷ Traduzido por Lodovico Dolce em 1565, rico de fontes antigas, atualizadas por Agostino Del Riccio (1597). Outros estudos se desenvolvem como o do mineralogista e médico belga Anselmus de Boodt (1550-1632) – *Gemmarum et lapidum historia*. Hanoviae, 1609. Foi diversas vezes impresso e traduzido para francês.

inferno que bem conhece. A idade média cristã conservou crenças egípcias e etruscas, segundo as quais a esmeralda, posta sobre a língua, permitiria chamar os maus espíritos e conversar com eles. Curava os males da vista por contacto, por ser a pedra da clarividência e da imortalidade. Para o filósofo, matemático e médico Jerónimo Cardan (1501-1576), se posta no braço esquerdo protege da fascinação e contra as mordeduras da serpente e do escorpião. Na visão de S. João, o Eterno surge no trono “*no aspecto semelhante à pedra de jaspe e de sardónica e uma auréola, de aspecto semelhante à esmeralda, rodeava o trono*” (Ap. 4, 3).

Hoje desenvolveu-se a cristalterapia entre as pseudociências esotéricas, que pela síntese aqui dada, reconhecemos tem antepassados gloriosos. A relação do ser humano com a natureza tem vindo a constituir objeto de estudo, mas entre simbologia e realidade há uma distância, encurtada mais pela fantasia do que pela verdade. A debilidade do frágil ser humano diante dos dramas da vida, na ausência de uma mediação espiritual ou religiosa humanizadora, entrega-se a crenças e confia numa atitude mágica, de larga tradição, bem ilustrada há mais de um século pelo estudo fundamental do mineralogista dos Estados Unidos George Frederick Kunz (1856-1932)²⁸.

²⁸ Kunz 1913.

BIBLIOGRAFIA

- Apocalisse* (2016, 4ª ed.), *Nuova versione, introduzione e commento di Giancarlo Biguzzi*, Milano, Paoline.
- Bíblia* (2017), Vol. 3: *Antigo Testamento: os livros proféticos*. Trad. Frederico Lourenço, Lisboa, Quetzal editores.
- Carvalho, Rui Galopim de (2006), *Pedras preciosas na arte e devoção: Tesouros gemológicos na Arquidiocese de Évora*, Évora, Fundação Eugénio de Almeida.
- Carvalho, Rui Galopim de (2010), *Pedras preciosas na arte sacra em Portugal*, Lisboa, CTT.
- Charlier, Jean-Pierre (1993), *Comprender el Apocalipsis*. Vol.2, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Draper, J. A. (1988), “The Twelve Apostles as Foundation Stones of the Heavenly Jerusalem and the Foundation of the Qumran Community”, *Neotestamentica* 22: 43-60.
- Ellul, J. (1979), *Apocalipse: arquitetura em movimento*, São Paulo, Ed. Paulinas.
- Esodo* (2014). *Nuova versione, introduzione e commento di Michelangelo Priotto*, Milano, Paoline.
- Gaio Plínio Segundo (1993), *Lapidario*, Madrid, Alianza Editorial.
- Gonçalves, J. Cardoso (1929), *O “Lapidario del Rey D. Alfonso X El Sabio”: Estudio deste manuscrito iluminado do século XIII (da Biblioteca de S. Lourenço do Escorial)*. Lisboa.
- Halleux, R. (1974), “Damigéron, Evax et Marbode. L’héritage alexandrin dans les lapidaires médiévaux.” *Studi medievali* 15: 327-347.
- Herrera, Maria E. (ed) (2005), *Marbodo de Rennes Lapidario*, Paris, Les Belles Letres.
- Hildegarda de Bingen (2012), *El libro de las piedras que curan*, Madrid, Ed. Libroslibres.
- Isodoro de Sevilha (2004), *Etimologie o origini*. A cura di Angelo Valastro Canale. Vol. 2, Torino, UTET.
- Kunz, G. F. (1913), *The Curious lore of precious stones*, Philadelphia-London, J. B. Lippincott Company.
- Leonardo, Camillo (2002), *Les pierres talismaniques: “Speculum lapidum”, livre III*. Texte, trad., comment. et annot. par Claude Lecouteux et Anne Monfort, Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne.
- Il Libro della Gemme* (1998). *I lapidari di Ildegarda di Bingen a Marbodo di Rennes*, Il Leone Verde.
- Psellos, Michel (1745), *De lapidum virtutibus graece ac latine*, Lugduni Batavorum, Apud Philippum Bonk.

Reader, W.W. (1981), “The Twelve Jewels of Revelation 21, 19-20: Tradition History and Modern Interpretation”, *Journal of Biblical Literature* 100: 433-457.

Schoonhoven, Erik (2006), “Fra Dio e l’imperatore: il simbolismo delle pietre preziose nella Divina Commedia”, *Dante: Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri* 3: 69-93.

Teofrasto (1956), *On Stones*, Columbus (Ohio), Columbia University.

JUDITE E AS SEMÂNTICAS DA PSEUDEPIGRAFIA

JOSÉ AUGUSTO RAMOS
CH-ULisboa
ORCID 0000-0002-3247-2163
joseramos@letras.ulisboa.pt

Em colóquio na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra fiz referência ao livro bíblico de Judite como sendo uma ficção literária¹. Tive o cuidado de frisar que, em termos bíblicos, o género literário da ficção não contém estranheza nem representa menor valia. Pelo contrário, mais significativo se torna o conteúdo semântico da obra e mais produtiva a sua leitura. Sabendo, entretanto, que Judite é uma heroína da nossa colega Nair, é pertinente voltar ao tema, celebrando a brilhante carreira que agora se conclui na plenitude. Por incidir sobre antigas conversas e por necessidade de síntese, permitimo-nos retomar anteriores textos pessoais por onde a mesma preocupação já nos foi conduzindo.

Haver ficção na Bíblia não deve, portanto, ser considerado coisa estranha. Uma grande parte dos seus textos são realmente literatura e, destes, uma boa parte pertence ao género da ficção. Todo o discurso de cariz mítico é literatura de ficção e podemos mesmo dizer que os mitos são a ficção fundamental e exemplar sobre interrogações pertinentes e incontornáveis do humano em consciência partilhada. Ali estão os dados da sua teorização filosófica. Este estatuto de literatura prolonga-se por toda a literatura de cariz poético, que é a mais literária, a mais numerosa na Bíblia e aquela onde o trabalho de elaboração teórica se prolonga e aprofunda com real sentido filosófico.

Este estatuto de literatura de ficção aplicado a Judite merece ser realçado, por se enquadrar numa linha de narrativas bíblicas, que se multiplicaram na época de convívio e de confronto com o helenismo e são dedicadas ao combate por grandes causas culturais. É de assinalar, nomeadamente, a recusa da mentalidade xenófoba, no livro de Rute; a segurança e confiança espiritual a manter nas difíceis condições de diáspora, em livros como os de Ester e Tobite; e a luta frontal pela causa judaica face ao helenismo, em Daniel.

Todas estas obras investem a tarefa de demonstrar a pertinência da causa e do conteúdo proposto, na projecção que dão ao nome do herói principal e não tanto no recurso de autoridade com a atribuição da autoria a um autor pas-

¹ Ramos 2005: 43-58.

sado de nome mais sonante. Entretanto, o recurso de autoria simbólica como argumento de autoridade é aquilo que costuma designar-se como um caso de pseudepigrafia. No espaço cultural de literatura adjacente à Bíblia, o processo literário da pseudepigrafia aparece, por esta altura, amplamente utilizado. A lista das literaturas apócrifas, tanto do contexto judaico como cristão, apresenta casos numerosos de recurso a nomes importantes da história bíblica mais antiga, para servirem como autores simbólicos e assim dar mais força a uma obra². Os livros de Henoc são um exemplo preclaro deste recurso ao argumento de uma autoridade sobrelevada, colocando em epígrafe como autor simbólico um nome prestigiado conhecido como personagem anterior ao dilúvio.

Se este tipo de autoria simbólica e metafórica era considerado altamente pertinente e profundamente apreciado, a explicitação do autor real de uma obra parece, pelo contrário, ser uma ideia que não suscitava especial interesse. A história cultural milenar do antigo Oriente, tanto no Egito como na Mesopotâmia, fazia dessa prática de sobriedade uma coordenada normal. Este procedimento não representava menor interesse pelos valores específicos contidos na literatura. Pelo contrário, mostrava que esta se identificava de tal modo com as causas, valores e questões da sociedade que desconsiderava outras incidências, como a da autoria ou propriedade intelectual. Considerada neste horizonte de valores culturais, esta questão da pseudepigrafia não se pode declarar como sendo principalmente uma falsificação relativa à questão do autor³. No que diz respeito ao livro de Judite, de qualquer modo, trata-se de uma obra literária cuja construção ficcional ultrapassa completamente a questão autoral. Esta questão nem sequer aparece esboçada, nem sob a forma de uma autoria real nem à maneira simbólica e pseudepigráfica. Tanto em Judite como nos romances análogos mais acima referidos não há questão nem indícios de autoria, seja real seja fictícia. Sob este ponto de vista, mais do que pseudepigráfico o livro seria anepigráfico, porque descarta totalmente a epígrafe autoral. Trata-se de uma opção literária própria, porque também existe alguma pseudepigrafia de tipo autoral, mesmo na literatura canónica. É o caso do nome de Isaías prolongado em epígrafe autoral para o segundo e terceiro livros de Isaías, que transcendem e ultrapassam o primeiro, o Isaías histórico, como autor e também como profeta.

No livro de Judite e nos análogos de Rute, Jonas, Tobite e Ester o processo de criação ficcional é completo: diz respeito ao conteúdo, às personagens mais representativas, aos lugares mais significativos e seguramente também aos acontecimentos mais essenciais. No entanto, esta construção ficcional trabalha com dados, realidades e acontecimentos referencialmente situados no passado e com

² Cf. Fritsch 1962: 961; Medala 1987: 90-113; Doré 1987: 113-120.

³ Tendo em conta estes critérios de pertinência e relevância de uma obra naquela época, poderíamos dizer que não faz sentido exacerbar a questão da autoria e sublinhar a questão pseudepigráfica como se fosse equivalente a uma falsificação. Cf. Lourenço 2017: 15-19.

eles se constrói um quadro cuja intenção é exprimir o horizonte presente da escrita e dos primeiros leitores, com a máxima riqueza de significado e eficácia de leitura. Por isso, podemos considerar o uso da pseudepigrafia como um simples processo de construção ficcional. O tratamento ficcional do texto abrange, com o mesmo sentido, a referência à personagem do autor simbólico⁴. A autoria desses livros dilui-se, de forma igualmente ficcional, na criatividade anónima do conteúdo.

Em Judite, o primeiro e principal elemento a ser objeto de criação ficcional é a própria heroína. Na verdade, a heroína é, ela mesma, a própria obra. E não se ficcionaram apenas os acontecimentos que representam o conteúdo da personagem; inventou-se para ela um nome novo, que não se usava como nome de mulher. Com efeito, Judite significa “a judia” e o motivo desta invenção é a vontade de sublinhar a perfeita identificação entre esta mulher e o povo de Israel, em termos de condição e destino. Esta criação do nome de Judite conserva toda a sua novidade, mesmo que em Gn 26,34 se mencione uma algo misteriosa Judite, dita filha de um hitita⁵ e referida como mulher de Esaú. O seu alcance não é de molde a eclipsar a novidade que a figura da heroína Judite exhibe de forma esplendorosa nem a nebulosa referência a uma mulher de Esaú parece trazer qualquer pertinência para a fisionomia desta heroína.

O nome da cidade assediada e ameaçada, que Judite empreende defender, é Betúlia. Também este nome é uma ficção como cidade na geografia da Palestina e na literatura bíblica. O seu nome contém possíveis assonâncias com Betel, nome do famoso santuário ligado ao patriarca Jacob, articulado com uma terminação derivada do nome de Deus, Javé. Este dado sublinha de novo que está em causa o destino de todo o povo. Colocando este núcleo geográfico simbólico no centro da Palestina e não em Jerusalém como seria natural, numa época em que Jerusalém concentrava cada vez mais o monopólio simbólico do destino judaico, parece pretender-se refazer uma imagem de totalidade. No mesmo sentido vai também a combinação de raízes tribais representativas do Norte e do Sul na genealogia da heroína. E assim Judite é, por um lado, filha de Merari da tribo de Simeão, ligada ao Sul, mesmo que esta tribo estivesse desde havia muito tempo diluída com a de Judá. Para a função simbólica da globalidade subsistem as doze tribos, como se nenhuma erosão histórica as tivesse afetado, quando na realidade essa erosão tinha sido profunda. Por outro lado, Judite é viúva de Manassés, nome que identifica uma das principais tribos do Norte, com forte ligação

⁴ Fritsch 1962: 961.

⁵ O tempo dos hititas antecede bastante o tempo literário dos hebreus. Referências a gente deste povo aparecem na Bíblia como memórias diluídas da diáspora de populações hititas através da Síria-Palestina. Urias, primeiro marido de Betsabé, que depois foi mulher de David (2Sm 11,3) e a mãe hitita dos hebreus (Ez 16,3.45) são outras referências a hititas incrustados na ascendência dos hebreus. Curiosamente todos estes casos se encontram em lugares de alguma importância.

ao patriarca Jacob através do seu filho preferido, José. É sua viúva e esse estatuto e representatividade mantêm-se até à morte (Jdt 8,3-4; 16,22-23). O próprio nome de Manassés, coincidente com o de uma das principais tribos do reino do Norte, representa a cidadania judaica específica onde assenta Judite. Com efeito, Manassés era o seu falecido marido e, enquanto viúva, o seu enraizamento com o povo assentava neste espaço humano. A referência a Manassés como espaço étnico de Judite reforça o posicionamento de toda a ação em território do reino do Norte. A nação judaica que o nome de Judite assim personifica abrange de novo a totalidade do Israel das doze tribos. Mesmo depois da secessão e posterior destruição política do reino do Norte, o resto hebraico representado pelos judeus nunca deixou de se considerar uma comunidade de doze tribos. Para mais, o levantamento militar contra os Selêucidas, isto é, a revolta dos Macabeus, para o qual toda a ficção do livro de Judite se apresenta como uma metáfora, teve a sua origem na iniciativa de uma família sacerdotal do Norte. Mesmo assim, a autoridade que serve de referência àquele povo continua a ser o sumo-sacerdote de Jerusalém, que é em termos reais a imagem da unidade.

Através da análise crítica do texto, sabemos hoje de maneira segura que a situação histórica real que se pretende focar pertence ao tempo dos conflitos entre os judeus da Palestina e a política dos Selêucidas, na primeira metade do século II, a.C. No entanto, a narrativa apresenta como poder dominante o do rei Nabucodonosor, que a história conhece como rei da Babilónia entre os séculos VII e VI, a.C. Para garantir expressividade de conflito e ameaça, este recurso de enquadramento serve às mil maravilhas. Com efeito, o poder opressor que tinha deixado uma marca mais profunda na memória dos hebreus tinha sido precisamente o de Nabucodonosor, responsável pelo fim da monarquia de David e pela destruição do templo de Salomão, com a conquista de Jerusalém em 596-586, a.C. Entretanto, nesta versão ficcional, o inimigo Nabucodonosor é representado como sendo rei dos assírios, império que tinha sido responsável pela destruição do reino do Norte em 721, a.C. E para dar mais realismo e densidade a esta associação, a própria capital em que Nabucodonosor preside a esta guerra não é a sua capital histórica real, a Babilónia, mas sim a capital dos assírios, Nínive. Isto significa que a referência aos assírios nesta história é também vista como um elemento importante. A razão para tal importância pode ser a de, na memória histórica dos hebreus, os assírios representarem um inimigo poderoso. Entre os séculos XI e VII, que é quase todo o tempo de vida da monarquia dos hebreus, a sombra do poder assírio pairou de forma ameaçadora no horizonte internacional imediato. E finalmente os assírios foram responsáveis pela destruição da parte norte de Israel, a Samaria, onde se desenrola a história da cidade de Judite. E as estratégias de guerra que são explanadas neste livro⁶ repetem mais

⁶ Jdt 1-6.

ou menos os movimentos estratégicos conhecidos por parte dos impérios assírio e babilônico; são historicamente paradigmáticos.

Pela assonância com o nome de Síria, a referência aos assírios permitia ainda focar mais a atenção na verdadeira questão selêucida, pois a Síria era a região onde se situava a capital dos inimigos contemporâneos do livro. Eram, na verdade, as guerras contra os Selêucidas que justificavam e se encontravam espelhadas no livro de Judite.

A figura de Holofernes, tanto pelo nome como pelos contornos da personagem, parece ser um reaproveitamento de histórias conhecidas do tempo de Artaxerxes III, rei da Pérsia, que enviou um seu general Holofernes para submeter populações das satrapias ocidentais, entre a Capadócia e a Fenícia. Este nome coincide com o do anti-herói de Judite e a missão política encomendada é semelhante à que ficcionalmente aparece reutilizada em Judite, cerca de duzentos anos mais tarde. Na verdade, Artaxerxes também tinha semelhanças com Nabucodonosor: também nasceu na Babilônia e o governo dos persas tinha o seu centro entre a Babilônia e Persépolis. Os judeus não conservavam uma impressão muito negativa dos persas, mas os gregos, sim. Para leitores de sensibilidade helenista, um general grego dos Selêucidas ser comparado com o Holofernes dos persas não seria uma comparação muito lisonjeira. Com efeito, gregos e hebreus não coincidiam totalmente na maneira como apreciavam o significado do império dos persas e do seu poderio no antigo Oriente. Além disso a política de atrofiamento cultural e religioso, posta em prática pelos gregos selêucidas, não correspondia ao que os hebreus pensavam dos persas, mas traduzia bem o absolutismo da opressão dos Selêucidas. Esta carga negativa personificada por Holofernes converge também claramente com a descrição de uma figura política realmente selêucida, a de Heliodoro, descrito na literatura de revolta dos Macabeus⁷.

O conflito cultural exposto implica o radicalismo da contraposição entre dois universos simbólicos. Por isso Nabucodonosor é apresentado como um rei dotado de poder absoluto, um deus acima de quem não há outro⁸. Contra o caráter radical desta ameaça os hebreus contrapõem uma confiança inabalável na absoluta proteção do seu Deus. Para garantir completa evidência e objetividade a esta convicção a sua proclamação é entregue a uma personagem estrangeira ao judaísmo. E assim a fórmula que define o estatuto de invencibilidade dos hebreus está nas declarações do estrangeiro Aquior, que é amonita, um povo que na Bíblia era considerado inadmissível. Mais, o nome de Aquior significa “o meu irmão é luz”. Sabemos que os nomes do romance são criados ou escolhidos pelo seu significado. Isso sugere que devemos prestar atenção ao sentido que

⁷ 2Mac 3,7-40.

⁸ Jdt 6,2.

pode estar em jogo por dentro do nome deste Aquior. Para o judaísmo é apologeticamente significativo que a exposição do que são características da sua identidade seja declarado por estrangeiros. É logo um grande caminho andado. Duma penada declarava-se que a luz era uma realidade com que contar e, além disso, que um amonita, estrangeiro e membro de um povo cuja vizinhança acirrava a inimizade, podia também ser considerado um irmão significativo. A maneira como este estrangeiro fez a sua intervenção era evidentemente fraterna. E ele acabou mesmo por ser integrado na comunidade dos judeus de Betúlia⁹, como se se tratasse de um daqueles numerosos tementes a Deus, bem conhecidos na época helenística.

O povo da Judeia, concentrado em Jerusalém e agrupado à volta do sumo-sacerdote Joaquim, parece representar uma pequena página de realidade histórica contemporânea, deixado do lado de fora da ficção e apresentado a viver as peripécias daquele tempo em clima de um quotidiano religioso e devoto¹⁰. Jerusalém é uma sociedade cultural e religiosa. A guerra passa-se num espaço fora do quotidiano e nesse espaço é Judite que assume o comando. Mesmo assim, o nome do sumo-sacerdote não deixa de ressoar em harmonia com o espírito do romance. Pois Joaquim significa “Javé levantará”. O nome mantém a convergência de sentido.

O chefe civil da cidade de Betúlia, Uzias, parece identificar-se com as funções metafóricas do conjunto ficcional, representando o desentendimento entre várias fações de povo, dissensões que enfraqueceram a época macabaica¹¹. Mesmo assim, esta personagem é transposta para a ficção com um nome que não desdiz das esperanças que a história ficcionada promove. Com efeito, o nome que lhe é atribuído significa “Javé é a minha força”. As referências ao pai, Joanan (“Javé favorece”), ao marido e ao ancião chefe da cidade na altura, o dito Uzias, servem para enriquecer ainda mais as semânticas em jogo, pela via do significado dos nomes. Para os leitores do contexto semita a semântica dos nomes era de imediato tão eficaz como quaisquer declarações por meio de uma frase normal. Para os leitores gregos bem como para os de hoje, no entanto, a legibilidade fica sempre diminuída¹². Esta dinâmica é um argumento interno válido para se postular um original em hebraico ou aramaico, mesmo que o não tenhamos.

⁹ Jdt 6.

¹⁰ Jdt 4, 6-15.

¹¹ Cf. O segundo livro dos Macabeus apresenta (c. 3 e seguintes) os desentendimentos nas camadas superiores da comunidade hebraica, em torno ao levantamento dos Macabeus, de forma bastante pormenorizada.

¹² A solução seria traduzir sempre os nomes próprios segundo o seu significado original como faz Alonso-Schoekel (1975), mas apenas para os topónimos. A tradução dos antropónimos em literatura de ficção seria um bom contributo de leitura.

Entretanto, os adversários referidos como exército atacante são designados como assírios, apesar de, na altura da invasão de Jerusalém por Nabucodonosor, estes já não existirem. Eles próprios tinham sido antes conquistados pelo mesmo império neobabilónico, que, a seguir, conquistou também Jerusalém. Entretanto, os mesmos assírios tinham deixado a memória de uma opressão militar mais frequente e insistente durante séculos; a eles se ficou a dever a destruição do reino do Norte, chamado de Israel ou da Samaria bem como um ataque a Jerusalém no reinado de Senaqueribe, acontecimento que deixou profundas marcas em numerosas passagens da Bíblia¹³. Verificamos assim que, para exprimir as contraposições implicadas neste conflito, se recorreu e aproveitou preferencialmente o campo simbólico e o tesouro das memórias históricas mais marcantes. A ficção garante para a semântica este benefício proveniente das sobreposições de sentido sugeridas pela acumulação de referências a várias épocas e acontecimentos históricos¹⁴. Esta cumplicidade posiciona a ficção num espaço de múltipla interação semântica com a realidade histórica¹⁵, em claro domínio de intertextualidade. A estratégia de jogar com uma narrativa principal fictícia sobre Betúlia e todo o povo e com uma outra narrativa apenas para enquadramento com Jerusalém no espaço real mostra este modo de articular ambos os níveis de realidade, o real histórico e o simbólico declarado, a convergir numa semântica de modelo enriquecido, em que o sobrecarregar das metáforas resulta num efeito de tipo surrealista.

Uma narrativa provida destes recursos inscreve-se naturalmente no espaço do *'olam*, uma maneira de conceber o tempo, a eternidade e o mundo em simbiose simbólica. É esta que fundamenta a conceção de espaço e tempo nas epopeias e mitologias e que os hebreus gerem com requintes filológico-semânticos muito próprios na sua hermenêutica da História¹⁶. É neste horizonte semântico que se movimenta a visão da História segundo o livro de Judite. O recurso ficcional, mais do que uma vertente irreal, revela-se como um mosaico de acrescida realidade épica. Ora o discurso religioso, particularmente o bíblico, tende para esta expressividade de modalidade épica, quando se movimenta nos terrenos do essencial. E se o discurso bíblico nos sugere insistentes conotações de sabor mítico é por profundidade e pelo extravasar de semântica e não por escassez de veracidade.

¹³ 2Rs 18-19; Is 37. Sobre este tema de importância maior realizou Gonçalves (1986) a sua magistral tese de doutoramento, por onde se pode ver a repercussão cultural que este ataque dos assírios, mesmo não afetando tão drasticamente o reino do Sul, deixou gravado na memória literária bíblica.

¹⁴ Cf. Navarro-Puerto 2000: 430.

¹⁵ Cf. Navarro-Puerto 2000: 431.

¹⁶ Ramos 2006: 239-241; 249-252.

Esta dialética de coordenadas segundo o modelo surrealista vê-se também nos recursos com que é apresentada a intervenção de Judite. As fraquezas de Judite são precisamente o argumento que lhe dá pertinência para representar a realidade e o destino da nação dos judeus. Estas fraquezas estão concentradas no próprio facto de ela ser mulher e estar totalmente desprovida dos apoios com que, na sociedade hebraica antiga, se protegiam as mulheres em tal situação. A sua condição é de máxima solidão e, por isso, de máxima personalização. Nestas condições ela representa do modo mais realista o estado desprotegido dos judeus. Entretanto, essas mesmas debilidades são o que lhe dá capacidade para ser expressão de uma vitória totalmente imputável a Deus. É ele, com efeito, que garante a força demonstrada pela vitória de Judite e justifica os ideais que ela persegue. Judite interrompe o seu luto de viúva, para cumprir um plano que ela própria delineou, e regressa em seguida ao seu estatuto de viúva até ao fim da sua vida¹⁷.

O nome da cidade de Betúlia pode permitir que se descubram nele assonâncias múltiplas, que contêm a alusão ao santuário patriarcal de Betel, como identidade nacional, articulando-se com a designação de *betulah*, que sublinha a condição de virgem como caracterização sócio-antropológica, e ainda uma forma final com a versão abreviada do nome de Javé. Com estas assonâncias, podem aproveitar-se ao máximo as conotações da composição dada ao nome de Betúlia. Desta maneira, semanticamente enriquecida, a capital da aventura de Judite pode personificar de modo condigno a nação judaica como uma virgem de Javé, que o tem a ele como seu único protetor¹⁸. É a inversão de sentido no significado destas fraquezas que faz com que ela se torne a heroína exclusiva da epopeia de libertação com que aparece personificada.

Em suma, quer pela via do significado da cidade representada quer por meio da sua heroína salvadora, todas as referências em matéria de capacidade e de poder vão dar exclusivamente a Deus. E assim se exprime uma forma característica de tratar a guerra na Bíblia como um acontecimento cujo desfecho se encontra nas mãos de Deus. As condições sócio-políticas da história ajudaram a compor esta maneira de ver. Nem a situação geoestratégica nem a evolução política de Israel lhe garantiram capacidade militar para resistir ao tipo de invasões militares por parte de grandes potências vindas do Sul e sobretudo do Norte. Era uma condição histórica a que a região da Palestina se encontrava sujeita havia milénios. A ideia religiosa da confiança em Deus é uma forma de dar expressão a esta experiência longamente acumulada. Ambas fazem sentido, a fé e a realidade experimentada e interiorizada.

¹⁷ Jdt 16, 22ss.

¹⁸ Navarro-Puerto 2000: 427.

Por isso, o judaísmo da era apocalíptica desenvolveu um discurso bélico sobre os conflitos e a luta contra os inimigos que se apresenta como inteiramente quietista¹⁹. O discurso contém todas as dinâmicas de uma guerra em cuja preparação se podem fazer formulações meticolosas de pormenor. Porém, os empreendimentos militares que Israel conheceu, mesmo de defesa, ao longo da sua história foram sempre circunstanciais e nunca atingiram uma expressão representativa.

A maneira mais direta de o quietismo frisar o papel de Deus na vitória da justiça é a resolução da guerra pela via do milagre²⁰. A solução adotada em Judite para conseguir a vitória não é a de uma intervenção apocalíptica de Deus que equivaleria narrativamente a um milagre. Mas a intervenção de Judite pode considerar-se igualmente quietista, porque dispensa qualquer participação de poderes ou de meios militares humanos, mesmo que, como plano astucioso, pareça humanamente razoável, empreendedor e autossuficiente. A solução é a de apresentar a intervenção épica de uma heroína, cujas forças e sucesso assentam diretamente na relação que tem com Deus em todo o processo²¹. Entretanto, estas iniciativas não são representadas como uma intervenção de Deus, mas como uma valorização das capacidades da heroína, vistas como a força de razão que lhe assiste. Estamos na perspectiva hebraica do quietismo profético e apocalíptico, segundo o qual a força e a eficácia consistem no facto de a leitura dos acontecimentos se identificar com a justiça. Pois, a justiça, como coordenada essencial de ordem e de lógica, é a medida da realidade, no seu sistema de princípios. Podendo conter ressonâncias de teor apocalíptico por esta articulação dialéctica entre o real e o maravilhoso, o livro de Judite distingue-se bem daquele outro modelo de discurso e pensamento. Por todo o livro de Judite se insinua um subtil jogo de ironia; é com ele que se articula a narrativa, se compõem as personagens e mais se sublinha o carácter épico da composição²².

Esta ficção de projecção épica que é o livro de Judite acaba por ser uma visão justiceira, empolgante e otimista da História, como acontece em geral com a literatura apocalíptica, apesar da má fama com que se a costuma sobrecarregar²³. A escrita ficcional serve aos hebreus não para camuflar dados ou dramas, mas para gerir realidades indigestas que a vida e as histórias dos humanos arrastam consigo. Este otimismo tem por fórmula e encenação final o hino que resume toda a história. E um hino é sempre uma fórmula de otimismo.

¹⁹ Ramos 2010: 34-35.

²⁰ Cf. 2Mac 3, 23-34.

²¹ Cf. Navarro-Puerto 2000: 429.

²² Cf. Navarro-Puerto 2000: 434-435.

²³ Ramos 2010: 38.

BIBLIOGRAFIA

- Alonso-Schoekel, L. (1975), *Nueva Biblia Española*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Doré, D. (1987), “Apocriphes du N.T.”, in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 113-120.
- Fritsch, C. T. (1962), “Pseudepigrapha”, in *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, New York, Abingdon Press, vol. 3, 960-964.
- Gonçalves, F. J. (1986), *L’expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*, Louvain-La-Neuve, Institut Orientaliste.
- Lourenço, F. (2017), *Bíblia, vol.: II: Novo Testamento, Apóstolos, Epístolas, Apocalipse*, Lisboa, Quetzal.
- Medala, S. (1987) e outros, “Apocriphes de l’A.T.”, in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 90-113.
- Navarro-Puerto, M. (2000), “Narraciones bíblicas”, in G. Lamadrid, etc. (eds.): *Historia, narrativa, apocalíptica*, Estella, Ednes Verbo Divino, 379-478.
- Ramos J. A. M. (2005), “Judite, a heroína fictícia e a identidade nacional de Israel”, in D. Leão, M. C. Fialho, M. F. Silva (eds.): *Mito clássico no imaginário ocidental*, Coimbra, Ariadne Editora, 43-58.
- Ramos J. A. M. (2006), “O espaço do tempo, segundo o judaísmo”, in *Cultura*, vol. XXIII, 2ª série, Lisboa, Centro de História da Cultura (UNL), 233-252.
- Ramos J. A. M. (2010), “A Regra da guerra ou a Ordem Militar de Qumrân”, in Santos, A. R; e Varandas, J. (eds.): *A guerra na antiguidade III*, Lisboa, Caleidoscópio, 23-42.

OS JUDEUS EM PORTUGAL. O CASO DO “MISTÉRIO” DA MINA-GALERIA E A JUDIARIA DO CANTO, EM TIBALDINHO

JOSÉ MANUEL AZEVEDO E SILVA

Univ. Coimbra, CHSC, FLUC

ORCID: 0000-0001-8592-7021

I – SÍNTESE SOBRE OS JUDEUS EM PORTUGAL

A antiga Judeia teve por limites os montes Goulã, a faixa de Gaza, o mar Morto e o Mediterrâneo. Os judeus, povo eleito de Deus do Antigo Testamento, foram alvo de cobiça e de conquista por parte dos antigos impérios: Assírios, Sumérios, Gregos e Romanos. Mais tarde, viriam a ser objeto de perseguição pelos cristãos, pelo comunismo e pelo nazismo.

Alguns autores assinalam a presença de judeus na Península Ibérica, no tempo de Salomão (973-933 a. C). Outros asseveram que tal ocorreu, quando Senaquerib (705-681 a. C), rei da Assíria, invadiu a Judeia e submeteu o seu povo a pagar impostos¹, ou quando Nabucodonosor conquistou a Judeia, em 598 a. C., e levou judeus cativos para a Babilónia. Nova vaga foi levada 11 anos depois, na sequência da destruição do Templo de Jerusalém². Afigura-se-nos evidente que muitos judeus (a maior parte) conseguiram escapulir-se das garras de Nabucodonosor e rumaram a outras regiões da Ásia Menor e da Europa, nomeadamente, galgando a faixa de Gaza, penetraram na orla mediterrânea da África, donde foram passando para a Península Ibérica. No ano 538 a. C., Ciro, o grande imperador persa, conquistou a Babilónia e libertou os judeus do cativeiro³.

Regressados à sua terra, reorganizaram a sociedade judaica, montaram a sua ancestral atividade económica, retomaram os seus contactos comerciais com o exterior e reconstruíram o Templo de Jerusalém. Entretanto, a Judeia foi incorporada no Mundo Helenístico com a conquista de Alexandre Magno (333 a. C.)⁴. Em 63 a. C., Pompeu conquistou a Judeia e anexou-a ao Império Romano. Reagindo a uma revolta local, em 70 d. C., Vespasiano enviou as suas legiões para impor a ordem, castigou os insurretos e arrasou o templo de Jerusalém. Seu filho, o imperador Tito, no ano 135, massacrou as populações e mudou o nome

¹ *Bíblia*, 2 Crónicas, 32, 1-123 e 33, 11-17

² Remédios 1895: 63-65.

³ *Bíblia*, 2 Crónicas, 36, 22-23 e Esdras: 1, 1-11.

⁴ *FOCUS*, s.v. “Alexandre Magno”, vol. 1: 113 e 114.

de Judeia para Palestina. Acossados e sem pátria, os judeus derramaram-se na sua diáspora pelo Mundo, onde já existiam muitos dos seus “irmãos”⁵ e, em sentido inverso, cristãos do Império foram-se fixando na Terra Santa.

Cristãos e judeus foram alvo de perseguições, no seio do Império Romano, até que Constantino, pelo édito de Milão, de 312, concedeu aos primeiros liberdade de culto⁶. Com Teodósio, em 380, o cristianismo passou a ser a religião oficial do Império e, a partir de então, redobrou a perseguição aos judeus, muitos dos quais se foram juntando aos já existentes, desde há muito, na Germânia.

O primeiro registo material da presença de judeus na Península Ibérica é-nos dado por uma inscrição do século III, numa pedra encontrada junto a Toledo⁷. São igualmente do período do Império Romano as mais antiga provas da existência de hebreus no atual território português, registadas numa lápide gravada com o *menorah* (candelabro de 7 braços), em Mértola, e em duas inscrições funerárias, descobertas em Espiche (Lagos)⁸. Convém sublinhar que estas inscrições não são indicadoras do tempo da chegada, antes pressupõem um enraizamento sólido dos judeus na Ibéria e não põem em causa a cronologia atrás aventada.

No período visigótico, existiu uma boa convivência entre cristãos e judeus, até 589, ano em que o rei Ricário se converteu ao cristianismo. Depois, as relações entre os grupos sociais dos dois credos religiosos foram marcadas por um forte antagonismo⁹. Tal explica que os judeus se tenham aliado aos invasores árabes, quando, em 711, Tarique passou com as suas tropas o Estreito de Gibraltar, derrotou Rodrigo, último rei visigodo, na batalha de Guadalete e, numa progressão relâmpago, dominou a Península Ibérica (exceto as Astúrias). No longo período do domínio árabe (até à reconquista cristã), o triângulo sócio-religioso – muçulmanos, cristãos, judeus – coexistiu numa espécie de equilíbrio instável¹⁰.

Com algumas oscilações, os nossos monarcas da primeira dinastia e os da segunda, até D. João II, acolheram com interesse o aumento da presença da nação judaica em Portugal, quer (numa primeira fase) para participarem na ocupação dos espaços despovoados, decorrentes da reconquista cristã¹¹, quer, como moeda de troca da proteção régia, pelos importantes tributos a pagar à Fazenda Real, nomeadamente: a capitação, a sisa judenga, o serviço real, o serviço novo e o genesim. A capitação, correspondia ao pagamento anual de 20 libras por cada

⁵ *Ibidem*, s.v. “Adriano”, vol. 1: 45; s.v. “Estrabão”, vol. 2: 491; s.v. “Tito”, vol. 4: 548; s.v. “Vespasiano”, vol. 4: 669.

⁶ *Ibidem*, s.v. “Constantino”, vol. 2: 179; s.v. “Teodósio”, vol. 4: 519.

⁷ Remédios 1895: 66 e 67.

⁸ Tavares 2010: 11.

⁹ *Ibidem*: 12.

¹⁰ Remédios 1895: 91-111.

¹¹ *Ibidem*: 116-241.

judeu adulto, as judias pagavam metade e os jovens entre os 7 e os 14 anos 5 soldos; a sisa judenga incidia sobre a transação de mercadorias, de bens móveis e imóveis; o serviço real recaía sobre o rendimento de cada família; o serviço novo estava ligado à promessa feita pelos judeus a D. João I, em 1384, estipulada em 300.000 libras anuais, a pagar por todas as comunas; o genesim era um tributo a pagar para terem o direito ao ensino rabínico¹².

Há, porém, que ter presente que cristãos e judeus conviviam como o azeite com a água: não se misturavam¹³. Estes eram vistos como a fonte de todos os males. Daí a tendência para a sua segregação. Mas deve dizer-se também que os hebreus se auto-segregavam, como forma de afirmação do grupo. No tempo de peste negra, D. Afonso IV impôs-lhes a obrigação do uso de uma estrela amarela de seis pontas (estrela de David) e D. Pedro I ordenou a sua residência em bairros, nas localidades onde existissem mais de 10 judeus adultos. Em 1391, D. João I ordenou que a estrela passasse a ser de cor vermelha¹⁴. Não há notícia de resistência a estas imposições régias.

A presença judaica foi aumentando em número e em prosperidade. No ocaso da Idade Média, há um registo de 30.000 judeus portugueses. Lúcio de Azevedo avança o número de 75.000¹⁵. Face a esta disparidade, o mais provável é estarmos perante um valor por defeito e outro por excesso. Parece-nos, pois, sensato trabalhar com um número em torno dos 50.000.

Tudo irá mudar, com os ventos de Espanha. Em março de 1492, os Reis Católicos, Fernando e Isabel, decretaram o batismo ou a expulsão dos judeus dos seus domínios, no prazo de 8 meses, sob pena de ficarem cativos. Esta drástica decisão terá, por certo, sido tomada sob a persuasão de Torquemada, clérigo dominicano, confessor de Suas Majestades e Inquisidor-Geral, desde a introdução da Inquisição em Espanha, em 1482¹⁶.

Damião de Góis refere a entrada em Portugal de “mais de vinte mil casaes” de judeus que pagaram oito cruzados *per capita*¹⁷. Tratando-se de famílias numerosas que, em muitos casos, comportavam ascendentes, se tomarmos o fator 6 por casal, temos cerca de 120.000 judeus. Representavam, pois, mais do dobro dos existentes em Portugal. D. João II viu nesta turba de sefarditas (judeus ibéricos) um meio de aumentar a receita de impostos e concedeu amplos privilégios aos que se convertessem ao cristianismo. Por seu turno, mandou retirar as filhas e os filhos pequenos aos pais hebreus para serem batizados e educados

¹² Tavares 1982 1.º vol.: 159-166.

¹³ Tavares 2009: 43.

¹⁴ *Ibidem*: 398-400.

¹⁵ Tavares 2000: 74.

¹⁶ *FOCUS* 1965, s.v. “Torquemada”, vol. 4: 559.

¹⁷ Cf. Tavares 1982: 253.

como bons cristãos e, em 1493, enviou-os para S. Tomé, sob a alçada do governador Álvaro de Caminha.

D. Manuel idealizou a trilogia do novo Portugal: um rei, um reino, uma religião. Para tal, por decreto de dezembro de 1496, ordenou o batismo dos judeus, sob pena de terem de sair do Reino, no prazo de oito meses, findo o qual se tornariam seus escravos. Ao mesmo tempo, ordenou aos capitães dos portos que impedissem a sua saída. Sem alternativa, os judeus viram-se forçados ao batismo cristão, no ato do qual tinham de deixar de usar o nome hebreu e adotar um nome cristão, por regra, o nome do padrinho ou da madrinha. Assim nasceu em Portugal um novo grupo social, o dos cristãos-novos¹⁸. Até aí, tinha havido no Reino cristãos e judeus, e tudo bem. Depois, passou a vigorar a distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos, e tudo mal. Em boa verdade, nem D. João II, nem D. Manuel, diria mesmo, nenhum monarca português desejava a saída de judeus, visto que tal implicava a perda de impostos.

D. João III defendeu uma nova pedagogia de integração, pela catequização. E a Inquisição seria o instrumento desse objetivo, através de uma “psicologia de choque” e de uma “pedagogia do medo”¹⁹. Para tal, dirigiu o pedido a Paulo III e, pela bula *Cum ad Nihil Magis*, estabeleceu-se a Inquisição em Portugal, no ano de 1536, em Lisboa, Coimbra e Évora, com o seu Tribunal do Santo Ofício. Em 1561, seria a vez de Goa. Foi-se formando uma rede de Comissários e de Familiares do Santo Ofício que tinham por função controlar e denunciar comportamentos desviantes dos cristãos-novos²⁰. Em 1567, a Inquisição de Coimbra tinha 20 Familiares e, em 1605 passou a ter 236²¹.

No século XVII, foram julgadas, na Inquisição de Coimbra, 2.727 pessoas das três dioceses da Beira Alta (864 de Viseu, 1.823 de Lamego e 240 da Guarda)²². Neste período, muitos sefarditas portugueses, endinheirados, fugindo à Inquisição, rumaram a Amesterdão. Foram esses judeus que aí constituíram a aristocracia da “nação”, “os ricos, os senhores, os famosos, os estimados”, a contrapor com os judeus germânicos “pobres, miseráveis e tidos em pouca conta”. De um lado os *sefardim*, do outro os *azquenazim*²³.

Se, por tradição, os judeus portugueses tinham as suas comunas e judiarias localizadas em ruas ou bairros urbanos, com a entrada da turba de sefarditas espanhóis “terão começado a deslocar-se para o interior”, situação que se terá ampliado com a “visão medonha” da Inquisição. Como muito bem explicita Maria José Tavares, “o medo dos autos-de-fé (leitura pública da sentença) e a

¹⁸ Tavares 1987: 32-35 e 116.

¹⁹ *Ibidem*: 54.

²⁰ Ferreira 2009: 189.

²¹ Tavares 2009: 43-114.

²² *Ibidem*: 119.

²³ Remédios 1895: 228

morte na fogueira iria levar as famílias cristãs-novas a fixarem-se em espaços rurais, onde a memória do povo judeu era desconhecida”²⁴. Vejamos essa migração, na primeira metade do século XVI, a instalar-se em aldeias, neste nosso caso, especialmente na Beira Alta.

Abramos um parêntesis para expor o seguinte: foi, por certo, nesse tempo que os judeus fundaram a comuna e a judiaria no lugar do Canto, a par da aldeia de Tibaldinho (nossa pátria), freguesia de Alcafache, concelho de Mangualde. Voltaremos a este assunto, com mais detalhe, na segunda parte deste estudo.

Nesse movimento de mobilidade e de dispersão, temos os cristãos-novos a chegarem a várias aldeias do País ou a fundarem novos núcleos rurais. Vejamos, essencialmente, os casos da Beira Alta, até hoje detetados: Ranhados e Alverca (Trancoso), Santa Marinha, Nespereira, S. Paio e Melo (Gouveia), Trovões (Lamego), Cabaços e Leomil (Moimenta da Beira), Folgosa, Tões e Goujoim (Armamar), Arevo (Pinhel), Valverde e Gradiz (Aguiar da Beira), Pinhanços (Seia), Granjal (Sernancelhe), Castelo Mendo (Almeida), Muxagata (Fornos de Algodres), Marialva (Meda), Linhares (Celorico da Beira), Castelo Melhor (V. N. de Foz Côa), Alfaiates (Sabugal)²⁵, Lourosa de Besteiros (Tondela)²⁶, Salzedas (Tarouca). Esta última (que visitámos, em maio de 2018), teve, nos tempos medievais, o licenciado Pedro Furtado, cristão-novo, físico no Mosteiro Cisterciense de Santa Maria de Salzedas.

Alguns cristãos-novos tinham vinhas e quintas nos arredores de Lamego²⁷. No alfoz de Coimbra, existem topónimos de origem judaica, como Cioga (S. Martinho do Bispo), Cioga do Monte (Souselas), Cioga e Vale dos Judeus (Santa Clara)²⁸. Em 1499, S. Pedro de France e Povolide pagavam, anualmente, a sisa judenga de 14.000 reais, no almoxarifado de Viseu²⁹. Entre 1583 e 1820, dos 68 cristãos-novos do concelho de Figueira de Castelo Rodrigo, condenados pelo Tribunal do Santo Ofício de Coimbra e de Évora, 11 eram agricultores (16%) e havia ainda 2 jornaleiros, 2 moleiros, 1 boieiro e 1 pastor³⁰.

Por tradição, os judeus e os cristãos-novos eram vistos como mercadores endinheirados, alguns dos quais acusados de usurários. A nosso ver, é uma visão redutora. Diremos antes que estamos perante um povo empreendedor, fosse qual fosse o domínio de atividade. Desde logo, a eles se deve a introdução da imprensa em Portugal³¹. Vemo-los a participar nas descobertas e na colonização portuguesas. Temos os astrónomos Mestre Guedelha, Abraão Zacuto e Mestre

²⁴ Tavares 2009: 94.

²⁵ *Ibidem*: 43-95.

²⁶ Pereira 2018, *passim*.

²⁷ Tavares 2009: 91.

²⁸ Alarcão 2009: 21 e 22,

²⁹ Tavares 1987: 41.

³⁰ Borges 1996: 453 e 454.

³¹ Sanches 2003: 8.

José Vizinho, o matemático Pedro Nunes, o boticário Garcia de Orta, o médico e filósofo Francisco Sanches, o médico, pedagogo e historiador António Nunes Ribeiro Sanches, o dramaturgo António José da Silva, o famoso médico, rabi em Londres e professor de medicina na Universidade de Aberdeen, na Escócia, Jacob de Castro Sarmiento³². Temos muitos físicos (médicos), cirurgiões e tabeliães, formados na Universidade de Coimbra. Temos chusma de ourives, prateiros, sapateiros, alfaiates, ferreiros, ferradores, chocalheiros, armeiros, espingardeiros, curtidores, correeiros, tecelões, tosadores, tintureiros³³ e, como atrás se viu, aplicados e bem sucedidos agricultores.

Vejamos agora a Inquisição e o seu Tribunal do Santo Ofício em ação. Em 1637, foi efetuada uma visitação da Inquisição de Coimbra, às Beiras e a Trás-os-Montes. Fez sentir a sua presença, mas não houve acusados³⁴. Temos o registo de três visitas da Inquisição de Lisboa à Madeira: a primeira, em 1591/92; a segunda, em 1612; a terceira, em 1618. Os incriminados foram levados presos para a capital do Reino³⁵. Nos Açores, realizaram-se visitas da Inquisição de Lisboa, em 1575/76 nas ilhas de S. Miguel, da Terceira e do Faial; em 1592/93 e em 1619/20, nas ilhas de S. Miguel e da Terceira³⁶. Das quatro visitas ao Brasil, a de 1627-28 incidiu nas Capitánias do Sul. Cerca de 500 presos foram enviados para os cárceres da Inquisição de Lisboa, dos quais 21 foram condenados à pena máxima de morte na fogueira³⁷.

No dizer de Ribeiro Sanches, cristão-novo, médico, pedagogo, historiador, foragido pelas cortes de Londres, da Rússia e da França, “grande parte dos cristãos-novos portugueses tinham-se convertido convictamente ao cristianismo e, muitos deles, tinham pretendido seguir a carreira eclesiástica”³⁸. Atentemos nos dois exemplos que se seguem.

No auto de fé, de 3 de agosto de 1603, foram queimados em Coimbra, vários infelizes, acusados de judaísmo, entre os quais um jovem de 24 anos, Frei Diogo d’Assunção. Os cristãos-novos de Coimbra, em sua homenagem, instituíram a Confraria de Frei Diogo³⁹. O Professor da Universidade de Coimbra, Doutor António Homem, meio cristão-novo, sacerdote, lente de prima de cânones e cónego doutoral da Sé, no auto-de-fé de 5 de maio de 1624, foi condenado e lançado à fogueira, no Largo da Ribeira Velha, em Lisboa, aos 60 anos de idade. As casas em que vivera, na Rua da Moeda, em Coimbra, foram “postas por terra

³² Ver estes nomes em *Dicionário de História de Portugal*, 6 vols.

³³ Tavares 1982: 276, 300-311.

³⁴ Ferreira 2009: 189-218.

³⁵ Silva 1995: 985-991.

³⁶ Braga 1997: 139-168.

³⁷ Pereira 2006: 193.

³⁸ Sanches 2003: 10.

³⁹ Remédios 1928: 81 e 82.

e arrasadas de sal”. Outros professores da Universidade de Coimbra foram vítimas da perseguição do Santo Ofício⁴⁰.

Acabámos de ver dois de muitos exemplos de judeus conversos que seguiram a carreira eclesiástica, mas que, detetados *a posteriori*, não escaparam à fúria da Inquisição que, afinal, não investigava só os cripto-judeus, visava todos aqueles que tivessem “sangue judeu”.

A execução da pena máxima do Tribunal do Santo Ofício era um macabro espetáculo público. Após uma longa procissão, concentrava-se uma multidão de “espetadores” num local amplo (Largo de...), onde estava preparado o combustível da fogueira. Era lido o auto de fé e, a seguir, o condenado, com o sambenito que lhe era enfiado pela cabeça sobre as suas vestes e empunhando uma tocha acesa para lançar à fogueira que, em breve, o haveria de queimar (sadismo requintado), não tinha hipótese de recuo⁴¹.

Os inquisidores foram tomando consciência da ineficácia dos seus métodos. Constataram que “quantos mais judeus queimavam, mais judeus apareciam”⁴².

Por alvará de D. José, de 25 de maio de 1773, o marquês de Pombal pôs fim à distinção entre “cristãos-velhos” e “cristãos-novos”. E, com a Revolução Liberal de 1820, D. João VI, pelo decreto de 31 de maio de 1821, extinguiu a Inquisição e o seu Tribunal do Santo Ofício⁴³.

II – A JUDIARIA DO CANTO, EM TIBALDINHO

De posse da informação histórica atrás expressa, vamos agora concentrar a nossa atenção à já anunciada judiaria do Canto, em Tibaldinho, freguesia de Alcafache, concelho de Mangualde. Vamos por partes.

Quando, em 1982, nas nossas investigações, topámos com o vocábulo soenga (fosso onde o oleiro cozia as suas peças de barro), associámos logo este nome à Quelha da Soenga, existente em Tibaldinho, nossa aldeia natal. Assim que nos foi possível, fomos ver se ela ainda existia. Dirigimo-nos ao único local não cultivado. E a soenga lá estava, no meio de um mimosal⁴⁴. O oleiro terá utilizado o mecanismo da neolítica roldana, através da qual trazia à superfície a água de um poço, ali próximo, para amassar o barro. Em 2003, o Sr. Herculano Matias de Oliveira construiu a sua casa no mimosal. O fosso da soenga desapareceu, mas já estava por nós registado, por escrito.

Do lado direito de quem sobe a atual Rua da Soenga, no sentido nordeste-sudoeste, existe uma mina-galeria, com mais de 80 metros de comprimento,

⁴⁰ *Ibidem*: 91, 94 e 95.

⁴¹ Pereira 2006; Figs. 4, 5, 6 e 7.

⁴² Remédios 1928: 83.

⁴³ Remédios 1895: 246.

⁴⁴ Silva 1983: 44 e 45.

cerca de 1 de largura (na base) e 2 de altura. O poço atrás referido, com 1 metro de diâmetro e 9 de profundidade, forrado a granito, “cai” sobre a mina e, abaixo do nível desta, afunda-se 2 a 3 metros.

Nos meados de século passado, por razões de segurança, especialmente das crianças, o poço e a parte terminal da mina foram tapados. Até então, o acesso à mina-galeria sempre se fez pela chamada **boca da mina** que fica cerca de 40m a norte e abaixo do poço.

A água desta mina foi utilizada para consumo doméstico; para regar os quintais e os campos que ficam por detrás e a norte do Bairro do Canto; para encher um tanque e servir um alambique, cujas ruínas ainda se veem ao fundo da Rua da Soenga, do lado direito de quem desce; para lavagem de alguns lagares de vinho e neles fazer a água-pé; para mover a roda hidráulica de um lagar de azeite, hoje em ruínas, localizado do lado norte da Rua do Canto, atrás e por baixo de uma das duas habitações da família Ferreira Gomes, o qual é servido, bem como a outra casa, por uma íngreme viela, de cerca de 40m e de 8 a 9m de desnível.

Centremos agora a nossa atenção na grandiosidade e na meticulosidade da mina-galeria, com seu poço. Muita gente desceu já ao poço e acedeu à mina: o Sr. Herculano, quando, em 2010, tirou a tampa do poço; 4 espeleologistas da Universidade de Aveiro, em 21 de junho de 2011; muitas outras pessoas da aldeia, da freguesia e do concelho que o Sr. Herculano sempre acompanhou. Continuou o “mistério” da mina-galeria.

Em 29 de agosto de 2018, chegou a vez do historiador. Nós, em pessoa. Com o patrocínio da Câmara Municipal de Mangualde, com a presença do seu Vereador da Cultura, Dr. João Lopes, com o arqueólogo camarário, Mestre António Tavares, com o Sr. Herculano, com os Bombeiros de Mangualde que sugaram a água do poço e garantiram a segurança (penhorado, a todos a minha gratidão). Descemos à mina-galeria. Observámos. Tomámos notas. Fizemos fotografias. E o que é que nos atraiu especial atenção?

Subindo a mina, a partir do poço, vão aparecendo, de ambos os lados, pequenos suportes quadrados, picados na rocha, para colocar velas ou lamparinas. Cerca de 15 metros andados, temos, do lado esquerdo da mina, a 2 metros de altura, um recanto cúbico, escavado na rocha, com 1,80m de lado, de profundidade e de altura. As paredes deste espaço cúbico têm cinco concavidades quadrangulares, de 7 a 8cm de lado e idêntica profundidade, para colocar lamparinas. Continuando a subir, a cerca de 3,5m de distância, fica a misteriosa “saleta”.

Cruzando este “trabalho de campo” com a informação histórica atrás exposta, consolidaram-se, no nosso espírito, as suspeitas que decorrem, naturalmente, de questões, como estas: – Quem poderá ter rasgado, na rocha granítica, esta espantosa volumetria subterrânea? Que homens? Que gente? Que povo?

Pedimos ao leitor que nos acompanhe no nosso raciocínio. Vamos por exclusão de partes. Portugueses não foram. Não há, no nosso País, notícia de coisa semelhante. Conheço várias minas de poços ou abertas em encostas, em busca de rasgar as veias de água que têm o seguinte formato: uma base de 30 a 40 centímetros; alargamento na altura dos braços do mineiro, para este poder manejar a picareta; abóbada superior para os movimentos da cabeça. Romanos? A preocupação destes, além de monumentos e construções urbanas, foi a construção de estradas lajeadas, ligando várias regiões do Império entre si e todas com Roma. Árabes? Estes deixaram-nos a numeração arábica, novas técnicas e culturas agrícolas e, para a rega, em vez de minas subterrâneas, preferiram elevar a água de poços ou de cursos hídricos naturais, pela inovadora nora, utilizando a força dos animais de trabalho. Os judeus? Claro, os empreendedores judeus.

Terão chegado a Tibaldinho, num dos primeiros anos do século XVI, ao mesmo tempo e pelas mesmas razões das 27 judiarias até hoje referenciadas em aldeias da Beira Alta. Chegaram, acantaram-se ou foram acantoados, postos no seu “canto”, que passou a ser o topónimo Canto.

Rasgaram a mina-galeria que, além das múltiplas funcionalidades atrás enumeradas, passou a ser a sua sinagoga, à qual acediam pela boca da mina. O recanto cúbico, com as 5 concavidades, apontado a oriente, passou a ser o “cantinho” da sinagoga das mulheres, a 2 metros de altura, para o qual subiam, naturalmente, por uma escada. É sabido que, nos rituais religiosos, as mulheres ficavam num espaço separado e a um nível superior, em relação ao dos homens (Fig. 1). A ampla “saleta”, onde o Sr. Herculano Oliveira encontrou uma vela, meio ardida, que guarda em sua casa, era o espaço da sinagoga dos homens. À entrada da “saleta”, na base e do lado direito da mina, vemos um banco e seu encosto, afeiçãoados pela mão do homem (Fig. 2). E a água que fica no poço, abaixo da base da mina, não terá passado a ser, também, o *Mikvé*, “cisterna ou tanque de águas claras para banhos de purificação”⁴⁵?

Pensamos ser importante sublinhar duas semelhanças comuns entre a judiaria do Canto em Tibaldinho (Mangualde) e a recém-descoberta em Lourosa de Besteiros (Tondela): ambas têm a sinagoga isolada, fora do povoado; ambas têm concavidades quadrangulares ou retangulares, picadas na pedra, nas respetivas sinagogas, as quais serviam para colocar lamparinas de azeite, para iluminação⁴⁶.

⁴⁵ *Dicionário do Judaísmo em Portugal*: 366 e 367.

⁴⁶ Pereira 2018, passim.

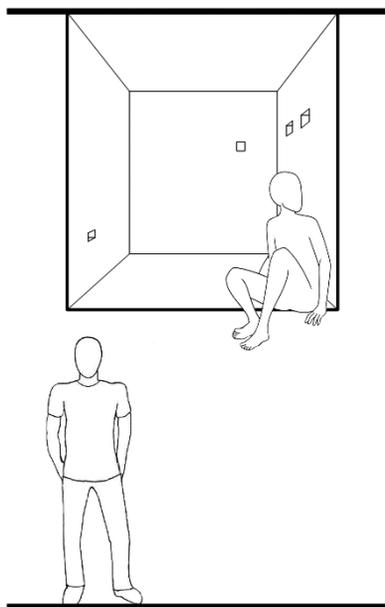


FIG. 1 – Sinagoga: “cantinho” das mulheres.
Desenho do arquiteto Doutor Ricardo Jerónimo Azevedo e Silva.



FIG. 2 – Sinagoga: antecâmara da “saleta” dos homens (Foto cedida por Herculano Oliveira).

Dada a enorme volumetria da mina, dela extraíram pedra os cristãos-novos, para fazerem as suas casas. O Canto tem 21 casas, 18 do século XVI e 3 do século XVII. À exceção de 2, são de planta quadrangular, de acordo com a tradição sefardita. Nas últimas décadas, foram objeto de remodelação, pelo que os possíveis sinais cruciformes ou outros, geralmente gravados na pedra das ombreiras e das padieiras das portas, terão desaparecido.



FIG. 3 – Brasão de Israel, gravado na rocha granítica.

Vejamos, agora, motivos de simbologia judaica gravados na rocha granítica da mina-galeria. Temos um desenho esculpido na rocha em forma de **brasão**, com um “**I**” maiúsculo, de jeito manuscrito, o qual simboliza Israel, Jerusalém ou ambas (Fig. 3). Num outro troço da galeria, aparece esculpida na rocha a **Cruz em aspa** (Fig. 4), antigo instrumento de suplício que, com a Inquisição, passou a ser estampado no sambenito dos condenados à morte na fogueira (Fig. 5). No lado oposto da mina, está minuciosamente esculpida a **mão esquerda** de um homem, empunhando uma **tocha acesa** (Figs. 5 e 6). O grafismo MDX (1510), gravado no centro de uma pedra de granito claro, mostra que, nesta data, os cristãos-novos do Canto já tinham a mina-galeria aberta, pelo menos até ao local onde está gravado o referido grafismo (Fig. 7).

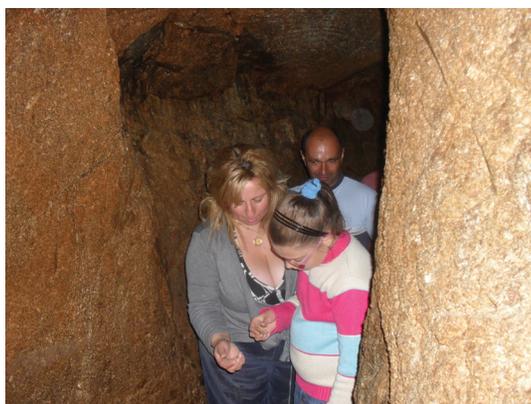


FIG. 4 – Cruz em aspa (xis).



FIG. 5 – Mão esquerda de um homem empunhando uma tocha acesa.

A cerca de 150m a leste do Bairro do Canto, existe uma propriedade chamada “Mortórios” que nós associamos ao cemitério judeu. Uma vez mais, a toponímia não engana.

Instalados no refúgio da judiaria do Canto os judeus e cristãos-novos escaparam ao “faro” dos inquisidores. E esta é, certamente, uma das razões por que não existe qualquer registo escrito.



FIG. 6 – Judeus condenados à morte na fogueira, empunhando uma tocha acesa na mão esquerda. O do meio tem a aspa (xis) estampada no sambenito.



FIG. 7 – Grafismo MDX (1510) sobre o granito branco.

Desde 2010 que muito se vinha falando e escrevendo sobre o “mistério” da mina-galeria da Rua da Soenga. Os topónimos Canto e Mortórios instalaram a hipótese na nossa mente. A aturada investigação que desaguou na primeira parte deste estudo, o persistente trabalho de campo e a visita à mina-galeria, levou-nos, na segunda parte, a desfazer o “mistério” e a descobrir a Judiaria do Canto, com a sua sinagoga na referida mina-galeria (caso único em Portugal e no Mundo).

BIBLIOGRAFIA

- Alarcão, Jorge (2009), “As Judiarias de Coimbra”, in *Coimbra Judaica. Atas*, Coimbra, Câmara Municipal de Coimbra, 21-26.
- Bíblia Sagrada. Para o Terceiro Milénio da Encarnação*, (2003, 4ª Ed.), Lisboa-Fátima, Difusora Bíblica, Franciscanos Capuchinhos.
- Borges, Júlio António (1996), “Testemunhos da presença de mouros e judeus, no concelho de Figueira de Castelo Rodrigo”, *Beira Alta* 55. 3 e 4: 435-468.
- Braga, Paulo Drumond (1997), *A Inquisição nos Açores*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada.
- Dicionário do Judaísmo em Portugal* (2009), Coord. de Lúcia Liba Mucznik et al., Lisboa, Editorial Presença.
- Ferreira, Lúcia (2009), “A Visita da Inquisição de Coimbra às Beiras em 1637”, in *Coimbra Judaica. Atas*, Coimbra, Câmara Municipal de Coimbra, 189-218.
- FOCUS – Enciclopédia Internacional* (1965), Lisboa, Livraria Sá da Costa.
- Matos, Jerónimo de (2005), “Judeus, Cristãos-novos e Inquisição, em Malhada Sorda”, *Beira Alta* 64. 3 e 4: 445-456.
- Pereira, Ana Margarida dos Santo (2006), *A Inquisição No Brasil. Aspectos da sua actuação nas Capitanias do Sul, de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Pereira, Luís Filipe Silva Neves Santos (2018), *Vestígios Arqueológicos de Lourosa*, Viseu, Instituto Politécnico de Viseu (Tese de Mestrado).
- Remédios, J. Mendes dos (1895), *Judeus em Portugal*, Coimbra, F. França Amado Editor.
- Remédios, J. Mendes dos (1928), *Os Judeus em Portugal. Vicissitudes da sua história, desde a época em que foram expulsos, até à extinção da Inquisição*, 2 vols., Coimbra, Coimbra Editora.
- Sanches, António Nunes Ribeiro (2003), *Cristãos-Novos e Cristãos-Velhos em Portugal (1748)*, Covilhã, Universidade da Beira Interior.
- Saraiva, António e Cameijo, Alcina (Coord.) (2014), *Judeus, judiarias e cristãos-novos na Beira Interior*, Agência para a Promoção da Guarda.
- Serrão, Joel (Dir.) (1979), *Dicionário de História de Portugal*, 6 vols., Porto, Livraria Figueirinhas.
- Silva, José Manuel Azevedo e (1983), *Bordados de Tibaldinho*, Separata *Mundo da Arte* 16, Coimbra, Imprensa de Coimbra.
- Silva, José Manuel Azevedo e (1995), *A Madeira e a Construção do Mundo Atlântico*, 2 vols., Funchal, C.E.H.A.
- Silva, José Manuel Azevedo e (2003), *Bordados de Tibaldinho*, Mangualde, Câmara Municipal de Mangualde.

- Tavares, Maria José Pimenta Ferro (1982), *Os Judeus em Portugal no Século XV*, 2 vols., Lisboa, Universidade Nova de Lisboa.
- Tavares, Maria José Pimenta Ferro (1987), *Judaísmo e Inquisição. Estudos*, Lisboa, Editorial Presença.
- Tavares, Maria José Pimenta Ferro (2000), *Os Judeus em Portugal no Século XIV*, Lisboa, Guimarães Editora.
- Tavares, Maria José Ferro Tavares (2009), “Judeus e Cristãos-Novos nas Beiras”, in *Coimbra Judaica. Atas*, Coimbra, Câmara Municipal de Coimbra, 43-96.
- Tavares, Maria José Pimenta Ferro (2010), *As Judiarias de Portugal*, s. l., CTT – Correios de Portugal.
- Vale, A. Lucena (1963), *Viseu no Século XVIII, nos Livros de Atas da Câmara*, Viseu, Junta Distrital de Viseu.

(Página deixada propositadamente em branco)

ESTUDOS
TARDO-ANTIGOS
E MEDIEVAIS

(Página deixada propositadamente em branco)

HILÁRIO DE POITIERS E A DESCONSTRUÇÃO DA LEGITIMIDADE POLÍTICA NO *IN CONSTANTIVM IMPERATOREM* (360 D.C.)^{*}

PAULA BARATA DIAS

Univ. Coimbra, CECH, FLUC

ORCID: 0000-0002-4730-914X

Membro da aristocracia pagã provincial e cultivado nas letras pagãs, é já em adulto que Hilário de Poitiers se torna cristão e se converte numa poderosa voz contra o arianismo. Os três libelos que dirigiu ao Imperador Constâncio no âmbito da sua intervenção nesta controvérsia, (*Libelli ad Constantium I e II*, de elogio e petição; e o *Liber In Constantium Imperatorem*¹) constituem um exemplo claro da transferência das modalidades discursivas da invetiva política e do *genus iudiciale* para um contexto religioso.

Não pretendendo nesta proposta analisar a argumentação teológica de Hilário, o objetivo da nossa apresentação é explorá-la enquanto discurso denunciador das falhas legais, omissões processuais e dos erros políticos de Constâncio que justificam a sua ilegitimidade enquanto imperador. Sendo um homem da Igreja, Hilário inaugura, no Ocidente latino, a figura do líder cristão que reclama para si o direito a ser ouvido na dimensão temporal e política segundo os argumentos do Século. O nosso propósito é o de demonstrar que as palavras de Hilário contra o herdeiro de Constantino o deixam exposto como herege, como um mau cuidador da *Res Publica* e um perigo para o orbe.

O discurso contra Constâncio de Hilário de Poitiers constitui um texto de invetiva, o que não o particulariza, uma vez que os retratos negativos e as *orationes contra* as mais diversas personalidades se configuraram como um importante tipo literário da retórica política. Mas temos neste texto de Hilário de Poitiers uma das primeiras ocorrências na literatura clássica de uma invetiva lançada contra o líder vivo de um império de que se é súbdito. Pode esta afirmação parecer rebuscada, mas pensemos: tratar-se-á de uma forma de discurso e de comunicação literária plausível aquela que, ao mesmo tempo que condena

^{*} Trabalho financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto CECH-UC: UIDB/00196/2020 e constitui também uma contribuição para o Proj. Rome our Home: (Auto)biographical Tradition and the Shaping of Identity(ies) (PTDC/LLT-OUT/28431/2017).

¹ Referiremos a obra de Hilário analisada neste estudo como IC. A ed. citada é a de Rocher 1987.

o líder político máximo, o imperador em exercício, consegue manter intocado o patriotismo, o bom carácter e a integridade do seu autor enquanto cidadão?².

O sucesso de um projeto literário desta dimensão medir-se-á pela destituição do poder do mau governante, o que implica assumir o ónus de perturbação política. Não se acusa o imperador de que se é súbdito de ânimo leve, em particular quando, há pouco, o mesmo era coberto de elogios. Um texto desta natureza só pode construir-se pelo acentuar da delicada fratura entre a pessoa do imperador, fundamentalmente má; e a instituição do império ou pátria, neutra ou fundamentalmente boa. Ao primeiro, urge desmascarar, expor na sua iniquidade, isolando-o na sua construção negativa, preservando quanto à segunda a preocupação e empenho na sua defesa. Assim, o orador empreende a difícil tarefa de construir o discurso da indignidade e da ilegitimidade do imperador como líder de um império cuja estabilidade governativa, dentro do modelo constantiniano, é um valor que deve preservar.

O IC constitui o avesso de um panegírico, um antipanegírico, citando a feliz expressão de Mark Humphries em *The Propaganda of Power* (p. 219). Precisemos os factos históricos que permitem situar o contexto do IC e a figura de Hilário de Poitiers:

Flávio Júlio Constâncio pertence à primeira geração de imperadores nascidos e educados dentro do cristianismo. É filho natural do Imperador Constantino, o responsável por mudanças no Império romano, beneficiadas por um longo período no poder. Exemplos foram a restauração da monarquia, com o poder político e militar concentrado num só imperador, sucedeu à experiência falhada da tetrarquia, cuja estabilidade não sobreviveu ao seu criador, o imperador Diocleciano, e imediatos epígonos; e a deslocação da sede do poder imperial para Constantinopla, por isso mesmo rebatizada de “cidade de Constantino”³. Por fim, a condução política do assunto cristão inflte a hostilidade anterior: a promulgação da liberdade religiosa para os cristãos, estabelecida pelo édito de Milão (313 d.C.) e a decisão e patrocínio imperial para a realização do primeiro concílio ecuménico em Niceia, em 325 d.C. Estes dois últimos acontecimentos tiveram consequências sociais e culturais significativas:

Os tempos mais tranquilos da *Pax* constantiniana permitiram emergir novas figuras e lideranças enquanto interlocutores legítimos para os assuntos públicos, a par de qualquer outra agremiação ou colégio de interesses acolhido como lícito na comunidade. Mais ainda, ao chamar à prerrogativa imperial a convocação

² Há uma longa tradição de retratos políticos complexos e altamente críticos na literatura latina, Suetónio, Tácito, e mesmo o já cristão Lactâncio nos descreveram figuras imperiais romanas. Em todos os casos os autores lidaram com factos e narrativas relacionadas com figuras do passado.

³ Them., *Or. 4*, ed. (Dindorf p. 39); Sócrates *HE 1*, 16, escritor do séc. V, afirma que o próprio Constantino a fundou como “a segunda Roma.”

de um concílio ecuménico em Niceia, Constantino abriu o precedente de os assuntos internos da Igreja poderem receber supervisão, ou pelo menos atenção do líder político. E ainda que o mesmo não deliberasse acerca da matéria em discussão nos concílios dos bispos, doravante, a atenção imperial podia debruçar-se sobre a vida interna da Igreja⁴. São estes os factos relevantes deixados pelo fundador da dinastia e primeiro imperador a declarar-se cristão aos seus filhos e herdeiros, para entender o assunto em discussão na invetiva de Hilário.

A liberdade para o cristianismo não assumiu contornos institucionais legais e políticos diferenciadores de qualquer outra agremiação religiosa, na medida em que, em 313, lhe foi reconhecida a igualdade de existência similar à das outras expressões religiosas no Império e a possibilidade de estabilização na sociedade do império romano que já existia para qualquer outra comunidade. A cristianização da família imperial iniciada por Constantino, processo gradual, acompanhou o esforço de o mesmo se afirmar, por força das armas, como Augusto único, aumentando a sua autoridade e prestígio a par das deposições de Maxêncio, em 312, e de Licínio, o Augusto do Oriente, em 324⁵. Entre outros aspetos, o compromisso com o cristianismo presente no espaço público legitimou a Igreja enquanto instituição, reabilitando os seus ministros, em particular os bispos líderes das comunidades cristãs, enquanto interlocutores para os interesses do império. A proximidade entre a hierarquia dos ministérios cristãos e o poder imperial resultou numa interação de benefícios mútuos: apoio imperial para a cristianização do território e do espaço público, condicionamento cristão da jurisdição imperial, por um lado; por outro, popularidade e segurança para a família imperial que recebe dos cristãos, grupo numeroso e influente, em particular na parte grega do império, apoio e reconhecimento para a estabilização de um projeto de linhagem imperial para além das incertezas e dos desmandos militares⁶.

A morte de Constantino não interrompeu esta associação entre os interesses políticos de unidade e segurança e a institucionalização da Igreja no espaço público. Os seus três filhos, os augustos Constâncio, Constante e Constantino II, disputaram entre si o poder monárquico após um período de grande instabilidade e violência entre a família imperial. Sobreviveram desta luta Constâncio II como o único Augusto, e o jovem Juliano, primo de Constâncio, que em 355 seria nomeado César para as províncias ocidentais. De longo reinado como seu pai, (337-361), foi o primeiro imperador a nascer e a ser educado cristão, tal como os seus irmãos, sem exposição a qualquer conflito com o paganismo em que nasceram os seus antecessores. As suas iniciativas legislativas deram por

⁴ Em Sulp., *Chr.* 2. 36-45. Esta obra oferece um bom testemunho das peripécias da crise ariana durante a dinastia constantiniana.

⁵ Eusébio de Cesareia, *HE* 10. 8-9.

⁶ Assuntos desenvolvidos em Dias 2013; Dias 2014; Dias 2017.

isso continuidade ao reforço da Igreja, promovendo a cristianização do espaço, das instituições públicas, o condicionamento e a repressão das manifestações religiosas não cristãs (deuses tradicionais, magia, adivinhação, *superstitiones*, judeus), obra que estará concluída com o imperador Teodósio, em 380⁷.

Mas este contexto político deparou-se com uma Igreja num estado particular de dinamismo. O cristianismo desenvolveu, em anos de confronto com uma ordem política e uma opinião pública hostis, um discurso de combate característico e de grande resistência face às dificuldades, o que resultou num tom literário fundamentalmente apologético, de defesa dos cristãos e de justificação da sua doutrina. Os anos de Constantino, percebidos como um período de distensão, em que as relações institucionais entre a Igreja e o século se normalizavam, proporcionaram o momento de a Igreja se concentrar em si própria, olhar para a sua própria identidade, aprofundar o seu corpo doutrinal, analisar a diversidade interna de crenças acolhidas sob o nome de Cristo. Não que esta capacidade de auto-crítica estivesse ausente, ou não se tivesse manifestado até então na Igreja, porque esta é uma organização humana assente na autoridade apostólica que é de fundo estruturalmente descentralizado. Mas a secularização da Igreja e consolidação das estruturas eclesiais tornaram mais evidentes, e urgentes de sanar, as eventuais fragilidades, inconsistências, ou divergências que compunham a diversidade religiosa do cristianismo pré-constantiniano⁸. Uma Igreja diversa, plural e descentralizada não combinava, pois, com o modelo político monocrático e unanimista da dinastia constantiniana.

Constantino convocou o primeiro concílio ecuménico de Niceia, em 325, ocasião fundamental para a Igreja firmar uma unidade teológica, doutrinal, disciplinar e institucional. Entre muitas questões aí decididas, uma será tema de acesa discussão, que se prolongará durante dois séculos (considerando a data do Concílio da Calcedónia de 451 como termo lato *ad quem*): a identidade e a natureza de Cristo face às pessoas da Trindade. Entre as muitas controvérsias cristológicas e trinitárias, a do arianismo, que se prolongou até ao Conc. de Constantinopla de 381, teve um impacto devastador no projeto de unidade imperial constantiniana.

⁷ O carácter territorial das dioceses cristãs assentes sobre uma designação administrativa de Diocleciano exprimem bem a transferência de uma forma de poder secular para as instâncias religiosas. A lei que permite à Igreja o exercício do direito sobre os cristãos que assim desejassem implica o reconhecimento de duas soberanias sobre os indivíduos (Cod. Theod. 1. 27. 1, 318; Const. Sirm. 1 (333)).

⁸ A revolução constantiniana contudo, trazendo a Igreja para a ordem jurídica do império, tornou patentes todas as suas divergências ou pontos de conflito. Com a secularização do cristianismo estes deixaram de ser olhados apenas como questões internas ou espirituais: havendo lugares, património, ministérios, ritos constituídos e uma presença concreta muito decalcada do modelo administrativo imperial, impunha-se, tal como com a ordem política imperial, o falar a uma só voz, a construção de um unanimismo, o que animou a ação política e a retórica de imperadores e de homens da Igreja.

Ário, presbítero da Cirenaica, discípulo de Orígenes (256-336) divulgou, a partir de Alexandria, a sua doutrina do Deus único, absoluto, criador de todas as coisas, como uma defesa intransigente do monoteísmo. As proposições de Ário circulariam pelas cidades orientais e, no curso da discussão teológica cujos detalhes e motivações não teremos aqui em conta, são levadas à sua consequência última: Deus único, criador de tudo, criou também o seu filho, Cristo, seu filho “ungido” como tal. As divergências religiosas associaram-se às rivalidades políticas e hierárquicas entre as grandes metrópoles imperiais, particularmente Alexandria e Constantinopla. Entre 325 e 381, as discussões teológicas sobre a natureza de Cristo e as pessoas da Trindade foram alvo de disputa entre os bispos titulares das dioceses do Império, mas também tema de intervenção para os imperadores, árbitros e última voz no estabelecimento das decisões⁹. Paralelamente, a afirmação das autoridades eclesiásticas e das sedes episcopais no espaço público permitida pela liberdade e patrocínio pós-constantiniano teve como efeito a potenciação da sua influência sobre as autoridades civis¹⁰.

Hilário de Poitiers pertenceu a este grupo de protagonistas e modelos de novas formas de liderança, religiosa mas também cívica. Reconhecido como o mais antigo dos doutores latinos da Igreja, graças sobretudo à sua obra *De Trinitate*, que constitui uma sólida e pioneira fundamentação teológica latina da equidistância entre as pessoas da Trindade, cabem-lhe também os títulos de “Atanásio Latino” e de “*Malleus Arianorum*” (martelo dos arianos), tal foi a dedicação e o zelo com que abraçou a causa anti-ariana.

Entre 358 e 360, Constâncio procurou pôr um ponto final na querela ariana. Árbitro até aí, o imperador reclama consequências jurídicas mais precisas para a desobediência das decisões conciliares a que eram dadas força de lei. Constâncio desejava a aprovação de uma fórmula expurgada do termo em conflito, a *homoousia*, que o Concílio de Sárdica de 343, sob convocação do papa Libério II, considerava “causa de escândalo para os irmãos”¹¹. Surgia, portanto, com agrado do imperador, um conceito de meio-termo, com formulações sucessivas: o Filho não tem princípio nem fim; o Filho é semelhante ao pai (*homoiós*). É neste ponto que se inicia a participação de Hilário na querela ariana, já no

⁹ Barnes 2001. Dillon 2012.

¹⁰ Rapp 2005: 6: “Just as imperial authority was intricately linked to the divine, the religious authority of holy men had overtones of secular power”. Desde Constantino, os bispos são chamados a gerir assuntos administrativos. O bispo é responsável pela sobrevivência e funcionamento das comunidades urbanas imperiais (a polis, que reúne o centro político e o campo, cultivado, habitado, administrado a partir de um centro urbano).

¹¹ Barnes 1993:106. A imagem negativa de Constâncio foi construída pela retórica ortodoxa de Atanásio de Alexandria, Lucifer de Cagliari e Hilário, mas outros bispos, como Cirilo de Alexandria, descrevem-no como um digno e piedoso sucessor de seu Pai. (p. 150) o próprio Hilário, nas orações anteriores, apresenta-o como um competente administrador das causas do seu império, entre as quais a da Igreja.

principado do filho de Constantino. Sulpício Severo é perentório a atribuir ao Bispo de Poitiers o protagonismo pela vitória do cristianismo ortodoxo na Gália:

“o que é por todos sabido, que as nossas Gálias foram libertadas do erro da heresia por ação exclusiva de Hilário” (*illud apud omnes constitit unius Hilarii beneficio Gallias nostras piaculo haeresis liberatas* (Chr. 2, 45).

Dominado pelos partidários do bispo ariano Saturnino de Toulouse, Hilário é imediatamente deposto e exilado para a Frígia em 357, no Concílio de Béziers¹². Em 359, Constâncio impôs a realização de dois concílios simultâneos, um em Rimini¹³, outro na Selêucia, destinado aos bispos do Oriente. Hilário, exilado na Frígia, participou neste último e, segundo Sulpício Severo, aí venceu as resistências dos participantes conseguindo a condenação do arianismo e a excomunhão dos bispos heréticos¹⁴. Deste encontro no Oriente partiram duas delegações para o Imperador: um dos ortodoxos, outra do partido ariano. Em Rimini, contudo, os bispos, pressionados pelo Imperador, cedem ao arianismo, segundo uma fórmula que o próprio Sulpício Severo classifica de fraude e ferida de irregularidade no modo como foi aprovada – a *homoiousia*¹⁵. Hilário, tendo acompanhado os legatários enviados da Selêucia a Constantinopla, é testemunha da chegada da delegação dos bispos do Ocidente. Seguiram-se dias de

¹² Sulp., *Chr.* 2. 39.7. Também Gregório de Tours, *Historia Francorum*, 1, 38 *Nono decimo Constantini iunioris (...) Beatissimus Helarius Pictaviensis episcopus hereticorum exilio deputatur, ibique libros pro fide catholica scribens, Constantio misit; qui quarto exilii anno eum absolvi iubens, ad propria redire permisit.* “Aos dezanove anos de Idade de Constâncio Segundo, o santo Hilário de Poitiers é exilado por instigação dos heréticos; daí escreve livros em defesa da fé católica, que enviou a Constâncio, que, no quarto ano do exílio, decidindo absolvê-lo, permitiu que retornasse a casa”.

¹³ Sulp., *Chr.* 2. 41. 1. Hilário denuncia a atuação do imperador contra os bispos: fecha-os, fá-los ceder pela fome, pelo frio, pelo cansaço, só os libertando depois de concordarem com ele. O relato de Sulpício é divergente, mais generosa para o caráter do imperador. “*Instrui o prefeito Tauro a obrigar os bispos ocidentais reunidos em Rimini a permanecer juntos até que concordem entre si*” (... *idque Tauro praefecto imperat, ut collectos in unum non ante dimitteret, quam in unam fidem consentirent*). Para isso forneceu-lhes o sustento necessário (*quibus omnibus annonas et cellaria dari imperator praeceperat*).

¹⁴ Sulp., *Chr.* 2. 42.

¹⁵ Sulp., *Chr.* 2. 43 *namque “usiae” verbum tamquam ambiguum et temere a patribus usurpatum, neque ex auctoritate scripturarum profectum, sub specie falsae rationis abolebat, ne unius cum patre substantiae filius crederetur. Eadem fides similem patri filium fatebatur, sed interius aderat fraus parata, ut esset similis, non esset aequalis.* Ursásio e Valente argumentam que a confissão *homoiousiana* – a semelhança – é do agrado do Imperador e aprovada pelos bispos do Oriente, pelo que não devem os ocidentais discordar de ânimo leve. Assim, rejeita-se Ário, mas não se afirma a mesma natureza entre o Pai e o Filho. Rimini força, portanto, a aprovação de uma solução intermédia, uma profissão favorável que não repugna, e que vai ao encontro da vontade de todos em pôr um fim ao assunto. SulpChr. 2,44 *favorabilis professio pronis omnium animis excepta, nec ultra nostri repugnare ausi, iam quoquo modo finem rebus imponere cupientes.*

grande turbulência, em que o Imperador assume uma escolha¹⁶: compelidos pela autoridade régia (*vi regia*) a acolherem a fé ariana e seguirem o exemplo dos bispos ocidentais, os bispos vindos da Selêucia são maltratados em Constantinopla, sujeitos a ameaças, injúrias, torturas, fome, frio, deposições e exílio. Temos, pois o sistema penal do império a intimidar os líderes religiosos. Segundo Sulpício Severo, Hilário é mandado retornar ao Ocidente, por ser um elemento de discórdia e de conflito (portanto, Hilário exilado do seu exílio!). É a oportunidade para corrigir, na sua Gália, os estragos de Rimini, chamando bispos à confissão inicial da homoousia, condenando os resultados de Rimini¹⁷. Assim, o Concílio de Paris, de 360, retoma a declaração de Niceia na sua pureza.

A IC caracteriza-se por este sentido de emergência, rápida e reativa, face aos acontecimentos históricos destes turbulentos meados do séc. IV. Hilário é sensível às novas circunstâncias sociais e religiosas: um líder político que se diz cristão deve ser amado e legitimado pelos seus súditos. As questões acerca da unidade ou pluralidade das pessoas divinas, discussão à primeira vista estritamente espiritual, acabaram por contaminar todo o funcionamento de uma sociedade a caminho, não da coexistência, mas da integração entre o plano religioso e o plano político. Assim, o conflito acerca do dogma da Trindade afeta a estabilidade estrutural do império. A desordem espiritual do imperador, dantes apontado como piíssimo, abala não só o edifício espiritual da fé (interferindo nas nomeações eclesiásticas, conduzindo, depondo ou exilando bispos) como também a estabilidade de um império cuja proteção tinha sido encomendada ao Deus dos cristãos.

Consideremos na IC as questões de autoridade e de legitimidade que condicionam a construção das duas personagens implicadas, Hilário, o Pastor legitimado pela nomeação episcopal e pela herança dos apóstolos, mas em crise de autoridade porque fora exilado pelo imperador; e Constâncio, portador da autoridade imperial mas em crise de legitimidade, ponto nuclear para que convergem os argumentos do autor. Em poucas palavras: -Porque deve Hilário ser ouvido na sua crítica ao Augusto Constâncio?

O Exórdio (I, p. 166 ed. cit.) abre a justificar a urgência na intervenção, chamando a atenção para o presente: *tempus est loquendi*, “este é o tempo de falar”, porque a vinda de Cristo está à porta, uma vez que se manifestou o anticristo. Este é o enganador, o que vem primeiro, “em vez de” Cristo. São estes os tempos do fim, anuncia Hilário, interpretando de seguida os sinais dos tempos, num tom profético.

¹⁶ Sulp. Chr. 2. 45 *ibi repertos Seleuciensis synodi legatos vi regia compellunt, exemplo Occidentalium pravam illam fidem recipere.*

¹⁷ Sulp. Chr. 2. 45 *optimum factu arbitratus revocare cunctos ad emendationem et paenitentiam, frequentibus intra Gallias conciliis, atque omnibus fere episcopis de errore profitentibus, apud Ariminum gesta condemnat et in statum pristinum ecclesiarum fidem reformat.*

Hilário compõe frases lapidares, com duas orações, obtendo um efeito dramático: a primeira, exortativa, a segunda, ou segundas, explicativas. Cada uma destas orações recupera citações distintas dos Profetas e do *Novo Testamento*, retiradas do seu contexto e subtilmente modificadas para produzir o efeito de urgência:

Christus expectetur (Mt 11,13) quia obtinuit antichristus (1Jo 2,18)
“que Cristo seja esperado, já que o anticristo se apresentou”
Clament pastores (Jer 25, 34) quia mercenarii fugerunt (Jo 10,13)
“Clamem os pastores porque os mercenários fugiram”
Ponamus animas pro ouibus (Jo 10, 15) quia fures introierunt, et leo saeuens circuit 1Pd 5,8)
“Defendamos as ovelhas, porque os ladrões entraram e o leão selvagem ronda”
Ad martyrium per has uoces exeamus (Heb 13, 3; Lv 16,27) quia angelus sata-nae transfigurauit se in angelum lucis
“Com estas palavras saímos ao martírio, porque o anjo de Satanás se transfigurou em anjo da luz (2Cor. 11, 2)”
Intremus per ianuam (Jn 10,2) quia nemo uadit ad Patrem nisi per Filium Jn 14, 6
“Entremos pela porta porque ninguém vai ao Pai senão por meio do Filho”
Manifestentur in pace sua pseudoprophetae (-) quia in heresi et schismate manifestabuntur probati (1Cor 11, 19)
“Que na paz se manifestem os falsos profetas, porque é na heresia e no cisma que se manifestarão os puros”

Em relação ao texto bíblico, as exortações são deslocadas para uma envolvente primeira pessoa do plural: um “nós” que a todos convoca e associa neste enfrentamento final, cujos primeiros sinais se manifestam: a perturbação do mundo é acompanhada pela chegada de um impostor, um protagonista disfarçado de fiel, que a todos ilude, o anticristo. Este é Constâncio, sem que se explicita o nome. A sequência retórica introdutória preserva a ambiguidade dos factos, mas as duas frases finais denunciam já um olhar sobre a matéria exacta em questão: a preservação do dogma da *homoousia*, isto é, da igualdade entre Filho e o Pai divinos, posta em causa pelo arianismo: “*entremos pela porta que é Cristo, pois ninguém vai ao Pai se não for pelo filho*”. A última frase é mais precisa ainda: que os impostores se revelem, pois é da heresia e da divisão que se saberá quem são os que passaram a prova. Assim, a amplificação na sequência conjuga-se com a passagem do geral para o particular.

A exortação ao clamor dos pastores, os que cuidam do rebanho, contribui para a investidura de Hilário enquanto voz legítima – Cristo é o bom pastor original, tendo mandatado os apóstolos, em particular Pedro, a que apascentasse as suas ovelhas – Hilário insere-se assim na cadeia de legitimidade apostólica concedida por Cristo, a porta, e por isso tem legitimidade para falar em público,

denunciar e exortar: -“*entremos pela porta* (Jn 10, 1) *pois ninguém vai ao Pai senão através do Filho* (Jn 14, 6)”. Cabe aos pastores (i.e. aos apóstolos e seus descendentes) defenderem a causa de Cristo (do Filho) e é investido nessa qualidade que denuncia Constâncio. Os mercenários, que abandonaram o seu encargo de proteger as ovelhas, são seguramente as autoridades civis e militares, os líderes seculares que deviam promover o sossego do rebanho. Mas, diante da crise, decidiram fugir, ou escudar-se numa neutralidade que não defende a verdade da *homoousia*.

Esta estratégia de credibilização da denúncia hilariana recorre ainda à utilização dos acontecimentos da história sagrada e da história recente do cristianismo como chaves interpretativas para os acontecimentos contemporâneos: em primeiro lugar, pela associação de Constâncio aos perseguidores e dos cristãos dos tempos de agora aos antigos mártires. Com a recuperação da memória do martírio, do carácter e dos discursos acerca da Perseguição, Hilário mostra à sua audiência que os acontecimentos e as decisões imperiais do presente não só autorizam a retórica de combate, como representam uma etapa mais difícil deste, já que o inimigo é subtil (o anticristo, o falso anjo) nos seus métodos, pois se esconde na autoridade de imperador amigo dos cristãos. O efeito a obter é novo e eficaz: como pode agora o mais cristão dos imperadores, nascido e criado enquanto tal, um filho de Constantino, comportar-se como um perseguidor? O hábil recurso à figura do anticristo apresenta-se como conclusão dedutiva: Constâncio é o que se apresenta “em vez de”, imperador falso portanto, investido da *auctoritas* e da *potestas* imperial, mas desprovido das qualidades que legitimam um imperador cristão. Tal como o anticristo é alguém que se antecipa à vinda do verdadeiro Cristo, fazendo-se passar por ele, Constâncio possui também só a aparência de um imperador. Acresce, a este exórdio lapidar, um argumento que desmonta a figura de Constâncio como um harmonioso continuador da paz inaugurada pelo seu pai: os pseudopropetas manifestam-se na paz. Os cristãos clamaram pela paz entre o estado e a Igreja durante séculos. Ela chegou, por fim. Mas a pacificação proposta por Constâncio assenta num artifício que a verdade teológica não pode tolerar. Por isso, não são estes os tempos de elogiar uma paz percebida como podre.

O arrojo de Hilário é por si próprio adiantado, prenunciando o risco de ser interpretado como temerário, petulante: “*mas haverá quem julgue certamente que sou temerário porque digo que Constâncio é o Anticristo*”. Mas “foi petulância ou firmeza” o modo como João enfrentou Herodes, ou os mártires Macabeus que enfrentaram o déspota Antíoco? Estes, no seu tempo, reconheceram que os soberanos tinham um grande poder, mas não eram justos, nem estavam a salvo do julgamento de Deus. Responde ele mesmo à pergunta: “*Isto não é temeridade, mas fé, não é desrespeito, mas razão, não é raiva, mas resistência*”¹⁸.

¹⁸ Já em IC 4, Hilário lamenta-se da subtileza e da hipocrisia deste perseguidor, que não envia torcionários ou executores que lhe permitam combater como Isaiás ou os Hebreus, Jonas e

Legitimado por esta correspondência entre a sua ação e a dos profetas bíblicos contra reis usurpadores ou iníquos, Hilário lança a sombra da indignidade para governar sobre o tirano Constâncio, que proclama às claras¹⁹: “*Lutas contra Deus, atacas a Igreja, persegues os santos, odeias os pregadores de Cristo, esmagas a religião, Ó tirano, não das coisas humanas mas das divinas*”.

Hilário acusa Constâncio de ser dúplice na sua atuação, duplicidade esta que contribui para a sua natureza de anticristo. Este imperador explorou uma perigosa, e por Hilário indesejada, mistura entre a Igreja e o Estado, com ela lucrando; um lobo em vestes de cordeiro (IC 10, 1; Mt. 7, 15-16), um apóstolo traidor, como Judas. A intervenção funesta de Constâncio nos assuntos da Igreja é comparada à do lobo em vestes de cordeiro que se imiscui entre o rebanho, e à de Judas, presente no cenáculo com os apóstolos e no Jardim das Oliveiras, quando trai Cristo com um beijo. Estes dois tópicos bíblicos expõem um Constâncio transgressor e violador de um espaço sagrado, o da assembleia dos cristãos e o da comunidade dos apóstolos, as ovelhas. Assim, próximo e aparentemente protetor da Igreja, ele:

“cobre com ouro do Estado o santuário de Deus, e o que foi apreendido nos templos ou confiscado por decretos ou extorquido nos suplícios a Deus o entregas. Acolhes os bispos com o beijo que entregou Cristo, submetes a cabeça à sua bênção para calcares a fé, dignas-te comparecer na ceia de onde Judas se ausentou para a traição; isentas do imposto do censo que Cristo pagou, para não causares escândalo; César, perdoas as taxas aos cristãos para os incitar à apostasia; cedes o que é teu para que se perca o que é de Deus”²⁰.

Paulo, que enfrentaram provas físicas. Estes eram os combates às claras dos mártires do passado. IC. 6. 5-25 *sed temerarium me forte quisquam putabit, quia dicam Constantium antichristum esse...*; Mt. 14, 4, Mc. 6, 18, João Baptista enfrenta Herodes: *Non tibi licet facere istud*; Mcc 7. 16-17; 31-33 Os mártires interpelam o Rei Antioco IV: *iniquus tu es...potestatem inter homines habens, cum sis corruptibilis, facis quod uis [...] uide magna potestas ipsius [...] Non est istud temeritas sed fides, neque inconsideratio sed ratio, neque furor sed fiducia*.

¹⁹ IC 7, 1 *Contra Deum pugnas, contra ecclesia saevis, sanctos persequeris, praedicatores Christi odis, religionem tollis, tyrannus non iam humanorum sed diuinorum...* Tal como Nero e Décio, Constâncio luta contra Deus (uma teomaquia). Mas Constâncio acrescenta a cristomaquia: *Christi nouus hostis es*.

²⁰ De facto, Constâncio aprofunda as isenções e os privilégios associados os cristãos, de modo particular entre 355 até 360: privilégios do clero e das Igrejas (Cod. Theod. 16. 2. 13; Cod. Theod. 11); fiscalidade e isenções dos bens do clero (Cod. Theod. 16. 2. 16. 1). Um dos argumentos para a ilegitimidade dos atos imperiais assenta no abuso de poder e na interferência ilegítima nos assuntos da Igreja (o que não é uma proposição isenta de riscos da parte do Bispo de Poitiers). A separação de poderes é enunciada por Hilário, quando afirma que Constâncio é tirano, mas nos assuntos religiosos. No resto...afirma não saber julgar. Resumidamente, Constâncio é acusado de manipular a Igreja com favores e privilégios, depauperando o tesouro do Estado para pagar a sua popularidade junto dos cristãos, não respeitando a separação evangélica das soberanias (dai a César o que é de César dai a Deus o que é de Deus (Mt 17, 25). Barnes 1993: 171.

Lobo rapace (IC 11), Hilário denuncia as obras desta aparente ovelha. Contudo, Hilário salvaguarda o âmbito das suas acusações, reclamando para si uma distância em relação aos assuntos gerais da governação: as suas acusações dizem respeito às coisas da Igreja, não lhe cabe denunciar outras formas de tirania²¹. Destes assuntos, para além da Igreja, não fará queixa. No entanto, a perturbação nas cidades provinciais é um facto, acrescenta. E dá o exemplo de Alexandria, sujeita a uma enorme instabilidade: mudados os prefeitos, nomeados novos generais, corrupção dos povos, deslocação de legiões. Tudo isto, diz Hilário, para impedir que o Bispo Atanásio pregue. Não dirá mais nada das cidades no Oriente, sujeitas ao terror e à guerra. Mas Constâncio também dirigiu as suas hostilidades contra a fé do Ocidente: Tréveris, Milão, Roma, Toulouse, com os seus lugares santos invadidos pelos soldados, espancados padres e diáconos, depostos e exilados os bispos.

Esta estratégia de “não querendo dizer dizendo” é deliberada, não é de um Hilário que se deixa vencer pela emoção. Hilário aponta para factos concretos, episódios conhecidos de quem o ouve, particularizando mesmo os que afetam as cidades do Ocidente. A desordem é concreta e material, e caberá a outro, um novo líder político legitimado, pôr-lhe cobro.

Entre os capítulos 12 e 25 assistimos à exposição da matéria de facto, de fundo teológico, que não discutiremos aqui, num discurso com óbvios pontos de contacto com a retórica jurídica: Hilário reclama para si o estatuto de mártir, “testemunha”, porque exporá não o que ouviu noutros lugares, mas aquilo de que foi testemunha e viveu²².

Do mesmo modo, nestes capítulos se vai construindo um argumento que é o da invalidade jurídica das fórmulas da fé que foram patrocinadas por Constâncio, em particular das que contrariam, ou reescrevem a fé de Niceia. Assim, numa das singulares vezes que é atribuído ao imperador um discurso direto, Hilário atribui-lhe as palavras “*Recuso que sejam ditas palavras que não estão nas Escrituras*”²³. Antes de desconstruir a afirmação de Constâncio na sua qualidade, Hilário sugere a incompetência de Constâncio para a proferir “*Quem pode mandar nos bispos e quem pode proibir-lhes uma fórmula que foi ensinada pelos apóstolos?*”. Constâncio transgride a herança de seu pai, que, no Concílio

²¹ IC 11 *Neque ego alia potius quam quae gesta sunt in Ecclesia refero, aut tyrannidem aliam praeter quam Dei proferrem. Non queror, quia causam ignoro.* Mas Hilário não deixa de denunciar que Constâncio é um perigo para o universo (IC 10) ...*Et orbem terrae profana simultate committis “tu atacas o universo com ímpia raiva”.*

²² IC 12 *Quae enim dicturus sum non aliunde cognoui, sed ipse audiui et praesens adfui cum gerebantur.*

²³ IC 16 *Nolo, inquit, uerba quae non scripta sunt dici.* Constâncio procura pôr cobro à especulação teológica com uma *reductio ad minimum* em que se escuda no argumento defensivo e, de certo modo, imbatível: recusa qualquer fórmula da fé que não se encontre sustentada nos escritos sagrados.

de Niceia, segundo Eusébio de Cesareia, selou as decisões conciliares tal como as aprovaram os bispos²⁴.

Esta invalidade recorre ainda pelo emprego múltiplo de *rescissi* e *emendae* (IC 24, 1, de *rescindo*; *emendo*), as rescisões, as emendas, os acrescentos, tudo modos de corrosão da fórmula de Niceia. E justifica: “*Mesmo que a nova fórmula nada tenha de defeituoso, ela não resulta da vontade religiosa, porque é uma decisão má mudar o que está bem; e é caso de perversão emendar o que não é necessário*”. Traduzimos literalmente porque nos parece que, neste passo, Hilário defende que, mais do que as novas fórmulas patrocinadas por Constâncio não terem razão pelo conteúdo, elas se encontram feridas por um vício de forma, uma vez que foram produzidas num contexto de desintegração e de rutura da legitimidade que a cadeia apostólica lhes devia garantir e que manteve a integridade no Concílio de Niceia²⁵.

A apóstrofe a Constâncio, feita no presente, questiona-o sobre o estado da sua fé *nunc a te, Constanti, requiro in qua tandem fide credas*, (IC 24,1) pois examinadas as variações (as *demutationes*), o caminho só foi o de agravar a blasfémia e a incerteza, até chegar ao ponto do horror, que é a recusa de todas as fórmulas anteriores.

A rutura com “a memória dos santos”, referida na Carta aos Romanos, sustenta a falta de legitimidade dos propósitos e dos atos de Constâncio. Estão desprovidos o imperador e os bispos usurpadores e heréticos, retirados da unidade sacramental com a memória dos santos. E concretiza, com a sua interpretação dos acontecimentos do Concílio de Constantinopla de 360 (IC 14, 1): “*partidários de um Deus dissemelhante [...], bispos do palácio mais do que bispos da Igreja, redigem uma nova fé em que condenam a igualdade, a semelhança e a dissemelhança...*”²⁶ Assim, as sedes episcopais podem existir na aparência, mas

²⁴ Acerca da cumplicidade entre a nova ordem política constantiniana e os bispos, há indícios de alguma rivalidade entre os titulares tradicionais da administração romana e a nova ordem episcopal. (Eusébio de Cesareia, *Vida de Constantino* 4. 27. 2 “*ele pôs um selo de aprovação nas regras que os bispos aprovaram nos concílios, para que aos governadores das províncias não fosse possível pôr em causa o que foi decidido, já que ele disse que os padres de Deus eram de mais confiança que qualquer magistrado.*”).

²⁵ Anathema IC 23, 24; 27, 13.14.16. *Anathematizare* IC 25, 25, 5. IC 24,1 “*Nam etiamsi his omnibus nihil vitiorum subiacere adfirmetur, non tamen causa religiosae uoluntatis inesset, quia mali meditatio est bonorum demutatio et non necessaria emendatio peruersitatis occasio est*”.

²⁶ IC 14, 1 *hi qui dissimilem Deum dicunt (...) hi ipsi palatio potius quam Ecclesiae episcopi fidem scribunt, omousion et omoeousion et dissimilitudinem damnant...* Hilário refere-se concretamente às decisões do Concílio de Constantinopla, realizado sob solicitação de Constâncio, que procurou pôr um ponto final na questão ariana. Conhece-se o texto aprovado por Sócrates Escolástico, *Historia Ecclesiastica* 2, 41: Aí se salvaguarda a crença num Filho “semelhante ao Pai conforme as Escrituras” (ὁμοιον τῷ γεννήσαντι αὐτὸν Πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς). A fundamentação para a rejeição da fórmula de Niceia da *homoousia* é toda ela circunstancial e negativa: porque “não era entendida pelo povo e trazia escândalo (ἀγνοοῦμενον δὲ τοῖς λαοῖς σκάνδαλον ἔφερε), tinha sido utilizada com simplicidade (com ingenuidade, com ligeireza) pelos Padres

estão destruídas, porque a condenação das fórmulas anteriores e a aprovação da nova promovida por Constâncio levaram a que não haja bispo que não se tenha condenado (porque tinha assinado antes uma fórmula inválida) ou que não tenha condenado aquele que o nomeou.

“À memória de que santos comungará? Anátema aos teus olhos os trezentos e dezoito bispos reunidos em Niceia. Anátema, em seguida, todos os que participaram em variadas exposições. E até teu pai, morto há tanto tempo, e por tua causa anátema, ele que tomou ao seu cuidado esse sínodo de Niceia...”²⁷.

A ofensa à memória de Constantino é a última, e grave acusação de Hilário a Constâncio: ímpio e rebelde contra Deus, mas também contra o seu pai. Este argumento funciona no discurso cristão, mas está também imbuído de uma íntima e antiga romanidade, não fosse a *pietas erga patres* uma virtude cara ao mundo romano.

O apelo final constitui uma interdição e uma *commotio*. Hilário reitera a ilicitude de Constâncio, apesar de este deter o poder como único imperador: *Non licet tibi nunc regno potenti etiam in posterum praeiudicare*. “Não te é lícito prejudicar o futuro, ainda que hoje tenhas o poder real.” A este poder, passageiro, Hilário contrapõe a *inperturbatam constitutionem* da Igreja, a *fidem professam* de seu pai Constantino, que apela a que ouça.

Não achamos que Hilário deseje, ou espere, de facto, demover Constâncio, nem sequer do ponto de vista do artifício retórico. Pelo contrário, Constâncio é um caso perdido, enquanto imperador e homem de fé. O IC é uma invetiva, não uma súplica. Neste sentido, a obra conclui-se com as acusações frontais e desasombradas do Bispo Hilário: “intellege “compreende” *que és adversário (hostis) da religião; inimigo (inimicus) da memória dos santos; e rebelde da piedade de*

(ὅπερ ἀπλούστερον ὑπὸ τῶν πατέρων ἐτέθη), não era testemunhada pelas Escrituras. E por isso que não se fale de *homoousia*, nem de *hipóstase* acerca do Pai, do Filho e do Espírito Santo. (ἐπειδήπερ καὶ αἱ θεῖαι γραφαὶ οὐδαμοῦ ἐμνημόνευσαν περὶ οὐσίας Πατρὸς καὶ Υἱοῦ. Καὶ γὰρ οὐκ ὀφείλει «ὀπόστασις» περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος ὀνομάζεσθαι). Chega-se à fórmula da *homoousia* por exclusão dos termos em conflito (Ὁμοιον δὲ λέγομεν τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ, ὡς λέγουσιν αἱ θεῖαι γραφαὶ καὶ διδάσκουσι) e procura-se encerrar a questão com uma posição de autoridade Πᾶσαι δὲ αἰρέσεις, αἱ τε ἤδη πρότερον κατεκρίθησαν, καὶ αἱ τινες ἐὰν καινότεραι γένωνται, ἐναντία τυγχάνουσαι τῆς ἐκτεθείσης ταύτης γραφῆς, ἀνάθεμα ἔστωσαν “*todas as heresias que já foram condenadas e as que aparecerem que sejam contrárias a esta disposição escrita, que sejam anátemas*”. A condenação de anátema para todas as fórmulas anteriores a esta criava, de facto, o problema da desautorização da fórmula de Niceia e de todas as que, em concílios posteriores, procuraram clarificar e precisar a *homoousia* diante da contestação dos arianos.

²⁷ IC, 27, 10 *Cui nunc sanctorum memoriae communicabitur* (Rom. 12, 13)? *Anathema tibi trecenti decem et octo convenientes apud Niceam episcopi sint. Anathema deinde omnes qui uariis exinde expositionibus adfuerunt. Ipse quoque pridem iam mortuus anathema tibi pater tuus est, cui Nicaena synodus fuit curae.*

teu pai (rebellis)”. É assim a imagem de um Constâncio luciferino, na sua revolta contra Deus e contra o pai, partilhando os atributos comuns do diabo (*hostis, inimicus, rebellis*), o anjo rebelde, inimigo de Deus e dos seus santos.

Deste modo, pensamos que a invetiva construída por Hilário não visava, de facto, chegar aos ouvidos de Constâncio, uma vez que não está em causa a sua conversão, ou redenção. O IC corta todo o caminho de retorno do Imperador às graças de Hilário e da ortodoxia, caso ele o desejasse.

Quem será pois, o destinatário de tão agressivas e desassombradas denúncias? O destinatário concreto da obra seriam os bispos da Gália e sobretudo Juliano, o designado sucessor de Constâncio, já César nas Gálias, região em que granjeava sucessos militares na luta contra os bárbaros. Que qualquer outro pretendente a imperador, ou este, o popular Juliano neste momento já legitimado César, fiquem cientes de que a Igreja não criará obstáculos à substituição de um Augusto descrito como iníquo – parece ser a mensagem subliminar da invetiva contra Constâncio. Naturalmente, esta mensagem não pode ser, nem é, claramente explicitada. Onde estaria a mão da divina providência se um bispo declarasse o seu apoio a uma insurreição eminente contra o Imperador em autoridade?

É plausível que Hilário teça esta diatribe contra um Imperador que não constitui já um perigo, por estar distante no Oriente, eventualmente moribundo ou mesmo morto em Mopsuéstia. No Ocidente, outro soberano se ergue, e Hilário alinha a ortodoxia dominante no Ocidente com a benevolência do novo Augusto, Juliano, num período em que este tinha a ganhar com a denúncia pública de Constâncio como um mau imperador vinda de um líder da Igreja.²⁸ Contudo, e contrariando S. Jerónimo, pensamos que é mais provável a hipótese de a IC ter sido composta num contexto de afirmação política da alternativa imperial a Constâncio, a partir das Gálias, que se vinha a constituir pelo menos desde 357, e após o regresso de Hilário à Gálias, em 360²⁹. Teremos pois, um

²⁸ Hier., *De Viribus Illustribus*, 100 data a obra de Hilário de novembro de 361, após saber da morte de Constâncio. Sobre a data de composição de IC, ver Rocher 1987: 29-39; Barnes 1992: 138, n. 10; Humphries 1998: 205-207.

²⁹ Juliano foi constituído César do Ocidente por Constâncio em Paris, em novembro de 355, com poderes administrativos e militares reforçados a partir de 357, trazendo a pacificação à Gália. Hilário de Poitiers regressa à Gália sem ordem de Constâncio em 360, imediatamente após o Concílio da Selêucia, a que assistiu e com cujos resultados se escandaliza. Assiste ao Concílio de Paris (360), do qual resultou a condenação e a deposição dos bispos ocidentais arianos. Em fevereiro de 360, diante da ordem de marcharem para o Oriente para conterem a ameaça persa vinda do Imperador Constâncio, os militares aclamaram Juliano Augusto. Informado da usurpação do título, mas muito envolvido nas campanhas militares do Oriente, Constâncio contemporiza. Era a quinta usurpação que enfrentara vinda das dioceses do Ocidente, neste caso da Gália e da Bretanha, e portanto seria um problema resolúvel, como os outros tinham sido. Mas Juliano reforça as suas bases de apoio entre as cidades do Ocidente e toma Viena e Sirmio. Constâncio morre na Cilícia, em novembro de 361, quando viajava para Ocidente para enfrentar o usurpador Juliano, não sem antes se fazer batizar, como o pai, e nomeando Juliano, seu sucessor. Esta notícia condu-lo a Constantinopla para proceder às homenagens fúnebres

Hilário a aproveitar a baixa de popularidade de Constâncio no Ocidente para também se apresentar, colher favor, ou mesmo ganhar influência face a uma nova ordem política, distanciando-se, pois, daquele que antes havia reconhecido como um digno interlocutor para os assuntos da Igreja, conforme escrevera nas duas primeiras orações *Ad Constantium*.

Deste modo, a demonstração da ilegitimidade de Constâncio por Hilário serve um propósito mais político do que religioso, no sentido de convergir a liderança episcopal ortodoxa com a afirmação do novo imperador, num momento em que está eminente a sua proclamação *in situ* como Augusto. Após cerca de cinco anos da presença bem sucedida nas Gálias, seria aclamado pelas tropas, e seguramente pela opinião pública, pois as fontes assumem que Juliano se destacou por um comportamento tolerante e generoso, ainda que ambíguo, em relação aos assuntos religiosos. Ou seja, procurou a confortável posição de evitar o vespeiro de “tomar partido” na questão ariana em que caíra o seu antecessor. Juliano distinguiu-se do primo imperador, enquanto foi César, por se distanciar das querelas dogmáticas, evitando tomar partido. O silêncio e distância adotados por Juliano, explicáveis pelo seu caráter ou por razões estratégicas, podiam aparecer aos bispos agastados com um imperador demasiado interventivo nas questões religiosas como um alívio. Saberemos mais tarde, e dramaticamente, a razão do seu silêncio. Mas a percepção deste modo de agir teria recebido a aprovação tácita de Hilário em IC, por ir ao encontro da suavização do tipo de intervenções excessivas e caóticas em que o zelo de Constâncio se tinha destacado, um Imperador que se queria substituir aos delegados da Igreja que eram os bispos. Um Juliano pacífico que reabilitava bispos do seu exílio, ocupado com a segurança das fronteiras ocidentais do Império e que não se emiscuía na ação pastoral e na autoridade teológica dos bispos, parecer-lhe-ia promissora. Quando Hilário argumenta em favor da separação entre as duas intervenções, a religiosa, que devia estar a cargo dos bispos descendentes dos apóstolos, em respeito da cadeia de nomeação apostólica e a comunhão com “a memória dos santos”; e a política, a cargo do soberano, está a dar o seu apoio à atuação mais distante que é o modo de agir de Juliano³⁰.

Assim, sem nunca ser mencionado, Juliano é o destinatário da obra, nela Hilário expondo argumentos que validam a usurpação de que Constâncio fora ou estava na eminência de ser vítima. Neste sentido, pensamos ser plausível que a crítica à legitimidade de Constâncio, atingindo ao ponto máximo na demonstração de impiedade contra o sangue do fundador da dinastia, Constantino, tenha como leitura o reforço do novo Augusto, sobrinho de Constantino e, acreditava Hilário, respeitador das decisões e das liberdades dos bispos.

ao imperador morto. Assim, entre novembro de 361 e junho de 363, Juliano é o único Augusto para todo o império.

³⁰ “Julian Augustus” in Harries 2012: 294-317.

BIBLIOGRAFIA

- Barnes, T. D. (1993), *Athanasius ad Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Barnes T. D. (1992), “Hilary of Poitiers on his Exile”, *VChr* 46: 129-140.
- Dias P. B. (2016), “Conflitualidade Religiosa em Tempo de Paz. Religião e Política na dinastia Constantiniana”, in M.C., Fialho, C., Soares, T., Figueira (coords.), *Pólis e Cosmópolis*, Coimbra, CECH, Imprensa da Universidade de Coimbra, 85-100.
- Dias P. B. (2013), “O legado de Constantino na Identidade da Europa Cristã: dois casos de estudo”. In Pimentel, M.C. e Alberto, P. F (eds.), *Vir Bonus Peritissimus Aequae – estudos de homenagem a Arnaldo Espírito Santo*, Lisboa, CEC, 455-463.
- Dias P. B. (2019), “A emergência de um império romano cristão: de Constantino a Teodósio”, in J.L., Brandão (ed.), *História de Roma II*, Coimbra, CECH, Imprensa da Universidade de Coimbra, 339-361.
- Dillon J. (2012), *The Justice of Constantine: Law, Communication, and Control*, Michigan, University of Michigan Press.
- Flower R. (2013), *Emperors and Bishops in Late Roman Invective*, Cambridge, Cambridge University Press, 33-93.
- Harries J. (2012), *Imperial Rome AD 284 to 363*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 185-254; 294-317.
- Hilarius Pictaviensis, *In Constantium Imperatorem*, Rocher A. (1987), ed. e trad. Hilaire de Poitiers, *Contre Constance*, 1ª ed. 1962, Paris.
- Humphries M. (1998), “Savage Humor: Christian Anti-panegyric in Hilary of Poitiers’s *In Constantium*”, in M. Whitby (ed.) *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 201-221.
- Rapp Cl., (2005), *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley-Londres, University of California Press.

A *ARS MINOR* ALCOBACENSE DE DONATO*

GONÇALO FERNANDES

Univ. Trás-os-Montes e Alto Douro, CEL, ECHS

ORCID: 0000-0001-5312-6385

gf@utad.pt

INTRODUÇÃO

Em meados do século IV, o romano Élio Donato (séc. IV), mestre de S. Jerónimo, escreveu uma gramática que viria a influenciar a grande maioria das produções gramaticais europeias, pelo menos, até ao século XVI, especialmente nos países do norte da Europa. Teve duas versões, uma dirigida aos mestres, a *ars maior*, e outra aos alunos, a *ars minor* ou *de partibus orationis*, estruturada em perguntas e respostas sobre as classes de palavras ou *partes orationis*. A *ars maior* engloba duas novas secções: uma analisa os componentes linguísticos inferiores à palavra e o outro, os erros gramaticais barbarismo e solecismo, tropos e figuras de construção¹. Estas duas obras foram, sem qualquer dúvida, as duas gramáticas mais famosas da antiguidade clássica.

Maur Cochéril (1914–1982), monge cisterciense especialista na história da ordem de Cister em Portugal, referiu que, nas bibliotecas dos cistercienses em Portugal, “on trouve des livres de Droit, les oeuvres de grammairiens (Priscien, Alexandre de Villedieu, Ebrard de Béthune). Comme à Paris², Donat est exclu”³. Contudo, o códice Alc. 426 da Biblioteca Nacional de Portugal, em Lisboa, entre os fólios 252v a 258r, apesar da falta de título e identificação do autor, prova que existe efetivamente em Portugal uma *ars minor* de Donato, que deve ter sido

* Dedicamos este artigo e a presente edição à Professora Doutora Nair de Castro Soares, como agradecimento e admiração pela sua dedicação aos estudos do Mundo Clássico e à universalidade dos seus valores. Agradeço também ao Professor Doutor Aires Augusto Nascimento (Universidade de Lisboa) por me ter dado a conhecer o códice Alc. 426 e me ter deixado em “herança” esta cópia alcobacense da *Ars Minor* do Donato. Agradeço ainda o auxílio dos Professores Doutores José Marques (Universidade do Porto) e Ivo Castro (Universidade de Lisboa), bem como da Doutora Teresa Duarte Ferreira (área de manuscritos da Biblioteca Nacional de Portugal), na caracterização e hipotética datação das letras das folhas de rosto, bem como ao Professor Doutor Rolf Kemmler que, com a sua leitura atenta, sugestões e correções, possibilitou que o resultado final pudesse ter menos erros e gralhas.

¹ Ver Luhtala 2013: 341.

² Sobre o Donat François, ver, e.g., Swiggers 1985: 235-251; Colombat 2013: 31-46.

³ Cochéril 1963: 245.

escrita no mosteiro cisterciense de Santa Maria de Seiça e utilizada, eventualmente, no mosteiro de Alcobaça.

1. O CÓDICE ALC. 426

O manuscrito Alc. 426 corresponde à terceira parte de um conjunto de três códices (Alc. 424, Alc. 425 e Alc. 426), constituídos pelo *Vocabularium Latinum* ou *Elementarium Doctrinae Rudimentum* de Papias Lombardo, também conhecido como Papias Vocabulista (fl. 1050)⁴. O códice Alc. 424 apresenta as palavras iniciadas pelas letras de “A” a “H”, o Alc. 425, de “I” a “P”, e o Alc. 426, de “Q” a “Z” (ff. 1v-155v). O códice Alc. 426 contém ainda, com a mesma mão, embora nenhuma das obras esteja identificada com título, a *De arte grammatica* (ff. 155v-220r) também de Papias, o *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* ou *Liber de nominibus Hebraicis* de São Jerónimo (ca. 347–420) (ff. 220r-249r), os *Nomina regionum atque locorum de actibus apostolorum* de São Beda (ca. 673–735) (ff. 249r-250v), o *De computo* ou *De numeris* de Rábano Mauro (ca.780–856) (ff. 250v-252r) e a *Ars minor* ou *De partibus orationis* de Donato (ff. 252v-258r). Tem ainda, embora com letra posterior, uma *versus accentuales*, i.e., uma lista de palavras latinas com a respetiva acentuação (f. 258r), o *De pronunciatione huius littere X* (f. 258v)⁵ e a *Divisio psalmorum secundum Agustinum* (f. 259r).

O códice 426 é um pergaminho, em fólio grande, mede 375mm por 261mm e é constituído por 259 fólhos. A escrita ocupa 258mm por 167mm, as páginas têm 30 linhas e são escritas a duas colunas. As letras iniciais são folheadas a várias cores e há uma correlação (estética e de conteúdo) com o códice Santa Cruz 8 da Biblioteca Pública Municipal do Porto⁶, que parece ser uma cópia inacabada do Alc. 426⁷. O Santa Cruz 8 tem o título, escrito possivelmente no século XIX, de *Papias Grammatica do seculo undecimo* e está assinado pelo primeiro bibliotecário da Real Biblioteca Pública do Porto, fundada em 1833, Diogo Gois Lara de Andrade (?–1844). O Santa Cruz 8 tem as mesmas obras do Alc. 426 até ao tratado *De computo* ou *De numeris* (178v-180r) de Rábano Mauro, faltando lamentavelmente a *Ars minor* de Donatus: de Papias, o *Vocabularium latinum Q-Z* (ff. 1r-105v) e a *De arte grammatica* (ff. 105v-155r); de São Jerónimo, o *Liber interpretationis hebraicorum nominum* (ff. 155r-177r); de São Beda, os *Nomina regionum atque locorum de actibus apostolorum* (ff. 177r-178v). As últimas imagens de Rábano Mauro (f. 180r) estão por pintar e o desenho da última está mesmo incompleto, faltando, entre outras coisas, as mãos. Todos os cader-

⁴ Cfr. Alc. 424, Alc. 425; Alc. 426.

⁵ Cfr. Nascimento 1977: 51-56.

⁶ Cfr. Black e Amos 1990: 199; Cepeda e Ferreira 1994: 225-226; Cepeda e Ferreira 2001: 147.

⁷ Cfr. Santa Cruz 8.

nos estão numerados no verso do último fólio, em números romanos, exceto o último caderno, o 23.º, cujo verso está também em branco (f. 180v). Por isso, embora sem outros dados, colocamos a hipótese de estarmos perante uma cópia do Alc. 426, que, por uma razão desconhecida, não foi possível terminar. Santa Cruz 8 é um fólio grande, mede com 410mm por 300mm, a escrita ocupa 310mm por 200mm e cada página é constituída por 38 linhas, a duas colunas.

Segundo a folha de rosto⁸, os três códices alcobacenses poderão ter sido escritos pelo copista Afonso do Lourical no mosteiro cisterciense de Santa Maria de Ceixa (atualmente Seiça)⁹, por volta do ano 1200. A Biblioteca Nacional de Portugal datou-os entre 1176 e 1225¹⁰, mas não conhecemos os fundamentos de tal datação, e Aires Nascimento coloca-os nos séculos XII e XIII¹¹. Por outro lado, também não parece haver consenso total entre os paleógrafos sobre o tipo de letra usado nos trabalhos principais. Isabel Cepeda e Teresa Ferreira classificam-na como letra carolina¹², Jonathan Black e Thomas Amos¹³ referem que se trata de uma letra carolino-gótica ou de transição¹⁴, chamada protogótica (*littera protogothica* ou *littera praegothica*), do século XIII¹⁵, e Aires Nascimento e José Meirinhos¹⁶ descrevem a letra do códice Santa Cruz 8 da BPMP, que tem características muito similares, como gótica e datam-no do século XIII. Na nossa análise, encontramos algumas características quer da letra carolina quer da letra gótica e, por isso, concordamos com Black e Amos e pensamos tratar-se de uma letra carolino-gótica. Por seu turno, uma análise à encadernação feita

⁸ Cfr. Alc. 424, f. 3r; Alc. 425, f. 1r; Alc. 426, f. 1r.

⁹ O Mosteiro de Santa Maria de Seiça, atualmente em ruínas, está localizado na freguesia de Paião, concelho da Figueira da Foz, distrito de Coimbra. Foi fundado em 1175 e doado pelo primeiro rei de Portugal, D. Afonso Henriques ou D. Afonso I (ca. 1109–1185) a D. Paio Egas, abade do Mosteiro beneditino de Lorvão. Em 1195, o rei D. Sancho I (1154–1211) doou o mosteiro ao abade cisterciense do Mosteiro de Alcobaça. Em 1834, por decreto de 30 de maio, o então Ministro da Justiça Joaquim António de Aguiar (1792–1884), conhecido como “Mata-Frades”, extinguiu todos os conventos, mosteiros, colégios, hospícios e casas de religiosos de todas as ordens religiosas, tendo, por isso, sido nacionalizados o Mosteiro de Santa Maria de Seiça e os seus bens. A parte que se conseguiu recuperar da sua biblioteca foi incorporada na Biblioteca Nacional de Portugal, em Lisboa. Abandonado durante 27 anos, foi entregue, em 1861, à Paróquia de Nossa Senhora do Ó (Paião), mas, já em ruínas, esta vendeu-o, em 1895, a Manuel Marques Leitão, um comerciante natural de Paião emigrante no Brasil. Em 1997 foi classificado “imóvel de interesse público” pelo Ministério da Cultura e reclassificado em 2002, com alteração do nome para Seiça (Decreto n.º 5/2002, de 19 de fevereiro) e, em 2004, foi adquirido pela Câmara Municipal da Figueira da Foz (Cfr. Anttonen e Medlam 2015).

¹⁰ Cfr. Cepeda e Ferreira 1994: 225.

¹¹ Nascimento 2013: 313-332.

¹² Cepeda e Ferreira 1994: 225.

¹³ Cfr. Black e Amos 1990: 199.

¹⁴ Cfr. Cruz 1987: 225.

¹⁵ Sobre a *littera protogothica* ou *littera praegothica*, ver, v.g., Derolez 2003: 56-71).

¹⁶ Nascimento e Meirinhos 1997: 75-77.

por Aires Nascimento e António Diogo indica que os Alc. 425 e Alc. 426 se situam, provavelmente, no século XII¹⁷.

As letras das folhas de rosto dos três códices foram escritas numa data bastante posterior por uma mesma mão. Trata-se de uma letra cursiva muito cuidada, possivelmente do séc. XVII ou XVIII¹⁸, em itálica librária (*littera Italica libraria*), escrita por um inventariador¹⁹, com a função de melhorar a apresentação dos códices. A foliação está escrita a lápis e é com grande probabilidade do século XX.

Assim, em síntese, embora ainda com muitas dúvidas, parece-nos que o Alc. 426 terá sido escrito muito provavelmente no início do século XIII e os textos principais terão sido copiados por uma única mão, muito provavelmente, em letra carolino-gótica.

2. A *ARS MINOR* ALCOBACENSE NA TRADIÇÃO TEXTUAL DE DONATO

A edição crítica de Louis Holtz²⁰ analisa, na totalidade, 59 códices, entre extratos, fragmentos e textos completos das mais variadas origens, escritos maioritariamente antes do ano de 1100, mas apresenta também outros manuscritos dos séculos posteriores, localizados em doze países europeus – há também um em Nova Iorque, mas de origem italiana –, estando o maior número de cópias em Itália, França e Alemanha. Com efeito, as bibliotecas onde se encontram os manuscritos de Donato da edição de Holtz pertencem aos países: Espanha (Barcelona, Toledo e Tortosa), Itália (Bolonha, Cesena, Florença, Milão, Nápoles, Turim, Vaticano, Veneza e Verona), França (Amiens, Angers, Auxerre, Besançon, Chartres, Clermont-Ferrand, Douai, Lyon, Montbéliard, Montpellier, Orléans, Paris, Reims, Saint-Claude, Tours e Valenciennes), Suíça (Basileia, Berna, Einsiedeln e Sankt-Gallen), Polónia (Gdańsk), Roménia (Bucareste), Áustria (Sankt Paul im Lavanttal, Viena e Zwettl), Alemanha (Bamberg, Berlim, Erfurt, Erlangen, Göttingen, Karlsruhe, Kassel, Munique, Estugarda e Wolfenbuettel), Inglaterra (Londres, Oxford e Cambridge), País de Gales (Aberystwyth), Bélgica (Bruxelas) e Holanda (Leiden). Louis Holtz não teve em consideração o

¹⁷ Nascimento e Diogo 1984: 60-61; 84-85.

¹⁸ Maria Coutinho (2014: 26-27) data a inscrição inicial no século XVIII, mas, como nós, mantém dúvidas quer quanto à datação do códice Alc. 426 quer quanto à da inscrição inicial.

¹⁹ Nas folhas de rosto aparecem as quotas que os mesmos tinham na biblioteca do mosteiro de Alcoça, cod. 392 (Alc. 424), cod. 393 (Alc. 425) e cod. 394 (Alc. 426), respetivamente, pelo que se pode concluir que, à data da publicação do *Index Codicum Bibliothecae Alcobatiae* (1775: 175-176), essas folhas já integravam os respetivos códices. Por outro lado, não temos qualquer informação sobre o autor dessas folhas de rosto, mas, embora o *Index Codicum Bibliothecae Alcobatiae* tenha sido uma obra coletiva e publicado anonimamente, António Joaquim Anselmo (1876–1926) aponta dois nomes de frades cistercienses que contribuíram para a sua elaboração: Frei Francisco de Sá e Frei José de São Lourenço (Anselmo 1926: 11).

²⁰ Ver Holtz 1981.

códice alcobacense talvez pelo facto de ser posterior ao século XI, mas é mais provável que desconhecesse a sua existência, pois referiu outros códices posteriores a 1100 e, desde 1961 – data da comunicação que Maur Cochéril proferiu no Real Mosteiro de Santa Maria de Poblet, em Terragona (Catalunha, Espanha) –, pensava-se que em Portugal não existiria qualquer cópia da *Ars* de Donato.

Acontece, porém, que, no século XII, começa uma nova fase dos estudos gramaticais europeus, com o reaproveitamento de Prisciano (séc. V–séc. VI) e as suas *Institutiones grammaticae*. Efetivamente, Donato providenciou o quadro teórico para a análise das classes de palavras (*partes orationis*) e a sua morfologia, mas os dois últimos dois livros (XVI e XVII) das *Institutiones grammaticae* de Prisciano forneceram, por exemplo, a base da discussão medieval da sintaxe. A redescoberta, especialmente, da *logica noua* de Aristóteles (384 a.C.–322 a.C.) também tornou possível uma nova conceção da linguagem. Por exemplo, as gramáticas modistas introduziram a distinção entre gramática prática ou positiva e gramática especulativa, com base na distinção aristotélica de divisão das ciências, e reconheciam três tipos de modos na sua teoria: modos de ser (*modi essendi*), modos de entendimento (*modi intelligendi*) e modos de significação (*modi significandi*). Em Portugal, a influência modista deu-se por via de alguns comentadores de Prisciano, considerados por muitos como pré-modistas, como, por exemplo, Petrus Helias (ca.1100–post 1166) e Robert Kilwardby (1215–1279)²¹. A obra que melhor demonstra essa influência é também um manuscrito alcobacense denominado *Hic incipiunt notabilia que fecit cunctis* (1427) da autoria do frade cisterciense espanhol Juan Rodríguez de Caracena²². No entanto, Donato continuou a exercer grande influência em Portugal, nomeadamente nos textos (ou tratados gramaticais) escolares ou de cariz pedagógico. Veja-se, a título de exemplo, as *Reglas pera enformarmos os menyos en latin*, manuscrito anónimo da Bodleian Library, em Oxford (códice Digby 26: ff. 76r–82v.), mas de origem cisterciense portuguesa, com grande probabilidade de Alcobaca. Trata-se da apresentação das regras elementares da gramática latina, fortemente influenciada pelo *Doctrinale* de Alexandre de Villedieu (ca.1170–ca.1250), que tem como fonte principal a *Ars donatiana*²³.

Em artigo recente²⁴, analisámos as inovações linguísticas mais significativas da *ars minor* donatiana alcobacense relativamente às edições de Heinrich Keil (1822–1894) e Theodor Mommsen (1817–1903), e especialmente de Louis Holtz²⁵, e constatámos que o texto cisterciense português é muito similar àque-

²¹ Ver Fernandes 2017b.

²² Sobre os *Notabilia*, ver, v.g., Rodríguez de Caracena 1427; Barreto 1985; Fernandes 2014; 2015a; 2015b; 2017a.

²³ Sobre as *Reglas*, ver Nascimento 1989; Fernandes 2010; 2012a; 2012b; 2013.

²⁴ Fernandes 2016.

²⁵ Ver Donato 1981a.

les e que a grande maioria do texto é coincidente. Há, no entanto, acréscimos, supressões e algumas modificações textuais relevantes. Em nosso entendimento, o aspeto mais inovador do códice alcobacense está relacionado com uma nota na margem esquerda sobre o “género dúbio ou incerto”, que não existem em nenhuma das duas *Artes* da edição crítica e foi escrito pela mesma mão: “Incertum genus est quod auctoritas ueterum nulla ratione cogente sub diuerso protulit genere. Quot sunt nomina generis incerti? XII (Duodecim): dies, finis, cortex, silex, talpa, dama, panthera, bubo, margo, linx, clunis, et calx declinantur autem sic: Nominatiuo hic uel hæc cortex”²⁶.

Esta passagem textual é deveras semelhante ao da *Rudimenta grammatices* (1468), do italiano Niccolo Perotti (1429/30–1480)²⁷, considerada por Keith Percival²⁸ como a primeira gramática latina humanista completa, mas escrita cerca de dois séculos depois do códice Alc. 426. Também há uma grande similitude ao nível do conteúdo com o texto de Prisciano, embora haja uma diferença significativa ao nível da forma: “Epicoena, id est promiscua, vel masculina sunt vel feminina, quae una voce et uno articulo utriusque naturae animalia solent significare. dubia autem sunt genera, quae nulla ratione cogente auctoritas veterum diuerso genere protulit, ut ‘hic finis’ et ‘haec finis’, ‘cortex’, ‘silex’, ‘margo’. similiter ‘grus’, ‘bubo’, ‘damma’, ‘panthera’ in utroque genere promiscue sunt prolata.”²⁹ Por outro lado, a *Ars maior* de Donato apresenta, pelo menos, o dobro dos substantivos que são usados em géneros diferentes, mas, curiosamente, não aparecem nessa lista os substantivos: “talpa, –ae” (toupeira), “dama” ou “damma, –ae” (corça), “panthera, –ae” (onça), “bubo, –onis” (mocho), “margo, –inis” (margem), “lynx, –cis” (lince), “clunis, –is” (nádega, anca) e “calx, –cis” (calcanhar): „Sunt praeterea nomina in singulari numero alterius generis et alterius in plurali, ut balneum, Tartarus, caelum, porrum, caepe, locus, iocus, forum. Sunt item nominaincerti generis inter masculinum et femininum, ut cortex, silex, radix, finis, stirps, penus, pampinus, dies. Sunt incerti generis inter masculinum et neutrum, ut frenum, clipeus, uulgus, specus. Sunt incerti generis inter femininum et neutrum, ut buxus, pirus, prunus, malus, sed neutro fructum, feminino ipsas arbores saepe dicimus.”³⁰

Parece-nos, ainda, relevante que o texto alcobacense acrescenta à lista dos neutros dois verbos diferentes, “sedeo” e “surgo”. O primeiro não se encontra registado, neste contexto, em nenhum dos códices estudados por Holtz e “surgo”

²⁶ Donato, Séc. XIII, fol. 253v.

²⁷ Perotti 2010.

²⁸ Percival 1975: 238.

²⁹ Prisciano 1865: 141.

³⁰ Donato 1981b: 620-621.

no Bernensis 207 (Suíça), Toletanus 99.30 (Espanha), Oxoniensis Add. C. 144 (Inglaterra), Sangallensis 877 (Suíça) e no Monacensis 14737 (Alemanha).³¹

Até esta fase das nossas investigações, ainda não foi possível descobrir a fonte principal da cópia do códice alcobacense, mas parece evidente que a cultura alcobacense se liga a alguns dos grandes centros culturais europeus, nomeadamente a alguns dos grandes mosteiros medievais situados em Espanha, Inglaterra, Suíça e Alemanha.

3. A *ARS MINOR* ALCOBACENSE: CRITÉRIOS DE TRANSCRIÇÃO

Os critérios de transcrição de um texto manuscrito são sempre o nó górdio não só entre os paleógrafos e os historiadores mas também entre os linguistas e os historiógrafos da linguística. A amplitude dos critérios pode ir desde a manutenção maximizada do texto original até à atualização completa da ortografia. Nenhum dos dois nos parece, contudo, o mais adequado e, por acreditarmos que *in medio stat uirtus*, procuramos seguir, no essencial, as normas apresentadas por Avelino de Jesus Costa (1908–2000)³² e Sebastião Tavares de Pinho (1937–2020)³³, que, em grande medida, corroboram as normas do então Centro de História (atualmente Centro de História da Sociedade e da Cultura) da Universidade de Coimbra, na edição dos *Documentos de D. Sancho I (1174–1211)*³⁴.

Em síntese, procurámos respeitar ao máximo a grafia e a pontuação do texto originais, mas procedemos às seguintes alterações:

- 1) Por se tratar de um texto em Latim, desdobramos as abreviaturas³⁵ bem como o sinal tironiano (&) (e comercial) sem, contudo, “assinalar as letras introduzidas”³⁶ em itálico (letra cursiva) ou em letra pontilhada, como fez, v.g., Amadeu Torres (1924–2012)³⁷, ou entre parênteses curvos, colchetes ou parênteses retos, chevrons e/ou chavetas, etc. Atualmente, a maioria dos paleógrafos defende que “não é preciso indicar

³¹ Holtz 1981: 592, nota de rodapé.

³² Costa 1993: 46–59.

³³ Pinho 1987: 255–262.

³⁴ Azevedo, Costa e Pereira 1979.

³⁵ As abreviaturas eram uma forma de braquigrafia e, especialmente em Latim, não traziam habitualmente elementos linguísticos novos, mas a maioria delas é desconhecida pelos atuais leitores, pelo que se torna necessária a sua explicitação. Especialmente a partir do século XIII, com o aparecimento das universidades e, portanto, uma maior secularização da cultura, o livro deixa de ser um exclusivo dos religiosos e passa a haver uma maior difusão do mesmo, pelo que “se busca la economía de papel, es decir que quepa la máxima cantidad de texto en el menor espacio posible, lo que implica contraer las letras, trazar ascendentes y descendentes cortos, así como utilizar abundantes abreviaturas.” (Marcos García 2014: 57).

³⁶ Santos 1994: 289.

³⁷ Torres 1982: I, 31.

graficamente as letras restituídas”³⁸ ou, nos termos usados por Gwosdek, “abbreviations occurring in the text have been expanded silently”³⁹ na edição das *Eyght Partes of Speche* de William Lily (ca. 1468–1522). Embora, o próprio Avelino de Jesus Costa tenha defendido que os textos didáticos, filológicos ou linguísticos sejam uma exceção⁴⁰ e que, portanto, nestes casos, deveriam ser assinaladas as letras restituídas, nos textos latinos a ortografia parece ter estado quase sempre estabilizada, razão pela qual, por exemplo, Sebastião Tavares de Pinho optou por atualizar a grafia segundo as regras do Latim clássico na obra “De Senectute” de Lopo Serrão (ca. 1514–ca. 1579)⁴¹. Com efeito, entendemos que a sinalização do desdobramento das abreviaturas acrescentaria novos elementos discursivo-textuais que em nada ajudariam na interpretação do texto e seriam fatores de perturbação no leitor. Por isso, mesmo tratando-se de um texto gramatical, seguimos os mesmos princípios, v.g., de Hedwig Gwosdek, Sebastião Tavares de Pinho e Maria José Santos, e especialmente os autores das duas edições críticas da *Ars Minor* de Donatus, Louis Holtz⁴² e Keil & Mommsen⁴³, que não assinalaram os grafemas introduzidos.

- 2) As abreviaturas⁴⁴ mais frequentes que aparecem na *ars minor* donatiana do códice Alc. 426 são: ablatiuo = **abltō**; acusatiuo = **accēt**; ante = **an̄**; ber = **ḅ**; cer = **ċ**; contra = **ḥ**; datiuo = **datō**; ergo = **ḡ**; est = **ē**; et = **et̄**; feminini = **femī**; generis = **gēns**; genitiuo = **gētō**; habet = **hnt̄**; hæc / hec = **ḥ**; hic = **ḥ**; hoc = **ḥ**; id est = **.i.**; igitur = **ḡ**; masculini = **masclī**; men = **m̄**; (m)in(i) = **ī**; modo = **m̄**; neutri = **neut̄**; nomen = **n̄m**; nominatiuo = **natō**; non = **n̄**; per = **p̄**; pluraliter = **plī**; præ / pre = **p̄**; pri = **p̄**; pro = **p̄**; qua = **q̄**; quæ / que = **q̄**; que = **q̄**; qui = **q̄**; quo = **q̄**; quod = **q̄d̄**, **q̄ō** e **q̄ō**; sed = **ḥ**; sunt = **ḥ** e **ḥt̄** ou **ḥt̄**; ter = **t̄**; tur = **t̄**; ubi = **ū**; uel / vel = **ut̄** e **l̄**; uer / ver = **v̄**; uocatiuo = **vō**; us = **?**; ut = **ū**.

³⁸ Costa 1993: 51.

³⁹ Gwosdek 2013: 149.

⁴⁰ Costa 1993: 51.

⁴¹ Pinho 1987: 256-260.

⁴² Cfr. Holtz 1981: 585-602.

⁴³ Cfr. Keil e Mommsen 1864: IV, 355-366.

⁴⁴ Cfr. Cappelli 1899.

- 3) Desdobramos o til das abreviaturas nasais em <m> ou <n>, de acordo com a ortografia latina clássica e as formas não abreviadas existentes no manuscrito.
- 4) Colocámos o texto que o copista introduziu em notas marginais ou entrelinhadas no interior de chevrons (< >).
- 5) Não uniformizamos o critério da escrita dos números, mantendo-os sempre na forma original, isto é, por extenso ou por representação numérica romana, mas, nestes casos, colocamos entre parênteses curvos o seu valor por extenso, por forma a evitar ambiguidades semânticas.
- 6) Uniformizamos o uso das letras ramistas, mantendo os grafemas <u> e <i> para as minúsculas e <V> para a maiúscula – não há qualquer ocorrência de <j> nem de <J> –, quer como vogais quer como consoantes, em virtude de ser esse o procedimento da edição de Holtz.
- 7) Alterámos o <f> longo (inicial e medial) para o <s> redondo (ou terminal).
- 8) Uniformizamos o emprego da maiúscula de posição e dos nomes próprios, isto é, colocámos sempre em maiúscula os grafemas iniciais de frase bem como dos nomes próprios ou topónimos, como “Roma”, “Tiberis”, “Renum” e “Priamus”.
- 9) Normalizamos o uso da consoante nasal <m> antes da consoante oclusiva bilabial surda <p>, como em “impotens” (por “inpotens”), “imperterritus” (por “inperterritus”) e “simplicis” (por “sinplicis”) por se tratar do uso maioritário em todo o códice, ao contrário das edições críticas.
- 10) Mantivemos o mais possível a pontuação original, mas aproximamos o texto da forma atual de pontuar, por forma a melhorar a clareza do sentido do texto. O ponto simples original pode ser interpretado de cinco formas distintas: vírgula, ponto e vírgula, ponto, dois pontos e hífen. O ponto e vírgula é de interpretação bastante difícil e, portanto, corremos o risco de errar muitas vezes. No entanto, optamos por utilizá-lo (apenas) nas enumerações, assim como com os dois pontos. Nos outros casos, mantivemos o critério do ponto ou apenas da vírgula, conforme os casos. Há ainda alguns casos em que alteramos o ponto em hífen, quando estava a apresentar, por exemplo, sufixos / vogais temáticas e, em todos os casos, coloca o ponto antes da vogal ou sílaba. Um outro

caso difícil de interpretar diz respeito ao uso do atual ponto de interrogação. Se, por um lado, nas frases interrogativas o seu uso parece claro (❓), por outro, o copista usa, algumas vezes, um sinal muito semelhante para o vocativo (❏). Embora na altura não houvesse o sinal que hoje consideramos como ponto de exclamação, optamos pelo seu uso, por forma a o diferenciar daquele. Neste caso, optamos por utilizá-lo em todos os vocativos, uma vez que o copista o utiliza maioritariamente.

- 11) Corrigimos apenas algumas divergências ortográficas com o Latim clássico mais evidentes no texto, como a separação de palavras, especialmente dos elementos proclíticos, e a junção de elementos da mesma palavra anteriormente separados, como, por exemplo, em “inexpugnabilis” (por “in expugnabilis”), “dumtaxat” (por “dum taxat”), “ab his” (por “abhis”), “ab hoc” (por “abhoc”), “ó musa” (por “ómusa”), “ab hac” (por “abhac”). No entanto, mantivemos as divergências nas palavras que afetam, em nosso entender, a pronúncia do Latim e são demonstrativas da ocorrência de determinados fenómenos fonéticos, assinalando com “(sic)”, como, v.g., “colibet” (f. 257v) por “quolibet”; “supter” (f. 257v) por “subter”; “læticiam” (f. 258r) por “lætitiā”; “ammirationem” (f. 258r) por “admirationem”; e “ammirantis” (f. 258r) por “admirantis”.
- 12) Eliminamos as gralhas claras do copista, como, por exemplo, apagando repetições textuais ou o uso de preposições nos casos oblíquos que não o têm e acrescentando as formas em falta, dentro de parênteses retos. Em todos os casos assinalamos em nota de rodapé as alterações.
- 13) No manuscrito, os ditongos <æ> e <œ> estão sempre monotongados com crase (<e>), exceto no caso do hiato na palavra “poeta” (“doctissimus poetarum”). No entanto, uma vez que as edições críticas reconstruíram esses ditongos e, apesar de a crase introduzir um elemento fonético novo e indiciar a pronúncia latina tradicional da época em Portugal, pareceu-nos que deveríamos seguir os mesmos princípios de Keil e Mommsen e Holtz.
- 14) Eliminamos a acentuação gráfica de algumas (poucas) vogais, mas mantivemos o acento nas interjeições do vocativo, como, por exemplo, “ó musa”, “ó sacerdotes”.

4. A ARS MINOR ALCOBACENSE: EDIÇÃO SEMI-DIPLOMÁTICA

[252v] Partes orationis quot sunt? Octo. Quæ? Nomen, pronomen, verbum, aduerbium, participium, coniunctio, præpositio, interiectio.

Nomen quid est? Pars orationis cum casu, corpus, aut rem proprie communiterue significans, proprie ut Roma, Tiberis, communiter ut urbs, flumen. Nomini quot accidunt? Sex. Quæ? Qualitas, comparatio, genus, numerus, figura, casus. Qualitas nomini in quo est? Bipertita est. Quomodo? Aut enim unius nomen est. Et proprium dicitur, aut multorum, et appellatiuum.⁴⁵

Comparisonis gradus quot sunt? Tres. Qui? Positiuus, ut doctus. Comparatiuus, ut doctior. Superlatiuus, ut doctissimus. Quæ nomina comparant? Appellatiua dumtaxat qualitatem, aut quantitatem significantia. Qualitatem, ut bonus, malus. Quantitatem, ut magnus, paruus. Comparatiuus gradus cui casui seruit? Ablatiuo utriusque numeri sine præpositione. Quomodo? Dicimus enim doctior illo, et doctior illis. Superlatiuus cui? Genitiuo tantum plurali. Quomodo? Dicimus enim doctissimus poetarum fuit Virgilius. Genera nominum quot sunt? Quattuor. Quæ? Masculinum, ut hic magister. Femininum, ut hæc musa. Neutrum, ut hoc scamnum. Commune, ut hic et hæc sacerdos. Est præterea trium quod omne. Dicitur, ut hic et hæc et hoc felix. Est epichenon, <id est dubium>⁴⁶ quod promiscuum dicitur, ut passer, aquila, mustela, miluus. Numeri nominum quot sunt? Duo. Qui? Singularis, ut hic magister. Pluralis, ut hi magistri. Figuræ nominum quot sunt? Due. Quæ? Simplex et composita. Simplex, ut decens, potens. Composita, ut indecens, impotens. Quot modis nomina componuntur? Quattuor, quibus, ex duobus integris, ut suburbanus. Ex duobus corruptis, ut efficax, municeps. Ex integro et corrupto, ut ineptus⁴⁷, insulsus. Ex corrupto et integro, ut nugigerulus, aliquando ex compluribus, ut inexpugnabilis, imperterritus. Casus nominum quot sunt? VI (Sex). Qui? Nominatiuus, genitiuus, datiuus, accusatiuus, vocatiuus, ablatiuus, per hos omnium generum nomina, pronomina, participia declinantur [253r] hoc modo.

Magister nomen appellatiuum generis masculini numeri singularis, figuræ simplicis, casus nominatiui, et uocatiui quod declinabitur sic: Nominatiuo, hic magister; Genitiuo huius magistri; Datiuo, huic magistro; Accusatiuo, hunc magistrum; Vocatiuo, ó magister?; Ablatiuo, ab hoc magistro; et pluraliter: Nominatiuo, hi magistri; Genitiuo horum magistrorum; Datiuo, his magistris; Accusatiuo, hos magistros; Vocatiuo, ó magistri?; Ablatiuo, ab his magistris.

Musa nomen appellatiuum generis feminini numeri singularis, figuræ simplicis, casus nominatiui, et uocatiui, quod declinabitur sic: Nominatiuo, hæc musa; Genitiuo, huius musæ; Datiuo, huic musæ; Accusatiuo, hanc musam; Vocatiuo, ó musa?; Ablatiuo ab hac musa. Et pluraliter: Nominatiuo, hæc musæ;

⁴⁵ Segue-se uma frase apagada, possivelmente pelo próprio copista, que não consigo interpretar.

⁴⁶ O sintagma “id est, dubium” está colocado no espaço interlinear por cima da palavra “epichenon”, com os caracteres de tamanho bastante inferior, mas aparentemente pela mesma mão.

⁴⁷ No manuscrito estava escrito “inneptus”, mas o segundo “n” foi apagado.

Genitiuo, harum musarum; Datiuo, his musis; Accusatiuo, has musas; Vocatiuo, ó muse?; Ablatiuo, ab his musis.

Scamnum nomen appellatiuum generis neutri numeri singularis, figuræ simplicis, casus nominatiui, accusatiui, et vocatiui quod declinabitur sic: Nominatiuo, hoc scamnum; Genitiuo, huius scamni; Datiuo, huic scamno; Accusatiuo, hoc scamnum; Vocatiuo, ó scamnum?; Ablatiuo, ab hoc scamno. Et pluraliter: Nominatiuo, hæc scamna; Genitiuo, horum scamnorum; Datiuo, his scamnis; Accusatiuo, hæc scamna; Vocatiuo ó scamna?; Ablatiuo ab his scamnis.

Sacerdos nomen appellatiuum generis communis, numeri singularis figuræ simplicis casus nominatiui, et uocatiui quod declinabitur sic: Nominatiuo, hic et hæc sacerdos; Genitiuo, huius sacerdotis; Datiuo, huic sacerdoti; Accusatiuo, hunc et hanc sacerdotem; Vocatiuo, ó sacerdos?; Ablatiuo ab hoc et ab hac sacerdote; Et pluraliter: Nominatiuo hi, et hæ, sacerdotes; Genitiuo, horum et harum sacerdotum; Datiuo, his sacerdotibus; Accusatiuo, hos et has sacerdotes; Vocatiuo, ó sacerdotes?; Ablatiuo ab his sacerdotibus.

Felix, nomen appellatiuum generis omnis, numeri singularis, figuræ simplicis, casus nominatiui, et uocatiui, quod declinabitur sic: Nominatiuo, hic et hæc et hoc felix; Genitiuo, huius felicitatis; Datiuo huic felici; Accusatiuo, hunc, et hanc felicem et hoc felix; Vocatiuo, o felix?; Ablatiuo ab hoc, et ab hac, et ab hoc felice uel felici; et pluraliter: Nominatiuo, hi et hæ, felices, et hæc felicia; Genitiuo horum et harum et horum felicitum; Datiuo, his felicibus; Accusatiuo, hos et has felices et hæc felicia; Vocatiuo, ó felices, et ó |253v| felicia?; Ablatiuo ab his felicibus.

Manus nomen appellatiuum generis femini, numeri singularis, figuræ simplicis, casus nominatiui, et genitiui, et vocatiui, quod declinabitur sic: Nominatiuo, hæc manus; Genitiuo, huius manus; Datiuo huic manu; Accusatiuo, hanc manum; Vocatiuo, ó manus?; Ablatiuo ab hac manu; et pluraliter: Nominatiuo, hæc manus; Genitiuo harum manuum; Datiuo, his manibus; Accusatiuo, has manus; Vocatiuo, ó manus?; Ablatiuo ab his manibus.

Dies nomen appellatiuum generis dubii <uel incerti>⁴⁸, numeri singularis, figuræ simplicis, casus nominatiui, et vocatiui, quod declinabitur sic: Nominatiuo, hic uel hæc dies; Genitiuo, huius diei; Datiuo <huic>⁴⁹ diei; Accusatiuo, hunc uel hanc diem; Vocatiuo, ó dies?; Ablatiuo ab hoc uel ab hac die; et pluraliter:

⁴⁸ O sintagma “uel incerti” está colocado no espaço interlinear por cima da palavra “dubii”, com os caracteres de tamanho bastante inferior, embora não seja evidente que tenha sido escrito pela mão do próprio copista. No entanto, há uma nota na margem esquerda com a mesma caligrafia a explicar o que é o género incerto ou dúbio: “Incertum genus est quod auctoritas ueterum nulla ratione cogente sub diuerso protulit genere. Quot sunt nomina generis incerti? XII (Duodecim): dies, finis, cortex, silix, talpa, dama, pantera, bubo, margo, linx, clunius, et calx declinantur autem sic: Nominatiuo hic uel haec cortex”.

⁴⁹ Rasurado no texto, mas acrescentado na margem esquerda.

Nominatiuo, hi dies; Genitiuo horum dierum; Datiuo, his diebus; Accusatiuo, hos dies; Vocatiuo, ó dies?; Ablatiuo ab his diebus.

Pronomen quid est? Pars orationis quæ pro nomine posita tantundem pæne significat personamque interdum recipit. Pronomini quot accidunt? VI (Sex). Quæ? Qualitas; Genus; Numerus; Figura; Persona; Casus. Qualitas pronominum in quo est? Bipertita est: aut enim finita sunt pronomina aut infinita. Quæ sunt finita? Quæ recipiunt personas, ut ego tu ille. Quæ sunt infinita? Quæ non recipiunt personas, ut quis, quæ, quod. Da horum prepositiua? Ut qualitas, quantus. Da horum subiunctiua? Ut talis tantus. Genera pronominum quæ sunt? Eadem fere quæ et nominum: Masculinum, ut quis; Femininum, ut quæ; Neutrum, ut quod; Commune, ut qualis, talis; Trium generum, ut ego, tu, ille. Numeri pronominum quot sunt? Duo. Quæ? Singularis, ut hic; Pluralis, ut hi. Figuræ pronominum quot sunt? Duæ. Quæ? Simplex ut quis; Composita ut quisquis. Personæ pronominum quot sunt? Tres. Quæ? Prima, ut ego; Secunda, ut tu; Tertia, ut ille. Casus pronomini quot sunt? VI (sex). Quemadmodum, et nominum, per hos omnium generum pronomen inflectitur hoc modo: ego pronomen finitum generis omnis, numeri singularis, figuræ simplicis, personæ primæ, casus nominatiui, quod declinabitur sic: ego, mi uel mis, mihi, me, a me; et pluraliter: nos nostrum <uel nostri>⁵⁰, nobis, nos, ó nos, a nobis. Item generis omnis. Personæ secundæ, pronomen finitæ qualitatis, tu, tui, uel tis, tibi, te, ó tu, a te. Et pluraliter: uos, uestrum, uel uestri, uobis, uos, ó vos, a uobis. Item personæ tertiæ, pronomen finitæ mi |254r| nus quam qualitatis figuræ simplicis, numeri singularis quod declinabitur sic: Sui, sibi se, a se; Et pluraliter: sui, sibi, se, a se. Item numerus quam finitum figuræ simplicis, generis masculini, numeri singularis. Personæ tertiæ generis: Ille, illius, illi, illum, ab illo. Et pluraliter: Illi, illorum, illis, illos, ab illis. Generis feminini, numeri singularis: Illa, illius, illi, illam, ab illa. Et pluraliter: Illæ, illarum, illis, illas, ab illis. Generis neutri, numeri singularis: Illud, illius, illi, illud, ab illo. Et pluraliter: Illa, illorum, illis, illa, ab illis. Item minus quam finitum. Generis masculini, numeri singularis: Ipse, ipsius, ipsi, ipsum, ab ipso. Et pluraliter: Ipsi, ipsorum, ipsis, ipsos, ab ipsis. Generis feminini, numeri singularis: Ipsa, ipsius, ipsi, ipsam, ab ipsa. Et pluraliter: Ipsæ, ipsarum, ipsis, ipsas, ab ipsis; Generis neutri, numeri singularis: Ipsum, ipsius, ipsi, ipsum, ab ipso. Et pluraliter: Ipsa, ipsorum, ipsis, ipsa, ab ipsis. Item minus quam finitum. Generis masculini: Iste, istius, isti, istum, ab isto. Et pluraliter: Isti, istorum, istis, istos, ab istis. Generis feminini, numeri singularis: Ista, [istius,]⁵¹ isti, istam, ab ista. Et pluraliter: Istæ, istarum, istis, istas, ab istis. Generis neutri: Istud, istius, isti, istud, ab isto. Et pluraliter: Ista, istorum, istis, ista, ab istis. Item subiunctiuum, uel relatiuum. Generis masculini: Is, eius, ei,

⁵⁰ Entre linhas, por cima de “nostrum”.

⁵¹ Esquecimento do copista: falta a forma do genitivo “istius”.

eum, ab eo. Et pluraliter: Ei, eorum, eis, eos, ab eis. Generis feminini: ea, eius, ei, eam, ab ea. Et pluraliter: Eæ, earum, eis, eas, ab eis. Generis neutri: Id, eius, ei, id, ab eo. Et pluraliter: Ea, eorum, eis, ea, ab eis. Item articulare praepositivum, uel demonstrativum: Hic, huius, huic, hunc, ab hoc. Et pluraliter: Hi, horum, his, hos, ab his. Generis feminini: Hæc, huius, huic, hanc, ab hac. Et pluraliter: Hæ, harum, his, has, ab his. Generis neutri: Hoc, huius, huic, hoc, ab hoc. Et pluraliter: Hæc, horum, his, hec, ab his.

Item pronomen compositum, genere masculino, id est, productum habens, et in neutro correptum: Idem, eiusdem, eidem, eundem, ab eodem. Et pluraliter: Eidem, eorundem, eisdem, eosdem, ab eisdem. Generis feminini: Eadem, eiusdem, eidem, eandem, ab eadem. Et pluraliter: Eædem, earundem, eisdem, easdem, ab eisdem. Generis neutri: Idem, eiusdem, eidem, idem, ab eodem. Et pluraliter: eadem, eorundem, eisdem, eadem, ab eisdem.

Item infinitum, generis masculini, numeri singularis: Quis uel qui, cuius, cui, quem, a quo, uel a qui. Et pluraliter: Qui, quorum, quis, uel quibus, quos, a quis, uel |254v| a quibus; Generis feminini, quæ, uel qua (*sic*), cuius, cui, quam, a qua uel a qui. Et pluraliter: Quæ, quarum, quis, uel quibus, quas, a quis, uel a quibus. Generis neutri: quod uel quid, cuius, cui, quod uel quid, a quo uel a qui. Et pluraliter: Quæ, quorum, quis, uel quibus, quæ, a quis, uel a quibus.

Item pronomen compositum infinitæ qualitatis: aliquis, alicuius, alicui, aliquem, ab aliquo. Et pluraliter: aliqui, aliquorum, aliquibus, aliquos, ab aliquibus. Generis feminini: aliqua, alicuius, alicui, aliquam, ab aliqua. Et pluraliter: aliquæ, aliquarum, aliquibus, aliquas, ab aliquibus. Generis neutri: aliquod, uel aliquid, alicuius, alicui, aliquod, uel aliquid, ab aliquo, uel ab aliqui. Item generis masculini. Quot sunt abiectiones sillabicæ que iunguntur cum quis et non cum qui? V (quinque). Quæ? Nam, piam, putas, quam, et que, ut quisnam, quispiam. Quot sunt abiectiones sillabicæ quæ iunguntur cum qui et non cum quis? IIII (quattuor). Quæ? Dam, uis, libet, et cumque, ut quidam, quiuis. Cum quibus abiectionibus retinetur quis et non qui? Cum istis: siquis, nequis, aliquis, enquis et unusquisque. Quicumque uel quicumque, cuiuscumque, cuicumque, quemcumque, a quocumque, uel a quicumque. Et pluraliter: Quicumque, quorumcumque, quiscumque, uel quibuscumque, quoscumque, a quiscumque, uel a quibuscumque. Generis feminini: Quæque, uel quaque, cuiusque, cuique, quamque, a quaque, uel a quique. Et pluraliter: Quæque, quorumque, quisque, uel quibusque, quasque, a quisque, uel a quibusque. Generis neutri: quodque, uel quisque, cuiusque, cuique, quodque, uel quidque, a quoque, uel a quique. Et pluraliter: Quæque, uel quaque, quorumque, quisque, uel quibusque, quæque, uel quaque, a quisque, uel a quibusque.

Item generis masculini. Totus, totius, toti, totum, a toto. Et pluraliter: toti, totorum, totis, totos, a totis. Generis feminini: tota, totius, toti, totam, a tota. Et pluraliter: totæ, totarum, totis, totas, a totis. Generis neutri: totum, totius, toti, totum, a toto. Et pluraliter: tota, totorum, totis, tota, a totis.

Item possessiua finita ad aliquid dicta, ex utraque parte singularia. Generis masculini, personæ primæ, numeri singularis: meus, mei, meo, meum, a meo. Et pluraliter: mei, meorum, meis, meos, ó mei, a meis. Generis feminini: mea, meæ, meæ, meam, ó mea, a mea. Et pluraliter: meæ, meorum, meis, meas, ó meæ, a meis. Generis neutri: meum, mei, meo, meum, ó meum, a meo. |255r| Et pluraliter: mea, meorum, meis, mea, ó mea, a meis.

Personæ secundæ. Generis masculini: tuus, tui, tuo, tuum, a tuo. Et pluraliter: tui, tuorum, tuis, tuos, a tuis. Generis feminini: tua, tuæ, tuæ, tuam, a tua. Et pluraliter: tuæ, tuarum, tuis, tuas, a tuis. Generis neutri: tuum, tui, tuo, tuum, a tuo. Et pluraliter: tua, tuorum, tuis, tua, a tuis.

Personæ III (tertiæ). Generis masculini: suus, sui, suo, suum, a suo. Et pluraliter: sui, suorum, suis, suos, a suis. Generis feminini: sua, suæ, suæ, suam, a sua. Et pluraliter: suæ, suarum, suis, suas, a suis. Generis neutri: suum, sui, suo, suum, a suo. Et pluraliter: sua, suorum, suis, sua, a suis.

Item possessiua finita ad aliquid dicta ex utraque parte pluralia. Generis masculini: noster, nostri, nostro, nostrum, a nostro. Et pluraliter: nostri, nostrorum, nostris, nostros, a nostris. Generis feminini: nostra, nostræ, nostræ, nostrum, a nostra. Et pluraliter: nostræ, nostrarum, nostris, nostras, a nostris. <Generis neutri: nostrum, nostri, nostro, nostrum, a nostro. Et pluraliter: nostra, nostrorum, nostris, nostra, a nostris.>⁵²

Personæ II (secundæ). Generis masculini: uester, uestri, uestro, uestrum, a uestro. Et pluraliter: uestri, uestrorum, uestris, uestros, a uestris. Generis feminini: uestra, uestræ, uestræ, uestram, a uestra. Et pluraliter: uestræ, uestrarum, uestris, uestras, a uestris. Generis neutri: uestrum, uestri, uestro, uestrum, a uestro. Et pluraliter: uestra, uestrorum, uestris, uestra, a uestris.

Uerbum (*sic*) quid est? Pars orationis cum tempore, et persona sine casu, agere aliquid, aut pati, aut neutrum significans. Uerbo quot accidunt? VII (septem). Quæ? Qualitas, coniugatio, genus, numerus, figura, tempus, persona. Qualitas uerborum in quo est? In modis, et in formis. Modi qui sunt? Indicatiuus, ut lego; Imperatiuus, ut lege; Optatiuus, ut vtinam legerem; Coniunctiuus, cum legam; Infinitiuus, ut legere; Impersonalis, ut legitur. Formæ uerborum quot sunt? IIII (quattuor). Quæ? Perfecta, ut lego; Meditatiua, ut lecturio; Frequentatiua, ut lectito; Inchoatiua, ut feruesco, calesco.

Coniugationes uerborum quot sunt? IIII (quattuor) (*sic*)⁵³. Prima in -a; secunda in -e; tertia in -i. Prima que est? Quæ in indicatiuo modo tempore

⁵² Colocado na margem esquerda do fólío, em letra mais pequena.

⁵³ Trata-se claramente de um erro do copista, motivado possivelmente pelo texto do parágrafo anterior. Apesar de em Latim serem hoje consideradas efetivamente quatro conjugações, toda a argumentação seguinte apresenta apenas três. A (“atual”) terceira conjugação, isto é, de tema em consoante, não é tratada aqui, apesar de que, posteriormente, o autor vai falar da “tertia correpta”.

presenti numero singulari secunda persona uerbo actiuo, et neutrali -a productam habet ante nouissimam litteram, passiuo communi et deponenti ante nouissimam sillabam, ut amo, amas, amor, amaris; et futurum tempus eiusdem modi in -bo, |255v| et in -bor, sillabam mittit, ut amo, amabo, amor, amabor. Secunda quæ est? Quæ <in>⁵⁴ indicatiuo modo tempore presenti numero singulari, secunda persona uerborum actiuo, et neutro -e, productam habet ante nouissimam litteram passiuo communi et deponenti ante nouissimam sillabam, ut doceo, doces, doceor, doceris. Et futurum tempus eiusdem modi in -bo, et in -bor sillabam mittit, ut doceo, docebo, doceor, docebor. Tertia quæ est? Quæ in indicatiuo modo tempore presenti numero singulari, secunda persona uerbo actiuo et neutrali -i correptam, habent ante nouissimam litteram, passiuo communi et deponenti pro -i littera -e correptam habet, uel -i, productam ante nouissimam sillabam, ut lego, legis, legor, legeris, audio, audis, audior, audiris. Et futurum tempus eiusdem modi in -am, et in -ar sillabam mittit, ut lego, legam, legor, legar, audio, audiam, audior, audiar. Hæc imperatiuo, et in infinitiuo modo, statim discerni possunt utrum -i littera[m] correptam habeat an productam, nam correpta -i littera in -e conuertitur, producta si fuerit, non mutatur? Est quando tertia coniugatio futurum tempus eiusdem nomen non in am, tantum sed etiam in bo mittit. Interdum cum -i littera non correptam habuerit sed productam, ut eo, is, ibo, eam, queo, quis, quibo, queam.

Genera uerborum quot sunt? V (quinque). Quæ? Actiua, passiuua, neutra, deponentia, communia. Actiua quæ sunt? Quæ in -o desinunt, et accepta -r littera, faciunt ex se passiuua, ut lego, legor. Passiuua quæ sunt? Quæ? In -r desinunt, et ea dempta redeunt, in actiua, ut legor, lego. Neutra quæ sunt? Quæ in -o desinunt, sed accepta [r] littera latina non sunt, ut sto, curro, sedeo, surgo. Sunt præterea neutra passiuua, ut gaudio gauisus sum, audeo ausus sum, fido fisus sum. Deponenda (*sic*) quæ sunt? Quæ in -r desinunt ut passiuua, sed ea dempta latina non sunt, ut luctor, loquor, comperior. Communia quæ sunt? Quæ in -r desinunt, ut deponentia, sed in duas formas cadunt, patientis (*sic*)⁵⁵, et agentis, ut osculor, criminor. Dicimus enim osculor te, et osculor a te, criminor te, et criminor a te.

Numeri uerborum quot sunt? Duo. Qui? Singularis, ut lego; |256r| Pluralis ut legimus.

Figuræ uerborum quot sunt? Duæ. Quæ? Simplex ut lego; Composita, ut negligo.

Tempora uerborum quot sunt? Tria. Quæ? Præsens, ut lego; Præteritum, ut legi; Futurum, ut legam. Quot sunt tempora in declinatione uerborum? V (quinque). Quæ? Præsens ut lego; præteritum imperfectum ut legebam;

⁵⁴ Entre linhas, em tamanho inferior, entre “Quæ” e “indicatiuo”.

⁵⁵ Erro de ortografia. Em latim clássico seria “patientis”.

præteritum perfectum, ut legi; præteritum plusquamperfectum, ut legeram; futurum, ut legam.

Personæ uerborum quot sunt? III (Tres). Quæ? Prima, ut lego; Secunda, ut legis; Tertia, ut legit.⁵⁶

Aduerbum quid est? Pars orationis, quæ adiecta uerbo significationem eius explanat atque implet. Aduerbio quot accidunt? III (Tria). Quæ? Significatio; Comparatio; Figura. Significationes aduerbiorum quot sunt? Hæ. Quia sunt aduerbia, aut loci, aut temporis, aut numeri, aut negandi, aut affirmandi, aut demonstrandi, aut optandi, aut [h]ortandi⁵⁷, aut ordinis, aut interrogandi, aut similitudinis, aut qualitatis, aut quantitatis, aut dubitandi, aut personalia, aut uocandi, aut respondendi, aut separandi, aut iurandi, aut eligendi, aut congregandi, aut prohibendi, aut euentus, aut comparandi. Da aduerbia loci, ut hic, uel ibi, intus uel foris, illuc [uel] inde⁵⁸; Da temporis, ut hodie, nuper, olim, nunc, heri, aliquando, cras, quondam, iam, semper; Da numeri? ut semel, bis, ter, quater; Da negandi? ut non, neque; Da affirmandi? ut etiam, quidni; Da demonstrandi? ut en, ecce; Da optandi? ut utinam; Da [h]ortandi? ut eia; Da ordinis? ut deinde; Da interrogandi? ut cur, quare, quamobrem; Da similitudinis? ut quasi, ceu; Da qualitatis? ut docte, pulchre, fortiter; Da quantitatis? ut multum, parum, minime; Da dubitandi? ut forsitan, fortasse; Da personalia? ut mecum, tecum, secum, nobiscum, uobiscum; Da uocandi? ut heus; Da respondendi? ut heu; Da separandi? ut seorsum; Da iurandi? ut edepol, [e]castor, [h]ercle, medius, fidius; Da eligendi? ut potius, immo; Da congregandi? ut simul, una; Da prohibendi? ut ne; Da euentus? ut forte, fortuito; Da comparandi? ut magis uel tam.

Comparatio aduerbiorum in quo est? In tribus gradibus comparationis. Positio; Comparatio; Superlatio. Da aduerbia positui gradus, ut [256v] docte; Comparatiui, ut doctius; Superlatiui, ut doctissimum <uel -e>⁵⁹.

Figuræ aduerbiorum quot sunt? Duæ. Simplex et composita. Simplex, ut docte. Composita, ut indocte. Aduerbia localia, uel in loco sunt, uel de loco, uel ad locum, uel pro loco, sed in loco, et de loco, eandem significationem habent, ut intus sum, intus uenio, foris sum, foris uenio. Ad locum et pro locum, aliam atque aliam significationem habent, ut intro eo, foras eo. De intus autem et de foris sic non dicimus. Quomodo ad foris uel de foris, quia aduerbio nulla præpositio separata præponitur.

⁵⁶ Faltam as conjugações (“declinações”) do verbo “lego”, da “tertia correpta”, que se encontram nas edições críticas, nas vozes ativa e passiva.

⁵⁷ No original está escrito “ortandi”, sem <h>.

⁵⁸ O manuscrito tem erros do copista, que corrigimos. No Alc. 426 está efetivamente: “Intus uel foris, illuc inde inde, intus uel foris.” (f. 256r)

⁵⁹ Inserido entre linhas, por cima de -um (de “doctissimum”).

Participium quid est? Pars orationis, partem capiens nominis, partemque uerbi. Capit enim a nomine genera et casus, a uerbo tempora et significationes, ab utroque (?) numerum et figuram. Participio quot accidunt? VI (sex). Quæ? Genera; Casus; Tempora; Significationes; Numerus; Figura; Genera participiorum quot sunt? IIII (quattuor). Quæ? Masculinum, ut hic lectus; Femininum, ut hæc lecta; Neutrum, ut hoc lectum; Commune tribus generibus, ut hic et hæc et hoc legens. Casus participiorum quot sunt? VI (sex). Qui? Nominatiuus, ut hic legens; Genitiuus, huius legentis; Datiuus, huic legenti; Accusatiuus, hunc legentem; Vocatiuus, o legens; Ablatiuus, ab hoc legente.

Tempora participiorum quot sunt? III (Tria). Quæ? Præsens ut legens; Præteritum ut lectus; Futurum, ut lecturus.

Significationes participiorum quot sunt? V (quinque). Quæ? Ab actiuo uerbo? Duo participia ueniunt, præsens et futurum, ut legens, lecturus; Et a passiuo duo, præteriti temporis, et futurum, ut lectus, legendus; Et a neutro duo sunt, sicut ab actiuo, præsens, et futurum, ut stans, staturus; A deponenti tria, præsens, præteritum, et futurum, ut loquens, locutus, locuturus; a communi IIII (quattuor), præsens, præteritum, et duo futura, ut criminans, criminatus, et criminaturus, et criminandus. Numeri participiorum quot sunt? II (Duo). Qui? Singularis, ut legens; Pluralis, ut legentes. Figuræ participiorum quot sunt? Duæ. Quæ? Simplex, ut legens; Composita, ut neglegens.

Legens participium uenit a uerbo actiuo, tempore præsentis, numeri singularis, figuræ simplicis, casus nominatiui, accusatiui, uocatiui quod declinabitur sic: Nominatiuo, hic, et hæc, et hoc legens; Genitiuo, huius legentis; Datiuo, huic legenti; Accusatiuo, hunc, et hanc legentem, et hoc legens; Uocatiuo (*sic*), ó legens; Ablatiuo, ab hoc, et ab hac, et ab hoc [257r] legente, uel legenti. Et pluraliter: Nominatiuo, hi et hæ legentes, et hæc legentia; Genitiuo, horum, et harum, et horum legentium; Datiuo, his legentibus; Accusatiuo, hos, et has legentes, et hæc legentia; Vocatiuo, ó legentes, et ó legentia; Ablatiuo ab his legentibus.

Lecturus participium uenientes a uerbo actiuo, tempore futuri, generis masculini numeri singularis, figuræ simplicis, casus nominatiui, quod declinabitur sic: Nominatiuo, lecturus; Genitiuo, lecturi; Datiuo, lecturo; Accusatiuo, lecturum; Vocatiuo, lecture; Ablatiuo, ab hoc lecturo. Et pluraliter: Nominatiuo lecturi, lectorum, lecturis, lecturos, lecturi, lecturis.

Lectura temporis futuri, generis feminini: Nominatiuo, lectura, lecturæ, lecturæ, lecturam, lectura, a lectura. Et pluraliter: Hæ lecturæ,⁶⁰ lecturarum, lecturis, lecturas, lecturæ, lecturis.

⁶⁰ O copista cometeu um erro, de que se apercebeu, e, por isso, riscou “harum”: “hæ lecturæ, harum, lecturarum (...)”.

Lecturum temporis futuri, generis neutri: lecturum, lecturi, lecturo, lecturum, Vocatiuo, lecturum, a lecturo. Et pluraliter: lectura, lecturorum, lecturis, lectura, lecturis.

Lectus temporis præteriti, generis masculini, lecta generis feminini, lectum generis neutri. Legendus temporis futuri, generis masculini, legenda feminini, legendum neutri.

Quid est Coniunctio? Pars orationis, adnectens, ordinansque sententiam. Coniunctioni quot accidunt? Tria. Quæ? Potestas; Figura; Ordo. Potestas coniunctionum quot species habet? V (quinque). Quas? Copulatiuas; Disiunctiuas; Expletiuas; Causales; Rationales. Da copulatiuas: et, que, at, atque, ac, ast; Da disiunctiuas: aut, ue, uel, ne, nec, an. Da expletiuas: quidem, equidem, saltem, uidelicet, quamquam, quamuis, quoque, autem, porro, tamen, sin, autem. Da causales: si, etsi, etiam acsi, tam etsi, siquidem, quando, quandoquidem, quin, atque, quinetiam, quatenus, sin, sin at, seu, siue, neue, nam, namque, ni, ni enim, etenim, ne, sed, ut, interea, quamobrem, præsertim, itemque, ceterum, alioquin, præterea. Da rationales: ita, itaque, enim, etenim, enimuero, quia, quapropter, quoniam, quoniamquidem, quippe, ergo, ideo, itidem, igitur, scilicet, uidelicet, idcirco, propterea.

Figuræ conigationum (*sic*) quot sunt? Duæ. Quæ? Simplex, ut nam; Composita, ut namque.

Ordo coniunctionum in quo est? Quia aut præpositiuæ sunt, ut at, astat, an, aut subiunctiuæ, ut, que, autem, aut communes, ut igitur, ergo.

Quid est præpositio? Pars orationis, |257v| quæ præposita aliis partibus orationis significationem earum aut complet, aut mutat, aut minuit. Præpositioni quot accidunt? Vnum. Quid? Casus tantum. Quot casus? Duo. Qui? Accusatiuus et ablatiuus. Da præpositiones casus accusatiui: ad, apud, ante, aduersum, cis, citra, circum, circa, contra, erga, extra, inter, intra, infra, iusta, ob, pone, per, prope, secundum, post, trans, ultra, præter, propter, supra, circiter, usque, secus, penes. Quomodo? Dicimus enim ad patrem, apud uillam, ante ædes, aduersum inimicos, cis, Renum, citra forum, circum uicinos, circa templum, contra hostem, erga propinquos, extra terminos, inter naues, intra mœnia, infra tectum, iuxta macellum, ob augurium, pone tribunal, per parietem, prope fenestras, secundum fores, post tergum, trans ripam, ultra fines, præter officium, propter fides, supra cælum, circiter annos, usque Oceanum, secundus uos, penes arbitros. Da præpositiones casus ablatiui: a, ab, abs, cum, coram, clam, de, e, ex, pro, prae, palam, sine, absque, tenus. Quomodo? Dicimus enim quomodo ab homine, abs colibet (*sic*), cum exercitu, coram testibus, clam custodibus, de foro, e iure, ex prætura, pro clientibus, præ timore, palam hominibus, sine labore, absque iniuria, tenus pube, quod nos dicimus pube tenus. Da utriusque casus præpositiones: In, sub, super, supter (*sic*). Quando accusatiuo casui seruit? Quando uel nos uel quoslibet ad locum ire, isse, ituros esse significamus. In accusatiui casus, ut in silua antiqua. In ablatiui casus, ut stans celsa in pupi. Sub

accusatiui casus, postesque sub ipsos nitituntur gradibus. Sub ablatiui casus, ut arma sub aduersa posuit radiantia quercu. Super quam uim habet? Ubi locum significat, magis accusatiuo casui seruit quam ablatiuo, ubi mentionem alicuius facimus, ablatiuo tantum, ut multa super Priamo rogitans, hoc est de Priamo. In quam uim habet, etiam tunc accusatiuo seruit cum significat contra, ut in <uel contra>⁶¹ adulterum, in desertorem. Subter (*sic*) quam uim habet? Quam superiores, ad locum, et in loco significantes.

Quæ sunt præpositiones, quæ a dictionibus separari non possunt? VII (septem). Quæ? Di, dis, re, se, am, con, o. Quomodo? Dicimus enim diduco, distraho, recipio, secubo, amplector, congregior, omitto. Quæ sunt, quæ iungi non possunt? Apud, et penes. Quæ iunguntur, et separantur? Ceteræ omnes.

Interiectio quid est? Pars orationis significans mentis affectum, uoce incondita. Interiectioni quot accidunt? I (unum). Quid? Significatio tantum. Significatio interiectionis in quo est? Quia aut læticiam (*sic*) |258r| mentis significamus, ut euax, aut dolorem, ut heu, aut ammirationem (*sic*), ut papæ, aut metum, utat, at, eume, ei, aut optantis, ut o, aut ammirantis (*sic*), ut euge, aut indignantis, ut ua, aut irascentis, ut ia, aut despicientis, ut e. Et si qua sunt similia.

⁶¹ Entre linhas, por cima de “in”.

BIBLIOGRAFIA

- Alc. 424 = *Papiae Vocabularium Latinum tribus partibus distributum scriptum anno 1200 per Fr. Alphonsum do Lourical Monachum Cisterciensem Monasterii S. Mariae de Ceixa Diocesis Collimbriensis Pars 1ª*, Manuscrito, Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa, Códice Alc. 424. Online: <http://purl.pt/24849> (última consulta: 12/10/2018);
- Alc. 425 = *Papiae Vocabularium Latinum tribus partibus distributum scriptum anno 1200 per Fr. Alphonsum do Lourical Monachum Cisterciensem Monasterii S. Mariae de Ceixa Diocesis Collimbriensis Pars 2ª*, Manuscrito, Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa, Códice Alc. 425. Online: <http://purl.pt/24850> (última consulta: 12/10/2018);
- Alc. 426 = *Papiae Vocabularium Latinum tribus partibus distributum scriptum anno 1200 per Fr. Alphonsum do Lourical Monachum Cisterciensem Monasterii S. Mariae de Ceixa Diocesis Collimbriensis Pars 3ª In fine codicis liber interpretationem verborum Hebraicarum S. Hierónimi*, Manuscrito, Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa, Códice Alc. 426. Online: <http://purl.pt/23860> (última consulta: 12/10/2018).
- Anselmo, António Joaquim (1926), *Os códices alcobacenses da Biblioteca Nacional I. Códices portugueses*, Lisboa, Biblioteca Nacional.
- Anttonen, Maria Rosa & Medlam, Margarida (2015), *A Forgotten Medieval Monastery: Santa Maria de Ceixa*. Figueira da Foz, ebook, online, <https://itun.es/pt/lyfE6.l> (último acesso: 12/10/2018).
- Azevedo, Rui de, Costa, Avelino de Jesus, Pereira, Marcelino Rodrigues (1979), *Documentos de D. Sancho I (1174-1211)*, Coimbra, Universidade de Coimbra.
- Barreto, Manuel Saraiva (1985), “Os ‘Notabilia’ gramaticais alcobacenses”, *Euphrosyne* 13: 79-94.
- Black, Jonathan & Thomas L. Amos (1990), *The Fundo Alcobaca of the Biblioteca Nacional, Lisbon. Vol. III: Manuscripts 302-456*, Collegeville, Minnesota, Hill Monastic Manuscript Library.
- Cappelli, Adriano (1899), *Lexicon Abbreviatarum quæ in lapidibus, codicibus et chartis præsertim Medii-Ævi occurrunt: Dizionario di Abbreviature Latine ed Italiane*, Milano, Editore-Ibraio della Real Casa.
- Cepeda, Isabel Vilares & Teresa A. S. Duarte Ferreira (1994), *Inventário dos códices iluminados até 1500. Volume 1: Distrito de Lisboa*, Lisboa, Biblioteca Nacional.
- Cepeda, Isabel Vilares & Teresa A. S. Duarte Ferreira (2001), *Inventário dos códices iluminados até 1500. Volume 2: Distritos de Aveiro, Beja, Braga, Bragança, Coimbra, Évora, Leiria, Portalegre, Porto, Setúbal, Viana do Castelo e Viseu. Apêndice – Distrito de Viseu*, Lisboa, Biblioteca Nacional.
- Cochérlil, Maur (1963), “Les cisterciens portugais et les études – état de la question”, in *Los monjes y los Estudios. IV Semana de estudios monásticos, Poblet 1961*. Poblet, Publicaciones de la Abadía de Poblet, 235-248.
- Colombat, Bernard (2013), “Le Donait françois est-il un vrai Donat?”, in Große, Sybill; Hennemann, Anja; Plötner, Kathleen; Wagner, Stefanie (eds.), *Angewandte Linguistik. Linguistique appliquée. Zwischen Theorien, Konzepten und*

- der Beschreibung sprachlicher Äußerungen. Entre théories, concepts et la description des expressions linguistiques*, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien, Peter Lang, 31-46.
- Costa, Avelino de Jesus (1993), *Normas Gerais de Transcrição e Publicação de Documentos e Textos Medievais e Modernos*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Coutinho, Maria (2014), “De computo de Rábano Mauro. O texto e as iluminuras do Santa Cruz 8 e do Alc. 426”, *Medievalista* [em linha], 15: 1-35: <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA15/coutinho1506.html> (último acesso: 12/10/2018).
- Cruz, António (1987), *Paleografia Portuguesa*, Porto, Cadernos Portucale.
- Derolez, Albert (2003), *The Palaeography of Gothic Manuscript Books: From the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Donato (1981a), “Ars Minor”, in Holtz, Louis (ed.), *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical: etude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IVe.-IXe. siècle) et édition critique*, Paris, CNRS, 585-602.
- Donato (1981b), “Ars Maior”, in Holtz, Louis (ed.), *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical: etude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IVe.-IXe. siècle) et édition critique*, Paris, CNRS, 613-674.
- Donato (Séc. XIII), “Partes orationis quot sunt?” Alc. 426: ff. 252v-258r. <http://purl.pt/23860/1/index.html#/506/html> (última consulta: 12/10/2018).
- Fernandes, Gonçalo (2010), “Reglas para enformarmos os menços en latin (MS. séc. XIV)”, in Assunção, C., Fernandes, G. & Loureiro, M. (eds.), *Ideias Linguísticas na Península Ibérica (séc. XIV a séc. XIX). Projeção da Linguística Ibérica na América Latina e Ásia*, vol. 1, Münster, Nodus Publikationen, 223-236.
- Fernandes, Gonçalo (2012a), “Textos gramaticais latino-portugueses na Idade Média”, in Battaner Moro, Elena; Calvo Fernández, Vicente; Peña Jiménez, Palma (eds.), *Historiografía Lingüística: Líneas Actuales de Investigación*, vol. I, Münster, Nodus Publikationen, 326-339.
- Fernandes, Gonçalo (2012b), “Estudos linguísticos medievais em Portugal”, *Revista Portuguesa de Humanidades* 16.1: 123-136.
- Fernandes, Gonçalo (2013), “Vernacular and Language Teaching in the Portuguese Middle Ages: the ms. Digby 26 and the *Reglas para enformarmos os menços en latim*”, *Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft* 23.1: 55-70.
- Fernandes, Gonçalo (2014), “Gramática especulativa medieval em Portugal: Os *Notabilia* alcobacenses”, in Calero Vaquero, M. L.; Zamorano, A.; Javier Perea, F.; García Manga, M^a del C.; Martínez-Atienza, M. (eds.), *Métodos y Resultados Actuales en Historiografía de la Lingüística*, vol. I, Münster, Nodus Publikationen, 183-192.
- Fernandes, Gonçalo (2015a), “Notes on 14th and 15th century linguistic studies in Portugal”, in Haßler, G. (ed.), *Metasprachliche Reflexion und Diskontinuität: Wendepunkte-Krisenzeiten-Umbrüche*, Münster, Nodus Publikationen, 34-42.
- Fernandes, Gonçalo (2015b), “Contributos para a história da gramaticografia medieval latino-portuguesa: Dois manuscritos dos séculos XIV e XV”, in Hernán-

- dez Sánchez, E. & López Martínez, M. I. (eds.), *Sodalicia Dona: Homenaje a Ricardo Escavy Zamora*, Murcia, Universidad de Murcia, 181-198.
- Fernandes, Gonçalo (2016), “A *Ars minor* donatiana do mosteiro de Alcobça (séc. XIII) e a edição crítica de Holtz (1981)”, *Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft* 26.2: 229-242.
- Fernandes, Gonçalo (2017a), “Sources of the *Notabilia* (1427), a medieval handwritten grammatical treatise from the Portuguese monastery of Alcobça”, *Folia Linguistica* 38: 75-89.
- Fernandes, Gonçalo (2017b), “Syntax in the Earliest Latin-Portuguese Grammatical Treatises”, *Historiographia Linguistica* 44.2/3, “Latin Grammars in Transition, 1200 – 1600”: 228-255.
- Gwosdek, Hedwig (2013), *Lily’s Grammar of Latin in English: An Introduction of the Eyght Partes of Speche, and the Construction of the Same*, Oxford, Oxford University Press.
- Holtz, Louis (1981), *Donat et la tradition de l’enseignement grammatical: etude sur l’Ars Donati et sa diffusion (IVe.-IXe. siècle) et édition critique*, Paris, CNRS.
- Index Codicum Bibliothecæ Alcobatiæ (1775) = Index codicum bibliothecæ Alcobatiæ, in quo non tantum codices recensentur, sed etiam quot tractatus, epistolas, &c. singuli codices contineant, exponitur, aliaque animadvertuntur notatu digna*, Olisipone, ex typographia regia.
- Keil, Heinrich & Theodor Mommsen (1864), *Grammatici Latini, Volume 4. Probi, Donati, Servii qui feruntur De arte grammatica libri, et Notarum laterculi*, Leipzig, Teubner, 355-366.
- Luhtala, Anneli (2013), “Pedagogical grammars before the eighteenth century”, in Allan, Keith (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Linguistics*, Oxford, Oxford University Press, 341-358.
- Marcos García, Juan-José (2014), *La escritura gótica. Siglos XII-XV (XX) d.C.* http://guindo.pntic.mec.es/jmag0042/escritura_gotica.pdf (último acesso: 12/10/2018).
- Nascimento, Aires Augusto (1977), “Para a pronúncia do latim: Um texto gramatical dos códices alcobacenses. B. N. L. Alc. CCCXCIV/426, f. 258v.º”, *Classica. Boletim de Pedagogia e Cultura* 2: 51-56.
- Nascimento, Aires Augusto (1989), “*Pueris laica lingua reserabit*: As ‘Reglas pera enformarmos os menynos en Latin.’ MS Oxford, BL, Digby 26 (séc. XIV)”, *Euphrosyne* 17: 209-232.
- Nascimento, Aires Augusto (2013), “Gramática no claustro: regresso aos manuscritos de Alcobça em revisitações filológicas”, in Alberto, Paulo Farmhouse & Paniagua, David (eds.), *Ways of Approaching Knowledge in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Schools and Scholarship* (Studia classica et mediaevalia, 8), Nordhausen, Verlag Traugott Bautz, 313-332.
- Nascimento, Aires Augusto & António Dias Diogo (1984), *Encadernação Portuguesa Medieval: Alcobça*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Nascimento, Aires Augusto & José Francisco Meirinhos (1997), *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto.

- Percival, W. Keith (1975), “The Grammatical Tradition and the Rise of the Vernaculars”, in Sebeok, Thomas A.; Aarsleff, Hans; Austerlitz, Robert; Hymes, Dell; Stankiewicz, Edward (eds.), *Current Trends in Linguistics*, Vol. 13: *Historiography of Linguistics*, The Hague & Paris, Mouton, 231-275.
- Perotti, Niccolò (2010), *Rudimenta Grammatices*. Edited by W. Keith Percival, University of Kansas Libraries, Center for Digital Scholarship. <https://kuscholarworks.ku.edu/handle/1808/6453> (última consulta: 12/10/2018).
- Pinho, Sebastião Tavares de (1987), *Lopo Serrão e o seu poema Da Velhice*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica / Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.
- Prisciano (1865), *Institutionum Grammaticarum Libri XVIII*. Ex Recensione Martini Hertsi. Keil, H., *Grammatici Latini, Volume 2. Prisciani Institutionum Grammaticarum Libri I – XII*, Leipzig: Teubner.
- Rodríguez de Caracena, Juan (1427), *Hic incipiunt notabilia que fecit cunctis*, Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal: Codex Alc. 79: ff. 5r–93v. <http://purl.pt/24440> (última consulta: 12/10/2018).
- Santa Cruz 8 = [*Papiae Vocabularium Latinum*], Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto: Códice Santa Cruz 8.
- Santos, Maria José Azevedo (1994), *Da Escrita Visigótica à Carolina: A escrita em Portugal de 882 a 1172* (Aspectos Técnicos e Culturais), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Swiggers, Pierre (1985), “Le Donait françois: la plus ancienne grammaire du français. Édition avec introduction”, *Revue des langues romanes* 89.2: 235-251.
- Torres, Amadeu Rodrigues (1982), *Noese e Crise na Epistolografia Latina Goisiana: As Cartas de Damião de Góis*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian.

**O SERVIÇO DE DEUS E A PROJEÇÃO EUROPEIA
DA CASA DE AVIS ENQUANTO *LEITMOTIVE* DIEGÉTICOS
NA OBRA DE MATEUS DE PISANO***

ANTÓNIO MANUEL RIBEIRO REBELO

Univ. Coimbra, CECH, FLUC

ORCID: 0000-0002-1376-2704

amrr@fl.uc.pt

Sabe-se que o orador latino Mateus de Pisano terá vindo de Itália, a convite do Regente, o Infante D. Pedro, para educar o jovem rei D. Afonso V e foi incumbido de verter para latim as crónicas dos reis de Portugal¹. Seria amigo de Zurara, com quem teria convivido na corte durante duas décadas, a saber, desde 1446, ano em que terá chegado a Portugal, até 1466, pois é sabido que Mateus de Pisano terá falecido em data anterior a 21 de Junho desse mesmo ano². Zurara faz-lhe um rasgado elogio no cap. 1 da sua *Crónica do Conde D. Pedro de Meneses* referindo-se-lhe como “mestre deste rrey dom Affonso, o quall foy poetta laureado e hũ dos sofiçiemtes philosafos e oradores que em seus dias comcorreão na cristamdade”³.

Aliás, o título do texto latino confirma que o epíteto de “Poeta Laureado” lhe era vulgarmente aplicado: *Gesta Illustrissimi Regis Iohannis De Bello Sep-tensi, acta per Reverendum Matheum de Pisano, artium magistrum poetamque laureatum* (...mestre de Artes e poeta laureado).

Mateus de Pisano devolve-lhe o elogio, qualificando-o primeiro de “exce-lente e prudente varão” (*uirum optimum atque prudentem*), tecendo depois um verdadeiro panegírico do seu amigo:

^{*} O autor deste texto não adopta o chamado Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (1990), por considerar que este sanciona o erro, é incoerente, promove a iliteracia, não respeita o direito à diferença, não é inclusivo, é intrinsecamente ilegal e nulo, e não respeita a Constituição da República Portuguesa.

A ortografia seguida é da responsabilidade da Imprensa da Universidade de Coimbra, que, enquanto instituição pública, o exige por imposição legal a que está obrigada.

¹ O pouco que nós hoje conhecemos sobre a vida e obra de Mateus de Pisano – certezas e especulações – devemos-lo a vários estudiosos, para os quais remetemos: Viterbo 1904: 256-257; Pinto 1915: XVII-XIX; Serrão 1972: 86-88; Matos 1991: 72-73; Freire 1995: 22.

² Vd. ANTT, *Chancelaria de D. Afonso V*, liv. 14, fol. 96^v; apud Viterbo 1904: 254-268, doc. 1 da p. 263.

³ Zurara 1997: 176.

Ora, para que a este varão não faltem os seus louvores, eu lhos dispensarei em poucas palavras.

Este mesmo, ao chegar a uma idade madura sem ter aprendido uma letra, ficou de tal forma inflamado pelo desejo de saber que logo se deu o caso de ele se ter tornado um bom gramático, um notável astrólogo e um grande historiógrafo. Este mesmo foi diligente na organização e enriquecimento da biblioteca de D. Afonso V, cuja gestão ficou a seu cuidado, pôs em ordem, de forma admirável, todos os documentos escritos do Reino, anteriormente desarrumados, e de tal forma os organizou, que prontamente se achavam aqueles documentos de que El-Rei ou os outros próceres do Reino tivessem precisão.

Teve também a maior consideração pelos homens eruditos e envolveu-os num amor fraterno tão dedicado que lhes foi prestável, facultando-lhes de bom grado os livros da Real Biblioteca sempre que lho solicitavam⁴.

Zurara terá iniciado a redacção da sua *Crónica da Tomada de Ceuta* antes de 1449 e tê-la-á concluído no dia 25 de Março do ano seguinte, pouco tempo depois de Alfarrobeira e em pleno conflito de D. Afonso V com sua tia D. Isabel e o Papa Nicolau V relativamente à concessão de uma sepultura digna a seu tio D. Pedro e à reabilitação do falecido Duque de Coimbra e de seus familiares, depois das quatro tentativas vãs do beneditino Jean Jouffroy, Conselheiro do Duque de Borgonha e Deão de Saint Vivent sous Vergy, enviado em missão de D. Isabel, Duquesa de Borgonha, tentando demover D. Afonso V da sua obstinação⁵. A obra de Mateus de Pisano é posterior em cerca de dez anos. Mas não é por isso que o Infante D. Pedro passa menos despercebido na crónica de Mateus de Pisano.

O objectivo da obra latina de Mateus de Pisano está bem explícito em Zurara, que atribui a encomenda da mesma ao rei D. Afonso V e louva a sua acção mecénática:

porque não soamente se comtemtou de hos fazer escrever ã nosso proprio vullgar portugues, mas aymda os fez traduzir aa llymgoa llatina , porque nõ soamente os seus naturais ouvessem conhecimento e saber das gramdes cava-

⁴ Vd. BDVV, *ms. n.º 1*, fol. 18^r:

“[...] Nunc ne uir iste suis laudibus defraudetur, eas paucis absoluam.

Hic, dum maturae iam aetatis esset et nullam litteram didicisset, adeo scientiae cupiditate flagrauit, quod confestim effectum est ut bonus grammaticus, nobilis astrologus et magnus historiographus euasisset.

Hic bibliotecam Alphonsi quinti, cuius curam gessit, strenue disposuit atque ornauit, omnesque scripturas Regni, prius confusas, mirum in modum digessit, et ita digessit ut ea, quibus Regi et caeteris Regni proceribus opus est, confestim discernantur.

Viros etiam eruditos summe coluit atque nimio charitatis amore complexus est, quibus ut profuisset, ex Regia bibliotheca libros si petebant, libenter accommodauit.

⁵ Sobre Jouffroy e a sua missão a Portugal, vd., entre muitos outros, Albuquerque 1968: 295-297; MH, vol. 10: 71, n. 1, e 228, n. 1; Moreno 1973: 517-520; Rebelo 2007: 725; Ramos 2007.

larias daquelle comde e dos outros que com elle concorrerão, mas que aynda fossem manyfestos a todo conhecimento de toda a nobreza da cristandade, per mestre Matheus de Pisano...⁶

A versão latina da guerra de Ceuta tinha, pois, o propósito de fazer chegar ao conhecimento das mais altas estirpes das nações europeias a excelência de tão notáveis feitos do rei de Portugal, de seus filhos e do escol da nobreza lusitana, exaltando, assim, actos dignos da mais gloriosa gesta de cavalaria.

Consistia esse propósito principal na legitimação, por essa Europa cristã, de uma dinastia que se impôs à castelhana pela força, pela diplomacia, pela cultura, pela ínclita nobreza, pela fidelidade cristã dos seus membros e pela sua ilustre e distinta gesta.

Os europeus conheciam bem o valor e galhardia do cavaleiro português. Eram muitos os nobres portugueses que, desde as proezas dos Doze de Inglaterra sob a liderança de Álvaro Gonçalves Coutinho, o “Magriço”, haviam demandado a Europa em busca de aventura. Noutros casos, eram os cavaleiros portugueses objecto de inúmeras solicitações europeias. Os actos heróicos de um Álvaro Vaz de Almada, por exemplo, granjearam-lhe a distinção com a Ordem da Jarreteira, em Inglaterra, e a nobilitação como Conde de Avranches, na Normandia. Este cavaleiro andante militou ainda nas hostes do imperador da Alemanha. Os cavaleiros portugueses percorriam a Europa em demanda de maiores fortunas, glória e aventuras. Havia que exaltar tão nobre estirpe que estava na origem de tão grande fama.

Por outro lado, a glória da cavalaria era indissociável, na geração de Avis, do serviço de Deus. E os cronistas fazem questão de enaltecer sempre tão santo e nobre propósito.

No *De Bello Septensi*, Mateus de Pisano acentua, várias vezes, este mesmo motivo exprimindo-o pela boca de D. João I, desde logo, quando tomou a decisão de ir sobre Ceuta e a comunicou ao Conselho reunido em Torres Vedras:

[...] certamente que não desconheceis com quanto ardor caritativo, a nossa Casa Real sempre almejou o serviço de Deus[...]⁷

Com igual determinação invoca D. João I o motivo do serviço divino, que o monarca coloca acima do luto pela morte de D. Filipa, sua esposa, o qual em nada devia obstar à partida da expedição:

⁶ Zurara 1997: 175sq.

⁷ Vd. BDVV, *ms. n.º 1*, fol. 16º: “[...] quippe non ignoratis quanto charitatis ardore, Regia domus nostra Diuinum obsequium sempre anhelauit” [...].

Ele, desvalorizando os motivos da peste, disse que o serviço de Deus devia ser preferido às outras causas e poupado à dor [...]»⁸

Mas, já muito antes disso, o cronista latino enunciara as razões aduzidas pelos Infantes com o objectivo de persuadir D. João I a organizar a expedição contra Ceuta. O argumento mais convincente era, sem dúvida, a associação do serviço de Deus a proezas que dignificassem e justificassem a concessão do grau de cavalaria:

Muitas são as causas que Vos devem instigar à conquista de Ceuta. Uma delas é o serviço de Deus [...] Ora, com esta expedição, podereis não só servir a Deus, mas também com honra armar-nos cavaleiros...»⁹

Serão também essas mesmas razões que levarão o Infante Santo D. Fernando a querer atingir esse ideal em empresas gloriosas ao serviço da fé cristã, pois “era conuenhauel a toda pessoa seguыр as peggadas destes, que nos tam proueitoso exemplo leixaram”¹⁰.

Urgia, pois, traduzir para latim os feitos de D. João I e de seus filhos e nobres.

Neste domínio da versão para latim ou de latim para português, ficou famosa a escola de tradutores dinamizada pelos Príncipes de Avis e propiciada pelo ambiente letrado que se respirava na Corte da Ínclita Geração. Os monarcas e seus familiares não se limitavam a adquirir, coligir e copiar obras da mais diversa índole, criando *scriptoria* pessoais, para os quais recrutavam copistas e iluminadores. Patrocinavam, promoviam e incentivavam a leitura, o estudo literário e a tradução de obras.

A versão de português para latim conquistou lugar importante nas prioridades culturais da dinastia de Avis, face à internacionalização da cultura renascentista. Nesse nobre intuito de patentear ao mundo os feitos dos Portugueses, se incluem as vindas dos humanistas italianos Mateus de Pisano, preceptor de D. Afonso V, e de Fr. Justo Baldino, que foi incumbido de traduzir para latim as Crónicas dos Reis de Portugal, propósito que, aliás, também mereceu a atenção de Damião de Góis:

⁸ Vd. BDVV, *ms. n.º 1*, fol. 26^v: “ille causis pestilentiae contemptis, obsequium Dei caeteris rebus praefendum et dolori parcendum esse dixit[...]”.

⁹ Vd. BDVV, *ms. n.º 1*, fol. 6^r: “Multae subsunt causae quae te debent ad expugnandam Septam concitare, quarum una est obsequium Dei [...] In eadem expugnacione et Deo seruire et nos honorifice milites armare poteris [...]”.

¹⁰ Vd. MH, vol. 6, doc. 52. De acordo com o que Zurara explicita no cap. 7 da sua *Crónica da Guiné*, um dos principais motivos que o historiador atribui ao Infante D. Henrique, para este se dedicar às navegações pela costa atlântica, é justamente a dilatação da fé cristã, no intuito de ganhar para Cristo todas as almas que se quisessem salvar (vd. Zurara 1973: 45).

[D. Afonso V] era tam curioso de fazer vir em luz hos feitos [...] dos Reis passados, que pera se diuulgarem em lingua Latina, mandou vir de Italia dõ Iusto frade da ordem de S. Domingos, a quem por esse respeito fez Bispo de Septa...¹¹.

Não é inédita a tradução para latim de textos que exaltam a ínclita geração. Além desta crónica latina, o texto mais importante é o do *Martyrium et Gesta...*, versão latina baseada na crónica de Fr. João Álvares, que teria sido redigida para formalizar junto da Santa Sé o pedido de canonização de D. Fernando, o Infante Santo¹².

Poderíamos considerar o *De Bello Septensi* uma tradução abreviada da *Crónica da Tomada de Ceuta* de Gomes Eanes de Zurara. Ambos os textos registam, é certo, muitos lugares paralelos e também podemos identificar muitos passos em Zurara a que Pisano não faz referência. Mas também confirmamos algumas situações inversas, i.e., passos descritos por Pisano, mas totalmente ausentes em Zurara, o que indicia que Mateus de Pisano terá tido acesso a outras fontes, porventura mais fidedignas. Além disso, Mateus de Pisano deixou de lado reflexões filosóficas, excursos científicos, digressões geográficas e até textos de autores antigos que Zurara transcreveu.

Do ponto de vista estilístico, Pisano prefere o discurso indirecto, mais conciso e mais objectivo, onde Zurara dá largas ao discurso directo, mais consentâneo com o testemunho oral recolhido.

É certo, pois, que o texto de Mateus de Pisano teria de ser necessariamente mais curto.

Em função dos objectivos pretendidos, a metodologia passaria ainda pela supressão de pormenores e eliminação de capítulos que teriam certamente algum interesse para os Portugueses, mas pouco ou nada diriam aos estrangeiros, podendo mesmo entediar o leitor e afastá-lo da narrativa¹³.

Mateus de Pisano ostenta recursos estilísticos mais cuidados, mais refinados do que os de outros autores portugueses coevos, em suma, caracteriza-se por um estilo de feições já claramente renascentistas. A linguagem e as citações são menos influenciadas pela tradição dos textos sagrados e cristãos.

¹¹ Vd. Góis 1955: cap. 38, pp. 104-105. João Rodrigues de Sá de Meneses, alcaide-mor do Porto, numa carta dirigida a Damião de Góis, em 1558, felicita o cronista por lhe ter sido atribuída a redacção da *Crónica de D. Manuel*. Complementa a alusão ao trabalho dos cronistas portugueses com uma informação preciosa que, segundo a transcrição de Damião de Góis (*ibid.*, p. 106), reza assim:

...e assi foram has Chronicas dos Reis passados de Portugal, que se perderam em poder de Fr. Iusto Bispo de Septa Italiano, que elRei dom Afonso mandou buscar a Italia pera lhas screuer em Latim, e elle morreo de peste em Almada, e ahi se perderam.

¹² Cf. Rebelo 2007.

¹³ Vd. Matos 1991: 74 sqq.

O abade Correia da Serra considera o estilo de Mateus de Pisano “superior ao dos Latinistas daquele século, e conhece-se nelle huma determinada vontade de imitar Sallustio, mas não obstante isto *manent adhuc vestigia ruris*”¹⁴.

Não é só pela citação de um famoso texto de Salústio, no prólogo, que podemos fazer essa dedução. De facto, o início do texto é muito cuidado, contrariamente ao final, por exemplo. A citação pouco explícita que Mateus de Pisano faz de Salústio logo no início, remete para um passo famoso, que todos reconheceriam:

Omnes homines, qui sese student praestare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne uitam silentio transeant ueluti pecora, quae natura prona atque uentri oboedientia finxit. Sed nostra omnis uis in animo et corpore sita est: animi imperio, corporis seruitio magis utimur; alterum nobis cum dis, alterum cum beluis commune est. Quo mihi rectius uidetur ingeni quam uirium opibus gloriam quaerere et, quoniam uita ipsa qua fruimur breuis est, memoriam nostri quam maxume longam efficere. Nam diuitiarum et formae gloria fluxa atque fragilis est, uirtus clara aeternaque habetur.

[...]

Pulchrum est bene facere reipublicae; etiam bene dicere haud absurdum est. Vel pace uel bello clarum fieri licet. Et qui fecere, et qui facta aliorum scripsere, multi laudantur. Ac mihi quidem, tametsi haudquaquam par gloria sequatur scriptorem et auctorem rerum, tamen in primis arduum uidetur, res gestas scribere¹⁵.

Todos os homens, que procuram distinguir-se dos outros animais, devem esforçar-se por todos os meios para não levar a vida obscuramente, como as alimárias, que a natureza curvou e fez escravas de apetites. Ora, toda a nossa força reside na alma e no corpo: pela alma somos mais senhores, pelo corpo, mais escravos; aquela nos equipara aos deuses, este aos animais. É, por isso, mais justo, parece-me, buscar a glória pelas faculdades espirituais do que pelas forças físicas e, já que é efémera a vida de que fruímos [igualmente me parece justo] fazer tão longa quanto possível a memória de nós mesmos. É que das riquezas e da beleza só advém glória fugidia e frágil, a virtude é uma posse brilhante e duradoura.

[...]

É belo bem servir a república; e o bem dizer também não é sem mérito. Podemos notabilizar-nos quer na paz quer na guerra, e muitos são louvados, tanto os que cometeram façanhas notáveis, como os que escreveram os feitos dos outros. Mas ainda que não seja uma glória igual a que segue o escritor e o autor dos factos, mais difícil me parece, contudo, escrever os factos.

¹⁴ Serra 1790: 5.

¹⁵ Sal, *Cat.* 1 e 3.

Esta citação era bem conhecida. Já Sulpício Severo a havia utilizado na *Vida de S. Martinho*:

A maior parte dos mortais, que em vão se dedicaram à obtenção da glória mundana, julgava, por isso, imortalizar a memória do seu nome, se ilustrassem com a pena as vidas de varões ilustres¹⁶.

Nesta referência, o leitor subentendia perfeitamente o prólogo da *Vita Martini*, onde Sulpício opõe a glória do mundo – seja pelos feitos alcançados, seja pelo relato escrito desses feitos – à vida eterna:

Com efeito, eles julgaram que deviam ser perpetuados somente até à memória dos homens quando o dever dos homens é o de alcançar a vida eterna mais do que a memória eterna, não através da escrita ou da luta e da filosofia, mas levando uma vida piedosa, santa e religiosa.

E efectivamente este erro humano transmitido pela literatura assumiu tal vigor que encontrou seguramente muitos émulos quer desta vã filosofia, quer daquele louco heroísmo.¹⁷

No *De Bello Septensi*, como, aliás, na Crónica de Zurara, o motivo principal que leva D. João a empreender uma guerra contra Ceuta é o serviço de Deus, pelo que a expedição era caucionada por uma bula de cruzada, que conduzia à salvação eterna.

Um olhar mais atento ao texto de Mateus de Pisano permite-nos confirmar as suspeitas do abade Correia da Serra, sobretudo se prestarmos maior atenção às particularidades estilísticas claramente influenciadas por Salústio: o gerúndio em *-undus* em vez de *-endus*; a forma alternativa do imperfeito do conjuntivo do verbo *sum* – *foret* em vez de *esset*; a forma em *-ēre* da 3ª pess. pl. do perfeito do indicativo, em vez de *-ērunt*; o gosto pelo assíndeto e pela parataxe; os advérbios em *-im, etc.*

O abade Correia da Serra insiste na caracterização da escrita de Mateus de Pisano:

¹⁶ Cf. Sulp. Sev., *Vita Martini*, 1.1: Plerique mortales, studio et gloriae saeculari inaniter dediti, exinde perennem, ut putabant, memoriam nominis sui quaesierunt, si uitas clarorum uirorum stilo illustrassent.

¹⁷ Sulp. Sev., *Vita Martini*, 1.4-5:

Siquidem ad solam hominum memoriam se perpetuandos crediderunt, cum hominis officium sit, perennem potius uitam quam perennem memoriam quaerere, non scribendo aut pugnando uel philosophando, sed pie sancte religioseque uiuendo.

Qui quidem error humanus litteris traditus in tantum ualuit, ut multos plane aemulos uel inanis philosophiae uel stultae illius uirtutis inuenerit.

A sua narração he sobria, e se alguma parcialidade se lhe pode notar, he a favor do Infante D. Henrique, celebrando mais os seus feitos que os dos seus irmãos; este defeito porém deve-se attribuir, ou às informações de Gomes Annes, de cuja mão confessa o author ter recebido materiaes para a obra, o qual por affeição ao Infante, tinha já cabido neste defeito na terceira parte da Chronica d' ElRei D. João I: ou como tambem he mui natural, á inclinação que todos os homens de letras daquelle tempo tiverão ao Infante D. Henrique, que solidamente os protegia, e a quem elles pagáraõ com larguissima usura a sua protecção¹⁸.

Analisemos agora alguns passos divergentes entre as duas crónicas.

Apenas Pisano descreve com algum pormenor a quantidade de embarcações que compunham a armada. Zurara passa em claro este aspecto, que Pisano considera relevante para a época.

Reunida, enfim, toda a frota, que se compunha de sessenta e três naus de carga, vinte e sete trirremes, trinta e duas birremes e cento e vinte navios de outras espécies...¹⁹

O total perfaz 222 embarcações.

Roberto Correia Pinto, logo acrescenta que, segundo Manuel de Faria Sousa, a frota se compunha de mais de 220 baixéis de várias formas e grandezas: 33 altas naves, 27 galeras de três remos por banco, 32 de dois remos, o resto era constituído por galeões, caravelas e outros navios²⁰.

Na capela do Fundador do mosteiro da Batalha, encontramos um registo epigráfico relevante para o estudo da conquista de Ceuta. Na cabeceira do túmulo de D. João I, diz-se, em versos heróicos, que o monarca conquistou Ceuta com uma grande armada (...Septam sibi magna classe subegit). Nos faciais do túmulo régio duplo, os epitáfios narram a história do casal real. Segundo as palavras da inscrição tumular de D. João I, “depois da invasão geral da Hispânia, foi o primeiro entre os Cristãos a tornar-se Senhor todo-poderoso da famosa cidade de Ceuta, em África”.

Diz-se, sensivelmente a meio do texto, no início da descrição da guerra de Ceuta, que D. João reuniu uma grandiosa armada de mais de 220 navios, dos

¹⁸ Serra 1790: 5.

¹⁹ BDVV, *ms. n.º I*, fol. 32^r: Coacta omni classe quae trium & sexaginta nauium onerarium, septem & uiginti trirremium, duarum & tringinta biremium, & centum & uiginti aliarum nauium erat...

²⁰ Sousa 1681: cap. 71, apud Pinto 1915: 37, n. 2.

quais, a parte mais numerosa era constituída por naus das de maior tamanho e trirremes das de maior porte (galés)²¹.

Zurara, no cap. 55, descreve o assombro que tão numerosa armada causou nos habitantes de Tarifa:

quando a frota chegou a cabeça do estreito [...], os de Tarifa ouuerom vista della, e porque viam tamanha multidam de frota, como nunqua virom nem esperauam em aquelle estreito, estauam em sy muito marauilhados, mas a cabo de pouco amainaram todallas vellas, e como eram longe e sobre a tarde, os de Tarifa que estauam olhando disserom certamente, que aquello eram fantasmas²².

Pisano não podia passar em claro a enumeração dos navios da poderosa armada, devido ao forte impacto que causaria nos povos da Europa, pois, como os homens de Tarifa diziam a um português que se encontrava entre eles e que tinha identificado os estandartes reais:

...que todallas aruores de Portugal fossem desfeitas em madeira, e todollos homeões se tornassem carpinteiros, nam poderiam em toda sua vyda fazer tamanha multidam de nauios²³.

A propósito de uma outra situação, quando o rei manda chamar os letrados, confessores e conselheiros, para inquirir se a guerra contra Ceuta podia ser considerada serviço de Deus, a resposta apresentada por Zurara constitui uma breve resenha dos principais feitos históricos peninsulares: do rei Ramiro e da famosa batalha de Clavigo, na qual interveio o apóstolo S. Tiago, à célebre vitória em Navas de Tolosa; da conquista de Coimbra, por Fernando Magno, à de Toledo e aos feitos do Cid e de outros cavaleiros famosos em terras hispânicas; remata este catálogo de heroísmos com o exemplo mais perfeito e acabado de rei cristão, que pôs o serviço de Deus em todos os nobres feitos que alcançou: D. Afonso Henriques.

Mateus de Pisano é mais explícito e completo na referência aos feitos do rei Ramiro e ao auxílio de S. Tiago. Também não esquece a batalha de Navas de Tolosa. Mas foca a sua atenção em Fernando Magno e sobretudo em D. Afonso Henriques. Não deixa de acrescentar notas geográficas a propósito das cidades

²¹ Reza o texto latino:

...cum maxima classe plus quam ducentis uiginti aggregata nauigiis, quorum pars numerosior maiores naues et grandiores extitere trirremes...

(...juntamente com uma gigantesca armada que reunia mais de 220 navios, dos quais a parte mais numerosa consistia em naus das de maior tamanho e trirremes das de maior porte).

²² Zurara 1915: 167.

²³ Ibid.

referidas, procurando descrevê-las minimamente a um público estrangeiro, que desconhece por completo as paisagens lusas, algo que Zurara simplesmente dispensa por motivos óbvios. Assim, Pisano qualifica Coimbra de cidade quase inexpugnável, acrescenta que é banhada pelo rio Mondego, que, com as suas inundações de inverno, alaga os vastos campos marginais, tomando o aspecto de verdadeiro mar. Relativamente a Lisboa, situa-a na foz do rio Tejo, que gera em suas águas ouro e pedraria (*gemmas aurumque generantis*). A propósito dos campos de Ourique, refere que se estendem por inúmeras e verdejantes colinas e vales muito próprios para gado.

Já a descrição e explicação das armas de Portugal é retirada de Zurara.

A diferença com Zurara é sobretudo no breve retrato que Pisano nos dá de D. Afonso Henriques, enaltecendo o primeiro rei de Portugal e as suas qualidades de estratégia, uma vez que, em sua opinião, se não excedeu, por certo igualou os grandes generais romanos.

Por outro lado, esta valorização das conquistas do nosso primeiro rei torna incompreensível a omissão, em Mateus de Pisano, de muitas referências clássicas a autores e episódios da Antiguidade Clássica referidos por Zurara.

Por exemplo, no segundo capítulo, Gomes Eanes exalta os propósitos de D. João I, que, por temor de Deus, assume a guerra de Ceuta como forma de expiar o sangue cristão derramado nas pelejas contra os Castelhanos. A propósito do temor de Deus, Zurara cita Valério Máximo para justificar que a longevidade da civilização e poderio romanos se ficou a dever à reverência (*pietas*) que eles tinham para com a divindade. Logo a seguir acrescenta uma comparação que nos faz lembrar Camões: “E quem compridamente em ello esguardar, achara que nem o çerquo de Troya nem a passada de Cepiam em Affrica nam foram de tanta exçellença”²⁴.

Não se compreende, portanto, que Mateus de Pisano tenha omitido estas referências tão oportunas em Zurara.

Da mesma forma, afigura-se-nos incompreensível que um episódio tão importante como o da criação dos ducados de Coimbra e de Viseu, em Tavira, no regresso da expedição, seguido da investidura de D. Pedro e D. Henrique nos mesmos mereça um capítulo na crónica de Zurara e seja passado em claro na obra de Mateus de Pisano.

²⁴ É difícil aqui evitar os ecos camonianos na proposição d'*Os Lusíadas* (I, 3):

Cessem do sábio Grego e do Troiano
As navegações grandes que fizeram;
Cale-se de Alexandro e de Trajano
A fama das vitórias que tiveram;
Que eu canto o peito ilustre Lusitano,
A quem Neptuno e Marte obedeceram.
Cesse tudo o que a Musa antiga canta,
Que outro valor mais alto se alevanta

Finalmente, enquanto Zurara remata a obra situando os factos na cronologia dos diversos calendários e eras, Pisano, conclui o seu texto com as referências elogiosas de D. João I ao Infante D. Henrique, antes de armar os filhos cavaleiros, seguindo-se-lhe o episódio do encontro entre João Escudeiro e o Antipapa Clemente VII, historicamente impossível, mas que serve para demonstrar como a nação portuguesa se manteve fidelíssima ao Papa, ao verdadeiro Pontífice de Roma. Trata-se de um anacronismo que coloca o anti-Papa Clemente VII em Peñiscola e no ano de 1415, quando ele já era falecido em Avinhão, no ano de 1394. Embora este acontecimento possa ter sido sugerido por Zurara, o episódio relatado por Pisano não se encontra em Zurara.

É certo que Zurara indica as fontes de forma muito vaga, no cap. 30: “Disserom ajmda alguũs outros, que por quamto em Auinham aaquelle tempo estaua ho antipapa que sse chamaua Clemente septimo...”. Trata-se certamente de testemunhos orais indirectos de segunda geração, colhidos por Zurara nas suas investigações. Como muitos dos combatentes de Ceuta também tinham participado nas lutas da crise de 1383-85, os relatos que esses valerosos soldados transmitiram aos seus filhos e netos ter-se-ão facilmente cruzado, confundindo eventos e factos de uma época com os de outra época posterior. Todavia, como Pisano situa em Peñiscola o encontro entre João Escudeiro e D. Fernando, rei de Aragão, poderia estar a referir-se ao antipapa Bento XIII, Pedro Martínez de Luna, conhecido como Papa Luna, que sucedeu a Clemente VII e antecedeu Clemente VIII, o qual também manteve a sua residência em Peñiscola. Daí a confusão.

Pisano conclui muito abruptamente o texto com uma breve referência ao Conde D. Pedro, a quem D. João I confiou a protecção da cidade de Ceuta.

Esta precipitação final, com omissão de alguns aspectos que mereciam o devido relevo perante a plateia europeia sugere que Mateus de Pisano terá apressado a conclusão da obra. Porventura, a degradação do estado de saúde do Infante e a aproximação da sua morte poderão explicar estes últimos factos.

É sabido que Zurara se baseou nos testemunhos orais, que coligiu selectivamente junto de “poucas e certas pessoas”. No caso do relato dos feitos de Ceuta, escrevia a 34 anos de distância e muitos dos que haviam presenciado os acontecimentos já tinham morrido. A testemunha mais qualificada ainda estava viva – o Infante D. Henrique –, ainda que por pouco tempo. Zurara regista, logo no cap. 2, a captação das informações que D. Henrique detinha. Mais adiante, no cap. 13, declara que o Infante D. Pedro, quando era Regente, lhe fizera o relato da expedição. Pensar-se-ia que Pisano teria tempo de conviver com o Infante D. Henrique e de aferir com maior justeza e objectividade a verdade histórica, alterando a sequência cronológica de alguns factos ou melhorando a descrição dos factos apresentada por Zurara.

Noutros casos, porém, verificamos que não resiste a adulterar a sequência do eclipse solar, que terá antecedido a morte de D. Filipa em mais de dois meses,

fazendo-o coincidir com a morte da Rainha, por uma questão de aumentar o *pathos* da acção, colocando em paralelo a expressão *extincta est*, relativa à morte da Rainha com *duas fere horas defectum passus est* aplicada ao sol, em que o astro rei sofre, agoniza por simpatia com D. Filipa.

Por tudo quanto foi dito, o texto de Mateus de Pisano é mais um elemento de glorificação lusa, que faz ecoar na Europa o impacto da grandiosa vitória de Ceuta e contribui para validar a guerra contra o inimigo pelo serviço de Deus e legitimar a nova casa real. No dizer muito acertado de uma recente História de Portugal, a conquista de Ceuta “permitiria que o monarca português apresentasse o seu feito perante o Papa e perante o conjunto da Cristandade como uma iniciativa de combate ao Infel e, nesta medida, como um acto legitimador da nova dinastia”²⁵.

²⁵ Ramos, Vasconcelos e Sousa e Monteiro 2009: 175.

BIBLIOGRAFIA

- Albuquerque, M. de (1968), *O Poder Político no Renascimento Português*, Lisboa.
- Freire, José Geraldes (1995), *Oração de Sapiência. O Latim Medieval em Portugal: Língua e Literatura*, Coimbra, Serviço de Documentação e Publicações da Universidade de Coimbra.
- Góis, Damião de (1955), *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel. Nova edição conforme a primeira de 1566*, (Acta Universitatis Conimbragensis), Coimbra.
- Matos, Luís de (1991), *L'Expansion Portugaise dans la Littérature Latine de la Renaissance*, Lisboa.
- Moreno, Humberto Baquero (1973), *A Batalha de Alfarrobeira. Antecedentes e significado histórico*, Lourenço Marques.
- Pinto, Roberto Corrêa (1915), *Livro da Guerra de Ceuta Escrito por Mestre Mateus de Pisano em 1460*, Lisboa.
- Ramos, Manuel Francisco (2007), 'Orationes' de Jean Jouffroy em favor do Infante D. Pedro (1449-1450) – retórica e humanismo cívico, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Ramos, Rui, Vasconcelos e Sousa, Bernardo, e Monteiro, Nuno Gonçalo (2009), *História de Portugal*, Lisboa, A Esfera dos Livros.
- Rebelo, António Manuel Ribeiro (2007), *Martyrium et Gesta Infantis Domini Fernandi – A biografia latina de D. Fernando, O Infante Santo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Serra, José Corrêa da (1790), *Collecção de livros inéditos de história portuguesa dos reinados de D. João I, D. Duarte, D. Afonso V e D. João II*, Lisboa.
- Serrão, Joaquim Veríssimo (1972), *História de Portugal*, Lisboa, Editorial Verbo (12 vols.).
- Sousa, Manuel de Faria e (1681), *África Portuguesa*, Lisboa.
- Viterbo, Francisco Marques de Sousa (1904). "A cultura intellectual de D. Affonso V", *Archivo historico portuquez* 2: 254-268.
- Zurara, Gomes Eanes de (1915), *Crónica da Toma da de Ceuta por El-Rei D. João I*, Francisco Maria Esteves Pereira (ed.), Coimbra.
- Zurara, Gomes Eanes de (1973), *Crónica de Guiné*, José de Bragança (ed.), s.l.
- Zurara, Gomes Eanes de (1997), *Crónica do Conde D. Pedro de Meneses*. Maria Teresa Brocardo (ed.), (Textos universitários de ciências sociais e humanas), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

(Página deixada propositadamente em branco)

ESTUDOS
DO RENASCIMENTO
E HUMANISMO

(Página deixada propositadamente em branco)

LEONARDVS BRVNI ET STVDIA BRVNIANA AB HANS BARON AD NOSTRVM VSQUE TEMPVS*

MIGUEL MONTEIRO

Univ. Coimbra, CECH

ORCID: 0000-0001-8043-5781

Doctrix Nair de Castro Soares non modo nos in prima laurea docuit maxima cum doctrina, verum etiam ei primum pulsum tribuimus, quo Renatarum Artium litteras ausi sumus labris degustare summis. Posteaquam dissertationem scripsimus, unde praesens textus ortum ducit, magnum honorem nos cumulavit, quum opusculum nostrum publica recensione probavit. Unde multo plus nunc agatur, quam mera discipuli res magistræque; circumvolitant hic amicitia et studium, et Gratiae gubernaculum tenent.

* O presente artigo é uma tentativa de desenhar de forma compendiária a fortuna e as vicissitudes da interpretação que o historiador Germano-americano Hans Baron (1900-1988) pintou sobre o humanista florentino Leonardo Bruni Aretino (1370-1444). A interpretação de Baron, delineada em reluzantes letras no seu *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (1955; 1966), teve um impacto tremendo na recepção não só de Bruni como também na elaboração e desenvolvimento do conceito de “humanismo cívico” (civic Humanism; Burgerhumanismus), e contribuiu para colocar na mesa a ideia duma ciência ou filosofia políticas que desenvolvessem nos inícios do século XV o conceito de liberdade civil secular, em parceria com um novo olhar sobre a filosofia política aristotélica. Este novo olhar sobre os textos de Aristóteles estava ao alcance de Bruni pois este, na qualidade de aluno do embaixador romano-bizantino Emanuel Crisoloras (1355-1415), conta-se entre os primeiros italianos a aceitar o desafio de recuperar Aristóteles para Latim no novo estilo de tradução *ad sensum*, de resto por ele mesmo teorizado em *De Interpretatione Recta* (1420).

Porém, o passar das décadas veio colocar vários pontos de interpretação sobre teoria de Hans Baron. Vários estudiosos, em particular James Hankins e Quentin Skinner, questionaram os nexos estabelecidos por Baron entre a ciência política supostamente esposada por Bruni, e os eventos históricos da tentativa por Gian Galeazzo Visconti (1351-1402) de unificar a Itália em 1402. Para além disso, aduziram suspeitas de que a auto-identificação de Hans Baron com a figura de Bruni, comprovável quer nas obras éditas quer na epistolografia privada, o podem ter induzido a transportar o palco da Segunda Guerra Mundial para o cenário dos primeiros anos do século XV. Segundo estas críticas, a batalha existencial entre “liberdade” e “tirania” que Baron encontra no percurso biográfico de Leonardo Bruni e da cidade de Florença *lato sensu* deve-se mais ao presentismo do próprio Baron do que a uma constatação historicamente proba. Apesar de várias das suas conclusões terem sido impugnandas, a obra de Baron permanece incontornável, não apenas como parte erudita e impactante da recepção e historiografia em torno de Leonardo Bruni, mas também como testemunho do confronto de um intelectual com o especto e realidade do nazismo.

A Professora Nair Castro Soares teve um papel inigualável no meu percurso intelectual e académico: sem ela jamais teria empreendido o estudo e o *studium* das letras Renascentistas que culminou na elaboração em 2013 da minha dissertação de mestrado em torno da obra de Leonardo Bruni *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum* (1401~1408). Esta graça, e a gratidão que lhe é devida, ao invés de minuir ampliou-se quando ela humanamente aceitou integrar o júri de arguição dessa mesma tese.

Haudquaquam facile alius invenietur liber qui maiorem habuerit vim in Renatarum Artium studia, quam ille Jacobi Burckhardt (1818-1987) toto notus in orbe *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Opera tamen tantis sic laudibus honestata id habent sæpenumero vitii, quod provinciarum quas illustraverunt deveniant obrussa. Ideoque minus perspicue interrogare valemus, an tale opus cum veritate congruat, et satius quæsitamus quemadmodum cum opere congruat rerum natura.¹ Pervulgata ab Burckhardt opere manat persuasio, juxta quam nonnulli illius temporis homines, utputa artifices, pictores, principes ceterique tales, magno suo ingenio omnia post se trahentes, multa nova et mirabilia patraverint, quique nova tempora inaugurantes Modernitatem auspicarint. Adnimadvertendum primitus quantum pondus hæc notio hominibus singulatim consideratis attribuat. Etenim, si quis suo Marte nova condere satagit et valet, aliorum licet orbatus auxilio, nunquam quædam repulsio ad hominum cœtus versus deerit. Reges et principes maioribus honoribus cumulabuntur quam senatus, consessus, concilia. Nusquam in eo libro hoc redarguitur, tametsi Burckhardt autumat, quod «*die höchste politische Bewusstheit, den größten Reichtum an Entwicklungsformen findet man vereinigt in der Geschichte von Florenz, welches in diesem Sinne wohl den Namen des ersten modernen Staates der Welt verdient*»². Apparet igitur hic liber veros suos heroas efficere ex ducibus et imperatoribus, a Frederico II usque ad Cæsarem Borgiam, Maclavelli *Principis* vestigia velut molossus odore sectatus.

Si Burckhardt igitur speciem gerit Maclavelli *Principe*, Hans Baron (1900-1988) gerit *Discorsi*, qui rerumpublicarum fautores, nec principes, suscipiendos et tractandos curat. Hic Germanus anno 1929 primus vocabulum *Bürgerhumanismus* cudit, at diu exspectandum fuit, antequam late tota res disseminaretur. Sub nomine *The Crisis of the Early Italian Renaissance*³, anno 1955 editum est in lucem opus palmare hujus studiorum provinciæ, quod ausum est cum Burckhardt opere de auctoritate certare.

Baron appears to have designed “civic humanism” to modify, if not replace, Jacob Burckhardt’s concept of Renaissance. Whereas Burckhardt’s Renaissance centered on “the state as a work of art,” a work made of individuality linked with tyranny and absolutism, Baron’s civic humanism is a collective sentiment both republican and patriotic.⁴

¹ Yoran 2007, Brown 1990 hujus libri vim, in ejus tempus et subsequencia, æqua pensatione librant.

² Burckhardt 1860: 45.

³ Duæ hujusce libri editiones exstant. Nominata 1955 et emendata 1966. Quoad nostra spectat concilia, maxime me pœnitet anteriorem in duo volumina divisam, et pluribus annotationibus refertam, legere nequivisse. Nam nusquam in Lusitaniæ bibliothecis invenitur, neque in Romanis quas petere datum est. Quotiescumque ergo laudabitur agetur de Baron 1966.

⁴ Mansfield 2000: 224.

Hic ‘Humanismus Civilis’, duce fortuna, et in nomen ‘Republicanismi’ mutatum⁵, ad summum cælum a viris feminisque doctis sæculi præteriti philosophiam politicam rimantibus sublatus est. Baron tamen fuit illi fons et origo. In Italia, inquit, immo Florentiæ exeunte XIV sæculo, homines fuere qui operam navarint in Antiquitatis studiis, Petrarcae instar. Qui tamen, seu adhuc nimis adhærebant vitæ monachali et officia civilia spernebant qua sæcularia, seu, si in officiis publicis tempus degebant, reges et tyrannos, imprimis Sacri Imperii Romani Imperatorem, colebant eisque favebant. Hæc esto pristina scæna et immaculata, unde Baroniana fabula narrari cœptast.

Jamdiu Florentia sui ipsius imaginem utpote Libertatis tutricem et sibi et reliquæ Italiæ finxerat⁶. Sed sub Libertatis nomine quidnam vere lateretur vix intellegebatur. Immo, facile eo adducemur ut credamus hanc fuisse totius rei facile crucem et certaminis campum. Vox ‘Libertatis’ signum ferebat ‘Libertatis popularis’ seu ‘Reipublicæ regiminis’, scilicet ea qua civitates possent manere *respublicæ*, nec in alia regiminis genera everti (præsertim, quum de his sermo, *regna* subaudiuntur). Hanc ad rem maxime vergebant Partes Guelfæ per totam Italiam districtæ, sicut, annis aliquot post, legetur in Leonardi Bruni (1370-1444) *Proæmio Parti Guelfæ Instituendæ* (1420),

Gloriosissimam Universitatem Guelforum, si ad divinium respicias, cum Romana Ecclesia, si ad humanum, cum libertate conjunctam reperies. Est igitur et fide catholica, quod veram sequens religionem ab Ecclesia non aberrat, et civili proposito laudabilis, quod libertatem amplectitur, sine qua nec res publica constare ulla potest nec sapientissimi viri existimarunt vivendum. Diversa autem et huic emula Gebellinorum factio, et Romanæ Ecclesiæ hostis est, et proposito servilis, quod libertatem negligens tyrannis semper ac barbaris sese ac Italiam curavit summittere.⁷

Hujus rei causa a Baron ita declaratur,

Since the emperors were Germans and stayed in Italy merely on brief expeditions, they usually left vicars behind – in most cases Ghibellines, of course – who, after the death of the emperor who had appointed them, remained in power and became tyrants. This is why free cities would no longer admit emperors into their walls, and why the Guelph adversaries of the German rulers had developed into «fondamento e rocca ferma e stabile della libertà d’Italia e contraria a tutte le tirannie».⁸

⁵ Nederman 2000: 247-269.

⁶ Hujus notionis historiam scite enucleat Rubinstein 1986.

⁷ Bruni, *Proæmio agli Statuti della parte Guelfa* [796].

⁸ Baron 1966: 20; in fine Matthæi Villani Cronica 8.24 laudatur.

Demum aliquid pristinam illam scænam quatiens anno 1375 exorsum est, videlicet bellum ab *Octo Sanctis* nuncupatum (1375-1378), adversus Pontificem Gregorium XI (1329-1378, regnavit 1370-1378), qui Avignoni suam sedem conderat et Italiam colere aspernebatur. Quo in bello Florentia, licet Partis Guelfæ principem locum obtineret, non modo ipsa classicum sonuit, sed etiam permultas Italiæ urbes ad arma civit. Causæ quid esset, qua diuturna fides et erga Pontifices mores traditi rumperentur, prorsus haud facile cerni potest, alii alia perhibentes, at quandoque opinio prævalet Civitates Guelfas ausas esse bellum gerere contra ipsum Pontificem, propterea quod ejus vicarii in pæninsula Florentiæ «*cogitarent extinguere libertatem*». Scripsit quondam Coluccius Salutati (1331-1406):

Nec nobis obicias bellum quod contra quosdam officiales Sanctæ Matris Ecclesiæ, qui sic terras eis in Italia commissas pessumdabant, quod subditos miserabili servitute prementes et nostram et aliorum cogitarent extinguere libertatem, Florentinum Populum suscipere fuit necesse. Satis enim illa causa per Italiam et omnia Christianitatis regna ventilata fuit et, ut per effectum patuit, universus orbis commendavit, et vidit populi nostri justitiam, et illud non in exitum Sanctæ Matris Ecclesiæ, sed in nostræ libertatis defensionem judicavit, non in aliud ordinatum.⁹

Florentia victa e prælio discessit, necnon irreparabilis nexus inter Florentinam Libertatem et Romanam Ecclesiam fractus est. Lectoribus superiorem locum quadam curâ adhibitâ considerantibus hoc absque dubio jam apparuerat, ea ipsa ratione, quod Coluccius præsentit seipsum defendere debere, remque publicam suam: id enim testatur neminem jam fidem tribuere velle foederi cuiquam Guelforum et Ecclesiæ pertinenti, neque posse. Facile intelligimus nixi Bruni verbis supra laudatis «*si ad divinium respicias, cum Romana Ecclesia, si ad humanum, cum libertate conjunctam reperies.*» Enimvero hæc verba ad civilia pertinere, quod recentioribus linguis 'sæcularia' nuncuparentur, planissime liquet, itemque mentionem Ecclesiæ obiter et fere dicis causa dumtaxat fieri.¹⁰

Hæc præfatus Baron sui argumenti cardinem tandem aggreditur. Totam enim sententiam in bello quodam, secundum ejus sententiam maximi ponderis, fulsit. Prædictum bellum inter Mediolanensem urbem et relictam septentrionalem Italiam, inquit, Italiæ civitates in duas partes divisit, scilicet in *Pacis Italiæ* fautrices – quæ Italia eo tempore vix reapse verbo exstabat, nedum

⁹ Coluccius Salutati, *Invectiva in Antonium Luschem Vicentinum* (~1399) p. 28, in Garin 1952.

¹⁰ Porro quoniam tempore Leonardi Ghibellina factio jam diuturne languebat, nec similitates civiles inter Guelfos et Ghibellinos sed inter gentes ejusdem factionis (Guelfæ scilicet) exoriebantur.

re¹¹ –, et in eas quæ non Pacem sed Libertatem producebant. Quæ Pacem Italiæ gestiebant, intestinis tot fessæ bellis, unum in principem credebant se posse potestatem inferre qui Italiam procul a Gallis et Germanis regeret. Nam præsertim ad Gallos illa “Captivitas Avinonensis” flectebatur, qui igitur maximas accipiebant in Dicine Pontificia. Germani vero, sub imperatorum specie, saltem a Carolo Magno imperatore atque Romanorum rege creato, auctoritate in Italia pollebant nequaquam spernenda. Contra, qui Libertatem Italiæ propugnatrices sese præbebant jam inde a bello sic dicto *Octo Sanctorum* haud inusitatis utebantur argumentis: uti antea dictum est, pro “Libertate” confitebantur se bellari, scilicet adversus Tyrannidem. Florentia, teste Baron, agmini sese adjunxit Libertatis amatorum.

Qualibus subsidiis Giangalleazus Viscontæ gentis (1351-1402), dux urbis Mediolani, in scænam irruerit, copiose non datur demonstrare. Sufficiat pro tempore stupere quomodo is ingentes copias corraserit, et anno 1402 maxime strenue impetum fecerit in urbes Italicas, imperii Lombardensis extruendi ergo. Jam ejus exercitus, non modo totius potitus Lombardiæ sed etiam multarum urbium in Italia septentrionali et media sitarum (exclusis Venetiis), adeo Florentiæ imminebat, ut ipsa, sociis omnibus jam in imperium ademptis seu vi captis, et una in liberarum civitatum numero relicta, actum exitialem dumtaxat præstolaretur.

Quomodo urbs tantilla adversus tantum imperium superesse potuisset? Contigit ut, nuente numine, febrili morbo affectus repente, Mediolanensium dux leti obiret diem, et Florentina urbs, quæ in perditissimam labem in eo fuerat ut cecidisset, non modo vinceret sed etiam ansam rapere posset haud parvum lucrum ex tantis periculis faciundi. Negat Baron hoc incassum fuisse, atque inde ‘thesis’ ejus præclara extruitur, scilicet quod hoc bellum tantam vim in Florentinos miserrima quæque patientes intulerit ut ii deberent “se ipsos scrutari”, ideoque ex pugna pro Libertate contra tyrannidem sibi persuasisse et invenisse civilem suum cultum radices non in guelfos agere ghibellinosque¹², sed potissime in veteres homines eorumque civitates quæ priscis tempestatibus liberæ exstiteret, liberæ scilicet quoad non tantum aliorum dominationibus privabantur, sed etiam quia cives se ipsos regebant, nulli parentes imperatori seu regi præter reipublicæ magistraturas et officia.

¹¹ Larner 1980: 1-15.

¹² Quæ porro, juxta ejus conjecturam, illo tempore adhuc sic nominabantur ea dumtaxat de causa, quod nondum quicquam melius excogitatum esset. “The still unbroken dominance of traditional Guelphism during this phase of Florentine history: no new political outlook had yet arisen to replace medieval thought. The only alternative to the Guelph ideas that had been explored – inactive neutrality – offered no defense against the dangers of the growing power conflicts, nor any fresh perspective on the contemporary Italian struggles within the framework of Florence’s history or future.” Baron 1966: 19.

Baron autem, ut quæ protulerat roboraret, Leonardum Bruni Aretinum (1370-1444) harum rerum testem arcessivit. Quem possimus quasi totius rei ducere axem, quum, juxta ejus sententiam, primus exstiterit jam nullatenus priscis ætatis mediæ imbutus notionibus, verum qui omnia præterita ceu 'senescentem mundum' corrui juberet. Apud Baron, Leonardus præconis instar in se continere videbatur multa quæ seu inde ab Antiquis temporibus nusquam præsto fuerant, seu quæ decessores ejus vix corradere potuissent.

Ageretur imprimis de facultatibus doctrinæ, imprimis de linguæ latinæ redivivæ, nec modo in vitam revocandæ (quod præcessores ejus Petrarca et Coluccius Salutati persecuti erant, nec tamen consecuti), usu et adhibendi arte. Namque inter ejus temporis homines ille exstitit Latinitatis cultorum facile princeps, ac inter multos quoque successores (teste Matthæo Palmieri¹³), ideoque non mirabimur eum dignum habitum esse qui inter probandos una cum veteribus scriptores indicaretur. Cum hac re arcte conjungitur, quod inter primos nisi prorsus primus illius ætatis adscribitur, qui Græci sermonis cacumina scandit, linguamque illam tum Ecclesiæ Patrum tum gentilium rerum scriptorum philosophorumque adeo calluit ut absque mendacio scriberet 'annos septingentos'¹⁴ in Europa transiisse, ante linguæ notitiam a se iterum relatam.

Hactenus non tam longe distare videtur ab humanistis quos Kristeller "litterarum magistros" appellavit¹⁵. Quam opinionem omnino mutet necesse est, qui altius inspiciat quid Baronis sibi proponat. Totum ejus opus longum iter emetitur ne humanistæ, Aretino duce, pro hominibus scholasticæ et rhetoricæ arti dumtaxat deditis habeantur. Ut hoc destinatum feriat, nexus inter has litterarum doctrinas atque civilem scientiam enixe effingitur. En igitur verba ipsius Bruni:

Eruditionem autem intelligo non vulgarem istam et perturbatam, quali utuntur ii qui nunc theologiam profitentur, sed legitimam illam et ingenuam, quæ litterarum peritiam cum rerum scientia conjungit.¹⁶

Quæ quidem verba Baroni testantur Bruni litteras alia mente aggressum esse, quam ut exinde litterarum magister tantummodo eveniret – imprimis

¹³ «Delle lettere e liberali studi sare' meglio tacere che dire poco. Queste principalissime conduttrici, e vere maestre d'ognio altra buona arte per più d'ottocento anni sono in modo state dimenticate nel mondo, che mai s'è trovato chi n'abbi avuto cognizione vera, nè saputo usare un loro minimo ornamento, in tanto che tutto quello si trova in carte, o marmi per grammatica scritto fra questo tempo, meritamente si possa chiamare grossaggine rozza, oggi veggiamo per padre, ed ornamento delle lettere essere mandato nel mondo il nostro Leonardo Aretino come splendido lume della eleganza latina, per rendere a gli uomini la dolcezza della latina lingua.» Matthæi Palmieri *Della vita civile*: 48.

¹⁴ Bruni *Commentarius rerum suo tempore gestarum*: 24-26.

¹⁵ Kristeller 1979: 21-31.

¹⁶ Bruni, *De Studiis et Litteris*: 250.

enim, quia cancellarius florentinus est creatus, quo munere functus est usque ad vitæ suæ terminum. Quidnam igitur nodus inter scientiam civilem et antiquorum doctrinam sibi velit, nobis inquirendum est. At saltem hoc pellucere demus, quod Baron ejusque sectatores sibi persuasum habeant Leonardum, licet inscium, solo æquasse divisionem inter litteras et rem politicam, eoque ejusdem sententiæ fuisse credunt atque Hobbesium illum, qui queritur «*lectione autem Librorum horum à Græcis & Latinis Scriptorum, factum est, ut homines nostri ab Infantia opinionibus illis innutriti, sub Libertatis falsa specie habitum tandem contraxerint tumultibus [...] ut verè possim (puto) affirmare nunquam quicquam tam carè emptum esse, quam Græcorum Latinorumque linguas emerunt partes hæ mundi Occidentales.*¹⁷».

De eversionibus rerum patrandis non utcumque agitur (licet quodammodo fieri possit ut is conatus sit res novare¹⁸), sed modo de illo mentis subsidio et sapientiæ genere penes quod, et cujus fructus consecuti, homines nequeunt quin rerum statu frustrentur et circumjacentia quodammodo mutare aveant (qua in re Humanistæ, qui dicuntur, Platoni, nisi ardentius, saltem æque atque Aristoteli favisse). Hoc est verum Renatarum Artium donum, simulque munus. Eugenius Garin videtur consentire:

Leonardo Bruni legge i suoi Greci pensando a Firenze, e guarda a Firenze attraverso le pagine politiche di Platone e Aristotele.¹⁹

Hac opinione tenus, Garin monstrare velle videtur Leonardum esse ea persuasionem adductum qua solent homines impræsentiarum, præteritorum temporum litibus et virtutibus usi, quemadmodum suadet ratio quæ dicitur *præsentista*. Verumne anne sentiat, *Dialogi illi ad Petrum Paulum Histrum* testimonium et testamentum obferunt lucidissimum; quos igitur sciturus rimetur. Baron tamen sese ab hac interpretatione sequestrat, propterea quod æstimat Leonardum limen inter duas hominum ætates exstitisse. Inde ejus indoles liminaris offertur: utrum æviternum et cunctis hominibus semper præsto, anne rerum principium aliquid præcipuum temporum actorum sit, scilicet Antiquitatis, quod omnes subsequentes ætates cuderet, juxta illud Ricardi Reis, «*que te os deuses dão, dão no começo.*»

Næ Baron si recte habuisset, Republicanismus devenisset vera nux et horum temporum medulla, æqualesque nostros, qui illi adversarentur, rite a bonorum hominum consortio dstringeremus. Adversus enim veram indolem hujus ætatis pugnant. Contra hæc Ronald Witt sic obtestatur:

¹⁷ Hobbes 1670: 107.

¹⁸ Quæ hic nisi crassa Minerva explorare nequeo, in actu adumbrantur apud Field 1998 *Leonardo Bruni, Florentine Traitor? Bruni, the Medici, and an Aretine Conspiracy of 1437*.

¹⁹ Garin 2008: 42.

Baron's interpretation of what he considered the titanic struggle between Republican Florence and Giangaleazzo Visconti from 1389 to 1402 as a battle between the forces of freedom and tyranny has too easily been assumed to be an expression of his own experience in Nazi Germany. For the same reason, the Crisis has sometimes been seen as an indictment of ivory tower German intellectuals too detached from their society to protest the loss of Weimar liberty.²⁰

James Hankins quoque carpit, ulterius et valdius. Juxta hujus sententiam, quum in biographia Bruniana (quam novissimis suæ vitæ annis Baron litteris dabat) Leonardus ob suum erga Libertatem amorem laudatur, non de vero Leonardo Bruni agitur, sed de «*Baron's Bruni, [...], a wooden puppet, an idealized projection of Baron himself, not a portrait of a man*», et miratus pergit, «*The degree to which Baron identified personally with Bruni will be evident to anyone who peruses Baron's papers on Bruni, with their frequent passionate outbursts against other scholars who criticized Bruni's behavior.*»²¹

Nec multo magis ejus thesi corroborandæ prossunt opera ab aliis hominibus doctis conscripta – quorum primas fortasse obtinebit Quentin Skinner – qui maxime strenue enixi sunt ut feliciter arguerent nonnullos exstitisse viros qui, licet non tam ornate aut absoluto sermone atque Leonardus, tamen in rebus publicis adversus regna idem pæne sensissent, ita ut iidem viri docti non cunctarentur quominus eos haberent horum regiminum generum primos repertoires²² (saltem inde ab Romani Imperii occasu, vel etiam primos, qui ea cum Christiana fide conjungere potuissent). Multi ex his qui talem republicanismum per sæcula et hominum ætates profitebantur clerici fuerunt, verbi gratia Giromalo de' Remigi, Ptolomæus Luccensis, etc (excepto sane Marsilio Patavino, cujus libri, qui *Defensor Pacis* inscripti sunt, non ita magnam vim in Italorum cogitata de re publica habuisse videntur²³), usque ad Savonarolam ejusque æquales. Qua nota peculiari in hisce hominibus inventa, possimus magnam partem historiæ ætatis mediæ italicæ certa quadam concatenatione densare, et discere esse prætereundas opiniones præjudicatas asserentes republicanismum esse possessionem secularem, ne dicam doctrinam ecclesiæ necessario adversantem.

Plures sapientes, haud aliter cogitantes, non latuit stabilia limina inter varias ætates esse eradenda. Qui tamen non eo nos ducere voluerunt, ut ætatum terminos ominino delendos curaremus. Ronald Witt, tempus licet multum degerit in talibus finibus perturbandis, nihilosetius testimonium perhibet quo impedimur quominus Mediæ Ætatis lumina negligamus, et asserit esse

²⁰ Witt 1996: 108.

²¹ Hankins 1995: 319-320.

²² Blythe 2000: 30-74.

²³ Izbicki 2011: 307-308.

necesse firmis argumentis probare aliquid mutatum esse non jam gradatim, sed quoddammodo indolem novam aliquando inter has duas ætates informari cœptam esse²⁴. Quatenus ad nostrum argumentum spectat, quid inter ætatem mediam et renatarum artium mutatum est? *All in all*, inquit Anthony Black,

it appears that the chief difference between this and the ‘civic humanism’ ascribed to Bruni and others writing at Florence in the early fifteenth century, is that this is written in scholastic style using Aristotelian language rather than in the Ciceronian mode.²⁵

Siquidem spem relinquere cogimur, credendi Artium Renascentiam adeo alte radices agere, ut discrimina clara et perspicua inter eam et Mediam Ætatem inveniamus, cunctandum et interrogandum est, quid de Baron faciamus. Nimirum parum auxilii poterit esse nobis, quippe qui magnam scissionem posuerit inter tempora mediævalia et renascentiam, eumque saltem partim præteribimus.

Atqui quod Black tanto fastidio asserit, hæc quadam cum dissimulatione “*chief difference*” appellata, nihil aliud esse videtur quam ipsa rhetorica ars. Nam quidnam refert quanquam lingua sint homines usi ad quamvis rem dicendam? Non possumus quin talem interrogationem spernamus, nam fortasse nulla alia res ei præstat. Præsertim quum de re civili agatur, nihil nobis est antiquius quam ut resciaur quomodo via pateat ad notiones et doctrinas civiles communicandas. Nec magna ex parte de stilo et ratione scribendi paulo magis aut paulo minus expolita agitur, sed de lectoribus et auditoribus, erga quos ipsorum tractatorum redactores spem magnam certamque enutriunt.

Hæc rhetorica vetus ars, ex qua juxta sententiam Black constat discrimen inter humanistas et mediævales, in antiquorum doctrinis, institutionibus et auctoribus fulcitur. Et si ejus primum cultorem quæremus, sine controversia ad Petrarcam nostri convertentur oculi. Quem autem legentes haud difficulter agnoscimus, etsi proxime accesserit, veterum Latinitatis manum et stilum, antiquorumque ipsorum scribendi rationes attingere nequise.²⁶ Vel propius Coluccius Salutati pervenit, ejus discipulus, qui adeo veteres imitandi studio ardebat ut a suorum temporum corruptelis, quas appellabat, suum ipsius sermonem purgaret, scriptis Ciceronis aliorumque usus (verbi gratia scribens

²⁴ Witt 2000: 29.

²⁵ Black 1992: 123.

²⁶ “The Latin of men like Salutati and Petrarch could never be mistaken for classical prose; the Latin of humanists like Bruni and his generation is an almost perfect copy.” McLaughlin 1995: 95.

*tuum pro vestrum, quod sæpe eum pænituuit alios animi lædentem, ob Antiquitatis saporem quod nimis appropinquaret sermonis rusticitati*²⁷).

Argumenta gradatim cumulantur ut consentire cum his possimus qui initia duo posuerint, vel duos potius gradus, quos attingere necesse fuit, quo majore jure a Mediæ Ætatis limine saltem unguis latere discessissemus. Hæc duorum principiorum thesis (seu melius duorum ejusdem principii graduum) præsertim ex Baronis *Cicero and the Roman Civic Spirit* sumitur, ubi Baron in interpretationibus Ciceronis sæculi XIV conscriptis nititur ut demonstret opera Ciceronis duos voltus habuisse. “*Bruni found the explanation in the discovery that Cicero’s literary and political activities were two parts of one and the same task: the work of a Roman citizen for his ‘patria’ and the Latin Empire of Rome. It was not so much that Cicero’s philosophical studies simply followed his political activity in his old age, as that the Roman statesman was guided in his civic actions by his philosophy.*”²⁸ Secundum ejus judicium, superiores nisi de Cicerone philosopho curaverant, at nunc occasio vergebat, ut in usum etiam opera civilia assumerentur. Idem scilicet nuntius, at alio loco adhibitus, aliis hominibus propositus, et alia facundia prolatus.

The old conception of the Renaissance as a fundamental break with medieval traditions, as a new edifice on changed foundations, was not entirely wrong. It was only erroneous in so far as that break was placed at too early a date. A complete revolution in intellectual life did indeed take place, but not until the end of the fourteenth century, not until the very moment when Petrarch’s humanism was transplanted into civic surroundings – first and foremost into the civic world of Florence.²⁹

Ut supra confessum, non Baronis mentis partem capio, quum demonstrare temptet Ætate media neglectos fuisse homines rebuspublicis popularibus faventes, quam opinionem jam antea, ut opinor, explosam ostendimus. Tametsi in fundamentis falsum est, tamen quandoque etiam profuturum credo saltem duobus quibusvis liminibus (Petrarca primo, quem alius sequatur) potius quam uno dumtaxat, melius et accuratius circumsæptam habere Renatarum Artium Ætatem. Quorum prius si Franciscum accipimus, a quo Romanorum litteræ primum restitui cœptæ sunt, pæne annos quadraginta interjectos dicemus esse exspectandum quoad *alterum gradum* perveniamus.

Semota sit sollicitudo, an ille primus an secundus an vicesimus. Tales curæ baronianæ, potius quam nostra studia incitare, videntur ea retinere, eoque amovendæ sunt et prætereundæ. Quidnam in eo sit præcipuum ad antiqua

²⁷ Witt 1976: 25.

²⁸ Baron 1938: 90.

²⁹ Idem: 88.

studia recolenda expiscamur, et, ultra omnes ejus virtutes, videmus eum tota in Italia claruisse propter maximam linguæ Græcæ notitiam, quam profecto quasi a nutricis lacte suxisse visus est, et enotuisse propter opera Græca in sermonem latinum conversa, qualia Aristotelis, Xenophontis, Platonisque per plurima volumina. De Petrarca quoque accipimus parum Græcitatæ a Leontio Pilato Calabrense, item de Boccacio, qui si ad finem hujus linguæ institutionem adducere nequiverunt, id non necessario viribus, sed saltem partim magistris deficientibus tribuendum esse scimus. Quamvis adhuc in Italia meridiana nonnulli magistri supereant, reliquiæ Imperii Græcorum, qui ibi diu dominati erant, quique adhuc commorabantur. Hi quidem homines interdum adibantur, Græci sermonis discendi gratia. Attamen qualemcumque doctrinam illi duo sibi comparaverint, vix tamen solidam dicere ausim. Fuit igitur Media Ætate maxima tum sermonis Græcorum, tum aliarum gentium ad orientem vergentium ignorantia, neque vicissim res melius se habebant³⁰. Perpauci igitur erant, quidam tamen, nam silentio non sunt obscurandi illi Aristotelis interpretes, qui sæculo XII floruerunt eidemque quantam vim in posteros habuerint, adeo constat, ut demonstratione non indigeat³¹ – ii tamen sæpe non ex Europæis civitatibus oriundi erant, sed ex insulis aliisque locis, quos seu a Turcis seu a Græcis Venetiani et Genuenses ereptos occupaverant.

Inde igitur angustix quæ eos, qui linguæ Græcæ studio ardebant, arctissime opprimebant. Adde quod in oris ad occidentem solem spectantibus jam diu Ecclesia Romana atque Græca inter se odio vatiniiano dissidebant, altera alteram schismatis et hæreseos identidem incusantes. Quæ omnia non exigui sunt momento ad nostram rem. Nam Græcis memoria illius cruce signatæ expeditionis anno 1204 gestæ adhuc intimis insidebat animis; Itali vero erga Græcos insolenter superbiebant, cum crederent sibi ex Græcis nihil desiderandum esse, juxta illud Ciceronis

meum semper iudicium fuit omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Græcos aut accepta ab illis fecisse meliora, quæ quidem digna statuissent, in quibus elaborarent.³²

³⁰ “A famous decree of the Council of Vienna (1312), apparently inspired by the Catalan polymath Ramón Llull, called for the founding of forty professorships in oriental languages at the four chief universities of Christendom and at the papal court; ten of these were to be in Greek. The chief purpose of these chairs was to have been the training of biblical scholars and Catholic missionaries to the East; the papacy had noticed the regrettable tendency of Oriental peoples to be ignorant of Latin. But little or nothing came of the initiative.” Hankins 2005: 277 *The Study of Greek in the Latin West*.

³¹ Brams 2003 *La riscoperta di Aristotele in Occidente*.

³² Ciceronis Tusculanæ 1.1.101.2.1.

Ita igitur ad Græcos sese vertere diu renuerunt. Nec multo melius Græci ipsi sese offerebant adeundos, nec lata via sternebatur quam ingrederetur neuter. Adeo ut valde consentiam cum Hankins dicente, quamquam ceteroqui paulum dedecet ratio qua affatur:

Like Cicero, [Petrarch] regarded the ancient Greeks as vain and boastful, marked by *levitas græcanica*, and insufficiently respectful of Latin cultural achievements. For himself, he was convinced that Virgil was superior to Homer and Cicero to Demosthenes. Petrarch also shared the distaste of some of his contemporaries for what he was as Byzantine arrogance and infidelity to Christian orthodoxy. He had no desire to visit Greece and advised his secretary Giovanni Malpaghini against going there to learn Greek, recommending instead that he visit Calabria. Reacting against the Romantic View of Petrarch, sighing over the Greek manuscripts of Homer and Plato he could not read, [Roberto] Weiss argued plausibly that Petrarch had plenty of opportunities to learn Greek and could have learned the language had he really wanted to.³³

Nec tamen Petrarcam velim ab omni reprehensione intactum retinere – nemo enim nec nostratum nec præteritorum tutus ab errore exstitit umquam, ne illos quidem excellentiores homines quos nobis exempla proponimus –, sed causæ potius, quas Hankins ille affert, non ita magnæ mihi esse videtur, ut fama Petrarçæ tantopere inquinetur. Omnia sunt vera in utramque partem (immo Leonardum videmus eodem modo cogitantem de Ciceronis et Demosthenis certamine quum *Ciceronem Novum* scribere sit constituturus³⁴). Vereor præterea ut Ecclesia Græca illius temporis possit tuta ab superbæ accusatione ex his ratiocinationibus evadere. Jure meritoque an non, reticentes inconstitutum relinquamus, tamen Imperium Græcum quatenus cum aliis degere voluit, omnibus suis circumstantibus licet labentibus seu casuris, semper illam imperii speciem prodere voluit qua se aliis præcellens ostenderet – nulloque alio loco hoc magis patet quam apud Concilium illud 1439 Florentiæ conscriptum.³⁵ Cujus consilii acta si legantur, aqua non hærebit an quid culpæ Romanæ Ecclesiæ imputare liceat, paremque utramque in superbæ scelere denudabimus. Quod ad nostram rem pertinet, satis superque jam compertum habemus haudquaquam facile fore cuiquam græcam linguam discere tot tantisque adversatoribus utrobique exorsis, nedum tam truculenta mente quæ alios adversus alios concitaret vigente.

³³ Hankins 2007: 331.

³⁴ «Cetera sic [Plutarchus] narrat, ut magis ad comparisonem suam, in qua Demosthenem præferre nititur, quam ad sincerum narrandi iudicium accomodari videantur.» *Cicero Novus* [416-418].

³⁵ Gill 1959 *The Council of Florence*.

Minus in malivolentis et invidiis versari si volumus, neminem libentius tollemus quam Emanuele Chrysoloram (1355-1415), qui linguæ Græciæ est summo argumento, necnon cultus et humanitatis exemplar excelsum. Is enim post tot annorum intercapedinem linguæ græcæ notitiã in Italiam, deinde in relictas relictas occidentalis Europæ partes, primus induxit. Prout supra exposuimus, non omnes ante ejus adventum hujus sermonis elingues exstiterant, cujus testimonio possimus Coluccium Salutati afferre. Qui quidem, quum Platonis *Phædonis* interpretationem, quam Henricus Aristippus antea confecerat, in urbaniorẽ Latinitatem vertendam sibi suscepit, quasi binis perfectam manibus³⁶.

Chrysoloras vero, quum Imperator Constantinopolitanus ærumnis obsessus eum legatum in Italiam misisset socios adversus Turcas inveniendi causa³⁷, idem, quippe liberaliter esset institutus imbutusque tum christianis tum gentilibus litteris, anno 1398 ab ipso Coluccio arcessitus est ut Florentinos græcam linguam publica professione doceret. Magister jam dudum fuerat, primo Constantinopoli, ubi suum Ἐρωτημάτων librum conscripserat³⁸, quo in libro causa constare videtur, qua ei contigerit linguam docere, atque gregem discipulorum colligere, qui Græcitatẽ longe lateque propagarent posterisque traderent. Ceterum hoc uno facile aliis præcellit, quod quemadmodum boni piscatores faciunt, quum non piscem, artem vero piscandi suis præcipiunt, ita etiam Chrysoloras non merâ linguæ notitiã, verum etiam didascalicã peritiã suos discipulos imbutos voluit.

Illius libri ope et subsidio linguæ græcæ grammaticam artem multo simpliciorẽ reddidit, quæ pervia esset Latinisque discendibus expeditior. Qua in re illud potissimum verbi gratia videre est, quod ex duodesexaginta substantivorum nominum paradigmatis, quibus tunc vocabulorum copia a Grammaticis Græcis digerebatur, in sex dumtaxat omnia conglutinavit, ea non jam per nominativum sed per genitivum casum componens (quippe ut etiam nobis facere traditum est et consuevimus). Ut exemplo delineetur, omnia masculina verba non per -ος, -ας, -ης, -υς, et subsequẽntia, sed genitivo tenus, quo declinarentur, multo pressius composuit. Quod quidem veteribus haud

³⁶ Botley 2009: 6.

³⁷ “The passionate conviction of the Greek émigrés on these points came first from a belief, stated explicitly by Chrysoloras, that the Latin West might be induced to come to Byzantium’s aid if its ruling classes were taught the value of Greek culture. Later, after Constantinople fell and the hope of a crusade to recover it gradually faded, émigrés like Bessarion saw the Latin West, especially Italy, as a rich soil in which the wisdom, beauty and piety of Hellas might be successfully transplanted. But it was men like Leonard Bruni, above all, and his fellow students in the school of Chrysoloras, who prepared the ground in which the mighty tree of Hellas could take root and flourish anew.” Hankins 2005: 266 in *Humanism and Platonism, Manuel Chrysoloras and the Greek Studies of Leonardo Bruni*

³⁸ Wilson 1992: 10-12.

ignotum fuisse, Græci tunc temporis satis compertum habebant, attamen ignorabant quonam modo tamen eam facultatem sibi compararent, donec Chrysoloras ad Italos docendos ipse per se hanc rationem excogitavit³⁹.

Quid multis? Docuit quidem, idque magnifice. Nostra potissimum interest quod Leonardum Bruni Aretinum docuit, eumque græcarum litterarum præ omnibus præstantem effecit. De quorum virorum præclarorum consuetudine Poggius Bracciolini in funere Leonardi «*In studio*», inquit,

Juri Civili quum plurimum profecisset, supervenit Manuel Chrysoloras ex Constantinopoli, Græcorum omnium sapientia et eloquentia tum facile princeps, qui studia græcarum litterarum quæ jam diu in Italia oblita et sepulta erant, apud nos primus excitavit. Et quum plures ad ejus doctrinam confluerent, haberenturque cœtus præstantiores, Leonardus illorum gloria commotus, quum in eo studio magnam laudem propositam videret, posthabita Juris Civilis cura, adhæsit Manuelli; brevique effecit, ut omnes coauditores tum bonitate ingenii, tum studio diligenti facile superaret.⁴⁰

Leonardi hæc exordia sunt testimoniaque quibus de graiorum linguæ peritia ejus decantetur laudes. Hunc igitur virum tali accinctum doctrinâ grandiaque aggressum abhinc in conspectum afferemus, quod ut melius faceremus, necessarium duximus ita præfari, quippe firmiter judicantes nostri esse negotii nexum inter linguæ Græciæ notitiam atque ejus opera futura adamussim demonstrare. Quamobrem in mente habuimus in dissertatione nostra illud opus diligentius rimari, quod potissimum nobis videtur ad has disciplinas pertinere, videlicet *Dialogos ad Petrum Histrum*, quo in opere nostræ disciplinæ quæstiones summi ponderis excutiuntur, quæ, dubio omni deposito, adhuc labores nostros excanclant. Anne enim simus frugi heredes et digni, anne potius viribus omnino deficiamus si cum nostris maioribus comparemur, et operam oleumque perdamus nostras republicas antiquorum litteris illustrare conantes, eo in opere investigatur. Nobis autem, qui tanto enitimus studio ut nostrorum studiorum rationem reddamus, quave alios ad has provincias arcessamus illiciamusve, proderit sane plurimum hæc omnia quam intime explorare.

Ast unde digressi redeamus. Leonardus igitur hac familiaritate cum Chrysolora et Coluccio privatus (hic enim anno 1406 morbo correptus vita defunctus, ille vero ad alias Italiæ partes legationis causa profectus) duos suos quasi patronos uno temporis ictu amisit. Coluccius non modo eum ad studium litterarum adduxerat, sed etiam ad curiam Romam, quum ei munus apud Pontificem comparavisset (sicut legimus in epistulis ex utraque parte missis⁴¹);

³⁹ Grafton & Jardine 1986: 99-121.

⁴⁰ Bracciolini, *In funere Aretini* b3-b4.

⁴¹ I.3 Leonardus Coluccio, exempli gratia, ubi «Etsi» inquit «sciam quæ tu nuper de me ad Pontificem Maximum scripsisti, ea omnia vera non esse, tamen, fatebor enim ingenue, cupid-

Chrysoloras autem ei primum desiderium græcorum opera interpretandi flagitarat. Interpretis enim officium primum apud ejus scholas auspicatus est, quum magister locos discipulis interpretandos proponere soleret. Ac primum opus, quod e lingua græca in sermonem latinum transtulit, Sancti Basilii Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων fuit, quod jussu Colucci aggressus est. Leonardo is tamquam fulcimine uti cupiebat ut rationem de studio litterarum antiquarum reddere posset, sicut apud Graios accidebat, præstoque ut arma haberet quibus sese adversus clericorum impetus defenderet. Quin immo ipse Leonardus sæpe hoc suo juvenili opere utetur in contentionibus, quas adversus Ambrosium Traversari suscipiet. Verum enimvero multi sunt, qui hoc opere ad eundem finem usi sint. Ideo non miramur, quod, ex libris sæculo XIV editis, id multo crebrius omnibus ceteris describeretur; vero vel magis stupemus, secus non fuisse postquam typographia inventa est. Sane multa fuerunt opera nostri Leonardi, quæ longe lateque in Europa vulgata sunt, utputa *Laudatio Florentinæ Urbis*, *Historia Florentini Populi*, epistula *de Studiis et Litteris*, etc – nec tamen omnia ab ipso conscripta sunt, sicut *Ethica Nicomachea* aliaque nonnulla, quæ licet ab ipso scripta, tamen aliis interdum adscripta sunt, veluti *Cicero Novus* et *Commentaria de primo bello punico*, quæ modo Plutarchi, modo Livii opera indicta sunt.⁴²

tatem animi mei gratissima mihi illa quidem et acceptissima fuere. Tanti enim facio iudicium tuum, ut vel unius epistolæ testimonio universos obtractarorum impetus, quibus nescio quo meo fato, ubiqueque sim carere non possum, facile me fracturum esse confidam.» Verum etiam Coluccius Innocentio VII, «Lætor equidem et exulto, quod tibi talis servitor accesserit, quali tua sanctitas indigebat; non, quod bonos et industrios non haberes, sed, quoniam quotquot tibi boni contigerint vel dominis aliis, in quorum manibus orbis terrarum est, semper pluribus egeretis. Lætor igitur et exulto contigisse talem tuæ beatitudini servitorem, ætate juvenem, corpore validum, aspectu gratum, scientia clarum, eloquentia singularem, latinis excellentem litteris, peritum non mediocriter græcis, – quodque super omnia preciosum est – integra fide et singulari bonitate prestantem. De quibus quidem omnibus, licet pleraque videas et omnia forte perceperis, ego tibi verax et fidelissimus testis sum.»

⁴² Fabula narratur sat salsa apud Momigliano 2012: 84 “Bruni’s success in Livianizing Polybius may be indicated by a story we owe to Gianni Gervasoni (he published it in 1925). According to this story in 1783 Lorenzo Mascheroni, ‘insigne matematico, leggiadro poeta e ottimo cittadino’ (as Vincenzo Monti later defined him), thought he had discovered in an old MS. Livy’s account of the first Punic War. After having transcribed the greater part of the MS. he revealed its contents to his fellow-citizen of Bergamo, the learned Canonico Conte Camillo Agliardi. Agliardi immediately recognized the nature of the text: Leonardo Bruni’s *De Primo Bello Punico*, of course.”

INDEX LIBRORUM ADHIBITORUM

- Baron, H. (1938), "Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and the Early Renaissance", *Bulletin of the John Rylands Library* 22: 72-97.
- Baron, H. (1966), *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, Princeton University Press.
- Black, A. (1992), *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press
- Blythe, J. (2000), "Civic humanism" and medieval political thought", in Hankins, J. (ed.), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge, Cambridge University Press, 30-74.
- Botley, P. (2009), *Latin Translation in the Renaissance: The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Desiderius Erasmus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brams, J. (2003), *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Tombolini (trad.), Milano, Jaca book.
- Brown, A. (1990), "Hans Baron's Renaissance", *The Historical Journal* 3.2: 441-448.
- Burckhardt, J. (1860), *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Vindobonæ
- Field, A. (1998), "Leonardo Bruni, Florentine Traitor? Bruni, the Medici, and an Aretine Conspiracy of 1437", *Renaissance Quarterly* 51.4: 1109-1150.
- Garin, E. (1952), *Prosatori Latini del Quattrocento*, Napoli, Riccardo Ricciardi Editore.
- Garin, E. (2008), *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, Laterza.
- Gill, J. (1959), *The Council of Florence*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Grafton & Jardine, A. & L. (1986), *From Humanism to the Humanities*, London, Duckworth.
- Hankins, J. (1995), "The "Baron Thesis" after Forty Years and some Recent Studies of Leonardo Bruni", *Journal of the History of Ideas* 56.2: 309-338.
- Hankins, J. (2005), *Humanism and Platonism*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Hankins, J. (2007), "Greek Studies in Italy: From Petrarch to Leonardo Bruni", in Feo, Michele; Fera, Vincenzo; Megna, Paola et Rollo, Antonio (ed.), *Petrarca e il Mondo Greco - Atti del Convegno Internazionale di Studi, Reggio Calabria, 26-30 Novembre 2001, 2. Vol., Quaderni Petrarcheschi, vols. XII-XIII*, Florentiæ, Le Lettere, 329-339.
- Ianziti, G. (2012), *Writing History in Renaissance Italy: Leonardo Bruni and the Uses of the Past*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Izbicki, T M. (2011), "The Reception of Marsilius", in Moreno-Riano, G. & Nederman, C. (ed.), *A Companion to Marsilius of Padua*, Leiden, Brill, 305-333.

- Kristeller, P. O. (1961), *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, New York, Harper Torchbooks.
- Larner, J. (1980), *Italy in the Age of Dante and Petrarch 1216-1380*, London, Longman.
- Maclaughlin, M. L. (1995), *Literary Imitation in the Italian Renaissance*, Oxford, Clarendon Press.
- Mansfield, H. (2000), "Bruni and Machiavelli on civic humanism", in Hankins, J. (ed.), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge, Cambridge University Press, 223-246.
- Momigliano, A. (2012), *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Nederman, C. (2000), "Rhetoric, reason, and republic: republicanisms – ancient, medieval, and modern", in Hankins, J. (ed.), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge, Cambridge University Press, 247-269.
- Rubinstein, N. (1986), "Florentina Libertas", *Rinascimento: Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento* 26: 3-26.
- Wilson, N. (1992), *From Byzantium to Italy*, London, Duckworth.
- Witt, R. (1996), "Hans Baron's Renaissance Humanism", *The American Historical Review* 101.1: 107-109.
- Witt, R. (1976), *Coluccio Salutati and His Public Letters*, Geneva, Librairie Droz.
- Witt, R. (2000), *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leiden, Brill.
- Yoran, H. (2007), "Florentine Civic Humanism and the Emergence of Modern ideology", *History and Theory* 46.3: 326-344.

(Página deixada propositadamente em branco)

PLAIDOYER POUR L'ÉDUCATION – L'ÉPÎTRE-PRÉFACE DE MELANCHTHON EN TÊTE DE SON MANUEL *DE ANIMA* (1540)

KEES MEERHOFF

Univ. d'Amsterdam, Faculté des Humanités

ORCID 0000-0002-3738-2079

kees.meerhoff@uva.nl

Legendo atque scribendo vitam procudito.

«Forge ta vie par la lecture et l'écriture»

Varron, *Satires Ménippées*

1. L'ART DE LA LETTRE

La lettre, telle qu'elle fut cultivée à l'âge renaissant, est un signe d'allégeance humaniste. Elle s'insère dans une suite de correspondances entre érudits cultivés, devient un genre littéraire à part entière dont le prestige n'est plus sujet à débat. Tout en gardant une aura confidentielle et "privée", la lettre devient propriété publique dès lors qu'elle est recueillie dans un ensemble afin d'être diffusée. Avec la naissance de l'imprimerie, le prestige de la lettre s'accroît encore. D'une part, par la publication de correspondances célèbres de l'Antiquité, dont paraissent des éditions commentées. On n'a qu'à penser aux lettres de Cicéron, dont les éditions savantes se multiplient et qui vont jouer un rôle de première importance dans l'enseignement du latin. D'autre part, par l'invention d'une véritable théorie de l'art épistolaire, dont se sont occupés les plus grands humanistes qui, en publiant en même temps leur correspondance personnelle, ne cessaient de faire la leçon par l'exemple. Au seizième siècle, le modèle du genre sera fourni par la correspondance d'Érasme qui, on le sait, ne dédaigne pas de publier des manuels *de conscribendis epistolis* où l'art de la lettre est solidement arrimé à cet autre "art" fondamental de l'humanisme triomphant, l'*ars rhetorica*. La lettre, où fleurissent la liberté d'expression, l'improvisation et l'épanchement de sentiments privés, devient sujet d'enseignement et étape dans l'acquisition d'un savoir-faire oratoire prêt à être déployé dans la vie sociale. De cette manière, elle se fait le support d'une nouvelle alliance du public et du privé et le gage d'un engagement dans les affaires du monde et de l'Église. Engagement conscient, fruit d'une éducation soignée où domine l'apprentissage de la culture antique et où la lecture des grands textes du monde gréco-latin prépare à la maîtrise des instruments de communication dans un univers fragile, à l'unité compromise notamment par les dissensions religieuses.

2. LA CORRESPONDANCE DE PHILIPPE MELANCHTHON

Les très nombreuses lettres composées par Melanchthon (1497-1560) portent la marque de l'héritage prestigieux qui vient d'être trop sommairement décrit. Elles dévoilent ce que le Précepteur de l'Allemagne doit à Érasme, l'auteur du *De copia*, *De conscribendis* et du recueil proliférant des *Adagia*. C'est là que Melanchthon a puisé cet admirable art du développement oratoire qui caractérise sa correspondance. Art qui mime l'improvisation libre mais qui est en réalité le fruit d'une lente assimilation de l'art épistolaire ancien et moderne ; et qui est devenu à son tour un modèle difficilement surpassable. Depuis plusieurs décennies, cette correspondance (près de 10000 lettres conservées) fait l'objet d'un monumental projet d'édition sous l'égide de l'Académie des Sciences de Heidelberg¹. Elle comporte non seulement les lettres adressées à des correspondants privés mais aussi celles qui, dès le départ, sont destinées à être imprimées en tête de ses ouvrages. Ces dernières sont donc des préfaces sous forme de lettre adressée à un être qui, de par son prestige et ses fonctions, est jugé digne d'être le destinataire d'une lettre "ouverte" dans laquelle l'auteur précise le contenu et la visée de l'ouvrage qu'il publie. En tant que telles, elles ont bien des traits en commun avec les nombreuses déclamations que Melanchthon a également composées, et qui ont été prononcées soit par lui-même soit par l'un de ses élèves avant d'être diffusées dans des recueils qui, eux aussi, ont été republiés avec un commentaire destiné à un auditoire d'étudiants. Dans les unes comme dans les autres, Melanchthon exprime ses conceptions, définit son engagement pédagogique et défend son programme de réforme de l'enseignement. En fait, cet engagement est bien plus large, car il est porté par une vision où se trouvent intégrées ses convictions religieuses, politiques et sociales. La nature éminemment rhétorique de cet ensemble d'écrits n'échappera à personne.

3. PRIVÉ / PUBLIC

L'échantillon que nous avons choisi d'étudier offre un bel exemple des rapports complexes qu'entretiennent la sphère privée et l'univers public dans la correspondance de Melanchthon. Rédigée en janvier 1540², l'épître dédicatoire en tête du traité scolaire *De anima* est adressée à une notabilité de la ville de Nuremberg, le patricien Jérôme Baumgartner (1498-1565). C'était un ancien élève de l'université de Wittenberg, qui en 1523 était retourné à sa ville natale et avait obtenu des postes de plus en plus élevés au sein du conseil municipal. Il s'y

¹ Voir le site haw.uni-heidelberg.de/forschung/forschungsstellen/melanchthon/projekt.de.html

² *Melanchthons Briefwechsel. Band T 9*. Désormais: MBW.

occupait en particulier de tout ce qui concernait la réforme de l'Église et de l'enseignement. Sa vie durant, il est resté en contact avec son vénéré maître devenu son ami. Jérôme Baumgartner était donc un disciple chéri, ayant avec le temps obtenu un pouvoir politique considérable qui lui permettait d'agir pour le bien public. Aussi est-ce à la fois à la personne privée que le Précepteur s'adresse et à la personnalité publique, œuvrant pour la communauté de la cité bavaroise. La foi – protestante, luthérienne – qu'ils partagent lui sert pour ainsi dire de levier pour toucher, à travers l'homme privé, l'être qui représente la volonté de réforme dans une communauté donnée, laquelle pourrait servir de modèle aux communautés comparables dans l'Empire et à l'extérieur. En effet, dans cette épître, l'appel au for intérieur d'un proche se double d'une évocation de la masse des dirigeants qui, au lieu de s'occuper de réformes urgentes, ne pensent qu'à leurs intérêts et à leur enrichissement privés. C'est que le Malin est bien vivant et toujours prêt à ébranler l'ordre public. Il incombe au fonctionnaire de prévenir le désordre public qui n'est que le reflet, voire l'effet de l'ἀταξία qui menace chaque individu³. L'éloge du bon administrateur s'effectue donc par l'évocation de son contraire. De plus, du fait de la publication de cette lettre, le destinataire, présenté comme exemplaire et prié de rester fidèle à ses convictions louables, sert de relai pour toucher le cœur d'un public bien plus vaste: l'exhortation adressée à un individu n'est que le prétexte à un plaidoyer d'ordre plus général, destiné à tous les hommes de bonne volonté.

4. PRÊCHER UN CONVERTI?

À travers l'exhortation adressée au haut fonctionnaire, ami de Melanchthon et déjà paré de toutes les qualités souhaitables, l'épître est donc en réalité un appel lancé aux autres, à tous ceux (et toutes celles) qui par leur position sociale, seraient en mesure d'œuvrer dans le même sens que le magistrat de Nuremberg. Baumgartner, le disciple modèle, n'a guère besoin d'être converti: il est d'ores et déjà un compagnon de route, attaché aux valeurs exprimées par son ancien professeur. Mais Melanchthon n'est pas le seul, ni le premier, à se servir de l'artifice rhétorique qui consiste à s'adresser, à travers une lettre "privée", à un public bien plus large⁴. On peut même dire que c'est la règle du jeu, déjà maniée avec une

³ Voir infra, § 8 et note 17. Cf. Platon, *République* (*Rsp.*), livres IV, VIII et IX. Sur l'âme dans l'individu et ses rapports avec la collectivité, voir *ibid.*, 435c-e, *et al.* Sur la formation des dirigeants et la "conversion" de l'âme qu'elle vise, voir *Rsp.*, livre VII, qui s'amorce avec l'allégorie de la caverne.

⁴ MBW 2361 [3.6] *Sed longior fui in hac adhortatione quam volebam esse, cum quidem hac apud te nihil opus sit.* Melanchthon a l'honnêteté – ou l'habileté – de reconnaître que le véritable destinataire de son épître n'est pas son ami le conseiller. Voir le site déjà cité, qui propose les résumés (*Regesten*) de toutes les lettres du Précepteur: haw.uni-heidelberg.de/forschung/forschungstellen/melanchthon/mbw-online.de.html. Cf. aussi *Melanchthons Briefwechsel. Band 3:*

souveraine maîtrise par Érasme, qui excellait dans le genre de l'exhortation épistolaire. Et qui en a proposé la théorie, dans l'ouvrage cité *De conscribendis epistolis*, où elle est largement illustrée d'exemples concrets, et dans un aperçu publié quelques années auparavant, la *Conficiendarum epistolarum formula* datant de 1520. Dans ce dernier écrit très succinct, Érasme énumère pour chaque catégorie de lettres les *capitula finalia* propres à être exploités. La lettre d'exhortation ressortit de toute évidence au genre qu'en rhétorique on appelle "délibératif". Pour ce genre, les *capitula finalia*, appelés *stock issues* en anglais, c'est-à-dire les points de vue éthiques ou pratiques quasiment incontournables et de toute manière fortement recommandés, sont les suivants (dans les manuels antiques, leur nombre varie des quatre mentionnés à sept): *iustum, utile, possibile, decens*. Érasme, fidèle à l'enseignement de Cicéron dans le traité *De officiis*, souligne que dans les textes délibératifs, il est sage de combiner l'utile avec l'honnête et d'insister de la sorte sur l'importance morale de la cause qu'on plaide. Or c'est bien ce point de vue éthique qui domine l'épître au magistrat de Nuremberg: Melanchthon suggère qu'en publiant un manuel scolaire, il fait son devoir en tant que professeur. Ensuite, il souligne les devoirs propres au magistrat, qui consistent à faciliter, par l'action politique, la réforme de l'enseignement dont le traité *De anima* n'offre qu'un échantillon tout à fait modeste et provisoire. Le lien éthique qui relie l'auteur au destinataire, et sur lequel peut s'appuyer le premier afin de toucher le cœur du second, c'est la foi réformée qu'ils partagent. Ici encore, au-delà de l'échange entre particuliers, la visée rhétorique de l'épître est qu'elle invite un public aussi large que possible à se joindre à la lutte religieuse qui, selon la conception propre au Précepteur, entraîne également la réforme de l'enseignement à tous les niveaux.

5. POUR UNE FORMATION ADÉQUATE: L'ÉRUDITION AU SERVICE DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT

Le plaidoyer pour une excellente éducation est une constante dans la pensée de Melanchthon. Il s'est exprimé à ce sujet à mainte reprise, en particulier dans les déclamations dans lesquelles il insiste inlassablement sur le lien entre formation et piété: pas de société chrétienne digne de ce nom sans formation adéquate, conforme aux principes de l'humanisme triomphant. Il a insisté sur la nécessité d'une réforme radicale des études dès sa leçon inaugurale, prononcée à Wittenberg le 29 août 1518, *De corrigendis adolescentiæ studiis*. Pour appuyer de son autorité la fondation d'une école supérieure – école préparatoire entre l'école latine et l'université – à Nuremberg, il a prononcé sur place, le 25 mai 1526, un

Regesten. Nous suivons la division proposée dans les *Regesten* et adoptée dans l'édition du texte. Les chiffres entre crochets [3.6] désignent le paragraphe de la lettre cité.

discours *In laudem novæ scholæ*, en présence des professeurs et des membres du conseil municipal, les *senatores*, parmi lesquels se trouvait évidemment Jérôme Baumgartner. Citons enfin le discours contemporain de l'épître à ce dernier, composé par Melanchthon pour l'Écossais Alexander Alesius, qui s'était exilé pour trouver refuge – et un poste de professeur – à Francfort sur l'Oder, *De restituendis scholis* (1540). L'université de cette ville avait adopté un curriculum largement inspiré des idées du Précepteur. Pendant une brève période faste, elle avait un corps professoral de choix qui lui a assuré un rayonnement international. Parmi les “lumières” de cette université, il faut compter un autre disciple de Melanchthon, Josse Willich, et son propre gendre, George Sabinus, époux de sa fille Anna et poète néolatin de renom ; lui aussi un ancien étudiant de l'Université de Wittenberg⁵. En somme, le combat pour une éducation adéquate fut mené sur le plan des idées, défendu par une multitude de textes, et réalisé sur le terrain par un dense réseau de parents, d'amis, de confrères et d'élèves.

6. INDIGNATION ET POLÉMIQUE

Dans une lettre d'exhortation, les émotions ont évidemment un rôle de premier plan. Émotions “douces” de la part de l'auteur de l'épître, lequel montre son engagement pour la “bonne” cause, sa détermination à changer une situation regrettable, etc. Ce qu'en rhétorique on appelle l'éthos de l'orateur. Émotions fortes, par l'évocation du scandale à redresser et par la tentative de toucher le cœur du destinataire, dont nous savons qu'il ne se réduit pas à la seule personne à qui la lettre est adressée. Érasme n'hésite pas à dire que les émotions constituent l'essence de la lettre d'exhortation: elles ont à son avis une fonction “pédagogique”⁶. Aristote les avait déjà considérées comme autant de moyens de persuasion, des “preuves” consistant dans les dispositions où l'on met l'auditeur⁷. La comparaison avec les déclamations mentionnées nous apprend que dans l'épître au conseiller, l'excitation des “passions” est relativement discrète. Elle est là, bien entendu, mais n'entraîne pas l'attaque ouverte contre les “abus” de l'Église catholique. Dans les déclamations, Melanchthon fustige souvent l'incurie du clergé catholique, son incompetence, son manque consternant de culture. Cette censure de la “barbarie” paresseuse des gens d'Église et de l'impuissance des évêques à y remédier l'avait amené plus d'une fois à réclamer que les biens de l'Église soient confisqués et que les couvents soient convertis en écoles. Dans la

⁵ Sur J. Willich, savant élève de Melanchthon, voir K. Meerhoff (2018).

⁶ Érasme, *De conscribendis epistolis*, éd. ASD I-2, 324, “*De exhortatoria epistola*”: [Quoniam] *exhortatorium genus, quod Graeci παραινετικὸν vocant, affectibus fere constat, quos iuxta sapientum multorum sententiam, natura nobis, tanquam stimulos quosdam ad virtutem perfectam ac paedagogos addidit [...]*.

⁷ Arist. *Rhet.* 1, 2, 1356a; cf. Quint. *Inst. or.* 6, 2, 8 (éthos et pathos).

“lettre ouverte” à un haut fonctionnaire déjà acquis à la Réforme, ce thème n’est abordé que de façon allusive. Dès le début de l’épître, Melanchthon se tourne avec indignation contre ceux qui sous-estiment l’intérêt d’une formation élémentaire et se croient autorisés à se moquer des manuels scolaires dans lesquels sont abordés les sujets traditionnels d’étude. Avec un sens aigu de son éthos, il reconnaît les imperfections de tous les manuels qu’il publie et en particulier celles de son traité *De anima*. C’est que même dans les manuels élémentaires, les sujets – qu’ils soient *de anima*, *de mundo*, *de caelo*, ou *de natura animantium* – dépassent les capacités humaines. Pour ajouter aussitôt que leur caractère incomplet n’est pas une raison ni une excuse pour en abandonner la composition. Dans cet “exorde”, le Précepteur fait preuve de modestie, va jusqu’à étaler son impuissance à maîtriser des sujets qui, même élémentaires, sont encore trop vastes. Son éthos une fois établi, il affirme que malgré toutes ces limitations, l’homme est invité par Dieu à contempler sa création et donc à en étudier toutes les manifestations. La nature entière porte les traces du divin ; ces traces y ont été inscrites afin que Dieu se manifeste à travers elles⁸. Même s’il est vrai que nos connaissances sont limitées, elles sont indispensables: elles nous apprennent à maîtriser la nature, à connaître les causes des maladies qui affectent le corps humain, à mesurer l’étendue de la terre, à distinguer les étapes de l’histoire profane et sacrée. Si nous renonçons à vouloir comprendre, c’est la porte ouverte à la barbarie et à l’obscurité dans les questions religieuses. Dans ces affirmations discrètes, on entrevoit la polémique contre les “abus de l’Église” menée de front ailleurs⁹. Ici, dans la lettre “privée” adressée à un compagnon de route travaillant dans une ville gagnée depuis une quinzaine d’années à la Réforme, Melanchthon se tourne contre les puissants de ce monde qui, en ne se souciant pas de l’éducation publique, négligent leurs devoirs fondamentaux et offensent leur créateur. Il soutient le haut magistrat dans sa lutte et déplore l’incurie des princes dont celui-ci dépend pour mener à bien sa politique de réforme. C’est dans cette perspective que les moqueurs sont censurés: le mépris pour les manuels scolaires qu’ils affichent cache mal leur propre incompétence. S’ils disposent d’une espèce de finesse (*sagacitas*) de mauvais aloi, ils s’en servent pour flatter les puissants, tout en augmentant leur pouvoir personnel et leur opulence. En somme, Melanchthon excite les “passions” de ses lecteurs en se tournant contre ces courtisans qui manipulent leur prince et empêchent ainsi l’action des magistrats de bonne volonté. Avec une remarquable adresse, il désigne son manuel de psychologie élémentaire comme le remède le plus efficace contre les menées de tous les manipulateurs: c’est là qu’on pourra

⁸ MBW 2361 [1.1] *Et progredimur, quoad possumus, nam et deus opificium suum considerare nos iussit et adiuvat studium, multa enim subinde patefecit utilia vitæ*. Voir infra, § 7 et note 10.

⁹ Cf. *ibid.* [3.4] *Fruuntur opibus ecclesiarum homines indocti et Epicurei*.

puiser la *moderatio animi* qui permet de défendre les études contre les attaques de ces êtres irresponsables.

7. NON CASU: L'EMPREINTE DU DIVIN

De cette manière, le Précepteur retourne aux matières qui font le sujet de son manuel *De anima*. Il les situe dans un cadre plus large, celui de la physiologie humaine et revient ainsi sur la création du corps humain. L'examen scientifique du corps, chef d'œuvre d'ingéniosité, doit être effectué avec le plus grand soin, car Dieu veut que les merveilles qu'il a produites soient reconnues en tant que créations d'un esprit éternel. Or, sans érudition et sans ensemble cohérent de connaissances, il n'est pas possible de décrire convenablement l'art du créateur. L'homme sans culture pourrait être amené à penser que les membres de son corps et les fonctions de son psychisme soient produits sans dessein, comme par hasard. Or pour le salut de tout être humain, il est indispensable que Dieu, conformément à sa volonté, soit connu dans et par ses œuvres¹⁰. Pour ce qui est du domaine religieux, il importe de connaître à fond les différentes forces régissant l'âme. Ce n'est pas pour rien qu'au sein même de l'Église la psychologie a toujours été cultivée, comme en témoigne le traité *De anima* du Père cappadocien Grégoire de Nysse (IV^e siècle), "le frère de Basile de Césarée", comme le précise Melanchthon¹¹. Une preuve supplémentaire de la réalité d'un dessein divin est fournie par la présence, dans l'âme humaine, de notions innées du bien et du mal: elles attestent une fois de plus que la nature n'est pas due au hasard: *non casu*¹². De plus, il faut se rendre compte des malheurs causés au paradis par l'intervention du Malin: la Chute nous a ôté la lumière céleste est nous a enveloppés d'épaisses ténèbres, qui nous empêchent de voir toute l'étendue de la bonté divine. Par les machinations du diable, le doute et le mépris de Dieu se sont installés dans l'âme humaine, alors que Dieu, dans sa miséricorde, y avait gravé sa propre image et avec elle, la possibilité de le connaître (*sui noticiam et imaginem*). Dans cette peinture des misères de l'homme, les émotions reviennent au premier plan¹³. Melanchthon nous invite à considérer quelle a dû être la conster-

¹⁰ Ibid. [I.4] *Et cum deus tantum adhibuerit artis in fabricando humano corpore, voluit profecto tam mirum opus conspici, ut cogitaremus tam artificiose fabricatas et distributas machinas nequaquam casu ortas esse, sed esse mentem æternam architectatricem. Nec vero sine literis describi ars opificii potest, nec sine doctrina agnosci.*

¹¹ *Divini Gregorii Nyssæ Episcopi qui fuit frater Basilii Magni libri octo: I De homine. II De anima...*, éd. Beatus Rhenanus, [Strasbourg] 1512. D'après le catalogue de la bibliothèque de l'Université de Wittenberg (1536), c'est l'édition qui se trouvait sur place.

¹² Ibid. [1.6] *Cum cogitamus insitas esse noticias de discrimine honestorum et turpium, fateri necesse est hanc naturam non exitisse casu.*

¹³ Ibid. [1.7] *Has animæ tenebras, hanc imbecillitatem ac tristem servitutem quoties cogito, pene exanimor.*

nation des premiers hommes (*primi parentes*) qui, après avoir connu la pleine lumière et l'harmonie et vécu au paradis avec une lucidité parfaite d'esprit, ont mesuré toute l'étendue des calamités qu'ils se sont attiré et ont dû reconnaître l'atrocité de la tyrannie du diable. Heureusement pour eux, ils ont gardé quelque notion de la bonté divine et reçu la promesse de leur rédemption. Voilà à quoi sert la véritable connaissance de l'âme humaine, conclut le Précepteur. Voilà pourquoi il a prié son confrère Jacques Milich (1501-1559) de faire des cours de psychologie, en tant que partie de la physiologie humaine. Et d'insister une nouvelle fois sur le caractère imparfait et provisoire de son travail. Fort de son éthos modeste, Melanchthon invite les étudiants à comparer son manuel avec d'autres traités récemment produits, par exemple celui de Jean-Louis Vivès, *De anima et vita* (1538), ou l'épitomé du *De anima* d'Aristote composé par Jean Bernhardt (1537)¹⁴. Dans ce nouvel élan de modestie, il proteste de sa volonté de rester fidèle, autant que faire se peut, à la tradition scolaire et de n'en dévier que dans la mesure où la foi l'y oblige.

8. CONSERVER LA TRADITION SCOLAIRE

La détermination de respecter la tradition peut étonner, venant de la part d'un réformateur intimement lié à Martin Luther. Là encore, on observe chez Melanchthon un sens aigu du "convenable" et la volonté de choquer le moins possible un auditoire mêlé. Si donc il est animé d'un instinct "rhétorique" qui l'incite à ménager son public (et en particulier les collègues moins enclins à la réforme de l'enseignement que lui), il est également mû par un profond désir de concilier les vérités du christianisme avec la tradition universitaire, donc en particulier avec la philosophie d'Aristote, qu'il faut tout au plus défaire au préalable de ses "scories" médiévales. La synthèse qu'il a conçue est une des grandes originalités du Précepteur. Elle s'est réalisée grâce à une réflexion sur les notions clés de la théologie luthérienne, Évangile et Loi. Elle a dû choquer au premier abord son public d'étudiants à Wittenberg, familier de la véhémence avec laquelle Luther avait opposé la philosophie d'Aristote à l'enseignement de la Bible. Mais Melanchthon a patiemment construit son propre système théologique, dans lequel Aristote, avec son sens de l'ordre et de la méthode, avait acquis une place de choix, bien que toujours subordonnée au message évangélique. "Ordinairement, je m'en tiens aux formulations reçues dans les écoles et à la façon habituelle d'enseigner"¹⁵. En bon humaniste, Melanchthon a développé ses propres conceptions en commentant les écrits d'Aristote, et en intégrant la pensée du

¹⁴ VD 16 V 1802 ; B 2040. Références données dans les notes de l'éd. citée (note 2), p. 97.

¹⁵ MBW 2361 [2.3] *Retineo autem plerunque sententias in scholis receptas et usitatam docendi formam.*

Stagirite dans un ensemble conceptuel cohérent, dont la théologie est la clé de voûte. Il a soumis tous les systèmes de pensée antiques à sa réflexion critique et, en grand lecteur des écrits philosophiques de Cicéron, accordé son adhésion à la philosophie d'Aristote¹⁶. Dans tous ses manuels, il a critiqué violemment le stoïcisme, le scepticisme et l'épicurisme comme contraires à l'essence du message chrétien. Aristote en revanche est adopté en tant qu'être d'exception paré de dons divins: il est un de ces êtres bienfaisants que Dieu a envoyés pour guider l'humanité. Par le caractère rigoureux de sa démarche, Aristote est le garant d'un ordre menacé par les excès des autres courants antiques, qui tous comportent des éléments outranciers qu'on peut taxer de "sophistiques". Les préfaces de Melanchthon à plusieurs de ses traités et deux déclamations, *De vita Aristotelis* (1537) et *Oratio de Aristotele* (1544), expriment la vénération qu'il ressent pour le Stagirite et son œuvre.

À la valeur accordée au déroulement logique du discours, à la démarche claire et univoque, correspond chez Melanchthon une valorisation générale de l'ordre, de l'harmonie et de la mesure. L'ordre est la manifestation du divin, le désordre la marque du diable. Il faut que l'homme se laisse guider par la partie de l'âme que Platon appelle "l'hégémonique" (ἡγεμονικόν ou λογιστικόν) ; c'est la partie noble, celle qui dirige et canalise les passions. De la même manière, la société et l'Église doivent se soumettre à la sagesse de ses dirigeants et à la voix divine, qui est une espèce d'hégémonique supérieur dans toutes les matières privées et publiques. Melanchthon aperçoit un parallèle entre le désordre dans l'âme humaine et celui des sociétés gouvernées soit par des tyrans soit par une foule inculte¹⁷ ; dans l'un comme dans l'autre cas, seule une excellente formation pourrait y mettre un terme. C'est pourquoi il revient vers la fin de l'épître sur les dangers de la "sophistique" et souligne la nécessité d'un sain conservatisme dans la pratique de l'enseignement. Le passage mérite d'être cité en entier:

J'estime qu'il faut observer une parfaite exactitude dans l'enseignement. Évitez donc de ruiner avec insolence ce qui fut correctement transmis par d'autres. Certains, en effet, prennent pour le triomphe suprême de l'intelligence de détruire artificieusement ce que d'autres ont correctement formulé. Ils ne se rendent pas compte que Dieu les regarde et les juge pour leur insolence. Celui

¹⁶ Sur Cicéron, lecteur des écrits du fondateur de l'Académie, Platon, et de ceux de son élève Aristote, voir C. Lévy (2017), 105-107.

¹⁷ MBW 2361 [3.2] *Ego hæc scribens ac animæ ἀταξίαν attentius considerans sæpe cogitavi de ἀταξίᾳ in imperiis, quæ quidem non aliunde oritur, nisi ex his animæ tenebris et hac contumacia partium eius [...]. Ut spreto ἡγεμονικῷ ruunt cæteræ vires, quo cæcæ cupiditates impellunt [...], ita alibi tyranni, alibi multitudo [...] non sæpe frenari impetus suos rectis consiliis ac voce cælesti, quæ vere debet in omni gubernatione privatim et publice ἡγεμονικὸν esse, patiuntur.* Voir au commencement du traité *De anima* le chapitre "Quid sit anima?" pour la définition des trois parties de l'âme d'après la tradition platonicienne (*Rsp.*, livre IV).

qui a commandé: “Tu ne dois pas déposer de faux témoignage” [Ex. 20, 16 ; Mat. 19, 18], punira tout aussi sévèrement la sophistique par laquelle les sciences sont bouleversées, cela à l’immense détriment des mœurs. Ces jeux et ces jongleries de sophismes ne m’amusent guère: je ne désire pas tant être Philippe, “l’amateur des chevaux”, que Philalèthe, “l’amateur de la vérité”¹⁸.

9. LA LEÇON PAR L’EXEMPLE: UNE LETTRE ÉRUDITE

La phrase finale du passage qui vient d’être cité offre aussi un bel échantillon de la manière du Précepteur, qui en plaidant pour une excellente éducation et un sage conservatisme dans la transmission du savoir prêche d’exemple. L’épître à Jérôme Baumgartner est un modèle du genre épistolaire humaniste. Elle est bien structurée, élégante et nourrie de cette belle érudition que Melanchthon appelle de ses vœux ; la culture grecque y est mise à l’honneur. Il écrit son propre prénom en grec et invente un jeu de mots en y associant l’adjectif φιλαλήθης. Et ce n’est guère la seule occurrence de l’insertion de mots ou de citations grecs. Melanchthon fait souvent allusion aux poètes grecs et romains (Aristophane, Virgile, Juvénal...), illustre une idée en renvoyant à une fable: celle de l’Amour et de Psyché tirée du roman d’Apulée ; celle, moins connue, des lièvres qui prêchent les lions et pour toute récompense sont dévorés par ces derniers ; où le mot pour récompense est rendu en grec (δίδακτρα, le salaire que touche un enseignant). Vers la fin de l’épître, conformément aux préceptes de la rhétorique qui réclament l’excitation des “passions” à la péroraison du discours, il trace en couleurs vives le tableau de la vie céleste, quand personne n’aura plus besoin de quelque manuel imparfait que ce soit mais pourra contempler la nature de l’âme dans sa vérité entière, *simul archetypum et exemplar*, telle qu’elle fut créée par Dieu, *architectus ipse*¹⁹. En somme, Melanchthon maîtrise tous les registres de la langue et passe du comique au sérieux, ou inversement, suivant en cela l’exemple de son grand modèle, Érasme. Pour dénoncer les mauvais plaisants qui méprisent l’école, le Précepteur puise dans le trésor des *Adages*. Afin de mettre en évidence l’importance d’une excellente formation et les mérites de ceux qui se battent pour elle, il cite l’adage 1401, *Le sort t’a donné une Sparte, orne-la*. Érasme explique qu’on peut adapter ce proverbe d’origine grecque à divers usages, “soit quand nous avertirons que chacun doit tenir avec convenance le rôle dont il s’est chargé [...], soit quand nous inviterons chacun à se contenter de ce que le sort lui a attribué”²⁰. C’est le premier usage que retient Melanchthon, et l’applique tant à

¹⁸ Ibid., [3.8] *Religionem enim in docendo adhibendam esse sentio, ne recte ab aliis tradita petulanter labefactemus [...], nec tam cupio esse φίλιππος quam φιλαλήθης.*

¹⁹ Ibid., [3.7].

²⁰ Érasme, *Adagia* n° 1401; cf. n° 1833 (éd. ASD II-3, 397): *Spartam nactus es, hanc orna*. Nous suivons la traduction proposée par Jacques Chomarat, dans Érasme, *Œuvres Choiesies*, Paris

soi-même qu'au destinataire de son épître. Il faut prendre au sérieux la fonction qu'on nous a confiée ; soit, en termes religieux, il faut rester fidèle à sa vocation. Le Précepteur a certainement eu en tête les passages dans ses épîtres où S. Paul souligne l'importance de la vocation (κλησις) d'un chacun. On sait que dans la théologie protestante, ce terme ne se réduit pas à la seule vocation ecclésiastique, mais s'applique à tout croyant. Chacun doit tenir son rôle en société, et accomplir avec le plus grand sérieux la tâche que Dieu lui a confiée.

Melanchthon cite cet adage dans l'un des premiers paragraphes de son épître. Et il y revient ultérieurement, quand il lance un appel pressant, pathétique à souhait, au magistrat et le conjure de rester fidèle à ses engagements: De grâce, *mi Hieronyme*, ne cesse jamais de promouvoir la cause des lettres ; elles ont plus besoin que jamais du soutien de personnes distinguées. Et cela d'autant plus que l'érudition est un grand ornement de l'Église ; si on la néglige, on retombera inévitablement dans l'obscurité la plus néfaste. En somme: "N'abandonnons pas notre poste!"²¹.

Dans les pages qui précèdent, il a été suggéré que l'exhortation de Melanchthon ne s'adresse pas au seul sénateur de Nuremberg. Le Précepteur vise un auditoire plus large ; de "privée", l'épître se fait publique. Si cette démonstration est acceptée, elle soulève la question de savoir si le message qu'elle comporte est adressé aux seuls compatriotes du grand professeur et du sénateur, aux seuls contemporains de ceux-ci, ou bien qu'il convient d'élargir l'horizon et d'admettre que le plaidoyer passionné pour une excellente éducation s'adresse à tous ceux et à toutes celles qui, hier, aujourd'hui et demain, partout dans le monde, restent déterminés à accomplir de leur mieux la tâche qu'ils avaient accepté d'accomplir. Qu'on se rassure: la réponse à cette question ne demande pas un grand effort de réflexion.

1991. Cicéron cite ce proverbe en grec dans une lettre à son ami Atticus (4, 6, 2) ; Melanchthon cite dans sa lettre au sénateur l'adage érasmien, où se trouve citée la citation de Cicéron... Jeu de miroirs érudit, caractéristique de l'écriture humaniste.

²¹ MBW 2361 [1.2] et [3.3] *Quare non deterreamur iudiciis illorum, qui scholas derident, quominus nostram "Spartam" pro virili et tueamur et "ornemus". [...] Conemur ecclesiae ac posteritati consulere suo quisque loco nec deseramus nostram stationem. Non defatigeris igitur excitandis literis quae, si unquam, habent opus patrocinio virorum praestantium.*

BIBLIOGRAPHIE

- Margolin, J.-C., Mesnard, P. (éd.) (1971), *Opera omnia Desiderii Erasmi. Ordinis primi tomus secundus*, Amsterdam, Huygens Instituut / Leyde, E.J. Brill.
- Érasme, D. (1991), *Œuvres Choiesies*, trad. Jacques Chomarat. Paris, Livre de Poche.
- Lévy, C. (2017, 2^e éd.), *Cicero Academicus, Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome.
- Meerhoff, K. (2018), “Commenter Térence au XVI^e siècle: rhétorique, éthique et théologie”, *Rhetorica – A Journal of the History of Rhetoric* 36: 344-366.
- Mundhenk, C. e. a. (éd.) (2008), *Melanchthons Briefwechsel. Band T 9. Texte 2336-2604 (1540)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog [= MBW].
- Scheible, H. (éd.) (1997), *Melanchthons Briefwechsel. Band 3. Regesten 2336-3420 (1540-1543)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- VD 16 *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts*, catalogue consultable en ligne.

DUELOS DE AMOR: AS FIGURAÇÕES DE EROS EM FICINO E ALCIATO*

FILIPA ARAÚJO

Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos (CIEC)

ORCID 0000-0001-8772-3807

medeiros.filipa@gmail.com

Fazendo eco do título da famosa comédia de Calderón de la Barca, *Duelos de Amor y Lealtad*, a dualidade figurativa que ilustra o complexo tratamento do tema do amor nas Letras do século XVI torna-se motivo de reflexão. Nelas se refletem os modelos da Antiguidade, com particular destaque para Ovídio, bem como o processo de enamoramento petrarquista e a filosofia do amor neoplatónico, repetindo metáforas, *topoi* e motivos que irrigaram as literaturas europeias e não deixaram de desaguar na expressão literária lusitana¹. Graças ao fascínio que os Clássicos despertaram nos autores do Renascimento, a Literatura dessa época tornou-se “o principal vetor de identidade cultural europeia na internacionalização do saber”, com base num mundo de referências comuns, numa espécie de “comunidade de inspiração, a que o génio criador individual confere originalidade”².

Deste modo, os mecanismos miméticos da criação literária renascentista desenharam um mosaico intertextual de temas que se revela muito interessante à luz dos pressupostos de análise das obras enquanto fenómenos de receção desenvolvidos de acordo com um determinado horizonte de expectativa e moldados pela visão pessoal de cada autor. O filósofo Marsilio Ficino (1433-1499)³ e

* Este trabalho foi desenvolvido ao abrigo do projeto de pós-doutoramento intitulado “Signos mudos e imagens falantes: a receção da linguagem logo-icónica na cultura portuguesa do Barroco” SFRH/BPD/107747/2015, financiado pela FCT no âmbito do POCH – Programa Operacional Capital Humano, participado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do MCTES.

¹ O tema do amor na literatura portuguesa do Renascimento foi uma das matérias a que dedicou especial atenção a Doutora Nair de Castro Soares. Veja-se, por exemplo, Soares 1992.

² Soares 2017: 17.

³ Filho do médico Diotifeci d’ Agnolo di Giusto, que participa no convívio de Careggi, estudou em Florença e cedo mostrou grande aptidão para as literaturas clássicas, dedicando especial interesse aos textos platónicos. Em 1456, compôs os *Libri quattuor Institutionum ad Platonicam disciplinam*, que o amigo C. Landino apresentou a Cosimo di Medici. Impressionado com este talento, ainda imaturo, o Príncipe incentivou Ficino a prosseguir os estudos e instalou o prometedor homem de letras na *villa* de Careggi, com a missão de fundar aí uma réplica da Academia ateniense e de traduzir os *Opera Omnia* de Platão, publicados entre 1462 e 1468. Em 1489, o *Alter Plato*, como ficou conhecido, foi acusado de magia e necromancia, por ter

o jurista Andrea Alciato (1492-1550)⁴, dois autores italianos de grande impacto na literatura europeia do século XVI, exemplificam esta técnica com mestria, na medida em que souberam vestir com renovadas roupagens alguns temas e formatos colhidos na Antiguidade e adaptados à cultura do seu tempo. Ficino notabilizou-se pela tradução das *Opera Omnia* de Platão e assumiu-se como o principal responsável pela sua difusão na Itália renascentista, construindo uma ponte entre a filosofia platónica e a religião católica. Alciato, por sua vez, ficou conhecido como o paladino da literatura emblemática, depois de ter publicado a primeira versão dos *Emblemata* em 1531⁵. Esta obra trouxe para a ribalta um reaproveitamento do repertório visual divulgado pelo imaginário da poética clássica, correspondendo às conceções de representação visual do Renascimento e ao gosto pela *breuitas* aforística que iria exacerbar-se no conceptualismo barroco⁶.

Além de partilharem o interesse pela cultura da Antiguidade, o entendimento que fazem do papel das imagens na transmissão do saber aproxima Ficino e Alciato. No tratado *De triplici vita* (1498), mais precisamente no livro intitulado *De vita caelitus comparanda*, o tradutor de Platão discorre sobre o uso do poder mágico das imagens na Antiguidade e conclui que os elementos icónicos constituíam uma linguagem secreta de Deus. Os opúsculos herméticos que tinham ensinado Ficino a ver a natureza como um sinal sagrado fortaleciam

confessado a sua crença na magia natural, na obra *De vita caelitus comparanda*. Acabou por sair ilibado do processo e viveu os últimos dez anos de vida no sossego dos campos de Careggi, onde firmou os alicerces da tradição neoplatónica dos tempos modernos. Sobre a biografia do autor, veja-se o testemunho de Corsi *apud* Marcel 1958: 679-689, bem como Kristeller 1969: 191-205.

⁴ Nasceu em Alzate, na Lombardia, no confortável seio de uma família burguesa. Em Milão fez os primeiros estudos, tendo depois ido cursar Direito em Pavia e Bolonha. Doutorou-se na Universidade de Ferrara e foi o principal mentor de um inovador método de interpretação jurídica que unia a perícia filológica à consciência histórica. Conseguiu, assim, distinguir-se nas mais reconhecidas academias europeias, sendo convidado a lecionar em Avinhão, Bourges, Pavia e Bolonha. Também D. João III lançou o repto para o fazer lente de Coimbra, embora sem sucesso. Sobre a biografia do autor, veja-se, entre outros, Green 1872.

⁵ O famoso *Emblematum Liber* contou com mais de centena e meia de edições entre os séculos XVI e XVII, consagrando-se como uma das obras mais difundidas em toda a Europa. Na versão inicial, publicada em 1531 por Steyner, a coletânea tinha apenas 104 emblemas, mas recebeu vários acrescentos até atingir o total de 211 na última edição revista pelo autor, em 1550. A obra motivou, assim, um profícuo trabalho de anotações, comentários e traduções, que preenchem um vasto período de multifacetada receção, desde a primeira edição de Augsburg, até meados do século XVIII (Green 1872). Além disso, o formato composto por mote (*inscriptio*), *pictura* e *subscriptio* serviu de inspiração a muitos outros livros de emblemas, permitindo inúmeras variações temáticas e formais. Em Portugal, Vasco Mousinho Castelbranco foi um dos primeiros cultores dos emblemas em língua vulgar, quer numa parte do *Discurso sobre a Vida e Morte da Rainha Santa Isabel e outras varias Rimas* (1596), quer ainda nos *Dialogos de varia doctrina illustrados com emblemas* (ms. – BNPortugal, Cod. 13167). Sobre a receção de Alciato na literatura portuguesa, vide Araújo 2014.

⁶ Soares 2017: 35.

a convicção de que a representação hieroglífica encerrava uma revelação divina⁷. Concebe, assim, uma *gnosis* redentora, acreditando num saber libertador concedido apenas aos homens sábios e puros, que rompem com o mundo sensível⁸.

A Academia neoplatónica de Ficino pretendia interpretar o códice de Horapolo como a expressão de um discurso sagrado e não como um mero código convencional, procurando, assim, ultrapassar a conceção arbitrária da linguagem⁹. Esta procura de uma forma de comunicação universal entra em diálogo com a ambiciosa missão que Alciato definiu na dedicatória dos *Emblemata* ao afirmar que qualquer um poderia escrever com os seus “signos mudos”¹⁰. Entre as fontes dos livros de emblemas publicados na senda do jurista milanês, os investigadores apontam, de facto, os hieróglifos egípcios, a mitografia helénica, a metafísica pitagórica, a heráldica medieval, o petrarquismo e o neoplatonismo ficiniano¹¹. Reforçando esta herança, Gombrich afirma que prevalece nos emblemas o sistema de representação neoplatónica em que as imagens simbólicas participam na Ideia universal e aponta Ficino como um dos “foundation charters” da emblemática renascentista¹². Seguindo os ensinamentos do mentor

⁷ Para o mestre de Careggi, um hieróglifo condensava e encerrava figurativamente toda a dimensão conceptual de uma coisa expressa, porque Deus possuía o conhecimento das coisas como formas simples: “*Sacerdotes Aegyptii ad significanda divina mysteria, non utebantur minutis literarum characteribus, sed figuris integris herbarum, arborum, animalium: quoniam videlicet Deus scientiam rerum habet non tanquam excogitationem de re multiplicem, sed tanquam simplicem firmamque rei formam*” Ficino 2000: II, 1768. A obra de Horapolo foi recebida com grande interesse pelo círculo de Careggi, que relacionou a invenção dos signos com o próprio Hermes Trimegisto e considerava os mitos gregos como um sucedâneo do saber oculto dos hieróglifos egípcios, devendo ser lidos e desmistificados à luz da mensagem cristã. Vide Yates 1995: 459.

⁸ Nas considerações finais que acompanham a sua versão dos hieróglifos, Fasanini apresenta os signos egípcios como uma manifestação codificada dos mistérios sagrados através de enigmas e símbolos usados desde os tempos antigos por sacerdotes e teólogos, com o intuito de esconder a sabedoria do vulgo profano. Vide Horapolo 1517: f. 145v. Estava, pois, implícito um tipo de sabedoria “velada às mentes profanas em imagens alusivas, em símbolos que tinham de ser interpretados” Garin, 2005: 279.

⁹ Cavell 1990: 170. Os humanistas acreditaram então que os hieróglifos seriam ideogramas e por isso cada signo representava uma palavra, mas os estudos mais recentes indicam que eram usados como elementos gráficos com o valor sonoro da palavra representada (Daly 1998: 17). A popular obra de Matteo Ricci, *De christiana expeditione apud Sinas* (1615) veio reforçar a ideia de que seria possível uma linguagem não convencional, em que o signo e o referente coincidissem. O conceito não arbitrário da escrita chinesa provocou um entusiasmo semelhante à descoberta dos hieróglifos, tendo o fenómeno causado uma “*hyperbolic admiration*” que tomou as proporções de uma espécie de “*European hallucination*”, como observa Derrida (1998: 60): “*This implied nothing fortuitous: this functioning obeyed a rigorous necessity. And the hallucination translated less an ignorance than a misunderstanding*”.

¹⁰ “*Et valeat tacitis scribere quisque notis*”. Alciato 1550: 6.

¹¹ Strong 1984: 24.

¹² Gombrich 1972: 158. É certo que os ideogramas egípcios estimularam a *inventio* de artistas e de poetas, porém, só uma pequena parte desse material, mesmo incluindo as imitações renascentistas, chegou aos livros de emblemas, sendo mais importantes como modo de pensamento simbólico. Vide Daly 1998: 27.

de Careggi, que defendeu o uso das imagens numa perspetiva epistemológica, Alciato e os criadores de hieróglifos seus contemporâneos, como Francesco Colonna, transmitem uma visão neoplatónica em relação ao significado de uma ideia ou conceito¹³.

As afinidades entre o filósofo florentino e o jurista milanês tornam-se ainda mais evidentes quando a atenção se foca nas representações do Amor. Este tema de fértil fortuna na Antiguidade¹⁴ é frequentemente abordado pelos Humanistas numa perspetiva dialética que pretende enfatizar o poder universal de Eros¹⁵. Na abertura do *Banquete* de Platão, Erixíamo propõe que se discuta um tema anteriormente sugerido por Fedro, que notara a ausência de um canto condigno em honra do Amor, “um deus tão antigo e ilustre” e, além do mais, “tão poderoso” (177b). No *De Amore* de Ficino, que apresenta uma reflexão sobre o Amor tomando como base o comentário ao *Banquete*, há também uma proposta de reunião, neste caso para retomar a tradição convivial que comemorava o nascimento e morte de Platão¹⁶. Mas o texto neoplatónico abandona a estrutura dialógica, organizando-se em discursos divididos por capítulos. Cada uma das sete intervenções do filósofo de Florença apresenta um breve resumo das orações platónicas, acrescentando algumas observações pessoais, de acordo com o método exegético do comentário renascentista.

O primeiro participante a tomar a palavra é Giovanni Cavalcanti, que retoma o discurso de Fedro para refletir sobre a origem e a utilidade do Amor. No comentário seguinte, o mesmo orador passa em revista os argumentos de Pausânias, concedendo particular atenção à representação dicotómica de Eros. No capítulo VII, Ficino relembra, assim, o enredo mitológico gizado por Platão para justificar os dois tipos de Amor personificados pelos célebres gémeos¹⁷:

¹³ Cheney 2007: 180.

¹⁴ Sobre as representações do Amor nos autores clássicos, vide, entre outros, os estudos coligidos em Pereira 2009.

¹⁵ Veja-se, por exemplo, os *Diálogos de Amor* de Leão Hebreu 2001: 321-323.

¹⁶ Segundo a introdução, o convívio de Careggi ter-se-ia realizado a 7 de novembro de 1468, no dia em que Porfírio fixou a efeméride do nascimento e da morte de Platão, precisamente mil e duzentos anos depois da tradição do banquete platónico se ter extinguido, em 268, na sequência do falecimento do discípulo e editor de Plotino. O cruzamento de dados históricos permite situar o *terminus ad quem* da composição do *Commentarium* numa data necessariamente anterior a 1475, visto que é citado em cartas que precedem esse ano, bem como na *Theologia platonica*, essencialmente composta sete anos antes da publicação, em 1482. O texto, aliás, terá sido preparado antes de 1474, dado que, numa carta de 16 de abril desse ano, Ficino refere: *ille liber, quem olim de Amore composui...* Vide Ficino 2000: II, 656. Poder-se-á mesmo defender que antecede o limite de 1470, porque Antonio Agli, um dos intervenientes no Convívio, é ainda apresentado como *episcopus fesulanus*, tendo abandonado o cargo precisamente nessa época. Marcel aceita como viável o manuscrito autógrafa de 1469, atualmente na Biblioteca Vaticana. Vide Ficino 1956: 41-48.

¹⁷ O nascimento da primeira Vénus, digníssima filha do Céu, foi recriado por Hesíodo na *Teogonia*, 88-206 e a conceção da segunda é cantada por Homero na *Iliada* (5, 330-431).

Sobre os dois tipos de Amor e as duas Vénus

(...) Pausânias, de acordo com Platão, afirma que Cupido é companheiro de Vénus e considera necessário que haja tantos Cupidos como Vénus. Menciona, então, duas Vénus, acompanhadas pelos gémeos Cupidos: apresenta uma como Vénus celeste, a outra como Vénus vulgar. É celeste aquela que nasceu do céu e não tem mãe, vulgar a que foi gerada por Júpiter e Dione. (...) Diz-se que a primeira Vénus, que reside na inteligência, nasceu do céu e não tem mãe, porque a mãe, segundo os Físicos, é a matéria. Ora, aquela inteligência não admite qualquer tipo de junção com a matéria corpórea. A segunda Vénus, que é colocada na alma do mundo, foi gerada por Júpiter e Dione. Por Júpiter, isto é, pela virtude da própria alma que move os corpos celestes, pois foi ela que criou esta potência geradora das coisas terrenas. Por isso, lhe atribuem também uma mãe, porque se considera que, estando imbuída de matéria do mundo, tem uma ligação com a matéria¹⁸.

Neste momento, Cavalcanti analisa os argumentos de Pausânias, de modo a concluir que Vénus tem uma dupla natureza: uma corresponde à inteligência colocada na mente angelical; a outra é a força geradora atribuída à alma do mundo. Ambas têm por companheiro um amor que lhes é semelhante, pois enquanto uma é atraída pelo amor inato a compreender a beleza de Deus, a outra é levada pelo seu amor a gerar essa mesma beleza nos corpos. Nesta perspetiva, a Vénus celeste abraça primeiro o fulgor divino e transmite-o depois à segunda Vénus, que infunde as centelhas desse fulgor na matéria do mundo. Assim, a primeira dá origem a um Amor contemplativo e a segunda produz um Amor com força gerativa. É importante sublinhar que Ficino, como se lê na *Theologia platonica* (10, 3), concebe as Ideias como realidades metafísicas que existem como verdadeiras substâncias, simples e imutáveis. Estas estão imanentes ao espírito divino e refletem as suas imagens nas realidades terrestres. Neste contexto, a mente humana só chega ao conhecimento através das centelhas de luz divina nela impressas no momento da criação.

Deste modo, por causa da presença daquelas centelhas, todos os corpos do mundo, de acordo com a natureza de cada um, parecem ter uma bela aparência. O espírito humano percebe a bela aparência dos corpos através dos olhos e possui, por sua vez, duas forças, pois tem a capacidade de compreender e tem a potência de gerar. Estas duas forças são em nós duas Vénus, que são também acompanhadas por dois amores. Quando a bela aparência do corpo

Plotino reiterou esta dicotomia (cf. *En.* 3. 5), já confirmada pela boca de Sócrates no *Banquete* de Xenofonte (8. 9-10).

¹⁸ Tradução de Araújo 2008: 171. Sobre a representação figurativa dos filhos de Afrodite no Renascimento, consulte-se Panofsky 1986: 91-118. Sobre a evolução da iconografia associada ao amor sagrado e ao profano nos livros de emblemas, vide Praz 1964: 83-168.

humano é a primeira que se oferece aos nossos olhos, a nossa mente, que é em nós a primeira Vénus, venera-a e gosta dela como uma imagem do encanto divino, e muitas vezes é por ela impulsionada para esse encanto. Todavia, a força gerativa, a segunda Vénus, procura gerar uma forma que lhe seja semelhante. Ora, num e noutro caso existe amor, que na primeira é desejo de contemplar a beleza, e na segunda desejo de a gerar. Um e outro amor são honestos e dignos de louvor, dado que ambos seguem a imagem divina¹⁹.

Por conseguinte, cumpre salientar que Ficino legitima dois tipos de Amor, desde que respeitem os limites da Temperança. Se o Homem, depois de seduzido pela beleza do corpo, se concentrar na contemplação da alma, a união carnal é permitida, de acordo com as leis da natureza e respeitando as normas sociais.

Mas, então, o que é que Pausânias desaprova no amor? Respondo. Se alguém mais desejoso de gerar deixa de lado a contemplação, ou privilegia em excesso a geração, seja com mulheres, seja com homens, contra a ordem natural, ou ainda prefere a forma do corpo à beleza da alma, nestes casos faz mau uso da dignidade do amor e é este abuso do amor que Pausânias vitupera. Pelo contrário, quem dele usufrui corretamente louva a forma do corpo, mas a partir dela cogita a bela aparência mais perfeita da alma, da mente e de Deus, e com muito mais veemência admira e ama. Além disso, usufrui da função gerativa e da cópula na medida em que prescrevem a ordem natural e as leis civis estabelecidas pelos mais prudentes²⁰.

A representação dicotómica do Amor está também muito presente nos *Emblemata* de Alciato e as edições ordenadas por critérios temáticos incluem um capítulo especificamente dedicado a Eros, como acontece na versão de 1550²¹. Nesta secção, há dois emblemas que colocam em cena os duelos de Eros e Anteros. Um deles tem como mote “*Ἀντέρως, Amor virtutis, alium Cupidinem superans*” e ilustra a vitória do Amor virtuoso sobre o irmão, que está preso a uma árvore e se vê, assim, dominado por um poder igualmente forte, provando o efeito letal do seu próprio fogo²². Numa outra composição, que tem como mote “*Ἀντέρως, id est amor virtutis*”, a imagem representa a figura do “Amor da Virtude”, em tudo semelhante ao tradicional Cupido exceto nas armas apresentadas.

¹⁹ Tradução de Araújo 2008: 171.

²⁰ Tradução de Araújo 2008: 172.

²¹ Alciato 1550: 115-128.

²² Alciato 1550: 120. Tradução do epigrama: “Antero, o Amor da virtude, supera o outro Amor. Némesis pintou um inimigo para o Amor alado, também ele com asas e capaz de dominar o arco com o arco e o fogo com o fogo, para que o Amor sofra o que fez aos outros. E este menino, outrora tão intrépido, quando carregava as suas setas, agora chora, infeliz e cospe três vezes no próprio seio. Que coisa digna de admiração: o fogo é queimado pelo fogo, o Amor odeia as fúrias do Amor”. Trata-se de uma versão do epigrama coligido na *Anthologia graeca* 16. 251.



FIG. 1. Emblema *Avtéρως, id est amor virtutis*. Alciato, *Emblemata*, 1550: 120. University of Glasgow Library, Special Collections. Cota: Sp Coll SM34

O epigrama, que recria um diálogo, descreve com detalhe as armas tradicionalmente usadas por Cupido (setas, tochas, asas), fazendo notar que o deus ali representado substituiu essas insígnias por grinaldas de flores que simbolizam a Sabedoria:

Dic ubi sunt incurui arcus? ubi tela Cupido?
Mollia quēis iuuenum figere corda soles?
Fax ubi tristis? ubi pennae? tres unde corollas

Fert manus? unde aliam tempora cincta gerunt?
Haud mihi uulgari est, (hospes) cum Cypride quicquam
Villa voluptatis nos neque forma tulit,
Sed puris hominum succendo mentibus ignes
Disciplinae: animos astraque ad alta traho.
Quatuor eque ipsa texo uirtute corollas,
Quarum, quae Sophiae est, tempora prima tegit²³.

Recusando qualquer ligação com a Vénus voluptuosa, Anteros assume a sua missão de “acender os fogos do saber nas mentes puras dos homens” e, deste modo, dá voz à conceção neoplatónica do amor formulada por Ficino, através das centelhas divinas que “elevam os espíritos aos altos astros”. O Amor surge, assim, como um agente ao serviço da Verdade e capaz de dominar as fogosas paixões que o outro Cupido espalha com setas e tochas²⁴. Trata-se, mais uma vez, de uma versão de um epigrama que Alciato colheu na *Anthologia graeca* (16. 201), uma das suas fontes já sobejamente conhecida.

No entanto, apesar de conduzir o homem pelo caminho da Sabedoria, os efeitos do Amor podem ser deveras contraditórios, como adverte Ficino no capítulo VIII do segundo comentário: “Platão chama ao amor coisa amarga²⁵. E tem razão, visto que todos os que amam morrem. Orfeu denomina-o γλυκύπικρον, isto é, ‘doce-amargo’, pois sendo o amor uma morte voluntária, enquanto morte é uma coisa amarga, mas enquanto voluntária é doce”²⁶. Na perspetiva neoplatónica, todo aquele que se entrega ao Amor sujeita-se a morrer, porque o seu pensamento esquece-se de si mesmo e vira-se sempre para o amado. Assim sendo, torna-se uma experiência que mistura o doce prazer e o amargo sofrimento, tão característico do estado incerto que assola os amantes. Também Alciato exprimiu esta dualidade, no emblema que toma a cidra como mote e coloca esse mesmo motivo na *pictura*.

²³ Alciato 1550: 119. Tradução: “– Diz lá, Cupido, onde estão os arcos curvos? E onde estão as setas? Aquelas que costumam usar para trespassar os tenros corações dos jovens? Onde está a terrível tocha? E as asas? Por que trazes na mão três grinaldas? Por que é que a tua cabeça coroada leva outra?

– Nada tenho a ver com Vénus vulgar, estrangeiro, e não foi qualquer forma de volúpia com a deusa de Chipre que me deu origem. Pelo contrário, eu acendo os fogos do saber nas mentes puras dos homens e elevo os espíritos aos altos astros. Entrelaço igualmente as quatro grinaldas com a própria virtude, e a mais importante, que pertence à Sabedoria, é a que coroa a minha cabeça”.

²⁴ No emblema “*Potentissimus affectus amor*”, Eros aparece como o auriga que doma as paixões, representadas por leões selvagens. Vide Alciato 1550: 115.

²⁵ Cf. Platão, *Filebo*, 46c-47a.

²⁶ Tradução de Araújo 2008: 173.

Malus Medica.
EMBLEMA CCVII.



AUREA sunt Veneris poma haec : iucundus amar
Indicat, est Graecis sic γλυκύπικρος amor.
COMMENTARI.

FIG. 2. Emblema *Malus medica*. Alciato, *Emblemata*, 1621: 221.
University of Glasgow Library, Special Collections. Cota: Sp Coll SM1226

De resto, o epigrama esclarece a ligação entre os frutos da árvore da cidra e o amor, reconhecendo o sabor agridoce que têm em comum:

Aurea sunt Veneris poma haec: iucundus amaror
Indicat, est Graecis sic γλυκύπικρος amor²⁷.

²⁷ Alciato 1550: 221. Tradução: “Estes frutos de ouro pertencem a Vénus, como indica o seu agradável amargor. Assim é o amor para os Gregos: agridoce”. Contrariamente ao que acontece nas edições anteriores, a gravura da versão de 1621 representa Vénus e um Cupido debaixo da árvore, acentuando a sua ligação.

O mesmo conceito perpassa no emblema que ostenta o mote *Dulcia quandoque amara fieri* (“o doce por vezes torna-se amargo”)²⁸. O epigrama, baseado num texto da *Anthologia graeca* (9. 548), alude ao célebre episódio em que Cupido procura o conforto da mãe, depois de ter sido picado por uma abelha.



FIG. 3. Emblema *Dulcia quandoque amara fieri*. Alciato, *Emblemata*, 1550: 121.
University of Glasgow Library, Special Collections. Cota: Sp Coll SM34

²⁸ Alciato 1550: 121. Tradução: “O menino da Lídia tinha caminhado um pouco, afastando-se da mãe, e vocês atacaram-no, terríveis abelhas. Ele tinha vindo até vós, pensando que eram insetos pacíficos, quando nem a víbora feroz seria tão cruel. Ai, vós dais ferroadas em vez do doce presente do mel. Ah, dor! Afinal, sem a tua presença, nada de bom se consegue”. O mesmo tema reaparece no emblema “*Fere simile ex Theocrito*”, vide Alciato 1550: 122.

Trata-se, pois, de uma variação do clássico *topos* dos efeitos contraditórios do amor, que conheceu uma vasta fortuna literária entre os autores do Renascimento. Deste modo, Alciato coloca em contraste o doce mel e a dor infligida pelo ferrão, conseguindo potenciar o impacto retórico de uma imagem que ilustra cabalmente a vivência agridoce proporcionada pelo Amor.

A própria figuração do Cupido, cujos principais traços foram cristalizados na Antiguidade, merece uma interpretação detalhada no *De Amore* de Ficino. No quinto comentário, Carlo Marsupino dissecou o discurso de Ágaton, retomando, no capítulo VII, o retrato antropomórfico traçado pela personagem platoniana²⁹, de modo a inferir as qualidades do poder atribuído a Eros, a partir de cada uma das características apontadas:

De facto, o poeta Ágaton, seguindo o costume dos poetas antigos, reveste este deus de figura humana e pinta-o formoso como um homem. *Jovem, delicado, flexível e ágil, bem constituído e brilhante*³⁰. Para quê estas características? (...) Porquê *jovem*? Porque se considera que este equilíbrio é um benefício não só da natureza, mas também da idade. Com a passagem do tempo, dissolvem-se as partes mais delicadas dos humores e restam apenas as mais grossas. Evoluindo-se o fogo e o ar, reina o excesso de água e de terra. E porquê ágil e flexível? Para que se compreenda que o amor está apto e disposto para todos os movimentos, e não se considere que talvez, como se disse *delicado*, se quisesse referir a moleza da água, feminina, lânguida e inapta, pois essa, de facto, é contrária à compleição temperada. E depois juntou: *bem constituído*, isto é, muitíssimo bem formado quanto à ordem e à medida das partes. Juntou ainda *brilhante*, isto é, refulgente com a suave bela aparência das cores. Expostas estas qualidades preparatórias, Ágaton não disse o que faltava. Compete-nos perceber como é que, no seguimento do que foi dito, se chega à graciosidade [da beleza]. Estas cinco partes, na própria figura do homem, devem mesmo ser entendidas como dissemos; todavia, na potência amorosa, parecem ser de outro modo, pois mostram a força e a qualidade do amor. Assim sendo, diz-se que é *jovem* porque os jovens, mais do que ninguém, deixam-se enredar pelo amor, e os que estão enredados nessas armadilhas desejam a idade juvenil. *Delicado* porque os génios doces são mais fáceis de conquistar. E os que foram conquistados, ainda que ferozes antes, tornam-se calmos. *Ágil e flexível*, porque se insinua às escondidas e do mesmo modo se escapa. *Harmonioso e bem constituído* pois deseja o que é formoso e ordenado e foge do contrário. *Brilhante*, pois é na idade florescente e brilhante que inspira o espírito do homem e deseja o que está em flor. Mas, visto que Ágaton expõe estes aspetos com todos os detalhes, basta aflorá-los com brevidade³¹.

²⁹ Vide Pl. *Symp.* 195a-197e.

³⁰ Cf. *Symp.* 195a-196b.

³¹ Tradução de Araújo 2008: 204.

Pinta-se, assim, o deus do Amor como um jovem arrebatador e capaz de seduzir com a sua delicadeza, instável como um menino ágil e flexível, mas muito harmonioso nas suas proporções graciosas e revestido de um brilho resplandecente. Torna-se, portanto, evidente que Ficino descreve a figura do Cupido de acordo com os princípios medidores de Beleza, tendo em consideração que aguçam ao máximo a acuidade do espírito para a investigação e que se apoderam do desejo dela. E se “o alimento do espírito é a verdade”, ao descrever a beleza do Amor, o autor justifica o seu efeito cativante nos sentidos humanos, mostrando que os olhos contribuem vivamente para descobrir a Verdade e os ouvidos para a aprender³².

No comentário VI do *De amore*, são apresentadas características complementares de Eros, compondo um retrato mais detalhado. A propósito do discurso de Sócrates, Tommaso Benci demonstra que o Amor é, na sua essência, um desejo do que falta, tal como havia concluído o mestre platónico recorrendo à autoridade de Diotima de Mantinea, sua orientadora no processo maiêutico. Tomando como ponto de partida a negação da beleza e da bondade de Eros, a profetisa defende que o Amor não pode ser um deus porque não possui as qualidades que especificam o estatuto de uma divindade. Considera-o antes um “génio poderoso”, com a função de intérprete e mensageiro entre deuses e homens³³, firmando a sua argumentação num episódio mitológico. Segundo este relato, durante a festa em honra do nascimento de Afrodite, a Pobreza aproveitara-se da embriaguez do Engenho e tinha concebido o Amor, que desde o primeiro momento da sua existência se declarou subserviente à esposa de Ares³⁴. Escudando-se nas palavras de Diotima, o orador de Careggi interpreta cada um

³² Tradução de Araújo 2008: 195.

³³ Cf. Pl. *Symp.* 202e.

³⁴ Cf. Pl. *Symp.* 203d-203e. O início da narrativa apresentada pela sacerdotisa é citado, quase literalmente, por Tommaso Benci. Este segue de perto os argumentos de Diotima que elege como principais pontos de referência: o aniversário de Vénus, que interpreta como o momento de criação da alma do mundo; o festim dos deuses, ou seja de Júpiter, Saturno e Céu, que pré-existiram à própria geração do universo; a união de Poro e Penia, que simbolizam a riqueza da alma, depois de iluminada pelo raio divino, e a pobreza primitiva; e os Jardins de Júpiter, que designam a fecundidade dormente do anjo, que só se manifesta depois de despertada pelo desejo aceso pelo amor. Neste contexto, o mítico nascimento de Eros é interpretado à luz da fé cristã como um ardor atizado na alma pelo raio de Deus, quando esta ainda vivia na obscuridade. Esse fervor suscita no homem o desejo de superar a sua miserável condição natural, com os olhos postos na plenitude divina, e descobrir os mistérios do Universo, ou seja, desperta a mente. Mas como a força genesiaca do Amor oscila entre o humano e o celeste, ele é considerado deus quando se dirige para a esfera superior e demónio quando se volta para a inferior. Ficino, porém, não limita a natureza complexa de Eros a uma distinção bipartida entre o nobre e o vulgar, como havia defendido Pausânias. O autor florentino identifica, no homem, a presença de cinco demónios amorosos. Dois deles são eternos, um direcionado para a intelecção da Verdade (*calodemon*), o outro para a procriação carnal (*cacodemon*). Os outros são considerados intermédios porque desenvolvem afeições muito instáveis. Todas começam no olhar, mas a evolução pode ter um sentido ascendente ou descendente, de acordo com a natureza de cada um.

dos atributos apontados pela sacerdotisa e esclarece o sentido alegórico da figura erótica:

Uma vez que o amor foi gerado no aniversário de Vénus, segue Vénus, presta-lhe culto e é tomado pelo desejo de beleza, pois a própria Vénus é muito bela. E sendo filho da pobreza, é seco, macilento e esquelético, de pés descalços, humilde, sem-abrigo, sem nada que o cubra, sem teto, dorme às portas, na estrada, ao ar livre, enfim, sempre pobre. E como é filho da abundância, arma ciladas ao que é belo e bom. É viril, audaz e corajoso, violento, impetuoso, e caçador sagaz, está sempre a entretecer novas artimanhas, é dedicado à prudência, fecundo, passa a vida a filosofar, é encantador e capaz de fascinar, poderoso, feiticeiro e sofista. De acordo com a sua natureza, não é de todo imortal nem mortal. No mesmo dia, tanto floresce e vive, muitas vezes transbordando energia, como definha e de novo renasce, pela natureza do pai. Porém, tudo o que consegue, escorrega-lhe das mãos, porque o amor não é sempre mendigo nem sempre opulento, dado que é constituído no meio termo entre a sabedoria e a ignorância³⁵.

Acentua-se, com esta descrição, a natureza dicotómica e até contraditória do Amor. A geração no dia natalício de Vénus assinala a ligação intrínseca entre Eros e a Beleza, enquanto a relação filial com a Pobreza justifica a magreza e a palidez dos enamorados. A sua dedicação exclusiva faz com que se esqueçam de si mesmos, entregando-se à mísera condição de uma existência melancólica. Da sua mãe Penia teria Eros herdado o aspeto miserável, com os pés descalços a simbolizar a exposição permanente a todo o tipo de perigos. Além disso, a sua atitude humilde representa a abnegada entrega ao amado e é comparado a um sem-abrigo, porque o pensamento de quem ama abandona a sua própria alma para viver exilado no amado, em contínua inquietude. Segundo o texto de Ficino, a nudez do Cupido mostra que lhe é impossível esconder-se ou disfarçar os sinais exteriores que denunciam a sua inflamada presença. E diz-se também que os demónios amorosos dormem às portas, pois o sentimento penetra na alma através dos olhos e dos ouvidos, que são meios primordiais de comunicação com o mundo. Além disso, a tradição poética veicula a ideia de que Eros dorme nos caminhos, sob o céu estrelado, dado que deambula continuamente, sem nunca deixar de procurar atingir o Bem, sujeitando-se a qualquer intempérie.

De acordo com esta descrição, concluímos que Ficino usa a metáfora da desventurada ascendência do Amor para explicar o seu natural estado de carência, pois implica sempre um desejo do que lhe falta. No entanto, o capítulo X do comentário VI vem lembrar os dotes que o Amor recebeu do pai, o Engenho, mostrando características totalmente contrárias:

³⁵ Tradução de Araújo 2008: 224.

O amor foi anteriormente descrito como simples, imprudente, vulgar, indefeso. São agora apresentadas as características contrárias, pois diz-se que o amor é quente, caçador, sagaz, engenhoso, traiçoeiro, amigo da prudência, filósofo, viril, audaz, impetuoso, facundo, feiticeiro e sofista. Este mesmo amor, que nos restantes aspetos torna o amante descuidado e inerte, faz dele astuto e cálido nas questões amorosas, caça o favor do amado por admiráveis meios, ou o envolve com dolos, ou o conquista com obséquios, quer o abrande com palavras ou o seduza com o canto.

De facto, este enorme dom do amor provém da abundância, que é o seu pai, pois o raio da beleza, que é a abundância e o pai do amor, tem a capacidade de se refletir para o lugar de onde veio, arrastando consigo o amante. Ora, o raio desce de Deus, em primeiro lugar, transita depois para o anjo e para a alma, como se fossem matérias vítreas, e da alma facilmente se espalha no corpo preparado para o receber. E brilha a partir do corpo de um homem jovem, sobretudo através dos olhos, que são as janelas mais luminosas da alma. Esvoaça logo pelo ar e, penetrando nos olhos de alguém mais velho, transfigura a sua alma, acende o apetite e conduz essa alma ferida e o apetite aceso ao seu próprio remédio e conforto, enquanto o arrasta consigo ao mesmo lugar de onde tinha gradualmente descido, primeiro no corpo do amado, depois na alma, de seguida no anjo, por último em Deus, origem primitiva do seu próprio esplendor³⁶.

A herança paterna garante a Eros uma subsistência mais confortável, recompensando a pobreza aparente com a riqueza de meios. Se é verdade que possui todas as características físicas de um ser debilitado, Ficino, repetindo o discurso de Diotima, atribui-lhe igualmente as qualidades de “caçador, engenhoso, prudente, hábil e ardiloso”. Por conseguinte, quem ama tanto pode ser um vencido como um vencedor, dependendo do uso que faz dos seus duplos atributos. Tommaso destaca o momento em que Eros atravessa os olhos através dos raios e se eleva até ao espírito do homem, que logo é aprisionado e reconduzido até Deus. O Amor comporta-se, assim, como um bom caçador de almas, dotado de um poder sobrenatural que se assemelha a uma espécie de magia, dado que determina a atração natural entre os diferentes elementos, sob a forma do fascínio e do encantamento que imprime através do olhar.

Também em Alciato a força insuperável do Amor serve de motivo a um emblema que preenche a *pictura* com uma imagem do deus alado, o qual se mostra despido e segurando a aljava, entre raios de fogo. Trata-se da composição que tem como mote *Vis amoris*.

³⁶ Tradução de Araújo 2008: 228-229.

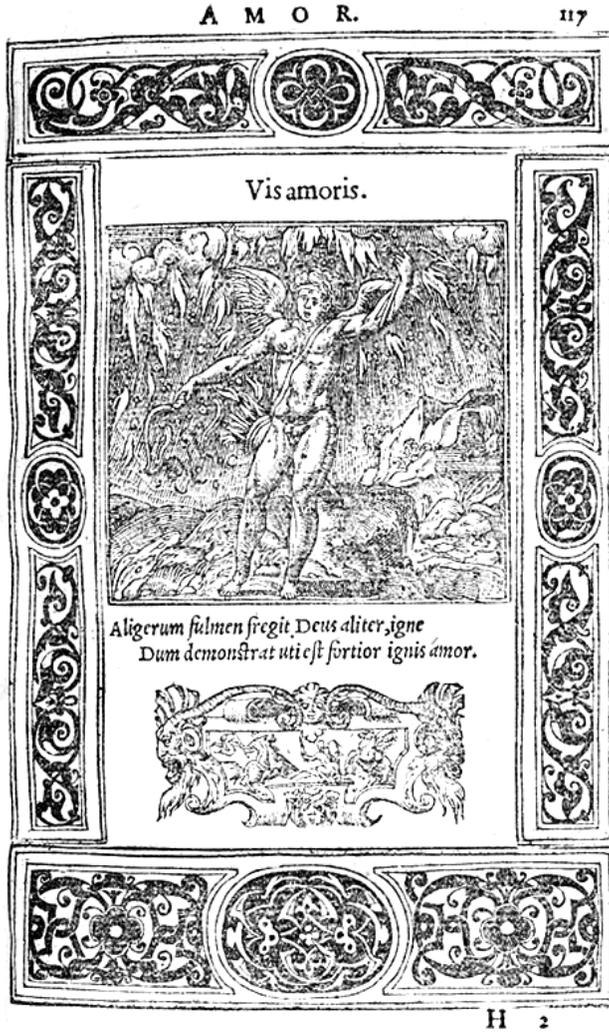


FIG. 4. Emblema *Vis amoris*. Alciato, *Emblemata*, 1550: 117.
University of Glasgow Library, Special Collections. Cota: Sp Coll SM34

Aligerum fulmen fregit Deus aliger, igne
Dum demonstrat uti est fortior ignis amor³⁷.

³⁷ Alciato 1550: 117. Tradução: “O deus alado rasgou o raio alado, mostrando, assim, que existe um fogo mais forte que o próprio fogo – o Amor”. Este texto corresponde uma versão da *Anthologia graeca* 16. 201. O emblema *Potentia amoris* representa a força omnipresente de Eros, capaz de dominar a terra e o mar. Vide Alciato 1550: 116.

Os raios de fogo que Ficino entende como armas primordiais do Amor assumem aqui o protagonismo, de modo a salientar o poder invencível da força erótica e a forma como se propaga. E fazendo eco da celeberrima tradição iconográfica associada ao Cupido, o jurista milanês concedeu-lhe particular atenção no emblema cujo mote anuncia claramente o tema abordado: *In statuam Amoris*.

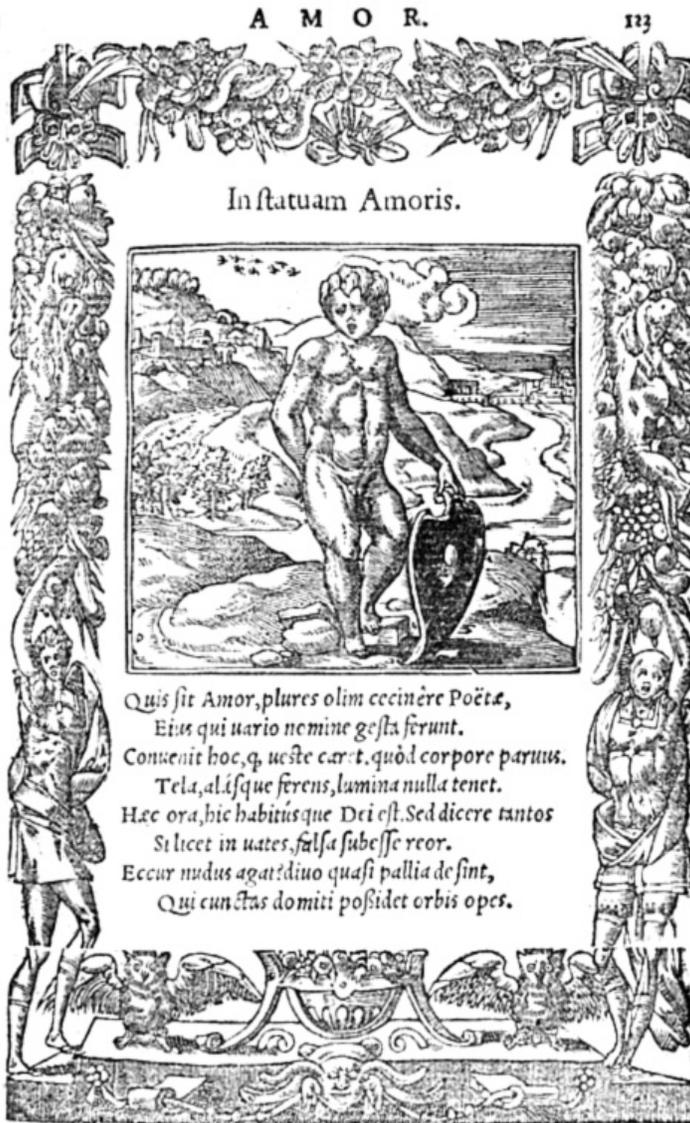


FIG. 5. Emblema *in statuam Amoris*. Alciato, *Emblemata*, 1550: 123. University of Glasgow Library, Special Collections. Cota: Sp Coll SM34

O longo epigrama que integra este conjunto logo-icónico desenrola-se a partir do relato ecfrástico da imagem, uma vez que questiona diretamente o sentido simbólico de cada atributo.

Quis sit Amor, plures olim cecinere Poëtae,
Eius qui uario nomine gesta ferunt.
Conuenit hoc, quod ueste caret. quod corpore paruus.
Tela, alasque ferens, lumina nulla tenet.
Haec ora, hic habitusque Dei est. Sed dicere tantos
Si licet in uates, falsa subesse reor.
Eccur nudus agat? Diuo quasi pallia desint,
Qui cunctas domiti possidet orbis opes.
Aut qui quaeso niues boreamque euadere nudus,
Alpinum potuit, strictaque prata gelu?
Si puer est, puerumne uocas qui Nestora uincit?
An nosti Ascraei carmina docta senis?
Inconstans puer, hic obdurans: pectora quae iam
Transadiit, nunquam linquere sponte potest.
At pharetras et tela gerit, quid inutile pondus?
An curuare infans cornua dura ualet?
Alas curue tenet, quas nescit in aethera ferre?
Inscius in uolucrum flectere tela iecur.
Serpit humi, semperque uirum mortalia corda
Laedit. Et haud alas saxeus inde mouet.
Si caecus, uittamque gerit, quid taenia caeco
Vtilis est? Ideo num minus ille uidet?
Quisue sagittiferum credat, qui lumine captus?
Hic certa, ast caeci spicula uana mouet.
Igneus est aiunt, uersatque in pectore flammas.
Cur age uiuit adhuc? Omnia flamma uorat.
Quinetiam tumidis cur non extinguitur undis,
Naiadum quoties mollia corda subit?
At tu ne tantis capiare erroribus audi,
Verus quid sit Amor carmina nostra ferent.
Iucundus labor est, lasciuia per ocia. signum
Illius est, nigro punica glans clypeo³⁸.

³⁸ Tradução: “O que é o amor? Já muitos poetas o cantaram e narraram os seus feitos sob vários nomes. Todos concordam que anda nu, tem corpo de menino, traz flechas e asas, mas não consegue ver. Estes são os traços, esta é a imagem do deus. Mas, se me é possível contradizer tantos vates, eu julgo que escondem mentiras. Por que é que anda nu? Até parece que faltam vestes a um deus que possui todas as riquezas do mundo dominado por ele. E então, pergunto, estando nu, como é que pode resistir às neves, ao bóreas alpino e aos prados fustigados pelo gelo? Se é um rapaz, como podes chamar rapaz a quem triunfa de Nestor? Não conheces os sábios cantos do velho de Ascra? Um rapaz é volúvel, mas o Amor é inflexível, depois de juntar

Recorrendo a uma sequência de interrogações, Alciato contesta a convencional representação iconográfica de Eros, criticando o facto de o pintarem nu como se lhe faltassem vestes e jovem como se fosse inexperiente. Além disso, questiona-se o motivo para tomar o semblante de um rapaz volúvel, quando, na verdade, o Amor é inflexível e intransigente. Também a natureza ígnea do filho de Vénus é posta em causa, colocando em dúvida a sua capacidade de sobreviver às chamas que lança nos corações porque o fogo tudo devora. Depois de apontar todos estes erros veiculados pelo imaginário poético, o epigrama propõe, enfim, uma figuração alternativa para o Amor, que define como “um labor deleitoso, lascívia através do ócio, e tem como símbolo uma romã num escudo negro”. Deste modo, Alciato enfatiza a conhecida ligação deste fruto a Afrodite e esclarece que tem em mente a representação do Amor libidinoso. Ficino, pelo contrário, ao descrever Eros como um jovem nu, delicado e flexível, procura interpretar essas características como manifestações dos dois tipos de Amor.

Não admira, portanto, que, no capítulo II do derradeiro comentário, Cristofano Marsupino use o discurso de Alcibiades para indicar Sócrates como modelo de um amador perfeito, em tudo semelhante ao próprio Cupido. Segundo os argumentos expostos, o mestre ateniense partilhava com Eros o aspeto macilento, seco e esquelético, bem como a pobreza de vestes e os pés descalços. Ambos erravam pelo mundo, sem se prenderem a uma morada fixa e muito menos aos bens mundanos. Aliás, o seu único intuito era cativar os espíritos para os conduzir à Verdade, por isso Alcibiades tinha considerado que “depois do elogio do próprio amor devia louvar Sócrates, como o mais semelhante ao amor e, por isso, o mais verdadeiro dos amantes”³⁹.

Recorrendo à imagem socrática, Ficino reforça a legitimação do Amor como força genesiaca que espalha as centelhas do fogo divino na mente dos homens, semeando o desejo de conhecer a Verdade. No entanto, a filosofia neoplatónica reconhece também a manifestação do Amor que conduz à ligação material, colocando em evidência a dualidade contraditória dos efeitos produzidos por Eros. Alciato foi igualmente sensível a esta dupla realidade na abordagem ao

os corações, nunca mais os pode deixar de livre vontade. E traz aljavas e setas, para quê este peso inútil? Por acaso uma criança consegue dobrar os duros arcos? Por que é que tem asas, se não as sabe usar nos ares? Não sabe apontar as setas para o fígado das aves, mas circula pelo chão e fere sempre de morte os corações dos homens, parece feito de pedra, não move as asas. Se é cego e traz uma faixa, de que serve a fita a um cego? Não é por isso que ele vê menos? E quem acredita que possa ser flecheiro, se ele não consegue ver? Um atirador tem de acertar, mas as flechas de um cego saem desviadas. Dizem que é feito de fogo e que lança chamas nos corações. Então, como é que ainda vive? A chama tudo devora. Então por que não se extingue nas ondas infladas, quando entra nos doces corações das Náiades? E tu, para não seres levado por tantos erros, ouve o que é o verdadeiro Amor, pois é isso que dizem os nossos cantos. É um labor deleitoso, lascívia através do ócio, e tem como símbolo uma romã num escudo negro.

³⁹ Tradução de Araújo 2008: 251.

tema amoroso que reparte por treze composições. A atenção demorada que lhe concede espelha bem o gosto renascentista por este motivo, cantado pelos poetas de todos os tempos e de modo especial por Petrarca (1304-1374), tomado como referência pelos *Emblemata*. Não surpreende, portanto, que promova o diálogo intertextual com a tradicional imagem pueril do Cupido de modo a afirmar a supremacia de Anteros (*amor virtutis*) sobre o irmão gêmeo. Alinhando o seu pensamento com a visão neoplatônica de Ficino, o jurista apela a que os homens virtuosos consigam resistir ao sentimento voluptuoso inspirado por Vénus⁴⁰, mesmo que tome a forma de sereias encantadoras, imitando a atitude prudente de Ulisses⁴¹. Nos *Emblemata*, estão bem presentes os duelos motivados por Eros, procurando orientar o Homem no sentido da moderação que combate as desregradas paixões.

Tendo como moldura a *mimesis* estética e cultural dos autores clássicos, Ficino e Alciato recorrem aos mecanismos de intertextualidade criativa para exprimir o seu entendimento do Amor, como força cósmica que influencia a condição humana nas suas relações interpessoais e na própria interação com o mundo envolvente, em particular na busca do Saber. Nesta perspetiva, a abordagem aos “duelos do Amor” proposta por estes destacados humanistas reflete a intenção de nobilitar um tema universal com uma finalidade didática e explora diferentes mecanismos da retórica logo-icónica. Quer a versão filosófica apresentada pelo filólogo florentino, quer a leitura emblemática do jurista milanês oferecem, assim, testemunhos eloquentes do fenómeno de internacionalização do saber que esteve na base do discurso literário do Renascimento europeu, descrito por Nair de Castro Soares como um processo “em que se valoriza a memorização de motivos e imagens, de idioletos temático-estilísticos, essência do pensamento e da palavra”⁴².

⁴⁰ Vide emblema “*In studiosum captum Amore*”, Alciato 1550: 118.

⁴¹ Vide emblema “*Sirenes*”, Alciato 1550: 126.

⁴² Soares 2017: 36.

BIBLIOGRAFIA

- Alciato, A. (1550), *Emblemata*, Lyon, apud Mathiam Bonhomme.
- Araújo, F. (2008), *Interpretatio e Imitatio no De Amore de Marsilio Ficino*, Coimbra, Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, <http://hdl.handle.net/10316/21341>
- Araújo, F. (2014), *Verba significant, res significantur. A receção dos Emblemata de Alciato na produção literária do Barroco em Portugal*, Coimbra, Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras. <http://hdl.handle.net/10316/26492>
- Cavell, R. (1990), “Representing Writing: The Emblem as (Hiero)glyph”, in B. Sholz, M. Bath and D. Weston (ed.), *The European Emblem*, Leiden, E. J. Brill, 167-185.
- Cheney, L. (2007), “Francesco Colonna’s *Hypnerotomachia Poliphili*: A Garden of Neoplatonic Love”, in D. Mansueto e E. Calogero (eds.), *The Italian Emblem: A Collection of Essays, Glasgow Emblem Studies 12*, Geneva, Librairie Droz S. A., 157-184.
- Corsi (1771), *Commentarius de Platonicae philosophiae post renatas litteras apud Italos instauratione, siue Marsilii Ficini uita*, Pisa, A. Pizzorno apud Marcel, R. (1958), *Marsile Ficini (1433-1499)*, Paris, Société d’Édition «Les Belles Lettres»: 679-689.
- Daly, P. (1998), *Literature in the Light of the Emblem: Structural Parallels between the Emblem and Literature in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Toronto, Toronto University Press.
- Derrida, J. (1998), *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Ficino, M. (1956), *Commentaire sur le Banquet de Platon*, traduction de R. Marcel, Paris, Société d’Édition Les Belles Lettres.
- Ficino, M. (2000), *Opera, Fac-símile de l’édition Basileae, Henricpetrina, 1576*, Paris, Phénix Éditions, 2 vol.
- Garin, E. (2005), *Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari, Editori Laterza.
- Gombrich, E. (1972), “*Icones Symbolicae*: Philosophies of Symbolism and their Bearing on Art”, in *Symbolic Images: Studies in the Art of the Renaissance*, London, Phaidon, 123-195.
- Green, H. (1872), *Andrea Alciati and his Books of Emblems. A biographical and bibliographical study*, London, Trübner & C.
- Hebreu, L. (2001), *Diálogos de Amor*, Lisboa, INCM.
- Horapolo (1517), *Hori Apollinis Niliaci Hieroglyphica, hoc est de sacris Aegyptiorum literis Libelli duo de Graeco in Latinum sermonem a Philippo Phasianino Bononiensi nunc primum translati*, Bononiae, Apud Hieronymum Platonidem.

- Kristeller, O. (1969), *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Marcel, R. (1958), *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres».
- Panofsky, E. (1986), *Estudos de Iconologia*, Lisboa, Editorial Estampa.
- Pereira, B. e Deserto, J. (2009), *Symbolon I. Amor e amizade*, Porto, FLUP.
- Praz, M. (1964), *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Soares, N. (2017), “Internacionalização do saber e discurso literário no Renascimento”, in N. Soares e C. Teixeira (coords.), *Legado clássico no Renascimento e sua recepção: contributos para a renovação do espaço cultural europeu*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume, 17-42.
- Soares, N. (1992), “O tema do amor na tragédia humanista: amor sagrado e amor profano” in *Miscelânea de Estudos em Honra do Prof. A. Costa Ramalho*, Coimbra, INIC/CECHUC, 179-197.
- Strong, R. (1984), *Art and Power. Renaissance Festivals 1450-1650*, Berkeley, University of California Press.
- Yates, F. (1995), *Giordano Bruno e a tradição hermética*, São Paulo, Editora Cultrix.

(Página deixada propositadamente em branco)

O AMOR ENAMORADO

FREI AGOSTINHO LEAL, O.C.D.

Investigador Independente

Integrar o volume que homenageia a Professora Doutora Nair de Nazaré Castro Soares tem para mim um singular significado. E apresento duas razões que justificam esta minha comunicação espiritual. Sem dúvida que a primeira é a própria homenageada, pelo evento do dia 14 de dezembro, dia da sua última lição e da sua jubilação como Professora Catedrática de Filologia Clássica: o dia em que a instituição, que ilustrou com o seu magistério durante cerca de meio século, lhe presta homenagem, “em reconhecimento pela riqueza científica e pedagógica que representou a sua atividade para a Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra”. A segunda razão é a comunhão carismática que nos une no Carmelo e prende-se com o facto de a Ordem Carmelita Descalça celebrar, nesse mesmo dia, a festa de São João da Cruz, carmelita descalço – reformador da Ordem, com Santa Teresa de Ávila, no conturbado século XVI – poeta, místico e doutor da Igreja. E, no dizer da Doutora Nair, “era o grande Santo Carmelita, das preferências, se assim se pode dizer, do meu querido Vítor que já partiu há seis anos, em 2012”.

Celebrar em dezembro a festa de São João da Cruz é evocar o amor de mãe (Maria) com justiça profética (João Baptista), porque é amor enamorado à espera do Deus que vem por amor. O amor materno e justo de Maria é imprescindível; o amor justo e libertador de João Baptista é necessário; mas, bem dentro dos dois, há de encontrar-se o amor enamorado, de que nos fala João da Cruz, amor de graça que chama e recebe o amado, a emoção suprema da vida. Na verdade, quem ama sabe (e sabe que há Deus, e que Deus vem em constante advento), quem não quer amar não sabe nada (ainda que, apesar de tudo, Deus o amará, porque é Deus, e Deus é Amor).

I. AMOR FERIDO

O amor é a substância (*hypo-stasis*) de tudo o que existe. O amor é presença esperada e elusiva, como sabe o cantor bíblico:

Como suspira a corça pelas águas correntes, assim a minha alma suspira por ti, ó Deus.

A minha alma tem sede de Deus do Deus vivo!

Quando poderei contemplar a face de Deus!
Dia e noite as lágrimas são o meu alimento, porque a toda a hora me perguntam:
Onde está o teu Deus?¹

A corça busca a água, por necessidade biológica, enquanto o orante busca a Deus, porque tem outra sede e quer descobrir o rosto de Deus, percorrendo para isso um caminho de experiência anelante, sofrida, iluminada. Não está só, tem companheiros que também caminham em amor, enquanto outros o incomodam, perguntando “onde está o teu Deus?”, para, deste modo, lhe dizer que está desamparado, que o seu canto carece de resposta. Com esta imagem do veado que busca a água de amor, começa o itinerário das provas de Deus.

A imagem da corça, que o Salmo evocava como sinal da “alma” (pessoa) que tem sede de Deus e busca água, recebeu na tradição amorosa um sentido muito profundo, convertendo-se em figura do mesmo Deus que “feriu” o homem, isto é, deu-lhe a sede, fazendo assim que inicie um movimento de amor, que define a experiência religiosa como revelação e presença de Deus. Assim o formula João da Cruz, no princípio do Cântico Espiritual, como música de fundo e melodia:

Aonde te escondeste,
Amado, e me deixaste num gemido?
Qual veado fugiste,
havendo-me ferido.
Atrás de ti clamei: tinhas partido!²

Este princípio supõe que houve uma chispa ou vislumbre anterior, um sentimento, como se Alguém o tivesse despertado para a vida por amor. Por isso, o amante (ser humano) não começa a buscar no nada, mas respondendo ao sinal ligeiro daquele que o chama à vida ao feri-lo. A chispa foram uns olhos no bosque.

Segundo o sinal que evocamos, vivíamos num paraíso de plantas e animais, mas estávamos sozinhos, sem nos reconhecermos nem saber o que implicava a nossa vida³. Só quando o Amado passa veloz (ela ou ele) e nos fere com os seus olhos, despertamos, como considera o mesmo texto dizendo: “Esta é, realmente, osso dos meus ossos e carne da minha carne”⁴. Este é o *a priori* real da nossa vida: Despertar-nos descobrindo o outro, que em sentido radical é Deus, o Outro.

¹ Ps 42, 2-4

² João da Cruz 2005: Canção 1, p. 548.

³ Cf. Gn 2, 18-20.

⁴ Gn 2, 23-24.

Todos nós somos esse amante (homem ou mulher) em busca do Amado, num itinerário em que se desvelam os princípios da nossa condição humana, que não é vida de pecado ou maldição, mas busca de amor. Somos, antes de tudo, um ser capaz de se enamorar, ao ver-se ferido de amor por alguém que parece ter partido (onde te escondeste, Amado?), sabendo que só o amado lhe pode responder dando-lhe a sua verdadeira identidade.

1. Aonde te escondeste, Amado?

Está escondido e por isso o buscamos. Este escondimento é uma experiência fundacional (histórica), que define a vida de amor dos homens, como supõe o *Cântico dos Cânticos*⁵. Toda a vida humana implica uma rutura (deixar o antigo: mãe, pais) e uma busca (tender para o novo que começa estando escondido), pois só podemos alcançar a nossa Verdade na medida em que ela se abre e revela quando a buscamos (e vice-versa: só podemos buscá-la na medida em que ela se revela). Esta ferida e busca não é pecado, nem desgraça, mas um sinal do Amado, um momento do itinerário, porque o Ser de amor só se expressa e mostra ao ser buscado.

2. E me deixaste num gemido

Esta experiência de gemido não é de tipo racional, não se funda em considerações abstratas da vida, mas pertence à nossa debilidade concreta, como privação que expressa a ausência do Amado, a quem buscamos⁶.

Num gemido nasce o menino, num gemido morre o homem, como assinalava Buda, descobrindo no fundo do primeiro gemido um chamamento dirigido à Vida: O homem costuma chorar (é dor) por nascimento e morte, por possessão e carência de coisas (porque tanto dói tê-las com perdê-las). Pelo contrário, a nossa amante chora por ausência e busca do Amado, de maneira que a sua dor é positiva, porque a põe em andamento e permite-lhe buscar e encontrar-se a si mesma (encontrando o Outro). Esta não é a dor do nascimento, nem da solidão do menino órfão, nem da angústia de morte, mas o pranto de amante que chama pelo seu Amado.

3. Qual veado fugiste

O Amado não é o cordeiro manso, parado no redil, submisso, mas veado misterioso, fugitivo, na natureza livre, aparecendo e desaparecendo veloz para que saíamos à sua procura. Dessa maneira, vinculam-se a fuga e o ocultamento do primeiro verso com o abandono (deixaste-me, fugiste) do segundo e do terceiro verso.

⁵ Cf. Ct 3, 3; 5, 6; 6, 1.

⁶ Cf. Mc 2, 19-20.

O Amado desaparece, como se estivesse ocupado com coisas e tarefas que ignoramos. É como veado imprevisível e veloz, sobre um bosque imprevisível, com as suas partes obscuras e mistérios. O certo é que a amante sabe que o Amado partiu, que a dita se lhe escapa, e assim se vê só e perdida, no bosque da vida, imerso numa dor que o precede (foi abandonado) e que o impulsiona (tem que chamar, busca o Amado).

4. Havendo-me ferido

A mesma ausência do Amado fugitivo, a quem a amante viu no bosque, fere as suas entranhas. Nietzsche considerava o homem como um animal enfermo, que perdeu a imediatez instintiva que lhe permitia situar-se ante a natureza da qual faz parte. A tradição católica costuma afirmar que ficou ferido ou danificado por causa de um pecado original, que o privou do seu conhecimento superior e da sua perfeição originária.

O mito platónico entendia essa ferida como rasgão e queda, perda do céu, e como divisão humana, pois éramos um todo e partiram-nos em duas metades, e dessa forma cada uma busca por amor a outra metade perdida (temas de Platão, *Banquete*). Pois bem, São João da Cruz interpretou essa ferida de uma forma basicamente positiva, como derivada de um princípio de amor, que nos impulsiona para o amor completo. Não é ferida de carência (como supunha Nietzsche), mas de exigência criadora, que nos permite definir o homem como um animal capaz de se enamorar.

5. Atrás de Ti, clamei; tinhas partido!

O amante não quer voltar para a pátria perdida ou a mãe (como no platonismo), pois busca a nova pátria do Veado de Amor, que se cruzou com ela no bosque misterioso da sua vida e a chamou com o seu olhar para a vida do amor pessoal, acendendo a ânsia de o encontrar, para se ausentar logo a seguir, a fim de que, assim, ela possa correr, viver, buscá-lo. Antes encontrava-se adormecida no barro da terra, na grande natureza⁷. Mas o olhar do Amor despertou-a e, respondendo à sua chamada, sai e caminha pelo bosque da vida, sem outra segurança senão a promessa dos olhos do Amado.

II. DESASSOSSEGO DE AMOR

Esta saída e busca traça o argumento da vida humana, como prova de amor, segundo João da Cruz. Não é uma marcha de curiosidade, nem uma rutura social, mas um sair atrás de ti, um correr, seguir e chamar pelo Amado, em

⁷ Cf. Gn 2.

radical estranheza e busca amorosa, para se perder a si mesmo e encontrar a sua identidade no amado (encontrar-se num plano mais alto).

Este é um correr ativo, abandonando as seguranças anteriores e seguindo aos gritos os vestígios do Amado (“atrás de ti clamei...”). Esta é a primeira palavra da amante: clama, buscando o Amado, pelo bosque da natureza e da história humana, chama por Deus. O Amado Veado deixou uma pegada, umas marcas que se podem seguir; não o vemos, mas sabemos que nos pode ouvir e, por isso, chamamos por ele. Com este fundo entende-se a grande petição:

Mostra a tua presença,
Matem-me tua vista e formosura;
Pois olha que a doença
De amor, jamais se cura
Senão com a presença e a figura⁸.

1. Mostra a tua presença.

O amante não busca a essência geral, mas a presença muito concreta de Deus, amor em companhia; não busca essências escondidas (como o platonismo), nem espera a chegada dos tempos últimos (como certo judaísmo), mas a presença dialogante do Amado. Sem dúvida, essa presença há de ser desvelamento do oculto e cumprimento do que se espera, mas sobretudo é comunhão pessoal, essência partilhada.

“Mostra a tua presença”, no fundo, significa: “Mostra a tua pessoa e faz que eu o seja, para que assim partilhemos a nossa essência! Dá-me o teu ser e sejamos um no outro!” Só pode falar desta maneira alguém que inabita ou tem o seu mesmo ser noutra, partilhando com ele a sua própria essência, ali onde ser e amar se identificam. É neste contexto que se situa o tema de Deus.

2. Matem-me tua vista e formosura.

O Deus-Amor vem desvelar-se como “tremendo-fascinante”. Por sua parte, a Bíblia vinculava a visão de Deus e a morte, de maneira que os destinatários das grandes teofanias dizem: Ai de mim: vou morrer, porque vi a Deus!⁹ Os videntes morriam de terror perante o mistério (veem aquilo que não se pode ver...), mas também de gozo e plenitude: contemplaram, por fim, a luz mais profunda em que vivem quando se viram uns aos outros, em diálogo de amor e visão definitiva.

Amar significa ser capaz de viver (e morrer) dando vida, para, assim, ser no outro (ou nos outros). Quem quiser ganhar a sua vida há de perdê-la: quem quiser firmar-se em “si mesmo” morrerá para sempre, pois esse “si mesmo” acaba.

⁸ João da Cruz, 2005: Op.cit., canção 11.

⁹ Cf. Is 6, 5.

3. Pois olha que a doença de amor jamais se cura senão com a presença e a figura

Esta morte é expressão suprema de saúde, de forma que “matem-me a tua vista e formosura” significa “curem-me a tua vista e formosura”, porque a morte de amor é presença, encontro pessoal e vida partilhada. Nesse limite de amor, matar é curar, morrer é sarar, pois nasce-se para uma Vida onde se recria a anterior (porque, de contrário, acabar-se-nos-ia errando na sua tumba sem remédio). Assim o destacam as formulações mais profundas e renovadoras de São João da Cruz:

A razão desta doença de amor não se curar senão com a presença e a figura do Amado [...] é porque o amor de Deus é a saúde da alma. Quando esta não tem um perfeito amor, também não tem uma saúde perfeita; por isso, está doente. A doença não é outra coisa senão a falta de saúde; assim, quando não tem nenhum grau de amor de Deus está morta. No entanto, quando tem algum grau de amor de Deus, por mínimo que seja, já está viva [...] mas à medida que o amor for aumentando, mais saúde terá; e quando chegar ao perfeito amor, perfeita será a sua saúde¹⁰.

João da Cruz situa-nos, assim, diante da medicina da vida, uma terapia de formosura, que é sinal de Deus e princípio de vida, prova radical de amor.

Só através de um percurso de amor, aberto ao infinito, podemos afirmar que Deus existe, e que é a fonte e sentido (saúde) radical para os homens. As demonstrações cósmicas não logram alcançá-lo; também não podemos postular a sua existência partindo da análise da vontade e do seu possível imperativo.

Só ali, onde descobrimos e valorizamos o amor, na raiz de tudo o que existe, podemos afirmar que há Deus, em gesto de saúde, isto é, de plenitude humana: “O amor só chegará à perfeição quando os amantes forem um só, isto é, quando um se transfigurar no outro; então, o amor será perfeito”¹¹.

III. A PASSAGEM DO AMOR PELAS COISAS.

A Essência de Deus consiste em estar (ser) em todas as essências, fundando-as no amor, e não por obrigação. Somente sendo em si Transcendente, sem ser parte de nada, Deus pode fazer-se totalmente Presente, em comunicação gratuita. Não oferece a sua vida por necessidade ou obrigação, mas por graça, generosamente, de forma que tudo quanto existe é graça sua, como sabe e canta João da Cruz:

¹⁰ João da Cruz 2005: Op. cit., canção 11,11.

¹¹ Ibid., 12.

Mil graças derramando,
Passou por estes souts com pressura
E, assim os indo olhando,
Com sua só figura,
Vestidos os deixou de formosura¹².

1. Mil graças derramando.

A “passagem” do Deus-Amado é Graça que gratuitamente cria. A tradição neoplatônica sabia que o Bem supremo é dom que se difunde (*diffusivum sui*). Ser é dar-se em amor, e Deus, o Ser supremo, é auto-doação, de maneira que a sua passagem pelas coisas é desdobramento de ser em formosura. No fundo deste sinal da passagem do amado, parecem influir as imagens do sol-fogo que expande os seus raios e da fonte que mana e derrama a sua água pelos campos.

Esta imagem abre-nos à experiência do Amado a quem os seus amantes comparam com um foco ou manancial múltiplo de graça. Sem esta visão original de graça (ser é dar-se em amor) o mundo perde o seu sentido. Nessa linha devemos acrescentar que a mesma criação é de facto graça.

2. Passou por estes souts com pressura.

O Amado vai passando em efusão de graça, porque ser é criar em amor. Assim suscita tudo, mas não se impõe sobre nada, nem escraviza as coisas que cria: O amado é (existe), fazendo que as coisas sejam por generosidade. Tudo enriquece, mas nada reserva para si; Tudo pode, e de nada se apodera. Por isso, passando com pressura (não por necessidade), vai abrindo caminhos, em itinerário criador.

Passar pelos souts significa criar os elementos... Diz ainda que passou, porque as criaturas são como um rasto da passagem de Deus, por meio do qual se vislumbra a sua grandeza, potência e sabedoria...¹³.

Tudo é páscoa, passagem e presença do Amado, ligeiro como o veado que olha e que “fere” em amor os homens que descobrem a sua presença.

3. E, assim, os indo olhando.

Na sua verdade mais profunda (mais além da ciência cartesiana), a Realidade não é um objeto exterior, uma coisa que se possa contar, pesar e medir, mas fonte e melodia de olhares, advento e acontecimento de amor: olhos que contemplam (iluminam-nos) para que existamos, pedindo ao mesmo tempo que respondamos olhando e o encontremos ao fazê-lo a nossa realidade mais profunda.

¹² João da Cruz 2005: Op.cit., canção 5.

¹³ Ibid., 3.

A presença de Deus é olhar, uns olhos que iluminam e chamam, sem nunca se converter em objeto (uma coisa separada, ser-aí, independente do ver-se): “Deus viu todas as coisas que havia feito, e eram muito boas¹⁴. Se as viu muito boas quer dizer que no Verbo, seu Filho, as criou muito boas”¹⁵.

4. Com sua só figura.

Os cientistas do século XVII e XVIII imaginaram um Deus matemático, que tinha traçado tudo com números, sinais e leis de geometria. São João da Cruz concebe Deus como amor que cria tudo o que existe amando (simplesmente sendo).

Numa perspetiva, os cientistas calculam e definem as realidades do mundo como ondulações de partículas. Mas o amante sabe que tudo o que existe é vida que surge e se expressa no olhar, resplendor e presença de luz, que se expressa no Filho de Deus:

“Com a única imagem de seu Filho, Deus olhou para todas as coisas, isto é, deu-lhes o ser natural...”¹⁶. Com a sua presença os amantes criam olhando-se entre si, doando e partilhando vida.

5. Vestidos os deixou de formosura.

Há uma amostra exterior, que se tira e põe segundo as conveniências, marcando as modificações da vida. Mas há outra mais profunda, que os escolásticos chamavam “hábito”, que se identifica com a mesma realidade, feita expressão e olhar. Assim o emendam os seres do mundo, dizendo que Deus lhes deixou (fiou e teceu para eles) um “vestido de formosura”. A maior parte de nós vamos cegos pelo mundo, não logramos captar a presença e a beleza de amor do universo. Mas as criaturas sabem-no: reconhecem que foram vestidas de um hábito belo, de graça e de gozo, e assim a amante responde convidando-o a olhar para elas.

Caminho de Deus pelas coisas, presença de amor e beleza, isto é a vida. Deus não estava obrigado a passar desta maneira pelas coisas, acendendo assim a vida, a nossa vida, em ferida de amor (como a corça do salmo, citado ao princípio deste tema). Não estava obrigado, mas a sua passagem é bela, a sua presença abundante: olhos que iluminam, chamamento de amor. A “essência infinita” de Deus, mais além de tudo o que sabemos e ignoramos, converte-se em chamada de graça, impulso de amor. Só porque continua a ser Infinito, Existência em si, Deus pode abrir-se, em Presença criadora, fazendo com que nós, os homens, tenhamos nascido para a vida e sejamos por impulso (vocação) de amor.

¹⁴ Gn 1, 31.

¹⁵ João da Cruz 2005: Op.cit., canção 5, 4.

¹⁶ Ibid., 4.

Deus faz-nos ser dessa maneira, acendendo uma centelha de luz na nossa vida, para que O possamos vislumbrar ao chamar-nos para a vida que é itinerário do advento de Deus.

Dessa forma existe, fazendo-se presente, isto é, chamando-nos à sua presença. Não diz coisas, não conta histórias, diz-se a si mesmo, desfralda a sua identidade divina, em gesto de revelação, ficando dessa forma nas nossas mãos (diante dos nossos olhos e do nosso coração), num mundo que aparece como bosque onde corre o veado enamorado.

O mundo inteiro (grande bosque) aparece assim como lugar por onde Deus passa, mas só o homem o sabe (ou pode saber), pois Deus revela-se-lhe de um modo pessoal, partilhando com ele um mesmo caminho de amor:

Quando for levantado da terra, atrairei tudo a Mim¹⁷. Assim, com esta elevação da Encarnação do seu Filho e da glória da sua ressurreição segundo a carne, o Pai não só embelezou parcialmente as criaturas, mas, podemos dizer, deixou-as totalmente vestidas de formosura e dignidade¹⁸.

¹⁷ Jo 12, 32.

¹⁸ João da Cruz, 2005: Op.cit., canção 5, 4.

BIBLIOGRAFIA

João da Cruz, São (2005, 6ª ed.), *Obras Completas*, Avessadas, Edições Carmelo.

ARIAS MONTANO Y LOS PROBLEMAS CON LA INQUISICIÓN PARA LA EDICIÓN DE LA BIBLIA POLÍGLOTA DE AMBERES*

SANTIAGO LÓPEZ MOREDA

Univ. Extremadura, Facultad de Filosofía y Letras

ORCID:0000-0002-1221-4124

slopez@unex.es

1. EL CONTEXTO POLÍTICO-DOCTRINAL DE ARIAS MONTANO

El papado de Paulo IV (Gian Pietro Caraffa) se caracterizó por la hostilidad a la presencia española en el reino de Nápoles y el deseo de acabar con la hegemonía europea de la Casa de Habsburgo, pero la campaña papal, que contó con la alianza francesa de Enrique II, se tradujo en la pérdida de diversas plazas pertenecientes a los Estados Pontificios, la captura del Papa Caraffa y la exigencia de que éste fuese depuesto y sustituido.

El mismo año de la elección de su sucesor, Pío V, se reunía en Augsburgo la dieta general del Imperio; en ella, a través de sus representantes, el nuevo papa imponía las directrices del Concilio de Trento en los estados católicos de Alemania tratando de frenar la influencia de la Reforma. Nació así la Contrarreforma o Reforma Católica, puesta de manifiesto en una drástica reducción de la corte papal, la obligación de los obispos de residir en sus diócesis y la importancia de las ceremonias y de la liturgia. La Reforma aumentó las atribuciones de los tribunales de la Inquisición con normas más severas, que llegaron hasta el punto de ejecutar a muchos inocentes: en Roma anualmente tenía lugar un mínimo de tres a cuatro Autos de fe, el obispo Carranza, tras doce años de cautiverio, moría sin que la Inquisición pudiera probarle ningún delito de herejía y en 1570 excomulgó a la reina Isabel de Inglaterra. Y en París y otras ciudades francesas, en la tristemente recordada *Matanza de san Bartolomé* (24 de agosto de 1572), el mismo año de Lepanto, bajo Gregorio XIII (1572-1585), tuvo lugar la brutal matanza de miles de hugonotes (cristianos).

En este espíritu reformador se imponía revisar el origen del conflicto, que no era otro que la interpretación de la Biblia efectuada por la Reforma.

* A Naír y familia, que me honraron con su amistad desde el primero momento.

2. LA NECESIDAD DE UNA NUEVA BIBLIA. EL PROYECTO DE FELIPE II

Según el parecer de los autores de la *Censura* de 1554 los protestantes (reformistas) se habían adueñado de la Biblia facilitando su lectura mediante traducciones en lengua vernácula, traducciones realizadas, en su opinión, de manera consciente y maliciosa (*malitia* y *calliditas*) con una exégesis interesada y una interpretación torcida de los textos sagrados. Términos como *depravare*, *deturpare*, *corrumpere*, *calumniam inferre textui*, *prave mutare*, *prave annotare*, *in pravum sensum detorquere*, etc. recorren todo el documento y en el Prefacio advierten los censores de esa interpretación mediante notas, sumarios y títulos que se adjuntan al Texto Sagrado¹.

Los censores parten de la idea de que la Biblia ha sido mal interpretada, no de que se haya alterado el texto y éste exija una labor crítica. De hecho, no se censura la Biblia; la mayor parte de biblias continúan con las variantes provenientes de los códices antiguos y los censores no se proponen enseñar qué lectura es la verdadera o cuál se acomoda mejor a la verdad griega o hebrea, sino si los herejes han falseado algunos pasajes (*sed an heretici in eis aliqua loca corruperint*).

En consecuencia, el gran proyecto bíblico de Felipe II debe estudiarse en el marco del conflicto habido entre los defensores de la primacía del original hebreo, como fuente para acceder a las Sagradas Escrituras, y entre quienes mantenían el valor exclusivo de la *Vulgata* y de la *Septuaginta*, argumentando que el texto hebreo había sido adulterado por los judíos para destruir los misterios de la fe cristiana.

La balanza se inclinó a favor de estos últimos a partir de la publicación del *Decretum de editione et usu sacrorum librorum*, aprobado en la sesión cuarta del 8 de abril de 1546 del Concilio de Trento. En él se proclamó la autoridad y prioridad de la *Vulgata* como texto consagrado por la tradición, formulado con las siguientes palabras:

Además, el mismo sacrosanto Concilio, admitiendo que no poca utilidad podría reportar a la Iglesia de Dios si se conociese cuál de entre todas las ediciones latinas que circulan de los libros sagrados ha de ser tenida por la auténtica, establece y declara que esta antigua y *Vulgata* edición, estimada en la misma Iglesia a lo largo de tantos siglos de uso, sea tenida por auténtica en las clases, en las discusiones teológicas, sermones y comentarios, y que nadie ose o se anticipe a rechazarla bajo ningún pretexto².

¹ Bujanda 1984.

² *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala. Agrégase el texto original corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564. Madrid, Imprenta real, 1785, pp. 15-17: *Insuper eadem sacrosancta Synodus, considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei si ex omnibus Latinis editionibus quae circumferuntur Sacrorum Librorum quaedam pro authentica habenda sit innotescat,*

En la antesala de la polémica estaba el enfoque filológico de Valla, Nebrija o Erasmo, muy distinto al de la aceptación sin más de la tradición.

El Concilio de Trento, pues, no rechazaba otras biblias, sino que canonizaba la *Vulgata*, no la “imponía” como texto único, pero la “proponía”. La Iglesia no estaba preocupada por el texto bíblico en sí, y aunque la Censura prohíbe cuatro ediciones de Biblias de Robert Estienne, no veta su Nuevo Testamento griego de 1550 y su división en versículos en la edición de 1551 con un aparato crítico en el que aparecen cientos de variantes del texto de los Setenta tomados en su mayoría del códice de Beza³. Sí ordenaba hacer una edición oficial que se llevaría a cabo con Sixto V, pero ya en 1590, y que sería revisada y publicada dos años más tarde por orden de Clemente VIII, en 1592, con el nombre de *Vulgata Sixto Clementina*, vigente hasta Pío XII (1943).

El medio siglo de avances en filología bíblica que separó la Políglota de Alcalá y la de Amberes impulsó a los autores de la nueva edición a tratar de enriquecerla y ampliarla. Y una de las novedades de gran calado que finalmente no llegó a prosperar aparecía en las primeras pruebas de imprenta enviadas por Plantino a Felipe II: la *Vulgata*, que en la complutense figuraba al lado del texto hebreo, era sustituida por la traducción latina del orientalista Santes Pagnino.

La reacción de Felipe II, mecenas de la nueva Políglota, siguiendo el consejo de los doctores de la facultad de teología de Alcalá, fue inmediata a favor del texto de San Jerónimo:

...en la muestra que acá embió Plantino havia puesto la edición de Xantes Pagnino, como havéis visto, en lugar de la *Vulgata*, que en la impresión complutense está junto al texto hebrayco. Y porque ha paresçido que en esto no conviene que aya mudança, ni se altere ni quite lo de hasta aquí, diréyslo assí al Plantino y haréys que la dicha edición *vulgata* se ponga y quede en el mismo lugar que está en la biblia complutense por la auctoridad que tiene en toda la yglesia universal. Y porque siendo como es la más principal de todas las ver-

statuit et declarat ut haec ipsa vetus et *Vulgata* editio, quae longo toto seculorum usu in ipsa Ecclesia probata est in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur et ut nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel presumat.

³ El Códice de Beza data del siglo V, consta de 406 hojas y contiene los *Evangelios*, los *Hechos de los Apóstoles* (aunque faltan porciones) y también se cree que el códice incluía algunas cartas, pues existe un fragmento de la Tercera Carta de Juan. El códice está escrito en *unciales* (mayúsculas), ordenado en líneas de longitud desigual para que al final de la línea represente una pausa en la lectura. El texto es bilingüe, en la página izquierda está escrito en griego y en la derecha, en latín; pero en un latín escrito al estilo de los caracteres griegos, observándose que el texto ha sido ajustado a lecturas griegas. Con respecto al texto griego se nota que ha sido corregido muchas veces.

siones, no fuera justo que faltara ni se dexara de poner en una obra tan insigne y en el principal lugar della⁴

Por entonces gozaba de prestigio el dominico Santes Pagnino, discípulo de Savonarola, autor de un diccionario hebreo-latín *Thesaurus linguae sanctae* (Lyon 1529) y de una *Isagoge ad sacras litteras* (Lyon 1528), que dedicó treinta años de trabajo a su *Veteris et Noui Testamenti noua translatio* (Lyon 1527), la primera traducción del original al latín en tiempos modernos, traducción que, revisada y anotada por el español Miguel Servet, vio la luz en Lyon en 1542. Su literalidad y muchas discrepancias con la *Vulgata* dieron pie a durísimas críticas de ciertos sectores de la filología bíblica del siglo XVI.

Otro tanto cabe decir del extremeño Casiodoro de Reina, jerónimo converso al protestantismo, famoso por realizar la traducción castellana de la Biblia llamada *Biblia del Oso*, la primera traducción de la Biblia abiertamente protestante hecha al castellano, que tiene en alta estima la traducción de Pagnino, tal como afirma en la *Amonestación al lector* que prelude su traducción (1569):

..Ansi que pretendiendo dar la pura palabra de Dios en quanto se puede hazer, menester fue que esta no fuesse nuestra comun regla, (aunque la consultamos como a qualquiera de los otros exemplares que tuvimos) antes, que conforme al prescripto de los antiguos concilios y doctores santos de la Iglesia, nos acercassemos de la fuente del Texto Hebreo quanto nos fuesse posible (pues que sin controversia ninguna de el es la primera autoridad) loqual hezimos siguiendo comunmente la translación de Santes Pagnino, que al voto de todos los doctos en la lengua Hebreica es tenuta por la mas pura que hasta aora ay.⁵

El mero hecho de que esta traducción apareciese en la Biblia fue motivo suficiente para que una nube de sospechas se extendiera sobre el trabajo de edición de Arias Montano, incluso antes de ser publicado.

Por imperativo real, pues, la traducción de Santes Pagnino fue sustituida por el texto de la *Vulgata*, tal y como estaba en la Políglota Complutense. No obstante, los editores de Amberes optaron por incluirla, corregida y enmendada, en el tomo séptimo de la Biblia, segundo del *Apparatus*, también llamado por Arias Montano *Exercitatio linguarum*, compuesto por los tres últimos volúmenes de la Biblia Políglota, que, a modo de apéndice, contenían una serie variadísima de

⁴ Carta de Felipe II a Arias Montano, 25 de marzo de 1568, donde se detallan instrucciones para la ejecución del proyecto de la Biblia Políglota de Amberes; borrador en Archivo General de Simancas, sección Estado, legajo 537/53-55, publicada por González Carvajal 1832: 142.

⁵ *La Biblia que es los sacros Libros del Viejo y Nuevo Testamento* según edición revisada por Cipriano de Valera, Amsterdam, MDCII, fol. 3.

instrumentos para la lectura del texto sagrado: gramáticas, léxicos, ediciones y tratados de diversa índole⁶.

Felipe II, el gran promotor y patrocinador de la empresa, envía a Arias Montano a Amberes para dirigir y vigilar los trabajos y para corregir las pruebas. Llega a esta ciudad el 15 de Mayo de 1568, llevando consigo la versión latina del Tárgum sobre los profetas hecha en Alcalá y un manuscrito hebreo muy antiguo de su propiedad particular⁷.

En esta ciudad Arias Montano es ayudado en sus trabajos por Andrés Maes (Masio), Francisco Lucas de Brujas, Guido Lefevre de la Boderie y su hermano Nicolás, Francisco Ravienghein y por el jesuita padre Juan Willem (Harlemio). Además, el orientalista Andrés Masio conocía a Plantino por publicarle éste en 1569 su traducción del texto sirio del *De paradiso* y colaborar en la edición prestando libros y un códice caldeo, según se desprende de una carta a Montano en 1568:

Ahora he enviado un mensajero a mi casa para que me trajera aquel códice caldeo del que te hablé en Amberes, escrito, según parece, antaño en Alcalá, y dárselo a Plantino, por si puede servirle de algo en la edición del Tárgum. Pero con esta condición: que una vez acabada la Biblia, se me devuelva el códice⁸

Le aconseja también que tenga cuidado de no introducir ningún pasaje corrompido por los herejes.

La impresión, que comenzó en Julio de 1568 y se terminó el 31 de Mayo de 1572, tuvo que seguir un proceso de elaboración nada fácil por dos razones fundamentales: el Rey exigía a Montano que le enviara los prólogos antes de editarlos, con la consiguiente demora de tiempo, y los doctores de Alcalá, desde Cisneros, eran los censores depositarios de la fe y de los derechos filológicos y eran éstos quienes habían de emitir un informe, por supuesto, negativo (marzo de 1569), basándose en que no recogía lo importante y sí menudencias, pero fundamentalmente por el título propuesto, *Philipica*, en honor al rey, y que evocaba los discursos ciceronianos contra Marco Antonio.

En el verano de 1569, por medio del secretario Zayas a través de Ambrosio de Morales, se envía el segundo borrador para que lo revisen los doctores de Alcalá, fray Luis de Estrada⁹ y Pedro Serrano. Éstos proponen nuevas correcciones y que se demore la impresión hasta consultar al Santo Padre.

⁶ Véase descripción bibliográfica de la Políglota de Amberes en Voet 1980-1983.

⁷ Tárgum es la traducción al arameo de la Biblia hebrea producida o compilada en el antiguo Israel y Babilonia desde el período de Segundo Templo hasta comienzos de la Edad Media. Tárgum también significa «interpretación», además de «traducción».

⁸ Macías Rosendo 1998: 97.

⁹ El monje cisterciense y célebre orador Fray Luis de Estrada (Ávila ca. 1518 – Burgo de Osma 1588), gozaba de la máxima confianza de Felipe II, de quien fue consultor, además de

Estrada estaba convencido de la necesidad de editar la Biblia porque *de la de Cisneros fuera de España apenas se hallaba ni aun de mano, y en España la tenían a mucha costa personas tan contadas, pero Estrada era también el primero en advertir que la Inquisición andaba tras Montano, como hace saber en carta dirigida a Zayas (21-07-1569): Cierta persona ha querido persuadir y por ventura tiene persuadida a toda España que los originales hebraicos y Chaldaicos de la Divina Escritura están corrompidos por los judíos.*

De momento dejamos en suspenso la *cierta persona* aludida.

Como desde España se le ponen todas las trabas, opta por buscar la ayuda de fuera, bien mediante informes favorables de universidades como la de Lovaina, bien mediante particulares de acreditado prestigio e influencia. De este modo, para agilizar el proceso, se envían nuevas pruebas a Andrés Masio y otros sabios europeos buscando su aval y haciéndoles saber que el rey ha ordenado que pongan un prólogo a la Biblia en el que quede constancia de la utilidad de los libros sagrados y además en varias lenguas:

Mi Rey me ha ordenado que ponga un prólogo a la Biblia de acuerdo con las normas marcadas por sus consejeros, de acuerdo con las cuales he de decir en el mismo lo que a mí me parezca oportuno sobre la utilidad de los libros sagrados, sobre la comodidad y utilidad de que esté en varias lenguas, y sobre la decisión del Rey. En estos últimos días he compuesto este prólogo mientras Plantino estaba fuera y he decidido no enviar una copia al rey hasta que no esté corregido con tu juicio, lo cual me servirá de gran ayuda (1570)¹⁰.

Masio, amigo de Plantino, colabora asiduamente, presta libros, da consejos y es además el autor del diccionario y la gramática sirios incluidos en el volumen VI de la Políglota.

Sin embargo, Masio no gozaba de las simpatías de Roma. Cuando Pío V recibe la Políglota en 1572 objeta para su aprobación y privilegio el que haya una carta de Masio, la gramática y el diccionario sirios. Masio entonces opta por dirigirse al cardenal Sirleto, uno de los encargados por el papa de revisar la Políglota, quejándose de que su nombre no sea bien visto por el Papa y de que el mero hecho de incluir el Talmud sea un obstáculo, máxime cuando en el Concilio de Trento no se han prohibido los libros talmúdicos (*praesertim cum per Concilium Tridentinum non sit Thalmudicis libris interdictum*).

rector del famoso Colegio de Alcalá en 1560, y allí colaboró con Arias Montano en las primeras consultas de la *Biblia Regia* en Madrid y Alcalá, antes de que Arias Montano fuera enviado a los Países Bajos. Pedro Serrano era abad mayor de Alcalá y obispo de Coria.

¹⁰ Arias Montano a Masio, manuscrito A902 de la Biblioteca Real de Estocolmo, fol. 196r. Cf. Sánchez Salor 1998: 280.

Juan Sambuco es también el destinatario de dos cartas en la primavera de 1570. A la primera responde el 1 de junio diciendo que nada tiene que objetar al prólogo, antes bien no cabe sino elogiarlo. Cosa distinta es el texto de la Biblia, porque Sambuco es partidario de la traducción en lengua vernácula siempre que se evite la herejía:

En Alemania pensamos que no se debe rechazar ni despreciar el conocimiento y lectura de los libros sagrados en la lengua vernácula, con tal de que **la interpretación de la escritura y la exposición de los misterios coincida con la de los Padres de la Iglesia**; sin embargo, se debe reprimir la temeraria audacia de la enseñanza y **en los comentarios que a veces andan por ahí, deben disminuir el odio y las rencillas particulares**, y las herejías e interpretaciones particulares no deben tener más valor que la opinión de todos los santos inspirados por el Espíritu Santo¹¹.

Aparentemente en 1570 se habían solventado todos los problemas tras los informes favorables de los obispos de Tournai (Gilbert d' Oignies) y de Gante (Cornelio Jansenio), del Presidente del Consejo Privado (Viglió de Zuichen), así como de Maximiliano Morillón, vicario del cardenal Granvela, aunque cuatro años después cambiaría de opinión.

3. PROBLEMAS PLANTEADOS A LA EDICIÓN.

Gregorio XIII, tras recibir a Montano, se mostró favorable a la obra y dirigió a Felipe II un Breve el 20 de octubre de 1572, en el cual llama a la Políglota de Amberes nada menos que *opus vere regium*.

A pesar de todo esto, el profesor de la Universidad de Salamanca, León de Castro, denunció a Arias Montano a la Inquisición española, acusándole de que había presentado la traducción de Pagnino como la versión más exacta del texto hebreo y griego y de que había recomendado recurrir a las fuentes originales, lo que, en opinión de León de Castro, era contrario del decreto del Concilio Tridentino sobre la *Vulgata*.

La Inquisición, amparándose en el referido decreto tridentino a favor de la *Vulgata*, insiste en la idea de la corrupción de todos los originales hebreos y griegos de la Sagrada Escritura, y tacha de judaizantes a Santes Pagnino, cuya versión latina se había incluido en la Políglota, a Vatablo y a «todos los que quieren averiguar la verdad hebraica».

En la segunda mitad de 1575 Castro denuncia la Políglota ante el Santo Oficio de Roma y al no prosperar el intento, el 9 de noviembre de 1576 dirige una requisitoria al Consejo de la Inquisición española para que el propio Arias

¹¹ Macías Rosendo, op. cit.: 192.

Montano diera cuenta ante ese tribunal de las imputaciones hechas contra la Políglota. Este proceso desemboca en la censura que el jesuita Juan de Mariana concluyó antes del 16 de agosto de 1577. El parecer de Mariana no fue tan favorable para la Políglota como sus autores habrían deseado, pero sirvió al menos para acallar las críticas a la biblia por algún tiempo.

Tras los ataques de León de Castro a la Políglota de Amberes puede esconderse una causa mucho más pragmática: el control del negocio editorial de los libros de rezo (breviarios, misales, y horas). Según Gaspar Morocho, las críticas que numerosos obispos lanzaron contra la biblia regia y la casa plantiniana, donde se estaba fraguando un negocio de cuyos derechos habían gozado hasta entonces los obispos y cabildos españoles, eran una manera menos arriesgada de oponerse a la política religiosa del rey¹².

Vayamos ahora a desvelar la “cierta persona” de que hablaba Fray Luis de Estrada. No era otro que el inquisidor León de Castro.

Fraile dominico y helenista, discípulo de Hernán Núñez, “el Comendador Griego”, fue profesor de griego y catedrático de hebreo y retórica en la Universidad de Salamanca; enemigo de fray Luis de León, le irritaba su insistencia en defensa del texto hebreo de la Biblia frente a la versión en griego de los Setenta, y participó junto con su compañero dominico Bartolomé de Medina como acusador en el proceso entablado contra fray Luis de León, Gaspar de Grajal y Martín Martínez de Cantalapiedra por este motivo (1571). También denunció a la Inquisición a Benito Arias Montano, profesor de Alcalá, envidioso de haber sido relegado cuando Felipe II nombró a éste para elaborar la Biblia políglota regia que lleva su nombre. El perfil del inquisidor lo manifiesta Fray Luis de León en carta Montano:

[...] Todo lo que es letra o que tiene color de aver nacido de rabinos es para él cosa descomulgada. Por esta causa, dice mal de Pagnino y de Vatablo y de quantos profesan y an profesado este camino, y no perdona a Sant Hierónimo. (...). Él es hombre de cuyas cosas es mejor no hazer caso (...). Dize que si habló algo es porque le engañaron diziéndole que Vuestra Merced quería quitar la Vulgata y introducir a Pagnino. Y que d’esto ya el hecho le a desengañado, que le pesa de lo dicho y que tiene a Vuestra Merced por amigo y señor, y que jura, por palabras en todas las conversaciones que se ofreciere ocasión, y por escrito en los libros que escriviere, hazer memoria de Vuestra Merced, alabándole y preciándole como es razón y como haría el mayor amigo que Vuestra Merced (...)¹³.

¹² Morocho Gayo, 1998: 813-881.

¹³ Macías Rosendo, op. cit.: 242-243.

Según León de Castro, el odio intrínseco de la naturaleza judía se pretende filtrar en las Sagradas Escrituras para contribuir a la plaga infecciosa del mal hebraico. Aludiendo supuestamente a Felipe II, al Sumo Pontífice, a la Universidad de Lovaina, a Zayas y a Arias Montano, así es presentado en la misiva de Pedro de Fuentidueña dirigida a Gabriel de Zayas:

[...] He entendido que el maestro León fue a la Corte, y allá trató con esos señores del Consejo de Inquisición sobre esto de la Biblia de Flandes, y que allá le dixerón que notasse las cosas que d'ella le paresçían mal. Y con esta ocasión lo ha tomado tan de veras que trama una acusación llena de saña e ira; y assí lo da a entender a todos, tanto que ayer me dixo un maestro d'esta universidad que le había oýdo dezir que si estando revestido para dezir missa, lo dexasse por yr a quemar a Benito Arias, le paresçe que haría gran servicio a Nuestro Señor. (...) Pero en esto (según veo) los acusa a todos y les atribuye mala voluntad, al Rey Felipe porque dio la orden, a Zayas porque la aconsejó, a la Universidad de Lovaina porque la aprobó, al Sumo Pontífice porque la confirmó, y a Arias Montano porque la obra salió a la luz gracias a su trabajo. (...) Vuestra Merced podría remediar este negocio hablando al señor Inquisidor General y diziéndole lo que passa [...] ¹⁴.

En Roma, poco antes de hacerse efectivo el mandato de Felipe II de su regreso a España, nuestro humanista toma conciencia de la gravedad de las críticas del feroz León de Castro; unas críticas que habían sido capaces de introducirse en los círculos herméticos de la curia romana.

Ante esta situación, Arias Montano se siente obligado a acallar los destructores rumores del humanista salmantino y se dirige a Felipe II y al Inquisidor General el 12 de agosto de 1575 en los siguientes términos:

[...] Solamente en España ha havido un professor de Grammatica y Lengua Latina y Griega, que se llama el maestro León de Castro, en Salamanca, el qual se ha levantado a dezir mal y poner mal nombre o mala sospecha en esta santa obra, movido de un affecto que él dize ser zelo; empero Dios y la verdad suya lo desnudarán para que se entienda y vea lo que es, porque yo no pienso tomar contienda con su zelo, sino resistir a su mal propósito y defender lo que él quiere destruir en grande desservicio de Dios y de su Iglesia y desacato d'esta Santa Sede Apostólica y de Vuestra Magestad, y deshonor de tantos príncipes y principados, y desacreditamiento de tan principales universidades y de todos los grandes personajes que en esta santa obra entendieron y de los que hasta agora dizen mill alabanças d'ella. [...] Y parece por sus cartas que triunfa y presume que sólo él tiene poco respeto a toda potestad y autoridad,

¹⁴ Macías Rosendo, op. cit.: 322.

y que pretende mostrarse en esto y ganar fama por ello, de manera que toda Roma está llena d'este ruydo y de sus bramidos. [...]¹⁵.

Las exacerbadas acusaciones de Castro se reflejan en la proposición de censura del jesuita Juan de Mariana en carta dirigida al Inquisidor General el 16 de agosto de 1577:

[...] Va dividida la censura en dos partes. En la primera se haze juicio sobre los papeles del maestro León y del doctor Arias Montano. La segunda contiene una censura general sobre toda la Biblia y partes más principales d'ella; porque aunque no ha sido posible vella toda, ni aun se podría esto hazer sino en mucho tiempo todavía, **en lo que se ha visto, se han notado algunas faltas que no era justo dissimularlas** habiendo particularmente mandado Vuestra Señoría Illustríssima se diesse parecer sobre todo. En la primera parte de la dicha censura se hazen primero ocho presupuestos generales para responder a demandas y respuestas, que, por ser comunes, se repiten muchas vezes. Después se responde en particular a los lugares notados por el maestro León. En el primer presupuesto se aprueba que **ninguno tiene autoridad de corregir sin el consentimiento de la Yglesia el texto hebreo de la Scriptura ni aun en una tilde**, dado caso que estuviese corrompido; y que **el maestro León se engaña en pretender que el doctor Arias lo debía hazer para se conformar en su traducción con nuestra edición Vulgata**. [...]. En el 4.º se dize que en los códices hebreos ay diversidad de leciones y que andan señaladas en la margen en las Biblias ordinarias de los hebreos y en el 7.º tomo d'esta, y en la Massoreth se notan. Que esto no lo debía negar Arias, pero que **tampoco tiene razón el maestro León en llamarlas varias interpretaciones o leciones de rabbís, porque no lo son**, sino de varios códices que avía antiguamente, y declárase cuándo se hizo esta diligencia. En la 5 se declara **qué quiere dezir en los papeles del maestro León esta palabra “judaizantes” de la qual tantas vezes él usa, y conçédesele aver muchos oy día que con razón les conviene el tal apellido, y que entre éstos es uno Santes Pagnino**. [...] En el 7 se dize que el maestro León en su acusación mezcla muchas cosas falsas, muchas dudosas, y que algunas vezes parece contradezirse a sí, y hazer en lo que dice injuria a la Yglesia, que en causa y negocio de fee
En el 8, que **el maestro León no tiene razón en dezir tanto mal de la Massoreth y del dictionario hebreo, aunque la traça que él da del dictionario fuera mejor que la que el doctor Arias ha seguido**. En particular, **de todos los lugares que el maestro León reprehende, de solos dos se iuzga se devrían corregir**, conviene a saber, el primero, de Job a los 19, donde en lugar de “rursus circumdabor pelle mea”, el doctor Arias lee, conforme a la versión de Sanctes Pagnino, “et super pellem meam contriuerunt hanc”, y que él mismo iuzgó se debía corregir. El 2.º, del psalmo 21, donde por “foderunt manus meas

¹⁵ Macías Rosendo, op. cit.: 433.

et pedes meos”, puso el doctor Arias “sicut leo manus meas et pedes meos”, mudando también la lección hebrea del mismo lugar que el cardenal con gran consideración avía seguido. Otro lugar del psalmo 15, donde nosotros leemos “quonian non derelinques animam meam in inferno”, y el doctor Arias, conforme a Santes Pagnino, puso “non derelinques animam meam in sepulchro”, remítase por iustos respectos su determinación para la segunda parte de la dicha censura. [...]. Pero en negocio semeiante no es iusto que la persona siga su particular affición, que fuera antes de favorecer al doctor Arias, porque **el maestro León en mi vida no le he visto y su ingenio no me contenta mucho, aunque su zelo deve ser bueno.** [...]¹⁶.

Según Marcel Bataillon, Castro, que sabía griego pero no hebreo, defendía la versión de los Setenta y la *Vulgata* contra Gaspar de Grajal, catedrático de Biblia, Martín Martínez de Cantalapiedra, catedrático de hebreo, y fray Luis de León, catedrático de teología y humanista trilingüe.

4. LA POLÉMICA DE ARIAS MONTANO CONTRA LINDANO, OBISPO DE RUREMONDE.

La agria polémica entre Arias Montano y Lindano se desarrolla dentro del conflicto entre dos perspectivas filológicas frente al texto hebreo de la Biblia. Pero además de esta controversia, que es de ámbito general, subyace una historia personal de difamación y orgullo intelectual. Con objeto de contrarrestar los ataques a los originales hebreos de la Biblia, Arias Montano firma una reseña demoleadora contra el tratado titulado *De optimo scripturas interpretandi genere libri III*:

Dado que no hay nada más perjudicial al componer los razonamientos de las disciplinas y de la ciencia que tener lo incierto por cierto, consideramos que había que advertir al lector de que no todos los ejemplares manuscritos que de vez en cuando son alabados merecen esa confianza que había convenido ser estimada por la autoridad de quien los recomienda. Esto, puesto que lo hemos descubierto con frecuencia en otros libros, lo podemos indicar de forma manifiesta en un manuscrito inglés del Salterio con letras hebreas que era alabado hasta la saciedad por un doctísimo escritor de nuestra época, hombre de particular dignidad en la Iglesia, como si fuera una copia muy antigua y correcta, no porque lo hubiera visto él mismo, sino siguiendo el relato de otros, y como testimonio y argumento de este importantísimo parecer expuesto por él [ese manuscrito] era citado en un libro que se titula Sobre la mejor manera de interpretar las Escrituras: pues allí sostiene el autor que muchos lugares en la Biblia Hebrea han sido adulterados o corrompidos por la malicia, según suele

¹⁶ Macías Rosendo, op. cit.: 465-468.

decir, de los judíos, y esto lo prueba a partir de la fe en la copia del Salterio que dice que es considerado de gran valor en Inglaterra y afirma que el mismo manuscrito perteneció en otro tiempo al arzobispo San Agustín y que en él están correctas muchas cosas que están corrompidas en otras Biblias [...] ¹⁷.

Lindano planteaba la tesis de que muchas lecturas de los manuscritos hebreos de las Sagradas Escrituras fueron corrompidas por los judíos; entre sus argumentos, el obispo neerlandés alaba un antiguo y valioso manuscrito inglés del Salterio en hebreo, propiedad de Juan Clemente, antiguo secretario de Tomás Moro, a partir del cual los judíos corrompieron los manuscritos de la Biblia. Y aporta como prueba del valor y antigüedad de ese manuscrito –y también como evidencia de la corrupción de la mayoría de los manuscritos posteriores del Salterio en hebreo– que en ciertos pasajes, cambiados más tarde por los rabinos, ese manuscrito estaba más conforme con la Biblia de los Setenta y la *Vulgata*. En concreto, Lindano se refiere a ciertas palabras conservadas en ese ejemplar y en la versión de los Setenta, pero que habían sido omitidas en todos los ejemplares del Salterio hebreo de su tiempo.

Pero Arias Montano demuestra que el manuscrito alabado por Lindano era falso y no fue copiado por alguien que supiera escribir bien la letra hebrea, pues los caracteres hebreos daban aire a los latinos:

Para empezar, el libro ni es antiguo ni ha sido escrito por alguien que conozca la lengua hebrea, sino por un escribano que sabía trazar las letras latinas con elegancia hace ochenta o a lo sumo cien años, un libro breve en carácter hebreo reproducido más por imitación y pericia de escribir que por conocimiento de leerlo, transcrito tan corruptamente que apenas alguna palabra parece mantener su integridad. Tiene nuestra traducción latina *Vulgata* de algunos salmos y pequeñas anotaciones que, muy breves y escasas, recuerdan el estilo de Jacobo de Valencia ¹⁸.

La acusación principal quedó formulada con las siguientes palabras:

Salmo nonagésimo sexto: Dicite in gentibus quia Dominus regnavit a ligno; Lindano testifica que la frase *a ligno* se conserva en ese antiguo Salterio hebreo, pero que debido a la maldad de los judíos la frase fue suprimida hace tiempo de las copias hebreas posteriores del Salterio, según proclaman él mismo y otros a partir del autor griego Justino Mártir [...] nosotros encontramos también ese manuscrito llamado anglicano, que como un gran tesoro conservado con gran cuidado posee el muy sabio y piadoso señor Juan Clemente, de la familia de Tomás Moro [...] finalmente me fui al Salmo 96; allí no sólo no

¹⁷ Dávila Pérez 2014: 291.

¹⁸ Dávila Pérez, op. cit.: 193.

encontré aquel testimonio *a ligno*, sino que faltaba todo aquel medio versículo, es decir, *Dicite in gentibus quia Dominus regnavit*¹⁹.

Arias Montano pudo consultar el manuscrito en cuestión y comprobar que tanto el sintagma *a ligno* como la frase entera faltaban allí también. Todo ello podría conducir a la conclusión de que Lindano ni siquiera había visto por sí mismo el manuscrito del Salterio que alababa, sino que hablaba de oídas (*non a se uisum, sed ex alterius relatu summe laudabatur*), o a la acusación de que el teólogo censurado había mentido con el fin de defender sus argumentos en contra del texto original hebreo. Si las palabras *a ligno* fueron omitidas por los judíos o añadidas por los cristianos es una antigua controversia que viene desde el siglo II. La *Vulgata* presenta simplemente *dicite in gentibus dominus regnavit*, y las palabras *a ligno* faltan en todos los códices griegos, con la excepción del *Codex Veronensis* de San Justino, en los *Hexapla* de Orígenes, en los comentarios de San Jerónimo y en la mayoría de las versiones latinas. No obstante, la *vetus Latina* transmite *dicite in Gentibus quia dominus regnavit a ligno*; y este sintagma es citado también por Tertuliano y otros padres de la iglesia como Lactancio, Cipriano, Ambrosio, Casiodoro, quienes pudieron haberlo leído en algunas copias de la Septuaginta existentes en su tiempo.

La promulgación y aceptación de la Biblia no tuvo suerte.

A la muerte de Gregorio XIII, Sixto V (1585-1590) emprendió personalmente su propia corrección del texto de la *Vulgata* porque consideraba que la comisión de expertos era demasiado lenta. En su bula papal, *Aeternus Ille*, en actitud dogmática sobre la fe y moral para toda la iglesia romana, declaró por la *plenitud del poder apostólico*, que esa nueva traducción de la Biblia debía ser recibida y mantenida como verdadera, lícita, auténtica e incuestionable en todas las discusiones, lecturas, predicaciones y explicaciones públicas y privadas.

Pedro de Rosa, católico-romano comenta al respecto:

Una biblia había sido impuesta con la plenitud del poder papal, completa con los adornos de la excomuni3n, sobre toda la iglesia, y estaba atestada de errores. El mundo acad3mico estaba confundido; los protestantes sacaban enorme placer y diversión del bochorno de la iglesia romana....²⁰

En esta línea yo destacaría también la confluencia de la tradición bíblica ilustrada y de los *Monumenta* con los libros de emblemas. Así lo vemos en el dorso de la portada general de la Biblia Sacra editada en Amberes. Representa la *Pietas Regia* y subraya el celo de Felipe II por la religión cat3lica. En el centro, sobre el basamento, se eleva la imagen aleg3rica de la Piedad del Rey con un

¹⁹ Dávila Pérez, op. cit.: 193.

²⁰ Rosa 1990: 219.

ejemplar de la Biblia cuatrilingüe en su mano. A la figura le rodean una serie de símbolos: a la izquierda una palma con trofeos y botín de guerra. Debajo, la inscripción *Ob deletos Aruspices Baal*, con lo que Felipe II simboliza a Josías que expulsa a los herejes y cismáticos. A la derecha, un olivo adornado con instrumentos de todas las artes que se desarrollan en tiempos de paz, con la leyenda *ob templi sarta tecta*, es decir, el rey como mecenas de estudios, artes y letras. Debajo, otros símbolos que insisten en la misma idea: una mano que empuña la espada (Justicia); otra mano que sostiene un cetro con dos ojos, símbolo de la vigilancia y la diligencia del monarca para dirigir la república con leyes sabias. Y dos inscripciones: *Aut gladio aut verbo*.



BIBLIOGRAFÍA

- Arias Montano, B. (1999), *Comentarios a los treinta y un primeros salmos de David*, II vols, León, Ed. M^a Asunción Sánchez Manzano.
- Bujanda, J. M. de (1984), *Index de l'Inquisition espagnole: 1551, 1554, 1559*, Genève, Ed. Sherbrooke, Université de Sherbrooke, Centre d'Etudes de la Renaissance.
- Conde P. J (1928), "Arias Montano y la cuestión bíblica de su tiempo", *Revista de Estudios Extremeños* 2: 402-498.
- Charlo Brea, L. (1995), "El poema *De divinarum nominum usu et interpretatione* de Benito Arias Montano", *Euphrosyne* 23: 319-331.
- Dávila Pérez, A. (2014), "Las dos versiones de la *De Psalterii Anglicani exemplai animadversio* de Benito Arias Montano en la Políglota de Amberes", *Sefarad* 74.1: 291.
- Fernández Marcos, N., y FERNÁNDEZ TEJERO, E. (2003), "Pagnino, Servet y Arias Montano. Avatares de una traducción latina de la biblia Hebrea", *Sefarad* 63: 283-329.
- Gil, J. (1998), *Arias Montano en su entorno*, Badajoz, Editora regional de Extremadura.
- Gómez Canseco, L. (1992), "Arias Montano y el círculo humanista de Sevilla", in *Varones insignes en letras de la ilustrísima ciudad de Sevilla*, Exma. Diputación de Sevilla.
- González Carvajal, T. (1832), "Elogio histórico del Doctor Benito Arias Montano", in *Memorias de la Real Academia de la Historia*, tomo VII, Madrid.
- González de la Calle, P.U. (1928), *Arias Montano humanista*, Badajoz, Centro de Estudios Extremeños.
- Macías Rosendo, B. (1998), *La biblia Políglota de Amberes en la correspondencia de Benito Arias Montano* (ms. Estoc. A. 902), Huelva, Universidad de Huelva.
- Morocho Gayo, G. (1991), "Humanismo y filología poligráfica en Cipriano de la Huerga. Su encuentro con fray Luis de León", *La ciudad de Dios* 204: 890 ss.
- Morocho Gayo, G. (1998), "Felipe II: las ediciones litúrgicas y la Biblia Real", *La Ciudad de Dios* CCXI.3: 813-881.
- Rosa, Pedro de (1990), *Vicarios de Cristo. El Lado Negro del Papado*, Barcelona, Ed. Martínez Roca.
- Sánchez Rodríguez, C. (1996), *Perfil de un humanista: Benito Arias Montano*, Huelva, Diputación Provincial.
- Sánchez Salor, E. (1998), "Contenido de la Biblia Políglota", in Gómez Canseco, L. (ed.) *Anatomía del Humanismo. Benito Arias Montano (1598-1998)*, Huelva, Universidad de Huelva, 279-300.
- Voet, L. (1980-1983), *The Plantin Press (1555-1589): a bibliography of the Works Printed and Published by Christopher Plantin at Antwerp and Leiden*, Amsterdam, Van Hoeve.

(Página deixada propositadamente em branco)

MAGISTER ET DISCIPVLVS: A PERENIDADE DA PEDAGOGIA HUMANISTA

ANA I. C. MARTINS

Univ. Coimbra, CECH/Univ. Rennes 2

ORCID 0000-0001-8342-8763

ana-isabel.correia-martins@univ-rennes2.fr

anitaamicitia@hotmail.com

“É essencial ser elitista – mas na acepção original da palavra: assumir a responsabilidade pelo “melhor” do espírito humano. Uma elite cultural deve assumir a responsabilidade pelo conhecimento e pela preservação das ideias e dos valores mais importantes, pelos clássicos, pelo sentido das palavras, pela nobreza do espírito”¹.

É meu dever – tão desejável quanto difícil – prestar aqui a minha sentida homenagem à Prof. Doutora Nair de Nazaré Castro Soares, apesar de o espaço não ser consentâneo com o tanto que haveria por dizer. *Dilecta Magistra*, com todo o seu enciclopedismo, apurada sensibilidade estética e sentido crítico, orientou o meu percurso académico e profissional, desde os primeiros anos da licenciatura até ao pós-doutoramento, sempre com uma postura vigilante e solícita. Como é apanágio dos verdadeiros mestres, foi exemplo inspirador de humanismo e retidão, revelando um afinado sentido de responsabilidade no seu magistério. O legado científico – entre incontáveis publicações, aulas, conferências de mérito assinalável – exponencia-se no reconhecimento daqueles a quem se dedicou verdadeiramente na transmissão da *Humanitas* e da *Sapientia*. O corolário da vida de um mestre é a terna lembrança daqueles a quem marcou de forma indelével, nos momentos mais decisivos das suas vidas. A Professora Doutora Nair de Nazaré Castro Soares fortaleceu o meu ânimo, ensinou-me a importância de colocar uma postura esforçada, ética, rigorosa e exigente em cada iniciativa, encorajando-me sempre a trabalhar de forma intemerata e desassombrada. Sublinhe-se a sua incondicional disponibilidade e confiança, sempre revestidas de muita amizade, que fortalecem hoje a minha convicção de que o verdadeiro Humanismo se tece a partir dos mais pequenos gestos e na dádiva sincera e gratuita. Muito além do que as palavras podem alcançar, fica o privilégio da minha vida profissional seguir na pegada dos seus valores de integridade e exigência, na certeza virgiliana – *carpent tua poma nepotes*.

¹ Steiner 2017: 15-17.

Apresento nesta singela homenagem a transcrição e a tradução dos *topoi magister et discipulus* presentes na *Collectanea Moralis Philosophiae* (1571) de Frei Luís de Granada (1504-1588). A escolha da obra legitima-se, naturalmente, pelo facto de ter sido o meu objeto de estudo e de investigação tanto no doutoramento como no pós-doutoramento, sempre sob a orientação da Professora Doutora Nair de Nazaré Castro Soares². Os temas selecionados, longe de qualquer arbitrariedade, visam reiterar a pertinência e a perenidade da *paideia* humanista, num momento em que nos cabe enaltecer a filosofia pedagógica e o *modus docendi* da nossa *Summa Magistra*.

É pertinente contextualizar a obra e apresentar a sua singularidade filosófico-literária. A *Collectanea Moralis Philosophiae* conheceu quatro edições: duas em vida do autor, a *princeps* de 1571 (Lisboa), pelo prelo de Francisco Correia, e a de 1582 (Paris), pelo prelo de Guilielmum Chaudière; duas póstumas, a de 1604 (Colónia), pelo prelo de Arnoldum Quentelium, com o título de *Loci communes Philosophiae Moralis* e a de 1775 (Valência) pelo prelo de Josephi et Thomae de Orga. Esta obra enciclopédica emancipa-se da restante produção do autor Granadino, que na sua generalidade é dotada de uma natureza meramente doutrinal e catequética, para exibir agora um sincretismo filosófico, nas ressonâncias estoicas, aristotélicas e neoplatónicas³.

Este itinerário pedagógico de filosofia moral coloca-se ao serviço da formação do *ethos*, desafiando a reflexão de temas tão estruturantes quanto fecundos da natureza humana. Tendo a máxima terenciana como eco – *Sou homem e nada do que diz respeito ao humano me pode ser alheio* – Frei Luís de Granada representa nesta obra as complexidades, as ambivalências e as contradições do Homem. O insanável conflito entre a razão e o instinto, o inevitável confronto da *ratio* e das *passiones animi* são o âmago de toda a problematização. Numa relação de hiponímia com estas dialéticas, muitos são os temas impiedosamente escrutinados: a conquista da virtude, através de um exercício resiliente de aprendizagem e de superação; o reconhecimento da perfectibilidade e ciclicidade da vida e da morte; a definição dos limites da liberdade nos nossos concomitantes papéis da esfera público-privada; a caracterização do perfil desejável de um *homo urbanus ac politicus*.

A obra organiza-se em três tomos, passíveis de serem lidos de forma independente e autónoma sem ser isso impedimento para se reconhecer uma coerência e coesão entre eles. A metodologia é a seguinte: o primeiro tomo acolhe sentenças de Séneca, o segundo os apotegmas de Plutarco, na sua generalidade a partir dos *Moralia*, e o terceiro tem uma natureza mais plural, acolhendo ditos

² A propósito das obras de espiritualidade de Frei Luís de Granada vide Rodrigues 1988.

³ A propósito do Erasmismo na *Collectanea Moralis Philosophiae* vide Valverde abril 2012; Martins 2014.

e provérbios dos mais ilustres e variados autores, de Cícero a Erasmo⁴ não deixando de integrar também Séneca, Plutarco e o nosso “Cícero Português” Jerónimo Osório⁵. Ao nível da estrutura interna, cada um dos tomos é ordenado por classes: a primeira organiza temas referentes a géneros e estatutos públicos e privados, a segunda incide nos vários vícios e virtudes, e a terceira reserva-se para temas mais excelsos – a felicidade, a natureza, o tempo, a vida e a morte⁶.

Ferdinand Buisson no seu *Répertoire des Oeuvres Pédagogiques* apresenta uma extensa taxonomia de obras pedagógicas do século XVI, de diversos géneros literários, na qual a coletânea granadina é classificada como uma obra de Dialética e de Filosofia⁷. Sob este pórtico, ao longo dos anos de investigação, tentei criar uma tipologia de binómios aprofundando essa leitura dialética destes temas de filosofia moral. Desta forma, sem prejuízo de outras leituras que possam surgir, proponho a seguinte categorização: binómios agónicos (subdivididos entre aqueles que comungam da mesma raiz etimológica e os que divergem) – *nobiles/ignobiles; timor/audacia* –; binómios de *consecutio* – *pater filius, discipulus magister* – binómios contíguos – *amicitia amicus* – e uma última categoria de binómios axiológicos: *conscientia bona et mala; Gloria uera et falsa*. Não é de somenos importância referir que esta obra Granadina, dada a complexidade filosófica e as diferentes camadas de intertextualidade, é um manancial influenciado e influenciador de obras que se lhe assemelham. Nesse sentido, ao longo dos anos a *Collectanea* constituiu uma base segura e catalisadora de outras leituras e novas abordagens comparativas. Refira-se a título de exemplo a relação plausível entre o género sentencioso e o género emblemático, ou até o diálogo vivo e promissor de Frei Luís de Granada com outros humanistas como André Rodrigues de Évora⁸.

A *Collectanea* Granadina oferece liberdade ao(s) seu(s) leitor(es) permitindo e desafiando diferentes leituras, ora por tema ora por autor, ora sincrónica ora diacrónica, consoante a curiosidade e a avidez intelectual de cada um. O convite hermenêutico é constante e a interpelação retórica reveste-se de anáforas, paralelismos, quiasmos para que a interpretação seja o mais proficiente e viva possível. A reflexão aprofunda-se nos símiles, nas metáforas, nas alegorias e

⁴ *Primus selectissimas sententias ex omnibus Senecae operibus secundus ex moralibus opusculis Plutarchi tertius clarissimum principum et philosophorum insigniora Apophthegma, hoc est, dicta memorabilia complectitur. Quae omnia per communes locos digesta sunt, ut studiosus lector quid in quouis argumenti genere sibi commodum fuerit, inuenire facile queat.*

⁵ *Prima classis in qua ponuntur tituli ad diuersa genera statuum et personarum spectantes Secunda classis locorum communium in qua de uirtutibus et uitiiis agit. Tertia classis locorum communium quae uaria continet loca.*

⁶ Sobre a tipologia referida vide Martins 2017: 257-278.

⁷ Buisson 1968: 333.

⁸ A propósito do estudo comparativo entre o género sentencioso e o género emblemático vide Martins 2018: 245-264.

em tantos outros tropos de discurso e de pensamento para fortalecer esta visão caleidoscópica dos fenómenos da vida e do mundo. Ouçamos então a descrição da relação do *magister et discipulus; doctor et auditor*⁹.

DOCTOR ET AUDITOR

In hoc gaudeo aliquid discere, ut doceam, nec me ulla res delectabit, licet eximia sit et salutaris, quam mihi sciturus sum. Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusam teneam, nec enunciem, reiniciam, nullius boni sine socio iucunda possessio est¹⁰. Tu me, inquis, uitare turbam iubes, secedere, et conscientia esse contentum, ubi illa praecepta uestra quae imperant in actu mori? Quod ego tibi uideor interim suadere, in hoc me recondidi, et fores clausi, ut prodesse pluribus possem. Nullus mihi per ocium dies exit, partem noctis studiis uendico, non uaco somno, sed sucumbo, et oculos uigilia fatigatos cadentesque in opere detineo. Secessi, non tantum ab hominibus, sed etiam a rebus, et primum a rebus meis. Posterorum negotium ago. Illis aliqua quae possint prodesse conscribo, salutare admonitiones, uelut medicamentorum compositiones, litteris mando, esse illas efficaces in meis ulceribus expertus, quae etiam si personata non sunt, serpere desierunt. Rectum iter quod sero cognoui, et lassus errando, aliis monstro¹¹. Nunquam nimis dicitur, quod nunquam satis discitur. Quibusdam remedia monstranda, quibusdam inculcanda sunt¹².

Si agricolam arbor ad fructum producta delectat, si pastor ex fetu gregis sui capit uoluptatem, si alumnum suum nemo aliter intuetur, quam ut adolescentiam illius suam iudicet, quid euenire credis his, qui ingenia educauerunt, et quae tenera formauerunt, adulta subito uident? Assero te mihi, meum opus es¹³. Eum elige doctorem, quem magis admireris, cum uideris quam cum audieris¹⁴. Nullos autem peius mereri de omnibus mortalibus iudico, quam qui philosophiam uelut aliquod artificium uenale didicerunt, qui aliter uiuunt quam uiuendum esse praecipunt. Exempla enim se ipsos inutilis disciplinae circumferunt, nulli non uitio quod insequuntur obnoxii. Non magis mihi potest quisquam talis prodesse praeceptor, quam gubernator in tempestate nauseabundus. Tenendum est rapiente fluctu gubernaculum, luctantum cum ipso mari, eripienda sunt uento uela. Quid me potest adiuuare rector nauigii attonitus et uomitans? Quanto maiore putas uitam tempestate iactari, quam ullam ratem? Non est loquendum,

⁹ Os desafios lexicais e terminológicos são uma constante e este é um exemplo disso. Poderemos indagar o critério para que no primeiro e segundo tomos o *topos* se apresente *doctor et auditor* e no terceiro como *magister et discipulus*.

¹⁰ Sen. *Ep.* 6.

¹¹ Sen. *Ep.* 8.

¹² Sen. *Ep.* 27.

¹³ Sen. *Ep.* 53.

¹⁴ Sen. *Ep.* 34.

sed gubernandum¹⁵. Omnium honestarum rerum semina animi gerunt, quae admonitione excitantur, non aliter quam scintilla flatu leui adiuta, ignem suum explicat. Erigitur uirtus cum tacta est et impulsula. Ingenii uis praeceptis alitur et crescit, nouasque persuasiones adiicit innatis, et deprauata corrigit¹⁶. Quaedam insident nobis quae nos ad alia pigros, ad alia temerarios faciunt. Nec haec audacia reprimi potest, nec illa inertia suscitari, nisi causae eorum eximantur, falsa admiratio, et falsa formido. Haec nos quandiu possident, dicas licet, hoc patri praestare debes, hoc liberis, hoc amicis, hoc hospitibus, tentantem auaritia retinebit. Sciat pro patria pugnandum esse, dissuadebit timor. Sciat pro amicis desudandum esse ad extremum usque sudorem, sed deliciae uetabunt. Sciat in uxorem grauissimum esse genus iniuriae pellicem sed illum libido in contrarium impinget. Nihil ergo proderit, dare praecepta, nisi prius amoueris obstantia praeceptis. Non magis quam proderit, arma in conspectu posuisse propiusque admouisse, nisi usurae manus expediuntur, ut ad praecepta quae damus, possit animus ire, soluendus est¹⁷.

Si quis ex istis qui philosophiam conlatrant, quod solent, dixerint, quare ergo tu fortius loqueris, quam uiuis? Quare superiori uerba submittis, et pecuniam necessarium tibi instrumentum existimas, et damno moueris, et lachrimas, audita coniugis aut amici morte, demittis et respicis famam, et malignis sermonibus tangeris? Quare cultius rus tibi est quam naturalis usus desiderat? Cur non ad praescriptum tuum caenas? Cur tibi nitidior supellex est? Cur apud te uinum aetate tua uetustius bibitur? Cur autem domus disponitur? Cur arbores praeter umbram nihil daturae, conseruntur? Quare uxor tua locupletis domus censum auribus gerit? Quare paedagogus preciosa ueste succingitur? Quare ars est apud te ministrare, nec temere et ut libet collocatur argentum, et aliquis est scindendi obsonii magister? Adiice si uis cur trans mare possides? Cur plura quam nosti possides? Turpiter, aut tam negligens es, ut non noueris pauculos seruos, aut tam luxuriosus, ut plures habeas, quam quorum notitiae memoria sufficiat. Adiuuabo post modum conuitia, et plura mihi quam putas obiiciam. Nunc hoc respondeo tibi, non tanquam sapiens, sed solum ut maleuolentiam tuam pascam. Nec erro. Exigo itaque a me non ut optimis par sim, sed ut malis melior. Hoc mihi satis est, quotidie aliquid ex uitiiis meis demere, et errores meos obiurgare. Non perueni ad sanitatem, ne perueniam quidem, delinimenta magis, quam remedia podagrae meae compono, contentus, si rarius accedit, si minus irata minatur. Vestris quidem pedibus comparatus, debilis cursor sum. Haec pro me non loquor. Ego enim in alto uitiorum omnium sum, sed pro illo cui aliquid actum est. Aliter inquis, loqueris, aliter uiuis. Hoc per malignissima capita et

¹⁵ Sen. *Ep.* 109

¹⁶ Sen. *Ep.* 95

¹⁷ Sen. *Ep.* 96

optimo cuique inimicissima, Platoni obiectum est, obiectum Zenoni. Omnes enim isti dicebant, non quemadmodum ipsi uixerunt, sed quemadmodum ipsis uiuendum esset. De uirtute non de me loquor. Et cum uitii conuitium facio, in primis meis facio cum potuero uiuam quomodo oportet. Nec malignitas me ista multo ueneno tincta, deterrebit ab optimis. Nec uirtus quidem istud quo alios spargitis, uos necatis, me impedit, quominus perseruerem laudare uitam non quam ago, sed quam agendam scio, quo minus uirtutem adorem, et ex interuallo ingenti reptabundus sequar. Et mox. Non praestant philosophi quae loquuntur, multum tamen praestant, quod loquuntur, quod honesta mente concipiunt. Nam si et paria dictis agerent, quid esset illis beatius? Interim non est, quod contemnas bona uerba, et bonis cogitationibus plena praecordia. Studiorum salutarium etiam citra effectum, laudanda tractatio est. Quid mirum si non ascendunt in altum? Et post pauca. Non est, ait, quod perperam exaudiatis, quae honeste, fortiter, animose, a studiosis sapientiae dicuntur. Et hoc primum attendite. Aliud est studiosus sapientiae, aliud iam adeptus sapientiam. Ille tibi dicet, optime loquor, sed adhuc inter mala uolutor plurima. Non est quod me ad formulam meam exigas, cum maxime facio me et formo, et ad exemplar ingens attollo, si processero quantum proposui, exige ut dictis facta respondeant. Assecutus uero humani boni summam, aliter tecum aget, et dicet, Non est, quod tibi permittas, de melioribus ferre sententiam. Mihi iam (quod argumentum est recti) contingit malis displicere¹⁸.

Non is solus Reipublicae prodest, qui candidatos extrahit, et tuetur reos, et de pace belloque censet, sed qui iuuentutem exhortatur, qui in tanta bonorum praeceptorum inopia uirtute instruit, qui animos ad pecuniam luxuriamque cursu ruentes prensat, atque retrahit, in priuato publicum negotium agit. An ille plus praestat, qui inter peregrinos et ciues, aut urbanus praetor adeuntibus assessoribus uerba pronunciat, quam qui docet quid sit iustitia, quid pietas, quid sapientia, quid fortitudo, quid mortis contemptus, quid Deorum intellectus, quam gratuitum bonum sit bona conscientia. Ergo si tempus in studia conferas, quod subduxeris officiis, non deserueris, nec munus detrectaueris. Nec enim ille solus militat, qui in acie stat, et cornu dextrum laeuumque defendit, sed qui portas tuetur, et statione minus periculosa non otiosa tamen fungitur uigiliasque seruat, et armamentario praeest. Quae ministerio quamuis incruenta sint, in numerum stipendiorum ueniunt. Si te ad studia reuocaueris, omne uitae fastigium effugeris, nec noctem fieri optabis taedio lucis, nec tibi grauis eris, nec aliis superuacuus, multos in amicitiam attrahes, affluetque ad te optimus quisque. Nunquam enim (quamuis obscura) uirtus latet, sed mittit sui signa, quisquis dignus fuerit, uestigiis illam colliget¹⁹. Nobilis professio sapientia est,

¹⁸ Sen. *De vita beata*

¹⁹ Sen. *De tranquillitate animi* cap.3

quae distributa suscipit incrementum, auarum dedignata possessorem cito nisi publicetur elabitur. Omnis doctor in uitae ratione peccans, turpior est, ob hoc quod in officio, cuius magister esse uult, labitur²⁰.

MESTRE E DISCÍPULO

É nisto que me regozijo: aprender algo para poder ensinar, nenhum outro acontecimento me deleitará, mesmo que seja notável e vantajoso, se o dever de saber for para mim mesmo. Se a sabedoria nos fosse concedida sob esta condição de a ter de manter guardada, sem a poder dar a conhecer, eu insurgir-me-ia. De nenhum bem é agradável a sua posse sem um companheiro. Aconselhas-me a evitar a multidão, e que me retire sentindo-me feliz em consciência, mas onde ficam os vossos preceitos que prescrevem que o homem morra durante labor intenso? Se eu vos tiver parecido, temporariamente entregue a uma clausura, na qual de facto me refundi, às portas fechadas em recato doméstico, era apenas para que pudesse sobressair aos olhos de todos. Nenhum dia se passou dedicado ao ócio, parte da noite dedico aos estudos, não indiferente ao sono e chego até a sucumbir, mas detenho em vigília os olhos cansados e precipitados sobre o trabalho. Afastei-me não tanto dos homens mas das circunstâncias e sobretudo das minhas próprias. Oriente o trabalho para as gerações futuras. Escrevo sobre aquilo que lhes possa vir a ser útil, sejam advertências salutares, composições de medicamentos; recomendo receitas por conhecer as que foram eficazes com as minhas úlceras, que embora não tenham desaparecido deixaram de se alastrar.

O caminho certo que, cansado de errar, conheci tarde demais, mostro-o [agora] aos outros. Nunca se disse o suficiente porque nunca se aprendeu o bastante. Os remédios a uns devem ser dados a conhecer, a outros devem ser sugeridos. Se a árvore criada para dar fruto deleita o agricultor, se o pastor colhe satisfação do seu abundante rebanho, se nenhum outro alcança o seu aluno o bastante de tal forma que reconheça nele a sua própria adolescência – pois o que julgas que acontece àqueles que formaram talentos e veem tornar-se adulta a juventude que educaram? Eu asseguro-te: és tu a minha obra.

Elege como mestre aquele que admiras mais ainda quando o vês do que quando o escutas. Julgo que nenhum entre todos os mortais merece punição pior do que aqueles que aprenderam a filosofia como sendo um certo expediente

²⁰ A partir do legado de Publílio Siro e a este respeito cabe-nos fazer uma consideração. As *Sententiae* de Publílio Siro foram conhecidas durante séculos como *Prouerbia Senecae*. Frei Luís de Granada, nesta *dispositio* da obra, revela ter conhecimento deste *qui pro quo*. Assim também o afirma na sua carta introdutória ao leitor: *Sententias uero Publii Mimi, quae uulgo Senecae prouerbia nuncupantur, quoniam operibus eius adiuncta sunt, et dignas Seneca sententias continent, in calce uniuscuiusque loci collocaui*. (As sentenças de Publílio Siro, que vulgarmente designamos de provérbios de Séneca, por estarem contíguas às obras deste e por congregarem sentenças dignas de Séneca, coloquei-as eu respetivamente por estes lugares).

que se vende, esses que vivem de forma diferente daquela que preceituam dever viver-se. Aqueles submissos que nada mais perseguem a não ser o vício e que se anunciam a si mesmos como exemplo de uma cartilha inútil. Desta forma, tão útil é um mestre destes como um comandante nauseado em plena tempestade. Há que manter firme o leme durante uma tempestade turbulenta, enfrentando o próprio mar mesmo quando as velas são arremessadas pelo vento. De que forma me pode ajudar um comandante de navegação atónito e almareado? O que consideras mais grave: perder-se no mar a vida ou uma qualquer embarcação? Não deve esta ser contrariada mas antes comandada. As motivações do espírito, entre todas as acções honestas, são incitadas pela adversidade tal como uma centelha susceptível a um leve sopro incita o fogo. A virtude também se engrandece desta mesma forma quando é estimulada e impulsionada. A força de carácter alimenta-se e fortalece-se nos preceitos, que potenciam novas convicções aos que estão predispostos para elas, corrigindo as ideias deturpadas. Manifestam-se em nós características que ora nos tornam incapazes para fazer frente a algumas vicissitudes ora nos tornam persistentes perante outras adversidades. Nem esta audácia pode ser reprimida nem aquela inércia contrariada a não ser que as motivações lhe sejam subtraídas, isto é, a falsa admiração e o falso temor. Estas apoderam-se de nós embora digas que deves exceder nisto ao pai, naquilo aos filhos, nisto os amigos e hóspedes, tentado serás e assim impedido pela avareza. Embora esteja ciente de que se deve lutar pela pátria, o temor dissuadir-te-á. Embora esteja ciente de que nos devemos sacrificar pelos amigos até à última gota de suor, as tentações inibir-te-ão. Embora esteja ciente de que a mais grave injúria para com a esposa é ter uma concubina, a lúbrico impelir-te-á no sentido contrário. Logo de nada valerá prescrever conselhos a não ser que previamente te tenhas arredado dos impedimentos a esses preceitos. Da mesma forma, de nada valerá serem colocados os utensílios sob a mira, tendo-os mais perto se as mãos que os vão manobrar não forem libertadas, é necessário libertar o espírito antes de lhe inculcar os preceitos para que assim os possa empreender. Se há aqui algum daqueles que vocifera contra a filosofia e que costumam defender essa atitude eu pergunto: por que razão és tu mais assertivo pelas palavras do que pelas ações da tua vida? Pergunto ainda: por que razão ficam as palavras subjugadas a um superior, se tu valorizas o dinheiro como um instrumento necessário para ti, por que razão te comoves pelo sofrimento, choras e lamentas a morte de um amigo ou esposa ou ainda por que razão valorizas e te sujeitas à fama, e te deixas afetar por comentários maledicentes? Por que razão o campo está mais cultivado por ti do que aquilo que a natureza o exige? Por que razão não te reges pelos teus próprios preceitos? Por que razão os utensílios domésticos continuam a ser aperfeiçoados para ti? Por que razão em tua casa se bebe um vinho mais velho do que a tua idade? Por que razão arrumas a tua casa? Por que razão se plantam as árvores que nada mais dão além de sombra? Por que razão a tua esposa faz a gestão da casa segundo as sugestões que ouve? Por que razão

o pedagogo se envolve com preciosas vestes? Por que razão é uma arte servir em tua casa, saber colocar as baixelas tal como convém e ter alguém que seja mestre na preparação do repasto? Se quiseres acrescentar-se ainda uma derradeira questão: por que razão és proprietário de bens além-mar? E por que razão possuis mais do que tu próprio imaginaste?

És negligente de forma tão torpe que nem imaginas o número de escravos que tens e tão pouco do que tens reténs memória. Defender-te-ei depois de te repreender e criticar-te-ei em grande medida. Por agora é isto que te afianço, não como sábio mas tão só por causa da benevolência que nutro por ti. Não me engano. Exijo desta forma de mim não para que seja semelhante aos melhores mas para que seja o melhor entre os piores. Para mim é isso o suficiente, que quotidianamente vá afastando algum dos meus vícios e expurgando os meus erros. Ainda não conquistei a correção e provavelmente nem a alcançarei: arranjo mais calmantes do que remédios para a minha gota mas contento-me simplesmente se esta for mais rara e menos recorrente e se incidir de forma menos acintosa. Seguramente, comparado com os vossos pés sou um fraco corredor. Não reivindico estas qualidades para mim. Na verdade, eu estou no auge de todos os meus vícios mas digo isto por aqueles a quem algo ainda possa ser feito.

Falas de uma maneira vives de outra. Platão e Zenão foram criticados pelas pessoas mais maledicentes e mais hostis porque todos esses referiram não a forma como eles próprios viveram mas como deveriam ter vivido. Pronuncio-me acerca da virtude e não sobre mim mesmo. Debato-me com os vícios, com os meus em primeira instância, enquanto eu puder pois viverei como convém. Nem a maldade impregnada de tamanho veneno me afastará dos melhores. Nem a virtude certamente impedirá que outros disseminem morte e destruição mas que eu persista em enaltecer a vida, não a que levo mas aquela que sei que deveria levar, que eu adore e persiga a virtude ainda que a uma larga distância de a poder alcançar.

E pouco depois: os filósofos não se distinguem por aquilo que dizem, mas pelo quanto superaram aquilo que preconizam, pelo que concebem de honesto no seu espírito, e se porventura agiram em conformidade com o que preceituaram o que poderá ser mais aventuroso para eles do que isso?

Em momento algum debes menosprezar as lúcidas palavras em plena coerência com os bons pensamentos. A dedicação deve ser louvada muito além do resultado dos estudos pois o que poderá ser digno de admiração se não continuar a ascender a um plano elevado? E pouco depois. Não há que interpretar erroneamente o que de forma honesta, assertiva e corajosa se diz sobre os conhecedores da sabedoria. Considera o seguinte em primeiro lugar: uma coisa é um conhecedor da sabedoria, outra é alguém que a alcança inteiramente. Aquele confessou-te: “expresso-me muito claramente, mas debato-me no meu espírito entre muitos e grandes males”. Não há razão para que me ajuizes pela minha teoria quando na verdade me esforço ao máximo e não só me instruo como honro

exemplos ilustres: se tenho evoluído tanto quanto propus, então reconhece que os factos correspondem às palavras.

Porventura alguém depois de alcançar verdadeiramente o sumo bem da natureza humana, pronunciar-se-á e orientar-te-á de forma dissonante? Não há razão para que tomes a liberdade de lançar juízos sobre aqueles que são os melhores, na minha opinião (e porque o argumento é plausível) apenas acontece discordarmos. Não é apenas útil para a República aquele que elege os candidatos ou respeita os reis ou decreta sobre a guerra e a paz: mas também aquele que exorta à juventude, aquele que instrui na virtude perante tamanha indigência de bons costumes, aquele que se dedica aos espíritos mais fracos e arruinados no percurso do dinheiro e da luxúria, aquele que corrige em privado e (re)conduz para a governação pública.

Porventura é mais valoroso aquele que é cônsul entre os cidadãos e estrangeiros e que só pronuncia as sentenças diante dos assessores que o rodeiam do que aquele que ensina o que é a justiça e o que é a piedade, o que é a sabedoria, o que é a coragem, o que é a sobrançeria sobre a morte, o que é o entendimento dos deuses, e ensina ainda que o bem gratuito é sinónimo de ter uma boa consciência? Portanto se dedicas tempo aos estudos que subtraís às responsabilidades profissionais não negligenciarás nem denegrirás o teu dever. Aquele que milita não é só aquele que se firma na linha da frente do exército e defende tanto na ala esquerda como direita mas também aquele que protege a retaguarda e desempenha a função de sentinela que não é menos perigosa ou mais ociosa, o que vigia e zela pelo arsenal. Ainda que nesta função não haja derramamento de sangue, também ela integra o cômputo geral das tuas responsabilidades. Se regressares aos estudos evitarás todo o fastio da vida e não desejarás que venha a noite por te sentires entediado com a luz do dia nem te tornarás irrelevante para os outros, atrairás muitos para a amizade e mesmo quem for melhor que tu recorrerá a ti. Mesmo sendo mais discreta, a virtude nunca passará despercebida pois emana indícios de si mesma e quem quer que seja digno reunirá os seus vestígios. A sabedoria tem uma ilustre expressão, mesmo quando é fragilizada suporta a pressão dos insaciáveis, mesmo quando é desdenhada liberta-se rapidamente da influência a não ser que seja confiscada. Todo o mestre que incumpre no sentido da vida é ainda mais vergonhoso por se distanciar e resvalar do ofício no qual pretende ser referência.

BIBLIOGRAFIA

- Buisson, Ferdinand (1968), *Répertoire des ouvrages pédagogiques du XVI siècle*, Paris, Nieuwoop & B. De Graaf.
- Granada, Frei Luís de (1571), *Collectanea Moralis Philosophiae in tres tomos distributa: quorum primus selectissimas sententias ex omnibus Senecae operibus. Secundus ex moralibus opusculis Plutarchi: Tertius clarissimorum principum & philosophorum insigniora apophthegmata, hoc est, dicta memorabilia complectitur, excudebat* Franciscus Correa, Olisippone.
- Martins, Ana Isabel Correia (2014), “The Philological Program of Erasmus and His *Apophthegmata* in the *Collectanea Moralis Philosophiae* of Fray Luís de Granada”, in *Academic Journal Erasmus of Rotterdam Society yearbook*, BRILL vol. 32, Issue 2: 108-133.
- Martins, Ana I. C. (2017), “Frei Luís de Granada: Um clássico renascentista com projecção na modernidade – O seu contributo para o sentido universal do Humano”, in Soares, Nair de Nazaré Castro; Teixeira, Cláudia (coords.), *Legado Clássico no Renascimento e sua receção: contributos para a renovação do espaço cultural europeu*, Coimbra e S. Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 257-278.
- Martins, Ana I. C. (2018). “Andreas Alciato e Frei Luís de Granada: um programa intersemiótico da *Paideia* humanista» in Araújo, Alberto Filipe; Martins, Custódia et alii (coords.), *Paideia e Humanitas: formar e educar ontem e hoje/ Paideia and Humanitas: to form and educate yesterday and today*, Vila Nova de Famalicão, Húmus.
- Rodrigues, Maria Idalina Resina (1988), *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidade em Portugal (1554-1632)*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitaria Española.
- Steiner, George (2017), *A Ideia de Europa*, Lisboa, Relógio d'Água.
- Valverde Abril, Juan J. (2012), “Fray Luis de Granada, la *Collectanea moralis philosophiae* y Erasmo”, in *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis*, vol. 1, 1178-1187.

(Página deixada propositadamente em branco)

DE HESÍODO A QUEVEDO. LOS “DOS CAMINOS” EN EL SONETO BL 65

FRANCISCA MOYA DEL BAÑO

Univ. Murcia, Departamento de Filología Clásica

ORCID 0000-0002-1375-1749

fmoya@um.es

En la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca se guarda un ejemplar de la edición bilingüe de Hesíodo de Daniel Heinsius, fechada en 1613 (Usal BG 33861); lleva la firma de don Francisco de Quevedo, y en el “verso” de la portada unos textos copiados de su mano. Quevedo leyó a Hesíodo y, sin duda, los versos que inspiran su soneto.

En *Trabajos y días* Hesíodo, consciente de qué convenía a su hermano Persees, le ofrece, entre otras enseñanzas, la valoración del esfuerzo, animándolo a elegir el camino adecuado para llegar a la virtud que tanto necesita. Recordamos los versos:

τὴν μὲν γὰρ κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι
ῥηιδίως: λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει.
τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροισεν ἔθηκαν
ἄθάνατοι: μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἴμος ἐς αὐτὴν
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον: ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἵκηαι,
ῥηιδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπὴ περ εὐοῦσα. (Hes. *Op.* 287-292).

Este pasaje, en el que admiramos al gran pensador y filósofo, es quizá el más conocido e influyente de Hesíodo, y ha sido, desde muy pronto, objeto de atención por parte de los estudiosos; nada nuevo, pues, se va a encontrar en mi humilde recorrido por algunos textos; sin embargo, y pese a ello, he querido recordarlo aquí en este merecidísimo Homenaje a la Doctora Castro Soares. Ciertamente Hesíodo cubrió de belleza este gran valor universal, lo donó a la posteridad, y esta lo recogió.

Con brevedad y claridad Hesíodo muestra que la vida del hombre implica enfrentarse a dos “caminos”, uno, propiamente camino (ἡ ὁδός), es llano (λείη), liso y agradable (todo eso indica el adjetivo elegido), y no está lejos de nosotros. Es el que conduce al vicio o maldad (ἡ κακότης); a él se va en compañía, casi en tropel (ἰλαδόν), pues andar por él es muy fácil (ῥηιδίως). Sin embargo, hay otro; en él el sudor (ὁ ἰδρῶς) es requisito imprescindible impuesto por los dioses para conseguir la virtud (ἡ ἀρετή), ya que la senda (ὁ οἴμος) es molesta, estrecha,

larga y en pendiente (μακρὸς καὶ ὄργιος). Ahora bien, cuando se llega a la cumbre (εἰς ἄκρον), es muy cómoda y agradable; resulta fácil aunque sea penosa (cf. ῥηιδίη y χαλεπή), porque el hombre que alcanza la virtud está preparado para vivir y ser feliz en todas las circunstancias.

Son versos para admirar y acoger. Lo hace, por primera vez que sepamos, Simónides¹, del que nos ha llegado un precioso fragmento; en él recuerda una historia que dice que la Virtud habita sobre rocas de difícil acceso (δυσαμβάτοισ' ἐπὶ πέτραις), que cuida un espacio sagrado, y que no pueden verla los mortales, -no es visible (εἰσοπτός) a sus ojos-; solo pueden verla los que de dentro les brota un sudor que roe el alma (δακέθυμος ἰδρώς), los que llegan a la cima (εἰς ἄκρον) del valor (ἀνδρεία)².

Ha recreado Simónides el texto hesiódico personificando a la Virtud, y diciendo en qué lugar se encuentra. Lo hace en la cumbre, lógicamente, al final del camino difícil y escarpado, aunque no lo menciona; por él deben haber ascendido los pocos que la contemplan; por él han llegado a la cima, como decía Hesíodo. Simónides lo evoca con “la cima del valor” (εἰς ἄκρον ἀνδρείας). Desconocemos qué escribió Simónides sobre este tema, pues solo contamos con el fragmento transmitido por Clemente de Alejandría; sin embargo, no hay duda de que lo inspira Hesíodo; sus huellas son evidentes; en ambos encontramos la valoración del doloroso esfuerzo (τὸ ἰδρῶς).

Los versos de Hesíodo merecieron también el reconocimiento de Sócrates. Pretendía el filósofo educar a Aristipo y acudió al poeta. Lo vemos en Jenofonte, en sus *Recuerdos de Sócrates*. Insistía Sócrates, al que da voz Jenofonte, en que “la felicidad de vida y los placeres a la mano” (αἰ μὲν ῥαδιουργία καὶ ἐκ τοῦπαραχρήμα ἡδοναί) no aportan bienestar al cuerpo, ni conocimiento al espíritu, mientras que los ejercicios llevados con firmeza hacen alcanzar nobles y útiles acciones (cf. τῶν καλῶν τε κάγαθῶν ἔργων); y, reconociendo la *auctoritas*, añade: “como los grandes hombres aseguran (ὡς φασιν ἀγαθοὶ ἄνδρες)”³. A continuación reproduce los versos 278-292 mencionados.

Sócrates también, como “recuerda” igualmente Jenofonte, es el que ofrece a continuación un relato que tiene como fuente los versos hesiódicos o, dicho de

¹ En la gran influencia de Hesíodo se ha insistido mucho desde siempre; valiosos datos ofrece, por ejemplo, Heyer 1848. Simónides, que es reconocido seguidor de Hesíodo, además de Homero y Arquíloco, ocupa un lugar importante.

² Simon. frag. 579 PMG [74 Page]: ἐστὶ τις λόγος / τὰν Ἄρετὰν ναίειν δυσαμβάτοισ' ἐπὶ πέτραις, / ἥν δὲ μιν θοανὶ χώρον ἀγνὸν ἀμφέπειν· / οὐδὲ πάντων βλεφάροισι θνατῶν / ἔσοπτος, ὡ μὴ δακέθυμος ἰδρῶς / ἔνδοθεν μόλη, / ἴκηι τ' ἐς ἄκρον ἀνδρείας. Sobre él puede verse Rawles 2018: 48-63.

³ Cf. Xenophon *Mem.* 2. 1. 20: ἔτι δὲ αἰ μὲν ῥαδιουργία καὶ ἐκ τοῦπαραχρήμα ἡδοναί οὔτε σώματι εὐεξίαν ἰκαναίεισιν ἐνεργάζεσθαι, ὡς φασιν οἱ γυμνασταί, οὔτε ψυχῇ ἐπιστήμην ἀξιόλογον οὐδεμίαν ἐμποιοῦσιν, αἰ δὲ διὰ καρτερίας ἐπιμέλειαί τῶν καλῶν τε κάγαθῶν ἔργων ἔξικνεῖσθαι ποιοῦσιν, ὡς φασιν οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες.

otra manera, es un desarrollo literario, retórico, de los versos de Hesíodo. Muestra a Heracles en ese momento crucial de tener que elegir camino, atendiendo a las propuestas de Virtud y Maldad. Lo había escuchado, dice Sócrates, de Pródico; este debió de insertarlo en una obra dedicada a alabar al héroe.

El relato de Pródico en Jenofonte⁴, muy extenso, muestra cómo Virtud (Ἀρετή) y Maldad (Κακία) intentan por todos los medios ganar la voluntad de Hércules; cada una lucha por ser elegida, mostrándole su correspondiente oferta; una lo invita al disfrute fácil, a vivir la vida y gozar de todos los placeres que a mano se encuentran; la otra pretende convencerlo del valor del esfuerzo –también le habla de sudor- y de la satisfacción que conlleva ganarse con el trabajo el sustento, amigos y hasta la protección divina.

La presencia de Hesíodo es evidente, y lo es especialmente cuando Maldad, tras haber defendido Virtud la necesidad y bondad del esfuerzo, habla de los caminos, intentando que Hércules se dé cuenta de lo penoso y largo que es el que ha descrito la Virtud para conseguir la felicidad (εὐφροσύνη). Ella –“yo”, dice- lo llevaré a la felicidad (εὐδαιμονία) por un camino más fácil y corto⁵. Como en Hesíodo, vemos un camino penoso, difícil de soportar (χαλεπή) y largo (μακρά); otro, cómodo por llano (ράδια) y corto (βραχεῖα). Y aunque pudiera parecer que ambos conducen a la felicidad, no es así. La verdadera vía es la que promete Virtud. La elección lo confirma.

Dejamos a Pródico, y el mundo griego, y en nuestro recorrido por el tiempo y espacio, descubriremos que la enseñanza de Hesíodo está en Horacio; ciertamente sigue sus huellas al afirmar que la virtud no se lleva bien con la multitud (cf. ἰλαδὸν). Así está, por ejemplo, en una oda en que muestra los males de la avaricia, diciendo de la *virtus* que disiente de la plebe, *dissidens plebi*⁶; y por eso afirmará Horacio que él también se aleja del vulgo; nada tiene que ver con él: *Odi vulgum profanum et arceo*⁷. Para él –lo repetirá muchas veces en su obra- la multitud no va unida a la virtud; sí al vicio, identificado, como él sabía, tantas veces con la avaricia.

Séneca insistirá en lo mismo; recomendaba a Lucilio que evitase la turba, como queda reflejado en una epístola⁸: *Tu me ‘inquis’ vitare turbam iubes*, etc., en la que añadirá, hablando de caminos (*iter* y *cursus*), que él se ocupa de mostrar a los demás el camino recto, camino que él conoció tarde y con dificultad (*Rectum iter, quod sero cognovi et lassus errando, aliis monstro*), diciendo a gritos que

⁴ Cf. Xenophon *Mem.* 2. 1. 21-34.

⁵ Cf. Xenophon *Mem.* 2. 2. 29: Ἐννοεῖς, ὦ Ἡράκλεις, ὡς χαλεπὴν καὶ μακρὰν ὁδὸν ἐπὶ τὰς εὐφροσύνας ἢ γυνὴ σοιαύτη διηγείται; ἐγὼ δὲ ῥάδιαν καὶ βραχεῖαν ὁδὸν ἐπὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἄξω σε.

⁶ Hor. *Carm.* 2. 2. 18s.

⁷ Hor. *Carm.* 3. 1. 1.

⁸ Cf. Sen. *Ep.* 1. 8. 1 y 3-4.

eviten todo lo que al vulgo le place, y recelen de todo lo que proporciona el azar (*Clamo: 'vitae quaecumque vulgo placent, quae casus attribuit; ad omne fortuitum bonum suspiciosi pavidique subsistite*). No deben engañarse, aconseja; no deben picar el anzuelo. Este modo de obrar, este camino (*cursus*), dice, conduce al precipicio, y de él es casi imposible salir (*In praecipitia cursus iste deducit; huius eminentis vitae exitus cadere est*); debe dejarse, y a tiempo, si se ha tomado; si no, el camino será un rodar e ir estrellándose (*Deinde ne resistere quidem licet, cum coepit transversos agere felicitas, aut saltem rectis aut semel ruere: non vertit fortuna sed cernulat et allidit*).

Horacio habla de vulgo y virtud, Séneca también de turba, y de camino, de un “camino recto”, que no es fácil, pero lleva a la virtud, con sudor, se sobreentiende. Hay que huir del otro (*cursus*), ancho y cómodo, por el que se puede incluso ir corriendo; en él se encuentra todo lo que al vulgo agrada. Innecesario es decir que los versos de Hesíodo vibran en sus palabras. Pero nos dirigimos ahora a Persio.

En Persio vuelven a aparecer implícitamente los dos caminos hesiódicos. Los versos que de ello tratan van destinados a los jóvenes, a un joven que está en la misma edad de Heracles, y prefiere seguir el camino fácil. Aunque el texto de Jenofonte está detrás, nada dice Persio de Heracles, sino que acude a la letra llamada de Pitágoras, la Y griega, para aconsejar al joven que ya es el momento de elegir. Así leemos en el poeta satírico:

et tibi quae Samios diduxit littera ramos
Surgentem dextro monstravit limite callem. (PERS. 3. 56s.).

Literalmente puede decir: “También a ti la letra que separó las ramas samias te ha mostrado en el sendero derecho el camino que se eleva”. Persio, con el conceptismo que le es propio, se refiere a la letra de Pitágoras con *Samios ramos*, pues de Samos era el filósofo; los *rami* son los dos trazos en que la letra se divide (*littera quae diduxit ramos Samios*); y en la rama o sendero de la derecha (*limes dexter*) muestra la calle o vereda empinada (*callis surgens*), es decir, la difícil, la del trabajo y la virtud. Esa vereda es la que debe elegir⁹.

La imagen es feliz; las dos ramas se asemejan a los caminos de Hesíodo. Partiendo de un tronco la separación coincide con la entrada en la juventud; Pitágoras debió de descubrir que la Y era la propia imagen de la vida humana, y, aunque no la “inventó”, su nombre permaneció ligado a ella¹⁰ y a su fama.

A la fama de esta letra colaboró sin duda la atribución del poema “*De Y littera*” a Virgilio. Este poema acompaña las primeras ediciones del poeta y fue

⁹ Cf. Moya 2005: 127s.

¹⁰ Suidas, o La Suda, s.v. Simonides, la atribuye, como otras tres letras, a este escritor.

objeto de importantes comentarios por parte de los humanistas¹¹. En él están perfectamente retratados los caminos de Hesíodo, y a través de la “Y” Hesíodo sigue mostrando valores universales.

En este poema habla la letra. Comienza identificándose: es la letra del Samio, y se separa como en dos cuernos (*Littera sum Samii discrimine secta bicorni*), poseyendo una figura que se asemeja a la vida humana (cf. *humanae vitae figuram*). Hablará luego de sus caminos; uno de sus trazos, el estrecho (*via ardua*) lleva a la virtud; es el derecho, *callis dexter* (cf. *virtutis dextrum callem*); es al principio difícil (cf. *difficilem*), pero luego, cuando, tras el duro esfuerzo, se llega, agotados (cf. *fessis*), a la cima (cf. *in vertice summo*), vendrá la tranquilidad (cf. *requiem*). Del camino ancho (*via lata*) dirá que es cómodo (*molle iter*), añadiendo que, al final, la *meta*, a los que han sido cautivados (cf. *captos*) por la *mollities*, los precipitará y hará rodar por las rocas (*voluit per aspera saxa*). Los últimos versos insisten en la enseñanza que aporta y completan información: gloria y honor para ellos mismos prepararán quienes eligen y superan el difícil camino de la virtud (cf. *duros casus, virtutis amore, laudem, decus parabit*); mas, quien, incautamente, huye de los trabajos, no valora el esfuerzo, elige el de la desidia y quiere gozar de todo a la mano, vivirá una inútil y miserable vida (cf. *turpis inops, miserabile*)¹².

Estos versos nos hacen volver la mirada a Hesíodo y a quienes lo han seguido. La *via* de la derecha, *ardua* y que lleva a la virtud, es el camino estrecho de Hesíodo; *callis dextra* evoca el *limes dexter* y *surgens callis* de Persio; está el precipicio (*praecipitat*), como en Séneca; el descanso, recompensa para quienes eligen la *via* estrecha, estaba ya en Hesíodo y Pródico. La moraleja, claramente expresada, tiene en su origen los versos 293-295 de Hesíodo. La Y y su poema estaban destinados a influir en el pensamiento y en la literatura. Como se sabe, suele ir unida al relato de Heracles. Ambos textos enseñan que el valor del esfuerzo garantiza la buena elección¹³.

Hasta aquí mi breve recorrido por unos textos que muestran el valor del esfuerzo; he debido silenciar muchos antiguos y menos antiguos, pero se imponía dirigirnos ya al soneto de Quevedo (Blecuca 65)¹⁴.

¹¹ Valga de ejemplo el de Ascensius en *Opera vergiliana* (1512): CXCVIII^r, -CC^r.

¹² *Littera sum Samii discrimine secta bicorni, / Humanae vitae videor praeferre figuram: / Nam via virtutis dextrum petit ardua callem, / Difficilemque aditum primo spectantibus offert, (5) / Sed requiem praebet fessis in vertice summo; / Molle ostentat iter via lata, sed ultima meta / Praecipitat captos, voluitque per aspera saxa. / Quisquis enim duros casus virtutis amore / Vicerit, ille sibi laudem decusque parabit; (10) / At qui desidiam luxumque sequetur inertem, / Dum fugit oppositos incauta mente labores, / Turpis inopsque simul miserabile transiget aeuum.* (Anth. Lat. 632 R). Cf. Moya 2005: 128.

¹³ Cf. Friedrich 2002: 317-334; Asencio 2004; Gomes 2008.

¹⁴ Cf. Rey 1999: 190s.

ENSEÑA EL CAMINO MÁS SEGURO PARA LA VIRTUD
Y QUITA EL VELO ENGAÑOSO A LA RIQUEZA

Empieza con aquellas palabras de san Agustín:
Nulla infelicitas frangit quem nulla felicitas corrumpit.

A quien la buena dicha no enfurece
Ninguna desventura le quebranta.
Camina, Fabio, por la senda santa,
Que no en despeñaderos permanece.
Huye el camino izquierdo, que florece
Con el engaño de tu propia planta;
Pues cuanto en curso alegre se adelanta,
Tanto en mentidas lumbres te anochece.
Huye la multitud descaminada,
Deja la culpa espléndida y seguro
La virtud dará el fin de la jornada.
Y si al engaño, en la opulencia obscuro,
Aplicas luz, harás que te persuada
Que el oro es cárcel con blasón de muro.

El título indica el contenido y la naturaleza del soneto. Se trata de un poema moral, que “enseña” el “camino más seguro” –de *iter rectum* hablaba Séneca– para llegar a la virtud. Es claro que Quevedo pretende algo semejante a Hesíodo; habla, como él hacía, de Virtud, y se deduce que hay otro camino que no conduce a la virtud. La segunda parte del título “desvela” que el otro, el del vicio, es el de la riqueza, aunque esta realidad suele estar oculta, cubierta por el velo del engaño. Quevedo en no muchas palabras ofrece la información que precisa.

El soneto comienza, como indica Quevedo, con su versión de un texto de Agustín, posiblemente porque quiere mostrar desde el principio cómo el mundo cristiano se alía con el grecolatino en la defensa de los valores. La cita agustiniana procede de sus *Enarrationes in Psalmos*, en concreto del comentario al salmo 83.5¹⁵.

Y comenzará con Agustín con una sentencia que destaca la impasibilidad del sabio, su capacidad de mantenerse igual en la dicha y en la desventura, sin enloquecer por la felicidad, ni alterarse por la desgracia. Estos endecasílabos presentan ya, a mi juicio, al sabio que ha sabido elegir el camino estrecho y escarpado de la virtud, y la ha conseguido. Lo apoya el consejo (“camina”) que da a Fabio; de ahí se deduce que por la “senda santa” va el sabio cuyo retrato

¹⁵ Quevedo pudo tener en sus manos la edición de 1561, que en el Índice sitúa el texto prácticamente completo, y remite a la página 31, en el que se encuentra. Un ejemplar de esta edición (UCM BH FLL 16168) contiene, casi sin duda, marcas de Quevedo.

ha mostrado en los dos primeros endecasílabos del cuarteto. Y la deducción es clara: por el camino de la Virtud hay desventura (sudor, decía Hesíodo), pero no para siempre, pues no siempre se permanece en la senda empinada y escarpada, desde donde es fácil despeñarse, y no desde luego al final de la misma. Esta es la senda santa, lógicamente la de la virtud, la derecha.

Quevedo se centrará en el cuarteto siguiente y en parte del primer terceto en el camino del vicio. El “huye” que encabeza ambas estrofas remite, por contraste, al “camina” del verso tercero. De este camino “izquierdo” del que es preciso huir destaca sus virtudes aparentes: “florece”, hay flores que le dan belleza, pero con engaño; son perjudiciales; los pasos, la planta de quien ha elegido ese camino va, creyéndose feliz, admirando la belleza (engañosa) de todo lo que se ofrece a su vista. En este camino, tan liso, tan fácil de recorrer, correrá, alegre (“en cuso alegre”) quien lo haya elegido, siguiendo presuroso y tratando de adelantarse a los demás, imagen esta de un bullicio juvenil lleno de entusiasmo y hasta de locura; en ese camino hay luces, sin duda, bellísimas, que alegran la vista; sin embargo, en esas “mentidas lumbres”, el caminante, presuroso y engañado, va derecho a la muerte, o, de otra manera, va muriendo, sin darse cuenta, poco a poco, pues “anochece” significa aquí “morirse”, por la ya antigua identificación de “noche” y “muerte”.

Si en los versos anteriores se ha podido contemplar todo “lo bueno” que este camino ofrece, como se observa en los distintos textos que hemos traído aquí, sobre todo, en el de Jenofonte, ahora Quevedo destacará otra nota fundamental de este camino: una multitud va por él, pero va “descaminada”, pues ha elegido mal (*eversa corde*). Los textos, como hemos ido viendo, hablaban de turba, de *vulgus*. Huir de la multitud, huir del camino izquierdo es igual que “dejar la culpa”, abandonar el vicio. Y que no es fácil lograrlo lo dice Quevedo con el adjetivo “espléndida”; ese camino del vicio está lleno (aparentemente) de esplendor, de riqueza, de todo lo que al hombre agrada, y está a la mano. Y en este mismo terceto, en el mismo verso se produce casi una inflexión. Es posible, dice Quevedo, abandonar este camino, extremo este que también leemos en textos anteriores, pero hay que hacerlo cuanto antes. Si se abandona y se vuelve al camino seguro, habrá recompensa: alcanzar la virtud. Y lo afirma: “el fin seguro de la jornada dará la virtud”, entendida “jornada” como fin del camino; en el fin ya no hay dolor, ni sudor; es un fin libre de preocupaciones, porque, como sabemos, el que allí llega puede afrontarlo todo con *tranquillitas*, sin “enfurecerse” o llenarse de loca alegría; sin “quebrantarse”, gozando, se supone, de la felicidad del sabio.

No abandona su tono parenético e insistente –recordamos la insistencia de Pródico en los *Memorabilia* de Jenofonte– poniendo de relieve, de nuevo, el engaño, o la opulencia, que conduce al título del soneto. Con un juego de contrastes (oscuro-luz), deja de manifiesto que la riqueza dificulta el discernimiento; por ello es necesario aplicar luz al engaño, “oscuro”, que no se ve, que no ve desde luego el que está en la opulencia. Por eso, hay que aplicar esa luz.

Quevedo deja claro que quien logre aplicar la luz, quitando “el velo engañoso”, verá que no es un ser libre; que carece, en su opulencia, de la libertad, sin la cual nadie puede considerarse ser humano. Verá que su riqueza lo tiene preso, que “el oro es cárcel de muro con blasón”. Se verá encerrado en una cárcel rodeada de muros infranqueables, que ostentan, eso sí, en su escudo que quien en ella está preso pertenece a una familia de caballeros cuyas hazañas merecieron gloria; él no ha seguido su ejemplo y no la ha alcanzado; se ha convertido en un esclavo.

En este soneto Quevedo se ha mantenido, a mi juicio, en la línea hesiódica de los dos caminos y de la defensa de la virtud que implica esfuerzo, trabajo y sudor. Del camino del vicio ha mostrado sus maravillas: alegría, esplendor, flores, y que son muchos los que van por él; ha resaltado a la vez su condición de engañoso, ya que el final es caer rodando, como evocan los precipicios desde los que caían los que llegaban al final, que leemos en Séneca o en “La letra de Pitágoras”. Pero también insiste Quevedo en que se puede cambiar; para ello se precisa la luz, la luz del conocimiento, que deja a la vista las mentiras y hace sabios.

Quevedo menciona los dos caminos, el “izquierdo” y la “senda santa”, y pone ante los ojos la posibilidad de elegir, y la necesidad de elegir bien; menciona solo la virtud, pero el vicio lo representa “culpa”, identificado con la “riqueza”, como apuntaba el título y avalan “opulencia” y “oro” del último terceto. La riqueza, codicia, avaricia, ambición, es enemiga de la Virtud y, desde luego, del hombre, al que priva de su condición de tal, de la libertad. En consecuencia, virtuoso y sabio será el hombre no dominado por la riqueza. Preso estará quien no ha visto su engaño. Quevedo ha vuelto a Hesíodo.

Persio, ciertamente, tan presente en su obra, pudo sugerirle el tema del soneto. En este se descubre la epístola de Séneca (las había traducido, al parecer, todas), y “De Y littera”, pero Quevedo, a mi juicio, lo que muestra es el mensaje de Hesíodo que ha hecho suyo. Hay que alcanzar la virtud, con esfuerzo. Quien la alcanza es el sabio. Sabiduría, virtud y esfuerzo van unidos. El sabio está en los dos versos iniciales del soneto con palabras de Agustín, pero en ellas se descubren los versos de Hesíodo, y también sus consejos. Al final del soneto está, si no aplica la luz, el necio, el que eligió mal su camino, porque no reflexionaba ni se dejaba guiar por los consejos, como decía Hesíodo¹⁶. Como Hesíodo a Perses,

¹⁶ Hes. *Op.* 293s.: οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ / φρασσάμενος, τὰ κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ἦσιν ἀμείνω./ ἐσθλὸς δ' αὖ κάκεινος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται./ ὃς δέ κε μήτ' αὐτὸς νοεῖ μήτ' ἄλλου ἀκούων./ ἐν θυμῷ βάλληται, ὃ δ' αὐτ' ἀχρήσιος ἀνὴρ. Quevedo leería en su ejemplar la traducción latina de los vv. 287-297 (pp. 23): *Malitiam quidem cumulatim etiam capere/ facite est: brevis quippe via est, et in proximo habitat./ Ante virtutem vero sudorem dii posuerunt/ inmortales; longa vero atque ardua via est ad ipsam./ primumque aspera. Vbi vero ad summum ventum fuerit, facilis deinceps est, quantumvis difficilis fuerit. Ille quidem optimus est qui sibi ipsi per omnia sapit./ cogitans quaecumque dein et ad finem usque sint meliora./ Sed et ille bonus est qui bene monenti paruerit. Qui vero nec sibi sapit, neque alium audiens/ in animum admittit, ille contra homo inutilis est.*

Quevedo quiere enseñar a Fabio, y con él a otros muchos. Hesíodo lo dejó muy claro diciendo del hombre que elige el camino del esfuerzo: he aquí el superior en todo (πανάριστος), el que reflexionando descubre qué es lo mejor para más tarde y hasta el final. También lo es, añade, el que sigue los buenos consejos. Ese πανάριστος es el de los versos iniciales de Quevedo. Después Hesíodo presenta al que elige el izquierdo; es el que no sabe ver por sí mismo ni acoge en su alma los buenos consejos; es un hombre inútil (ἀχρήσιος ἀνὴρ), el que camina hacia la cárcel de blasón en el muro, pues no ha alcanzado la ἀρετή, la *virtus*, es decir, el mérito, la valentía, la nobleza, la virtud, a saber, lo que ser humano precisa para serlo.

En fin, una serie de sutiles y profundas relaciones pueden descubrirse en estos textos. Los descubrirá su lectura pausada. En todos ellos se comprueba que los valores del mundo clásico son universales, y que han estado y siguen estando siempre vigentes.

BIBLIOGRAFÍA

- Asencio González, E. (2004), “La *Littera Pythagorica*. El simbolismo de la “Y” en la literatura y en el arte”, *Alfinge* 16: 95-114.
- Aurelii Augustini Hipponensis (1561), *Enarrationes in Psalmos mysticos*, Tomi octavi pars secunda, Lugduni, apud haeredes Iacobi Iuntae.
- Boettigerus, C.A. (1829), *Hercules in Bivio e Prodicu fabuli et monumentis priscae artis illustratus*, Lipsiae.
- Friedrich, A. (2002), *Das Symposium der XII Sapientes*. Kommentar und Verfasserfrage, Berlin, W.de Gruyter.
- Gomes, S. A. (2008), “A *littera Pythagorae* e a sua simbologia cristológica na Idade Média portuguesa”, *Humanitas* 60: 177-203.
- Heyer, G.L. (1848), *De Hesiodi carmine quod Opera et Dies Comentatio*, Schwerin.
- Moya, F. (2005), “Los jóvenes en las *Sátiras* de Persio”, *Myrtia* 20: 113-142.
- Opera Vergiliana docte et familiariter exposita* (1512), [Paris] ex off. Ascensiana.
- Page, D. L. (1962), *Poetae Melici Graeci*, Oxford, Clarendon Press.
- Rawles, R. (2018), *Simonides the Poet: Intertextuality and Reception*, Cambridge, University Press.
- Rey, A. (1999), *Francisco de Quevedo, Poesía moral (Polimnia)*, Madrid, Tamesis.
- Steitz, A. (1856), *De operum et dierum Hesiodi compositione forma pristina et interpretationibus*, Gottingae.

ENTRE CALVINO E OVÍDIO, DO NOSSO TEMPO À ANTIGUIDADE

RITA MARNOTO

Univ. Coimbra, Centre International d'Études Portugaises de Genève

ORCID: 0000-0003-0319-4026

rmarnoto@fl.uc.pt

PRIMEIRO TEMPO

O Argólico lhe narra, o como havia,
Lá juncto ás fraldas do nivoso Atlante,
Hum valle, enclausurado em fortes muros;
Que velavão no ingrêssio duas Gémeas,
Filhas de Phóreo, e dônas de hum só ôlho,
Que no mútuo mirar mútuo servia:
Que elle huma vez, com mui sagaz astúcia,
Lh'ò apanhára, no lance, em que huma d'ellas
O estava dando á Irmã; que assim, mui livre,
Poderá entrar ao valle; e, caminhando
Por transviadas sendas, por verédas
Muito escusas, por fragas horrorosas,
E amotinados bósques, emfim déra
Na pousada da Górgona; topando
Até lá, pelos campos, e caminhos,
Com mil a cada passo, homens, e féras,
Petrificados, só de ver Medusa:
Mas, que elle, a bom livrar, lográra vél-a;
A propria, não, mas sua horrenda imagem,
Repercutida no metal do escudo,
Que a sinistra embaraçava. Que sentindo-as,
Todas, em fundo somno, as cóbras, e ella,
Lhe cerceára o cóllo; e que do jórro
Do sangue impuro, rebentado havia,
Com outro Irmão, o alígero Cavallo.¹

Narrat Agenorides gelido sub Atlante iacentem
Esse locum solidae tutum munimine molis;
Cuius in introitu geminas habitasse sorores
Phorcidas, unius partitas luminis usum;
Id se sollerti fertim, dum traditur, astu
Supposita cepisse manu perque abdit longe
Deuiaque et siluis horrentia saxa fragosis
Gorgoneas tetigisse domos; passimque per
agros
Perque uias uidisse hominum simulacra
ferarumque
In silicem ex ipsius uisa conuersa Medusa;
Se tamen horrendae clipei, quod laeua
gerebat,
Aere repercusso formam aspexisse Medusae;
Dumque grauis somnus colubrasque
ipsamque tenebat,
Eripuisse caput collo pennisque fugacem
Pegason et fratrem matris de sanguine
natos.²

O primeiro tempo é o do verbo e logo no princípio o verbo é instigante. Qual dos dois textos deverá ser lido em primeiro lugar, os hexâmetros de Ovídio ou a tradução de António Feliciano de Castilho? Ao transmutar os 15 hexâmetros das *Metamorfoses* em 25 linhas em verso branco, Castilho está a trazer Ovídio para a contemporaneidade, inscrevendo-o no seu tempo.

¹ Castilho 1841: 216-217.

² *Met.* 4. 772-786.

Este processo de transmissão é a marca das grandes obras, dos clássicos. Escreve Italo Calvino a propósito dos clássicos:

È classico ciò che tende a relegare l'attualità al rango di rumore di fondo, ma nello stesso tempo di questo rumore di fondo non può fare a meno.
È classico ciò che persiste come rumore di fondo anche là dove l'attualità più incompatibile fa da padrona.³

Um clássico vive no tempo e é revivificado pelo tempo. Por um lado, é dotado de uma potência que se sobrepõe à sua envolvente situacional – o ruído de fundo inerente à multiplicidade de tempos e lugares. Por outro lado, vive dessa envolvente ruidosa que potencia a revitalização do seu sentido nos vários tempos e nos vários lugares.

Colocar os versos de Castilho antes dos de Ovídio significa assim afirmar uma persistência sustida pelo ruído de fundo.

SEGUNDO TEMPO

Neste passo do quarto livro das *Metamorfoses*, o poeta Ovídio dá a palavra a Perseu, para que seja ele mesmo a contar, durante o banquete do seu casamento com Andrómeda, como conseguira obter a cabeça da Medusa. Desde que empreendera esse prodígio, Perseu passara a trazer sempre consigo aquela massa enxameada por serpentes, que decepara com um golpe certo e donde continuava a gotejar sangue. Apesar de os convidados para o banquete não a verem, pois quem a olhava logo ficava petrificado, imagina-se que conhecessem bem a repulsa que inspirava.

Esse horror devia ser bastante semelhante ao que Caravaggio pintou. Lê-se, no passo das *Metamorfoses* citado, o *chiaroscuro* com que o artista captou para todo o sempre aquele preciso e fatal momento do seu estertor. Ao mesmo tempo que um grito lancinante lhe sai das entranhas, a cabeça separa-se. A Medusa é uma criatura monstruosa, que atua subrepticamente mas de forma inexorável. Basta-lhe olhar e ser olhada. Com efeito, o carácter fortemente impressivo da tela de Caravaggio é gerado por um jogo especular. Na dor dilacerante da Medusa, o espectador está a ver a sua dor. A Medusa está prestes a morrer. O espectador sente-se prestes a ficar petrificado.

Para escapar à petrificação, o *astus* Perseu matou a Medusa sem a olhar, servindo-se de um hábil stratagem. Viu-a apenas indiretamente, observando o reflexo da sua imagem, projetada no escudo que empunhava com a sua mão esquerda. É um vencedor indireto, o que motivou algumas reservas à sua incor-

³ Calvino 1995 b: 1823.

poração na classe dos heróis⁴. Rouba o olho às duas Graias quando nenhuma delas o tem posto, dado que uma o está a passar à outra e por isso nenhuma delas pode ver; espera pela altura em que a Medusa e as serpentes adormecem para a matar; leva consigo a cabeça decapitada, sem nunca mais a largar, mas sempre embrulhada e escondida; sidera os seus inimigos mostrando-lha, ele que aniquilou essa criatura horrenda sem nunca a olhar de frente.

O que Caravaggio mostra ao espectador é a imagem da Medusa refletida num escudo. Para escapar ao seu olhar inapelavelmente petrificante, esse espectador tem de saber o que é a técnica do *chiaroscuro*, que Caravaggio a elevou ao seu ponto alto, e terá também de conhecer o Perseu que não está na tela. “La mia fiducia nel futuro della letteratura consiste nel sapere che ci sono cose che solo la letteratura può dare con i suoi mezzi specifici”⁵ – Calvino escreveu literatura, mas à literatura podiam-se acrescentar todas as artes da colina do Hélicon.

A arte do reflexo garante a vida, em cada raio da tela de Caravaggio que levemente ilumina o escudo metálico de Perseu – como silencioso e instigante ruído de fundo.



FIG. 1: Caravaggio, *Medusa*, ca. 1597, Galleria degli Uffizi, Florença.
Ólio sobre tela, (h)60 x (l)55 cm.

TERCEIRO TEMPO

A sagacidade do *astus* Perseu levou Calvino a fazer dele um dos principais protagonistas da Lição americana que dedicou à Leveza.

⁴ Catterall et al.: 2016.

⁵ Calvino 1995 a: 629.

O escritor fora convidado pela Universidade de Harvard a proferir as *Poetry Lectures Charles Eliot Norton* do ano académico de 1985-1986. Entendeu, pois, dedicar o ciclo de conferências àqueles valores ou qualidades que inspiravam a sua confiança no futuro da literatura, quando um novo milénio estava prestes a começar. *Six memos for the next millennium* era o título inglês desse ciclo de palestras que Calvino não chegou a proferir, dado que faleceu inesperadamente no verão de 1985. Contudo, o texto de algumas das conferências encontrava-se já numa fase adiantada de elaboração.

A Leveza é o primeiro desses valores. À semelhança dos restantes, não é entendido por si, sendo integrado numa relação dinâmica que a liga ao peso. De modo algum está em causa um mero jogo antinómico. Calvino é tão realista como Caravaggio ou como Perseu, na medida em que não ignora os riscos e os abismos que se alojam no avesso dessa qualidade. A Leveza tanto pode contribuir para fazer da banalidade um peso, como para potenciar o uso da gravidade, qual estratégia secreta a usar com astúcia e sagacidade.

Perseu encarna a Leveza ao voar com sandálias aladas, ao firmar-se sobre o que há de mais vaporoso no universo – vento, nuvens, tempos e lugares de passagem –, ao descobrir o mundo através dos raios de luz que o refletem e que, ao refleti-lo, geram o jogo de imagens que contém segredos recônditos.

Nei momenti in cui il regno dell'umano mi sembra condannato alla pesantezza, penso che dovrei volare come Perseo in un altro spazio. Non sto parlando di fughe nel sogno o nell'irrazionale. Voglio dire che devo cambiare il mio approccio, devo guardare il mondo con un'altra ottica, un'altra logica, altri metodi di conoscenza e di verifica. Le immagini di leggerezza che io cerco non devono lasciarsi dissolvere come sogni dalla realtà del presente e del futuro...⁶

Estas palavras encerram uma verdadeira ode aos caminhos que as sandálias de Perseu vão percorrendo, sempre com uma nova ótica, com uma nova lógica e com novos métodos para apurar o conhecimento.

QUARTO TEMPO

Ao contar o episódio, a pena de Ovídio e os vapores de Perseu transformam a empolgante sucessão de factos numa narrativa de ritmo diegético e sonoro em cadeia. Desprende-se do entrecho como se fosse a sua espuma. Os tempos e as sonoridades do verso são cerrados, num jogo concertado entre segmentos que ora gera efeitos de alternância, ora de continuidade. Dão o tom à inquietude e até

⁶ *Ib.*: 635.

à angústia que é de Perseu, mas que infecta o leitor. A série de ações arriscadas que leva a cabo, uma após a outra, são de sustentar a respiração.

A essa celeridade, Castilho contrapõe a distensão de um relato que, tendo também o seu ritmo, se dilata pelo espaço do texto e pelo seu tempo. As pausas marcadas pela pontuação cadenciam um vocalismo límpido, projetado em raios que se iluminam mutuamente. Com efeito, o fascínio da tradução muito deve à fluidez com que o discurso corre, ampliando a memória pelas sendas de um romantismo elegíaco. A sagacidade de Perseu ganha repercussões interiores ampliadas por gestos que dissolvem os versos de Ovídio nos vapores da lonjura. Castilho leva o aniquilador da Medusa por caminhos mais longos, e cujos trilhos inóspitos são também mais preenchidos.

A preenchê-los, “caminhando / Por transviadas sendas, por verédas / Muito escusas, por fragas horrorosas, / E amotinados bósques”, encontram-se algumas das primeiras composições da literatura portuguesa que ressumam o sentimento da natureza petrarquista. Foram escritas pelo poeta Duarte de Brito e compiladas por Garcia de Resende no *Cancioneiro geral*, de 1516:

Com lagrimas de tristuras
começámos logo andar
per vales, montes alturas,
grandes boscos espessuras,
nam cessando caminhar,
per lugares apartados,
desviados dos viventes [...]⁷

Polas mui asperas vias
de tristezas caminhando
[...]
Polas mui grandes montanhas,
caminho de meu pesar,
nam cessando caminhar [...]⁸

O “nam cessando caminhar” e o “caminhando”, de Duarte de Brito, são da mesma têmpera do gerúndio “caminhando”, de Castilho. A paisagem sente e espelha a interioridade de quem a percorre. Aliás, as ressonâncias interiores destes versos são as do célebre soneto 35 do *Cancioneiro* de Petrarca, “Solo e pensoso i più deserti campi / vo mesurando a passi tardi e lenti”. “[M]esurando”, tal como “caminhando”, balanceia o gesto e o sentimento, o plano da exterioridade e o plano da interioridade.

⁷ Brito 1990: 316.

⁸ *Ib.*: 345.

“[C]oi miti non bisogna aver fretta; è meglio lasciarli depositare nella memoria” – observa Calvino na mesma Lição americana⁹. É preciso deixar as sandálias de Perseu pairar pelas nuvens para apoiar a sua leveza.

QUINTO TEMPO

Não é de admitir que Italo Calvino alguma vez tenha lido a tradução de Castilho, embora essa hipótese seja tão fascinante como a de um Castilho leitor anacrónico de Calvino. Os dois escritores usam as mesmas sandálias aladas e foi com elas que leram Ovídio. Ao concluir estas reflexões, há pois que reformular com maior fluidez a questão inicial acerca da ordem das leituras, entre Castilho, Ovídio, Caravaggio, Duarte de Brito, Petrarca, Cícero ou Calvino, entre os seus tempos, os seus lugares e as suas asas.

A sagacidade com que Perseu soube “volare [...] in un altro spazio [...] cambiare [...] approccio [...] guardare il mondo con un'altra ottica, un'altra logica, altri metodi di conoscenza e di verifica” foi fecundante. A cabeça decepada permitiu-lhe vencer o monstro que subjugava Andrómeda, fazendo dela sua esposa e, segundo algumas versões, recebendo um reino como dote. O casal teve uma prole numerosa e Perseu ou, segundo algumas versões, o seu filho mais velho, fundou o reino da Pérsia. Hércules, Helena de Troia ou Penélope pertenceram a sucessivas gerações deles descendentes.

Por sua vez, dos pingos de sangue que o tempo continuamente ia fazendo gotejar do pescoço amputado da Medusa, nasceu o coral. Para isso, era necessário aproximar da medonha cabeça coberta de serpentes ramos de algas, que logo se transformavam, ganhando a delicadeza dos tons rosados. Bem o sabiam as Ninfas que, alheadas do grito lancinante que Caravaggio arrancava da boca da Medusa, se aproximavam dela, ligeirinhas¹⁰. Levavam na mão os raminhos que, transformados em coral, iriam realçar a sua arte. Mal Perseu afundara a lâmina no pescoço da Medusa, das gotas de sangue fecundadas pela terra nasceram o cavalo Pégaso e o monstro Crisaor, símbolos de leveza e de gravidade, respetivamente. Pégaso tem, também ele, asas. Foi conduzido por Belerofonte, o qual, sem ele, não teria conseguido matar a Quimera e vencer as Amazonas.

Sem Belerofonte, também Petrarca não teria escrito o referido soneto 35 do Cancioneiro, “Solo e pensoso i più deserti campi”, ou então tê-lo-ia escrito de outra maneira. Petrarca conhecia o episódio de Belerofonte através de Cícero¹¹ e

⁹ Calvino 1995 a: 632.

¹⁰ *Met.* 4. 747-752.

¹¹ A quem esta afirmação possa parecer inverosímil, recordam-se as palavras de Marco Santagata, em comentário precisamente ao soneto 35 do Cancioneiro: “Prende spunto dal Bellerofonte omerico, conosciuto attraverso la traduzione di Cicerone (*Tusc.* III 26, 63). I vv. ciceroniani sono citati in *Secr.* III, p. 156 [Petrarca 1963] “[*Aug.*] ut de te non minus proprie

numa das suas *Seniles*¹² recorda e critica os excessos que levaram a personagem vinda da *Ilíada* a isolar-se das gentes, vagueando por caminhos onde não encontrasse vestígios de pegadas humanas, *cor edens*.

Mas talvez antes disso, e aqui a ordem não é muito clara, Pégaso já tivesse dado aquela fortíssima patada na dura rocha da colina de Apolo e das Musas, o Hélicon. Foi tão vigorosa que fez jorrar Hipocrene, a fonte da poesia. Mais importante do que essa ordem, é a Leveza que tira partido da gravidade, daí gerando qualidades sempre mais altas e refinadas, através dos reflexos que ligam mutuamente o nosso tempo e a Antiguidade.

Depois de salvar Andrómeda, servindo-se da cabeça da Medusa para aniquilar o monstro, Perseu lava as mãos, num ritual de purificação¹³. Com um gesto delicado, as suas mãos imaculadas constroem então um suave tapete de folhagem e de raminhos¹⁴. Serve para aconchegar a cabeça com serpentes da terrível Medusa, não vá ela sentir desconforto com algum grãozinho de areia.

Os cuidados de Perseu continuam a ser os mesmos de quem, de então até hoje, traz os clássicos para a atualidade, apoiado em nuvens e vapores ou caminhando com sandálias aladas, numa operação de subtração de peso que é uma cura. Tal como Calvino, também Castilho curou Ovídio, vaporizando-o no ruído de fundo dos tempos.

quam de Bellorophonte illud homericum dici posset: 'qui miser in campis merens errabat alienis/ipse suum cor edens, hominum vestigia vitans' (dove "alienis" per "Aleis" è lezione dei codici e non svista di P.[etrarca], Rico 1974, p. 319); P.[etrarca] parla di Bellerofonte anche in *Fam.* III 21, 5; *Inv. med.* IV, p. 946; *Sen.* III 1 (p. 854) e XI 5 (p. 979) [numeração Fracassetti 1870]". Vd. além disso Bettarini 2005: 1 190; Gigliucci 2009: 88-89. Contextualiza a relação entre Petrarca e Cícero: Marnoto 2016.

¹² 11. 5, reenviando para o sistema de numeração de Fracassetti 1870, e vd. Petrarca 1554.

¹³ *Met.* 4. 741.

¹⁴ *Met.* 4. 742-743.

BIBLIOGRAFIA

- Bettarini, Rosanna (ed.) (2005), *Francesco Petrarca. Canzoniere. Rerum vulgarium fragmenta*, Torino, Giulio Einaudi, 2 vols.
- Brito, Duarte de (1990), *Garcia de Resende. Cancioneiro geral*, ed. Aida Dias, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, vol. 1.
- Calvino, Italo (1995 a), “Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio”, in Calvino, Italo, *Saggi. 1945-1985*, ed. Mario Barenghi, Milano, Arnoldo Mondadori, vol. 1, 627-753.
- Calvino, Italo (1995 b), “Perché leggere i classici”, in Calvino, Italo, *Saggi. 1945-1985*, ed. Mario Barenghi, Milano, Arnoldo Mondadori, vol. 2, 1816-1824 [“Italiani, vi esorto ai classici”, *L'Espresso*, 28-06-1981: 58-68].
- Castilho, António Feliciano de (trad.) (1841), *Ovídio. As metamorphóses [...], Vertido em portuguez por Antonio Feliciano de Castilho, na Arcádia de Roma Memnide Eginense*, Lisboa, Imprensa Nacional.
- Catterall, John L. et al. (2016), S. V. “Perseus”, in Wissowa, Georg (ed.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung, Stuttgart, Alfred Drückenmüller [1894, reeds.].
- Fracassetti, Giuseppe (ed.) (1870), Petrarca, Francesco, *Lettere senili*, vol. 2, Firenze, Le Monnier.
- Gigliucci, Roberto (ed.) (2009), *La malinconia. Dal monaco medievale al poeta crepuscolare*, Milano, Rizzoli.
- Marnoto, Rita (2016), “Petrarca e o grego. O prazer de um surdo”, *Delphica. Letras & Artes*, 3: 47-57.
- Petrarca, Francesco (1554), *Seniles*, in Petrarca, Francesco, *Opera quae extant omnia*, Basileae, excudebat Henrichus Petri.
- Petrarca, Francesco (1963), *Prose*, ed. Guido Martellotti; Pier Giorgio Ricci; Enrico Carrara; Enrico Bianchi, Milano, Napoli, Ricciardi.
- Rico, Francisco (1974), *Vida u obra de Petrarca. I Lectura del “Secretum”*, Padova, Antenore.
- Santagata, Marco (ed.) (2019), *Francesco Petrarca. Canzoniere*, Milano, Mondadori [TED ebook].

ÍNDICE GERAL

PREÂMBULO	5
INTRODUÇÃO	9
NOTA BIOGRÁFICA	15
BIBLIOGRAFIA DE NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES	19
TABVLA GRATVLATORIA	37
ÚLTIMA LIÇÃO DA DOUTORA NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES: A PALAVRA E A BELEZA: TEATRO DO MUNDO E TRADIÇÃO CLÁSSICA	41
ESTUDOS GREGOS	
O LEGADO DE PROMETEU <i>Ana Paula Quintela Ferreira Sottomayor</i>	73
A FÁBULA DO GAVIÃO E DO ROUXINOL (HES., <i>OP.</i> 201-212): O VALOR DA DIKE <i>Joaquim Pinheiro</i>	89
SOME ASPECTS OF INTERTEXTUALITY BETWEEN PLUTARCH'S LIFE OF PERICLES AND THUCYDIDES <i>Ana G. Ferreira</i>	99
DINHEIRO E FELICIDADE. ARISTÓFANES, <i>PLUTO</i> <i>Maria de Fátima Silva</i>	113
O ENTUSIASMO DE ALEXANDRE PELAS LETRAS E ARTES <i>Renan Liparotti</i>	127
LEMNOS E DRÉPANE: A VOZ POLÍTICA DAS MULHERES EM APOLÓNIO DE RODES <i>Ana Alexandra Alves de Sousa</i>	137
ESTUDOS LATINOS	
DA OCORRÊNCIA DA PALAVRA <i>VUTILITAS</i> NOS MONUMENTOS EPIGRÁFICOS <i>José D'Encarnação</i>	151
ANTIGOS E MODERNOS NA POESIA HELENÍSTICA <i>Virgínia Soares Pereira</i>	165

COMO SUPERAR O LUTO? ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A MORTE, NA PROSA DE SÉNECA <i>Ricardo Duarte</i>	179
MORALIDADE E <i>MONSTRVM</i> : A ESTÉTICA DA NATUREZA E A REPRESENTAÇÃO DA ALMA EM SÉNECA-TRÁGICO <i>Mariana Montalvão Horta e Costa Matias</i>	195
ESPAÇO, TEMPO E MOVIMENTO NO <i>SATYRICON</i> DE PETRÓNIO: A <i>CENA TRIMALCHIONIS</i> <i>Cláudia Teixeira</i>	205
O <i>TOPOS</i> DO VOYEURISMO NO <i>SATYRICON</i> DE PETRÓNIO E NO <i>BURRO DE OURO</i> DE APULEIO <i>Delfim F. Leão</i>	215
MOBILIDADE E SABER EM PLÍNIO O ANTIGO <i>Francisco de Oliveira</i>	227
IDENTIDADE ÉTICA DA FUNÇÃO IMPERIAL. HONRA E VERGONHA NOS CÉSARES DE SUETÓNIO <i>José Luís Brandão</i>	247
<i>HISPANIA Y LVSITANIA</i> EN EL IMAGINARIO DE LA <i>HISTORIA AVGVSTA</i> : ¿REFERENCIAS LEJANAS, REMINISCENCIAS ESCOLARES O REALIDADES HISTÓRICAS E HISTORIOGRÁFICAS CERCANAS? <i>Marc Mayer</i>	265
TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ	
A SIMBOLOGIA DAS PEDRAS PRECIOSAS NA BÍBLIA E NOS CLÁSSICOS <i>Carlos A. Moreira Azevedo</i>	283
JUDITE E AS SEMÂNTICAS DA PSEUDEPIGRAFIA <i>José Augusto Ramos</i>	293
OS JUDEUS EM PORTUGAL. O CASO DO “MISTÉRIO” DA MINA-GALERIA E A JUDIARIA DO CANTO, EM TIBALDINHO <i>José Manuel Azevedo e Silva</i>	303
ESTUDOS TARDO-ANTIGOS E MEDIEVAIS	
HILÁRIO DE POITIERS E A DESCONSTRUÇÃO DA LEGITIMIDADE POLÍTICA NO <i>IN CONSTANTIVM IMPERATOREM</i> (360 D.C.) <i>Paula Barata Dias</i>	321
A <i>ARS MINOR</i> ALCOBACENSE DE DONATO <i>Gonçalo Fernandes</i>	337

O SERVIÇO DE DEUS E A PROJEÇÃO EUROPEIA DA CASA DE AVIS ENQUANTO <i>LEITMOTIVE DIEGÉTICOS NA OBRA DE MATEUS DE PISANO</i> <i>António Manuel Ribeiro Rebelo</i>	361
ESTUDOS DO RENASCIMENTO E HUMANISMO	
LEONARDVS BRVNI ET STVDIA BRVNIANA AB HANS BARON AD NOSTRVM VSQUE TEMPVS <i>Miguel Monteiro</i>	377
PLAIDOYER POUR L'EDUCATION – L'ÉPITRE-PREFACE DE MELANCHTHON EN TETE DE SON MANUEL <i>DE ANIMA</i> (1540) <i>Kees Meerhof</i>	395
DUELOS DE AMOR: AS FIGURAÇÕES DE EROS EM FICINO E ALCIATO <i>Filipa Araújo</i>	407
O AMOR ENAMORADO <i>Frei Agostinho Leal, O.C.D.</i>	429
ARIAS MONTANO Y LOS PROBLEMAS CON LA INQUISICIÓN PARA LA EDICIÓN DE LA BIBLIA POLÍGLOTA DE AMBERES <i>Santiago López Moreda</i>	439
<i>MAGISTER ET DISCIPVLVS: A PERENIDADE DA PEDAGOGIA HUMANISTA</i> <i>Ana I. C. Martins</i>	455
DE HESÍODO A QUEVEDO. LOS “DOS CAMINOS” EN EL SONETO BL 65 <i>Francisca Moya Del Baño</i>	467
ENTRE CALVINO E OVÍDIO, DO NOSSO TEMPO À ANTIGUIDADE <i>Rita Marnoto</i>	477

(Página deixada propositadamente em branco)

Esta obra pretende homenagear a Prof. Doutora Nair de Nazaré Castro Soares, Professora Catedrática Jubilada da Universidade de Coimbra, num acto de reconhecimento pela sua carreira académica, que se desdobrou num profícuo e longo magistério, e numa investigação de excelência. Da sua longa e proveitosa atividade ao serviço da educação e da ciência beneficiaram muitas gerações de alunos e de investigadores, em Portugal e no estrangeiro. São esses discípulos, colegas e amigos que agora contribuem para a composição deste livro, com trabalhos que versam as várias áreas do saber em que ela se distinguiu e que conferem estrutura à organização desta obra: a literatura e a cultura greco-latinas, a tradição clássica medieval, os estudos do Humanismo e Renascimento, e a herança clássica no mundo moderno e contemporâneo.



OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA

CECH

CENTRO DE ESTUDOS
CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS
DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

1 2 9 0



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

I
U
IMPRESSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS