

humanitas

**Vol. LXVII
2015**

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
INSTITUTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS

humanitas

Vol. LXVII



COIMBRA
2015

FICHA TÉCNICA

Título: *Humanitas* – Revista do Instituto de Estudos Clássicos

Directora: Maria de Fátima Sousa e Silva (U. Coimbra, fanp@fl.uc.pt).

Secretária: Susana Hora Marques Pereira (U. Coimbra).

Comissão Redactorial: Andrés Pociña (U. Granada) apocina@ugr.es; Delfim Leão (U. Coimbra) leo@fl.uc.pt; Francisco de Oliveira (U. Coimbra) foliveir@fl.uc.pt; José Luís Brandão (U. Coimbra) jlbrandao@fl.uc.pt; José Ribeiro Ferreira (U. Coimbra) rifer@fl.uc.pt; Maria do Céu Fialho (U. Coimbra) mcfialhofluc@gmail.com; Maria das Graças Augusto (U. Federal do Rio de Janeiro) mgmaugusto@yahoo.com.br; Nair Castro Soares (U. Coimbra) ncastrosoares@gmail.com; Pascal Thierry (U. Brest) pthierry@wanadoo.fr; Paolo Fedeli (U. Bari) p.fedeli@ria.uniba.it.

Conselho Editorial: Arnaldo Espírito Santo (U. Lisboa) arnaldo.esp.santo@gmail.com; Aurora López (U. Granada) apociña@ugr.es; Francesco De Martino (U. Bari) frademartino@alice.it; Francisco Beltrán Lloris (U. Saragoça) fbeltran@unizar.es; Giovanni Mennella (U. Génova) giovanni.mennella@lettere.unige.it; José Ramos (U. Lisboa) joseramos@fl.ul.pt; Lorna Hardwick (Open Univ.) l.p.hardwick@open.ac.uk; Luc van der Stockt (U. Lovaina) luc.vanderstockt@arts.kuleuven.be; Marc Mayer Olivè (U. Barcelona) mayerolive@yahoo.es; Maria Helena Rocha Pereira (U. Coimbra) cech@ci.uc.pt; Tomás González Rolán (U. Complutense de Madrid) tgrolan@filol.ucm.es.

Aceitação e selecção de originais: Os originais enviados para publicação devem ser inéditos e não estar submetidos a outra entidade editorial; serão remetidos ao Director da Humanitas ou aos elementos da Comissão Redactorial, em forma definitiva e segundo as normas de edição definidas. A Direcção e a Comissão Redactorial respondem pela qualidade da publicação, submetendo os artigos à apreciação de árbitros independentes. Não serão devolvidos os originais, tanto em versão impressa como em formato digital, pelo que os autores devem conservar cópia dos trabalhos.

Propriedade: Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Edição: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Email: imprensa@uc.pt

URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

Vendas online <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Sede da redacção: Instituto de Estudos Clássicos

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

3004 – 530 Coimbra

Tel.: 239 859 981 – Fax: 239 410 022 – E-mail: classic@fl.uc.pt

Secretariado: Clotilde Cruz

Pré-Impressão: Imprensa da Universidade de Coimbra

Execução gráfica: Simões e Linhares, Lda.

Depósito legal: 63505/93

ISSN: 0871 – 1569

ISSN digital: 2183 – 1718

DOI: http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67

Publicação anual

Publicação subsidiada por:

Banco SANTANDER



FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

ÍNDICE

Artigos

Concepción López Rodríguez, <i>Las aguas del mar en Edipo Rey y Edipo en Colono de Sófocles</i>	9
Andrea Navarro Noguera, <i>Una aproximación coral a la Andrómaca de Eurípides</i>	27
Marcello Tozza, <i>Dionisismo y culto prehelénico a la ‘Madre’</i>	59
Brian Head, <i>Notes on a special feature of Greek orthoepy: use of non-nasal consonants in representing the velar nasal</i>	83
António Manuel Rebelo, <i>A cidade e o campo. Cristianização de uma antinomia clássica</i>	93
Paula Barata Dias, <i>Uma família, uma cidade e um império na encruzilhada religiosa. A propósito da introdução da Epístola a Leta de São Jerónimo (Belém, 402)</i>	109
Nair Castro Soares, <i>Conflitos e traumas no Renascimento em Portugal</i>	131
M. A. Hörster, M. F. Silva, <i>Penthesiléia de Hélia Correia. Notas de leitura</i> ...	169
Maria do Céu Fialho, <i>A Antiguidade Clássica na poesia de José Jorge Letria: Em Busca da Palavra Perdida</i>	193
Susana Marques Pereira, <i>Encenar peças clássicas na atualidade - o Rei Édipo pela ACE/ Teatro do Bolhão</i>	205

Recensões

Brian Head, <i>ALVES, Adalberto. Dicionário de arabismos da língua portuguesa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2013.</i>	221
Nair Castro Soares, <i>BAÑOS BAÑOS, J. M., Del Barrio Vega, M. F., Callejas Berdonés, M. T., López Fonseca, A. (eds.) (2014), Philologia, Vniversitas, Vita. Trabajos en honor de Tomás González Rolán. Madrid, Escolar y Mayo Editores S.L., Madrid, 902 p.</i>	226
Paula Barata Dias, <i>BEATO Amadeu, Nova Apocalipse, D. Lucas Dias: introdução, tradução e notas; A. Espírito Santo, S. Tavares de Pinho ed. crítica e fixação do texto latino, Portugaliae Monumenta Neolatina Vol. XIV, Imprensa da Universidade de Coimbra.</i>	230

Brian Head, CHAPMAN's Homer. <i>The Iliad. Edited, with Introduction and Glossary, by Allardyce Nicoll, With a New Preface by Garry Wills. Bollingen Series XLI. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.</i>	234
Maria Margarida Miranda, CORNELLI, Gabriele, Costa, Gilmário <i>Guerreiro da (Orgs.)</i> . Estudos Clássicos. Vol. I: Origens do Pensamento Ocidental. <i>Brasília: UNESCO, Cátedra UNESCO Archai; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume editora, 2013. 164 pp. (Coleção Filosofia e Tradição; 1).</i>	235
Brian Head, CORTEZ, Ives. <i>Le français ne vient pas du latin! Essai sur une aberration linguistique. Paris: L'Harmattan, 2007.</i>	239
Susana Marques, DE MARTINO, F. & Morenilla, C. (eds.), <i>A la sombra de los héroes. Bari: Levante Editori, 2014, 486 pp.</i>	242
Nuno Simões Rodrigues, DUBEL, Sandrine, Favreau-Linder, Anne-Marie, Oudot, Estelle (eds.), <i>À l'École d'Homère. La culture des orateurs et des sophistes, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2015, 295 p.</i>	244
Maria Margarida Miranda, FORD, Philip, Bloemendal, Jan and Fantazzi, Charles (eds.), <i>Brill's encyclopaedia of the Neo-Latin world. [Vol. 1]: Macropaedia, 919 p. [vol. 2] Micropaedia, 920 p. Leiden - Boston : Brill, 2014.</i>	246
M. F. Silva, GARCÍA JURADO, F., González Delgado, R., González González, M. (eds.), <i>La Historia de la Literatura Grecolatina en España: de la Ilustración al Liberalismo (1778-1850), Málaga, Analecta Malacitana anejos 90, 2013, 475 pp.</i>	253
Nair Nazaré Castro Soares, GARCÍA JURADO, F., González Delgado, R., González González, M. (eds.), <i>La Historia de la Literatura Grecolatina en España: de la Ilustración al Liberalismo (1778-1850), Málaga, Analecta Malacitana anejos 90, 2013, 475 pp.</i>	255
Vasco Mantas, HIPÓLITO CORREIA, Virgílio, <i>A arquitectura doméstica de Conimbriga e as estruturas económicas e sociais da cidade, Anexos de Conimbriga nº6, Coimbra, 2013, 417 pp.</i>	258
Nuno Simões Rodrigues, LAUDANI, Carmela, <i>a cura: Nazario. Panegirico in onore di Costantino, Bari, Cacucci Editore, 2014, 463 p.</i>	264
Joaquim Pinheiro, LEÃO, Delfim, Cornelli, Gabriele, Peixoto, Miriam C. (Coord.), <i>Dos Homens e suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013, 286 p. ISBN 978-989-721-041-9.</i>	265
Belmiro Fernandes Pereira, LESTRINGANT, F., Moreau, P. F., Tarrête, A. (eds.), <i>L'unité du genre humaine. Race et Histoire à la Renaissance. Paris, PUPS, 2014.</i>	271

Alicia Esteban Santos, <i>LÓPEZ FÉREZ, Juan Antonio (ed.), La comedia griega en sus texto, Madrid, Ediciones Clásicas, 2014. 314 pp.</i>	279
Alicia de Esteban Santos, <i>LÓPEZ FÉREZ, Juan António, Mitos en las obras conservadas de Eurípides. Guía para la lectura del trágico, Madrid, Ediciones Clásicas, 2014. 251 pp.</i>	285
Luísa de Nazaré Ferreira, <i>MARTINS de Jesus, Carlos A., Baquilides. Odes e fragmentos. Tradução do grego, introdução e comentário, Coimbra-São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014, 236 pp.</i>	288
Sebastião Tavares de Pinho, <i>Meneghetti, Maria Luisa; Segre, Cesare; Tavani, Giuseppe, Cinco Ensaio Circum-Camonianos (Coord. e trad. de Rita Marnoto), Coimbra, Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, “Estudos Camonianos, 10”, 2012, 118 p.</i>	292
Javier Campos Daroca, <i>NIETO IBÁÑEZ, Jesús M^a, Cristianismo y profecías de Apolo. Los oráculos paganos en la patrística griega (siglos II-V). Madrid: Trotta, 2010. 221 pp. Prólogo de Emilio Suárez de la Torre.</i>	294
Nuno Simões Rodrigues, <i>PATSALIDES, Savas, Grammatas, Theodoros, eds., Struggling with the Classics: About Locality and Globality. Vol. 22 (1), 2014 de Gramma / Gramma. Journal of Theory and Criticism / PERIODIKO ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗΣ, Thessaloniki, Aristotle University of Thessaloniki, 2014, 177 p.</i>	299
Paula Barata Dias, <i>Pedro de Valencia, Obras Completas II Escritos Bíblicos y Teológicos, Jesús M^a Nieto Ibáñez coord.), Colección Humanistas Españoles 37, Universidad de León 2014, 682 pp.</i>	201
Carlota Miranda Urbano, <i>PINTO, António Guimarães, Apostilas a António Luís. 1. António Luís e João de Barros, 2. António Luís, António Pinheiro e Rodrigo Sánchez, Cátedra de Estudos Sefarditas “Alberto Benveniste”, Centro de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, 2013.</i>	304
Brian Head, <i>SILVA, Amós Coêlho da, Montagner, Airto Ceolin, Dicionário Latino-Português. Apresentação de Evanildo Bechara. Rio de Janeiro: Ingráfica Editorial Ltda., 2006.</i>	307
César Sierra Martín, <i>SILVA, Maria Aparecida de Oliveira, Plutarco. Da Malícia de Heródoto (Edição Bilingue). Estudo, Tradução e Notas. Universidade de São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2013, 261 p.</i>	309
Carla Susana Gonçalves, <i>SOUSA, R., Fialho, M. C., Haggag, M., Rodrigues, N. S. (coords.), (2013), Alexandria ad Aegyptum. The Legacy of Multiculturalism in Antiquity, Porto, 396 pp. , ISBN 978-972-36-1336-0 (Edições Afrontamento).</i>	312

José Luís Brandão; <i>TREVIZAM, Matheus, Prosa técnica. Catão, Varrão, Vitrúvio e Columela, Belo Horizonte, Campinas, Unicamp, 2013. 93 p. ISBN 978-85-7041-955-2</i>	318
Notícias	
Nuno Simões Rodrigues, <i>DM. L. West (1937-2015) in memoriam</i>	323
Isaltina Martins et alii, <i>Reintrodução das Línguas e Cultura Clássicas no sistema educativo português</i>	324
José Luís Brandão e Ricardo Acácio, <i>XVII Festival Internacional de Teatro de Tema Clássico</i>	327
José Luís Brandão, Ricardo Acácio, <i>XVII Festival Internacional de Teatro de Tema Clássico</i>	329
Nair Castro Soares, <i>Representação de As Rãs de Aristófanes pelo Thiasos</i>	331
Nair Castro Soares, <i>60º Festival Internacional de Teatro Clássico de Mérida 2014</i>	332
Orientações de publicação	335
Normas de publicação	337

ARTIGOS

(Página deixada propositadamente em branco)

**LAS AGUAS DEL MAR EN *EDIPO REY*
Y *EDIPO EN COLONO* DE SÓFOCLES**

**SEA WATERS IN *OEDIPUS THE KING*
AND IN *OEDIPUS COLONEUS* OF SOPHOCLES**

CONCEPCIÓN LÓPEZ RODRÍGUEZ

Universidad de Granada
clopez@ugr.es

Resumo

As agitadas águas do mar retornam na tragédia Édipo Rei para configurar um cenário de doença, destruição e morte. O mar no Édipo em Colono, juntamente com os mananciais e a terra, configura um ‘espaço sagrado’ intemporal, localizado no santuário de Posídon em Colono (Atenas), temenos onde descansará Édipo.

Palavras chave: metáfora, linguagem, tragédia, Sófocles

Abstract

The turbulent seawaters of Oidipus Tyrannus create a scene of illness, destruction and death. Together with natural springs and the earth, the sea is represented as a timeless sacred space in Oedipus Coloneus, located in the Sanctuary of Poseidon at Colonus (Athens), the divine temenos where Oedipus will rest.

Key-words: metaphor, language, tragedy, Sophocles

Con el título propuesto quiero ofrecer algunos matices de la presencia del mar, de un mar real y constante en el pensamiento y en la literatura griegos, y de un mar como referente imaginario de gran valor en la ejecución dramática sofoclea, que amplía el conflicto trágico a dimensiones cósmicas, dotándolo a la vez de un conmovedor efecto poético. Se analizan, pues, algunos ejemplos de las tragedias dedicadas a Edipo. Al centrar mi estudio en ellas, se percibe mejor la hábil utilización del mar estrechamente vinculado al

desarrollo dramático de un mismo personaje y se constatan las variaciones de tono que Sófocles nos ofrece, desde un gobernante que asume el mando de un Estado hasta la de un anciano ciego, que busca en su querida Colono un lugar donde un tranquilo Posidón lo acoja en el recinto demarcado de las Euménides. Dos momentos, pues, de la vida de Edipo que arrastran consigo un diferente diseño dramático y una diferente dimensión del *logos*. Constatar cómo se amenguan o cómo se engrandecen las aguas marítimas que circundan al personaje, objeto de las dos tragedias, es misión de este análisis. En él se reflejará la vinculación de un metafórico mar embravecido a las desdichas de la vida, a la enfermedad y a la muerte; también se hablará de un mar griego vinculado al esplendor, la prosperidad, la belleza y la vida eterna. Cuando el luchador Edipo, el hombre que quiso saber, va alcanzando su fin, cesan en la escena de las palabras determinado tipo de alusiones al mar y va emergiendo, como territorio sagrado de descanso, una ciudad bendecida por los dioses y cercana a un mar que se alza con toda su pureza y soberano poder, Atenas. Aquí, en un lugar concreto, cercano a Colono, terminará su vida Edipo, no lejos sin embargo de las aguas dominadas por el dios Posidón (santuario de Posidón), maravillosamente ensalzado en la “Oda a Colono”.

Edipo Rey

Desde los primeros versos de esta tragedia se advierte que el mar ocupará un lugar destacado en la obra; concretamente, en la intervención del sacerdote que ocupa los versos 14-57, se percibe, como ya dije en otro contexto¹, su sobrecogedora presencia. Ahora bien, Sófocles no utiliza de forma expresa la palabra *thalassa* (se constata más tarde el adjetivo *thalassion* (v. 1411), al final de la obra, cuando ya Edipo se ha perforado los ojos, lo que tiene relevancia, como en su momento se verá) ni *pontos*, ni *okeanos*, ni *pelagos*..., ni cualquier otra posible denominación de las que posee la lengua griega para referirse al mar en su conjunto; lo que nos ofrece Sófocles en esta tragedia es la contemplación de un mar y de sus aguas desde el punto de vista de su tormentosa actividad; por tanto, no resulta extraño que *salos* y palabras de su familia semántica (*saleuei*, *saleousan*...), así como *klydona*, *cheimazo*... aparezcan como las preferidas;

¹ Me refiero a las palabras presentes en “El mar como escenario poético en *Edipo Rey* de Sófocles”, (Oliveira, Thiercy, Villaça (eds), 2006: 113-126) donde analizo la red metafórica de la obra articulada sobre el mar y su entorno.

las otras, tal vez las que esperaríamos, están reservadas para otros contextos, incluida *kymata*; es más: quiere evitarlas conscientemente porque desvirtuarían su propósito, que no es otro sino presentarnos un retrato impactante de la situación que vive la ciudad de Tebas, aquejada por la peste. Para ello, es preferible, si interpreto bien la intención sofoclea, no servirse de ninguno de los términos que para el pueblo griego eran tan gratos, tan cercanos, tan amados. El mar, las aguas del mar, que en un sutil entramado nos presenta el poeta, carecen realmente del elemento “agua”; han sido privadas de él y han sido sustituidas por la sangre de los tebanos aquejados por la peste; por ello habla de un sangriento “oleaje” o “agitación” o “sacudida” (*phoiniou salou*, v. 24) y por ello también son traídas al escenario de manera descontextualizada geográficamente; en una palabra, no es el mar griego el que en estos versos se muestra, es la tenebrosa descripción de un mar que en realidad ya no es mar y de un agua que ya está teñida de rojo (“sangrienta”); es una fuerza de la naturaleza que “revuelve”, “agita” y “perturba” la tierra (*chora*) tebanos y la ciudad de Tebas. ¿Qué otro escenario más idóneo podría encontrar Sófocles para dibujar la inmensidad del dolor de un pueblo aquejado por la peste? y ¿qué otro ser humano podría estar mejor caracterizado con inmenso poder que el que asume el riesgo de “pilotar la nave del Estado” en esta enorme ola sangrienta que azota como un vendaval la ciudad de Tebas? En realidad, tan importante es la imagen de la ciudad que nos presenta el autor como las alusiones de carácter más puntual que aluden al propio Edipo, porque ambas obedecen a una misma idea: Tebas es una nave a la deriva, o un naufrago que se ahoga en su propia ola sangrienta (“la peste”), porque la ciudad ha sido “envenenada”, “manchada” por su “piloto” que no es distinto de Edipo. Dos son, por tanto, los fundamentos de estas marítimas alusiones metafóricas: la situación de la ciudad y su gobernante. Pero Sófocles no se queda en este nivel primario sino que complica el mensaje, añadiéndole, al menos, otro nivel superpuesto, al entretejer un léxico proveniente del lenguaje médico. Todo el conjunto aparece, pues, teñido de una coloración, podemos decir, pesimista, que engloba al ser humano y a la naturaleza enferma en general. Las aguas cristalinas del mar no son las que adornan estos versos sino las turbulentas que, en realidad, cumplen un papel casi dramático en la tragedia. Como opina Segal², uno de los principales temas

2 Vid. Segal (2013:267-68). Traducción al castellano de Albino Santos Mosquera): “*Edipo Rey* probablemente no concede a la tierra un lugar tan central como *Antígona*,

de la tragedia sofoclea es la relación entre el hombre y la naturaleza, que encarna y simboliza la forma del orden del mundo. Una de las fuerzas principales de la naturaleza, sobre todo para un pueblo como el griego, es el mar. Pero, tal vez sorprendentemente, “el mar de *Edipo Rey*” no aparece diseñado para constituir un referente positivo, ni tampoco se muestra casi nunca en su aspecto divino, salvo la alusión del coro en la párodo cuando expresa su deseo de alejar esa “peste aborrecible” (*loimos echthistos* v. 28) fuera de la tierra tebaná, *hacia el tálamo ingente de Anfítrita*³ (v.195), es decir, hacia el mar Atlántico. Junto a este tálamo, otra alternativa mucho más acorde con la obra por su tono nos sitúa cerca del Mar Negro, cuando el coro dice *o hacia el turbulento oleaje (klydona) de Tracia*⁴, *inhóspito puerto* (vv. 196-97). Las dos alternativas conforman un marco de doble plano y doblemente expresado: al lirismo de la primera se une al dramatismo de la segunda para indicar en el fondo una misma cosa: “fuera” (*exo*) del “suelo” tebaná debe marcharse la epidemia, fuera de los confines del mundo habitado, al mar Atlántico, o al mar tracio donde no encontrará

pero son varias las afinidades entre estas dos obras tebanas producidas en el apogeo de la madurez de Sófocles. En ambas piezas, la tierra es un motivo recurrente con el que se refleja un conflicto entre lo que debería ser una relación correcta con los dioses, por un lado, y la confianza de un gobernante en su propio poder, por el otro. Ambas tragedias diferencian entre el “país” o la “región” como territorio político, que tiende a denotar con el término *chora*, y la “tierra” (*ge* o *chthon*) como escenario de lo que es desconocido u oculto en el ser humano.

3 Vid. Jebb (1966: 27), quien comenta esta expresión. Según recoge Grimal (1994 7ª reimpresión en castellano: 30-31), “Anfítrite es la reina del mar la que rodea el mundo. Pertenece al grupo de las hijas de Nereo y Doride, las llamadas Nereidas, y dirige el coro de sus hermanas. Danzando un día con ellas cerca de la isla de Naxos, Posidón la vio y la raptó. Se cuenta también que Posidón la amaba, desde hacía mucho tiempo, pero que por pudor la joven lo rechazó, y se ocultó en las profundidades del Océano, más allá de las columnas de Hércules. Descubierta por los Delfines, fue conducida por estos, en medio de un solemne cortejo, a Posidón, quien la hizo su esposa. Desempeñaba junto al dios del mar el mismo papel que Hera junto a Zeus y que Perséfone cerca del dios de los muertos. Se la solía representar rodeada de un numeroso séquito de divinidades marinas”.

4 “It remains possible in the case of *Threkion klydona* to think in particular of the sea near the coast of Salmydessus (as is done by F. Chapoutier, *La Mer de Thrace*, R.E.G. 1924, pp.405-410”. Vid. Kamerbeek (1967), 66. Por su parte, Jebb (1966: 17) señala que “The epithet *threkion* here suggests the savage folk to whom Ares is *agchiptolis* on the W. coast of the Euxine”. Salmydessus está situado cerca de Medeia; la zona es descrita por Koromila (2002: 40, 206...) con las siguientes palabras: “From the mouth of the Bosphorus as far as the Turkish border with Bulgaria, the area is exposed to the winds. “This is a stony, deserted shore”, says Strabo, “much exposed to the north winds”.

kymata sino *klydona*, porque se trata de un mar continuamente embravecido y porque también la peste y Edipo a su lado, allá donde vayan, provocarán una gran “agitación” (*salos*) de “enormes olas” (*klydona*), y, en realidad, aunque el último caso (Tracia) se trata de un referente real de la geografía griega, se encuentra en los confines remotos; concretamente, el lugar aludido lo identifica Chapoutier con algún punto de la costa de Salmydessus, cerca de Medeia. Pero los dos lugares también representan un marco referencial hipotético donde nunca existirá la calma, la salud, la paz. Por tanto, hemos de olvidarnos aquí de un mar lleno de vida, de transparentes aguas y de azul intenso (aquí es *phoinos*: “sangriento”) donde un calmado Posidón o unas risueñas Nereidas nos acompañen. En principio, el mar que contemplamos en estos primeros versos de la tragedia –y en toda ella– está lleno de pavor y de enfermedad, es la propia enfermedad, que afecta a la *polis*, arrancada de sus raíces terrenales, de su vinculación a la tierra griega. Por eso también resulta importante la tierra (tanto en el sentido de *chora* como de *chthon* o *ge*), porque se sitúa precisamente en el polo positivo de esta dicotomía tierra/mar. Y, si no teníamos bastante para comprender la magnitud de la desgracia el que se extendiera esta sobre toda la superficie del océano, resulta también que en esa polarización tierra/mar habría que añadir por ahora *nosos* (“enfermedad”) como segundo término adjunto a mar, diseñando ese ámbito de lo no querido, de la desgracia. La relación entre el vocabulario médico y el trágico ha sido estudiada por numerosos especialistas⁵ y, en concreto, se han detectado coincidencias en la terminología verdaderamente interesantes, como las que se dan en estos versos. Es operativo el análisis preciso de algunos términos utilizados magistralmente por Sófocles en la intervención del sacerdote con su poderosa carga semántica. Si tuviera que destacar alguno o algunos de ellos desde la presente perspectiva, naturalmente, me referiría a *saleuei*, *salos*, en primer lugar. *Saleuo* es un verbo de movimiento que tiene en la literatura griega una aplicación marítima destacada, y su significado lo recoge bien la

5 En concreto ha sido estudiado por B. Knox (*Oedipus at Thebes* 1998 re.: p.140-41: “In the priest’s speech at the beginning of the play there are a number of expressions which suggest that he is appealing to a physician on behalf of a sick patient. “The city, he tells Oedipus,... is storm-tossed, and cannot raise up [*anakouphisai*, 23] its head out of the depths of the bloody swell”. This is figurative language which suggests a swimmer in a heavy sea, or a ship, but it also weaves into the complex pattern the image of a patient fighting a disease, and this suggestion is strengthened by the word “bloody” (*phoiniou*), which does not seem appropriate for either swimmer or ship”.

expresión “ser azotado por la tempestad” o “ser azotado por las olas”; sin embargo, tiene también otros campos de aplicación y puede describir el estremecimiento de la tierra ocasionado por un terremoto; entonces, una opción es traducirlo por “sacudir”, “agitar”, “ser sacudido” o “ser agitado”⁶. Su empleo, aunque no es muy usual, también puede constatarse en el campo de la “enfermedad”, como atestigua algún texto, tal el perteneciente al *Corpus Hipocraticum*⁷; así, en *Or. Thess. 9.422.13*: *saleuein kai kata thalassan kai kata kindynous polemikous kai kata arrostias*. Por su parte, *salos*⁸ (literalmente “sacudida”...), sustantivo de la misma raíz, también está presente en la obra hipocrática, concretamente en *Praec. 9.256.10*, aunque en una alusión metafórica marítima. Es posible constatar su uso aludiendo a la turbación del alma y llegar a adquirir un significado similar a la angustia (*Spt. Syr. 40,5*). En segundo lugar, y solo en aras de la mejor comprensión del texto, me referiré a *anakouphizo* (traducido por “alzar la cabeza”, v. 23), término también de “doble referencia”, pero de menor interés para este tema, pues no refleja exactamente la caracterización de las aguas sino, más bien, a quien intenta salvarse de ellas. *Anakouphisma*, sustantivo de la misma raíz, aparece en el *Corpus Hipocraticum* (*De Vict. II 6.580.8*) y alude al “alivio” que experimenta un enfermo en su padecimiento. En *Edipo Rey* figuran en alguna otra ocasión formas de este verbo y sustantivos de la misma raíz, por ejemplo, en el verso 218 (*anakouphisin*). La primera vez que aparece es justamente en el contexto que estamos refiriendo: *kanakouphisai kara* (“alzar la cabeza”). El complemento directo de *anakouphisai* es *kara*⁹ (“cabeza”), lo que significaría que el enfermo, el

6 Vid. *Anth.*11.83.

7 Las referencias a las obras Hipocráticas están tomadas del *Index Hippocraticus*, Kühn-Fleisher (1986). Los textos están tomados de la edición de Littré (1961-1962) y de la de Jones (1923).

8 Quisiera en esta nota rectificar, en parte, las palabras que, con respecto a este término, aparecen recogidas en mi artículo “El mar como escenario poético en *Edipo Rey* de Sófocles”. En realidad, se produjo un error a la hora de interpretar las palabras de Kamerbeek sobre este término y su significación en la tragedia. Al contrario de lo que allí expresé, Kamerbeek sí reconocía algunas expresiones de la obra relativas a los puertos como alusivas al matrimonio de Edipo y Yocasta, pero no compartía la opinión de H. Musurillo (“Sunken imagery in Sophocles’ *Oedipus*”, *A. J. Ph.*1957: 36-51) en el sentido de que *salos* en su acepción de “open road-stead” perteneciera a esta línea.

9 El uso transitivo del verbo *kouphizo*, según comenta Ceschi (2009: 180-184), es mucho más común que el uso intransitivo, presente también en el *Filoctetes* (vv. 730-826) de Sófocles. De hecho, Sófocles es el único autor del siglo V ajeno al ámbito de la medicina

habitante de esa *polis* que es Tebas no puede ni siquiera levantar (*anakouphisai*), alzar la cabeza fuera de las profundidades o abismos marítimos (*bython*); en definitiva, no encuentra “un alivio”, “un respiro” de su enfermedad.

Para contextualizar los términos reseñados, cito las palabras del sacerdote¹⁰ y destaco los términos relevantes aquí. No hay que olvidar, sin embargo, que todo el contexto sugiere una negación de la vida, una prevalencia del dolor y una incidencia final en una dicotomía importante que se refleja en la oposición “vacía”¹¹ (*kenes*), aplicado a la tierra (*ges kenes*), junto a *eremos* (“desierta”), referido a *purgos* (“torre”) y a *naus* (“nave”), frente a la otra alternativa: “con hombres” (*xun andrasin*) lo que es igual a decir “llena”. Es importante tal antítesis porque recoge bien la preocupación por la estabilidad y conservación de la tierra (*ge*) y de sus gentes frente al temor de “un vaciamiento” (este “vaciamiento” o “evacuación”, como se expresa en la nota 11, también puede aplicarse a síntomas de una enfermedad que en *Edipo Rey* tiene un referente concreto en la peste –*loimos*–) de la *polis*, provocado por las consecuencias de la “fuerte tormenta” (“la peste aborrecible”):

La ciudad como tú mismo ves, es víctima de embates excesivos (saleuei), y aún no puede sacar fuera la cabeza del abismo (kanakouphisai kara bython) y del oleaje (salos) sangriento (phoiniou). Se consume (phthinousa) en los gérmenes fructíferos de la tierra, se consume (phthinousa) en los hatos de los bueyes que pacen en los campos, y en los partos estériles (agonois) de las mujeres. Sobre ella se ha abatido y la azota una deidad portadora de fuego (pyrphoros theos), la peste aborrecible (loimos echthistos) que vacía

que utiliza el verbo en su forma intransitiva; se trata de un tecnicismo exclusivo, en el siglo V, de Sófocles y de los escritos hipocráticos.

Guardasole (2000: 69, n. 109) señala la presencia del compuesto *anakouphizo* en OT 23 y subraya su valor transitivo. Asimismo lo conecta acertadamente con el *hápax* *anakouphisis* (OT 218), que a su vez Long (1968: 31) enlaza con el hipocrático *anakouphisma* (Vict. 64,20 =VI, 580 L.).

10 Los fragmentos citados de esta obra pertenecen a la excelente traducción de Luis Gil (1974).

11 El adjetivo *kenos*, “vacío”, pertenece a la misma familia semántica que *keno* (vid. también v. 29 *kenoutai*) y *kenosis*; ambas, en el sentido de “evacuación” se emplean en el vocabulario médico. No obstante, y a pesar de que el contexto lo favorece, no creo que Sófocles esté aludiendo indirectamente también a uno de los síntomas de esta enfermedad en los pacientes y lo quiera sugerir al mismo tiempo.

*(kenoutai) la mansión de Cadmo, en tanto que el negro (melas) Hades se enriquece de gemidos y lamentos (vv. 22-30)... Ahora, Edipo, tú que eres a los ojos de todos el mejor, te suplicamos todos los aquí postrados ante ti, que encuentres un modo de protegernos, bien lo sepas por haber oído la voz de un dios, bien porque te lo haya comunicado un hombre. Pues son las gentes de experiencia quienes tienen, según creo, más seguro el resultado de los consejos. ¡Ea!, pues, ¡oh tú el mejor de los hombres!, levanta a la ciudad una vez más. ¡Ea!, ten cuidado, pues ahora esta tierra te llama su salvador por tu celo de antaño, no vayamos a recordar tu mando, porque gracias a él nos levantamos para caer después. Endereza de nuevo esta ciudad con firmeza inquebrantable, ya que con feliz agüero la ventura de entonces nos procuraste. Ahora, también, muéstrate igual: porque si has de mandar a esta tierra, como la gobiernas, mejor es gobernarla **con hombres que vacía**. De nada valen una **torre** o una **nave desiertas** cuando no hay hombres en ellas. (vv.40-57)*

Como se aprecia por el fragmento citado, este mar aludido, que sacude la nave de Tebas, en las palabras del sacerdote claramente simboliza la descripción de los enfermos afectados por la peste (*loimos*), por lo que sirve de vehículo para expresar la magna desgracia que ha caído sobre la ciudad. Tal asociación, unida a la conjunción de la presencia del dios portador del fuego (es decir, Ares, que puede ser una personificación de la propia peste), que golpea como un huracán (*skepsas*¹²), y del territorio del Hades, en otro momento definido como “la escarpada costa del dios del ocaso”¹³ (v. 177), enmarca desde el comienzo los límites donde se va a mover la caracterización del mar en la tragedia. El propio Creonte corrobora la veracidad de lo dicho al enunciar la solución dictada por el mensaje divino; el mal debe ser combatido de la siguiente forma:

Con el destierro de un hombre, o bien haciendo expiar la sangre derramada con un nuevo derramamiento de sangre, como si esa sangre fuera la tempestad que azota (cheimazo) la ciudad. (vv. 100-01)

12 *Skeptos-ou* significa “huracán” y secundariamente “golpe desprevenido”. El verbo *skepto* tiene la misma raíz y se utiliza con el valor de “lanzar con fuerza o “lanzarse con fuerza”, “caer sobre”, entre otras posibilidades.

13 Acertada traducción de José María Lucas de Dios (2006 –octava reimpresión).

*Cheimazo*¹⁴ es el término central aquí y, como en los casos anteriores, también puede utilizarse en ámbitos diferentes, siendo uno de ellos el de la enfermedad, al referirse “al punto más álgido de la misma”; así lo encontramos en Hipócrates, *Prog.* 2.184.4, entre otros lugares (*oi mentoi pleistoi auton archontai men poneisthai tritaioi, cheimasontai de malista pemptaioi...*). Con su aplicación al ámbito del mar, pues indica precisamente “tormenta en alta mar”, colabora a diseñar esa idea de tempestuoso movimiento, de alteración del *kosmos*, una alteración evidente en todos los términos señalados.

El tono que adquieren las aguas del mar en *Edipo Rey* es, otra vez, recordado por el coro, en las últimas palabras de la tragedia, resumiéndonos brevemente la historia del rey tebano Edipo:

Este es Edipo, que resolvió aquellos famosos enigmas y fue un hombre de grandísimo poder, cuya fortuna, ¿qué ciudadano no miraba con envidia? ¡En qué mar embravecido de horrendas desgracias ha caído! (vv.1524-1527)

Junto a *klydona* (“mar embravecido”), *salos*, *saleuei*, *cheimazon*, *thalamon Amphitritas*, *threkion klydona*... componen un cuadro que representa las aguas del mar en su aspecto más negativo, como exponentes de la enfermedad, como agentes de la alteración de un “orden” que exige la tierra (*chthon*), pero también de la incursión de lo “extraño”, del mundo de los otros, que ha contaminado la tierra tebana y que debe retirarse con toda la angustia que ha procurado, para que surja la vida, y el mar pueda definirse con todo su esplendor como el *glauke thalassa*. Edipo, momentáneamente, recupera ese *thalassa*, si bien en forma de adjetivo *thalassion* (v.1411), una vez ya ciego, para pedir como una de las alternativas¹⁵ de castigo, ser arrojado al mar, un mar ahora real, que, en prolepsis, está ya purificado,

14 *Cheimazo* también tiene un ámbito de aplicación en la medicina, por ejemplo, en Sorano: *kata thalassan cheimastheisthai* “as example of a *psychikon pathos*”, o, como se constata en el v. 1460 de *Filoctetes*.

15 Kamerbeek: cf. 1340 *ektópion* and other instances listed by Bruhn, *Anhang* 8. The same connection which exists between 1340 and 166 (see note) is to be found between this wish and that of the Chorus 194 sqq. One may be reminded of the ancient Roman custom of drowning parricides in the sea and also of Greek *pharmakos*-rites (L. Deubner, *Attische Feste* pp. 179 sqq.); it is perhaps not too far-fetched to assume that Oedipus' three alternatives are suggestive of the various ways by which *pharmakoi* were dealt with. Cfr. P. 256 (Kamerbeek).

después de la travesía que en otro tiempo fue irónicamente señalada como “feliz” (*euploias tychon*, v. 423).

Edipo en Colono

El mar de esta tragedia aparece incluido en la configuración de un espacio sagrado que abarca toda la naturaleza, por lo que no son estas las mismas turbulentas aguas que sacudían los versos de *Edipo Rey*. El mar del *Edipo en Colono* comparte su sentir con la “tierra”, no forma un “territorio ajeno”, “extraño”, es parte de Grecia. Por ello interesa, ante todo, definir ese “territorio sagrado”, ese espacio compartido. Antes bien, tampoco ha de olvidarse que un mar metafórico, vinculado a expresiones que magnifican y retratan la desgracia, no desaparece por completo del escenario; pero ese mar es un recuerdo de la vida pasada del anciano Edipo, y prototipo de la desdicha de todos los seres humanos; es decir: no conforma el escenario sustancial y peculiar de esta tragedia sino que constituye un paisaje paralelo.

El anciano héroe llega a su puerto final y, a la señal convenida (*xyntHEMA*, v.46), aguarda su último destino. Los sufrimientos, además del tiempo y la nobleza, han sido sus maestros en la tolerancia (vv.7-8); ciego, errante, acompañado de Antígona, entra en los dominios de Colono (Atenas). Su hija describe el lugar con un acento que revelará a lo largo de la tragedia toda su verdadera eficacia, es un lugar sagrado: *choros d’ode hiros* (v. 16), descripción recurrente que reaparecerá en boca de otros personajes, como revela también el extranjero interrogado por Edipo:

Todo¹⁶ cuanto yo sé lo conocerás también al oírme. Sagrado es todo este lugar. Lo posee el augusto Posidón; y en él está el dios portador del fuego, el titán Prometeo. El sitio que pisas de esta tierra se llama el “umbral de bronce”, “baluarte de Atenas”. Los campos próximos se glorían de tener por fundador a este jinete que aquí ves, a Colono, y de él toman todos en común el nombre. (vv. 53-60)

Rescato de los versos arriba citados las palabras “lo posee el augusto Posidón”, donde se alude al santuario de este dios, mencionado por Pau-

¹⁶ Los textos citados de esta tragedia pertenecen en su mayoría a la traducción llevada a cabo por Benavente (2001).

sanas¹⁷, quien habla de un lugar (*choros*) llamado *Kolonos hippios* donde había un altar (*bomos*) a Posidón *hippio*, a Atenea *hippia*, a los héroes Pirito y Teseo, Edipo y Adrasto. Posidón, en efecto, más universalmente conocido como la divinidad de las aguas marinas, aparece aquí con prioridad llamado *hippios* y es el héroe epónimo del demo de Colono *hippio*. Pero Sófocles no se conforma con citar a Posidón bajo esta advocación sino que le concede un doble papel: por un lado está el Posidón protector de “los caballos” y por otro un Posidón que constituye una referencia al mar en su más augusta, sagrada, mítica forma. Los dos coexisten y los dos son importantes porque configuran un espacio armónico en el que mar y tierra se abrazan fuertemente, y ¿qué mejor opción para configurar un ámbito sagrado que elegir a un dios al cual le está dedicado el santuario donde Edipo descansará y, en el cual, el mar, concebido también como espacio de comunicación, por donde surcan los remos de las naves como medio de transporte, y los caballos, transporte terrestre, se mueven al unísono? Sófocles aspira a “sacralizar” todo el espacio a donde Edipo se dirige en sus últimos momentos y, al tiempo, “sacraliza” también su propio territorio (Colono, Atenas). No se desmarca aquí tampoco de su estilo: la sublime “restricción” sofoclea se adueña de “los dioses”, como si “desde un punto común” se desarrollaran dos acepciones que incluso pueden ser dos opuestos: Posidón, porque Sófocles aquí lo ha querido, aparece como protector de su espacio epónimo, y este espacio abarca tierra y mar.

Se observa, por tanto, un cambio en el vehículo expresivo, y el entorno va siendo definido por los protagonistas de forma tal que configura un espacio casi “mágico”; lo daimónico¹⁸ se apodera del discurso y las aguas del mar, que en *Edipo Rey* estaban llenas de *nosos*, de muerte, y en continua agitación, que provocaban en los sufrientes tebanos el deseo de su “retirada” hacia otros confines, ahora, estas aguas del mar (y las de los manantiales

17 Vid. Paus. 1.30.4.

18 Reinhardt (1971 6ª ed.: 251-52) ha descrito con gran acierto las peculiares características de “miracle” y “mystère” de esta obra: “Héroïsation et métamorphose conduisent fréquemment les tragédies attiques...; ici, toutefois, la métamorphose n'est pas simplement prophétisée, surajoutée...; non, ici et exceptionnellement, le miracle et le ravissement deviennent le sens et le but de toute l'action. Du coup, le jeu scénique devient, une dernière fois dans cette dernière oeuvre, légende culturel, caution, intuition visibles du mystère qu'elle représente comme récit, et qu'elle célèbre et perpétue par le chant et la danse”.

también) son símbolo de una vida que se manifiesta como eterna (*aei*)¹⁹ y, como tal, constituye el *temenos*²⁰ donde Edipo para siempre descansará incorporado a los daimones de la tierra. Por eso, en esta tragedia, ya no es operativa la oposición *ge, thon, chora* frente a mar (*klydona, salos...*); todo es uno: los contrarios se armonizan en un conjunto para que toda la naturaleza acoja al anciano errante; porque ya Edipo no busca salvarse del abismo de las aguas de la vida sino descansar cerca de su seno. La contraposición entre “su ayer” y “su hoy” es claramente expresada por el propio protagonista:

Mas a mí, oh, diosas, según los vaticinios de Apolo, concededme ya el término y desenlace de la vida, si no parezco tener aún insuficiente, yo, que siempre serví a las más terribles penas de los hombres. ¡Ea, oh dulces hijas de la antigua Tiniebla, ea, tú llamada Atenas por la suprema Palas, ciudad la más honrada de todas, compadecéos de la pobre sombra de Edipo, que en verdad no soy el que era antes! (vv. 101-110)

Y este itinerario final del héroe, un héroe humanizado, concluye cerca de la ciudad de Atenas, en Colono, santuario de Posidón. Precisamente la “Oda a Colono” se hace eco, como testimonio inigualable, de las características excepcionales de este territorio; en concreto, su antístrofa final (vv.709-719) resume poéticamente una de las alabanzas mayores (*ainon kratiston, auchema megiston* vv.707-708) que Sófocles dedica a su tierra

19 Son muchas las ocasiones en las que Sófocles se preocupa por dejar claro que la idea de tiempo en esta tragedia está neutralizada; es verdad que existe un “antes”, cuando Edipo gobernaba sobre Tebas, y “un después”, cuando Edipo ha expiado su culpa y se marcha hacia su último lugar de destino. A partir de aquí, el tiempo no existe, o, se puede decir también, es eterno. Las marcas lingüísticas de ello se esparcen por la obra pero se acumulan en la “Oda a Colono” (vv. 682, 688...)

20 Reitero en esta nota la aclaración sobre la palabra *temenos* que figura en C. López Rodríguez (2010:159): “la raíz está relacionada con el verbo *temno*, que significa “cortar”, por lo que *temenos*, según testimonian los poemas homéricos (*Il.* 2,696; 8,48; *Od.* 8,363), donde aparece la expresión *temenos tamon*, alude a “una porción de territorio separada del resto y constituye un dominio especial cuyo beneficiario es un ser excepcional, rey, jefe militar o dios; el latín recoge, en su *templum*, la misma raíz, confiriéndole un valor sagrado. En la literatura posterior a Homero, el término se cita escasamente (Eurip. *Herakl.* 1329; Hdt. 4,161) y, cuando aparece, el sentido religioso adquiere preponderancia. Vid. H. van Effenterre (1967: 17).

madre y que constituye también un destacado punto de referencia respecto a la función que el mar cumple en esta obra de despedida:

*Y otra alabanza tengo que decir,
la mejor, para nuestra ciudad madre,
don de un gran dios y la más alta gloria de esta tierra:
que es de buenos caballos, de buenos potros,*

buena en el mar.

*¡Oh! Hijo de Cronos, tú en tal honor
la entronizaste, soberano Posidón,
al crear por primera vez en estos caminos
el freno que doma a los caballos;*

y el remo de buen bogar,

ajustado a nuestras manos,

brinca, admirable, por el mar

en pos de las Nereidas de cien pies. (vv. 707-719)

He aquí la figura de Posidón, en su doble cariz, pues Sófocles no sólo nos dibuja al más conocido dios de los mares, sino que, como si trazara un círculo perfecto, el menos conocido Posidón terrenal (*hippios*) se complementa con el poderoso dios del mar, vinculando, por tanto, y como se ha referido ya, dos espacios, tierra y mar en armoniosa síntesis. El término clave, maravillosamente utilizado, es *throskei* (v. 718), que quiere decir “brinca”, y que se suele aplicar literalmente a un “caballo”; pero si este término lo aplicamos al “remo”, y decimos que “brinca por el mar”, estamos construyendo una metáfora, y, desglosándola, queremos afirmar que el remo como un caballo brinca por el mar; no solo eso, sino que dos versos anteriores aluden directamente a los caballos, al decir el coro “el freno que doma a los caballos”; luego todo el conjunto aparece intencionadamente mezclado y la forma verbal *throskei* marca otra vez el zeugma que describe, por un lado la realidad y por otro lo metafóricamente aludido. Así como el remo, por alusión metafórica compartida, “brinca por el mar”, con mayor propiedad, el caballo, se sugiere, brinca (*throskei*) por la tierra y debe ser retenido por el freno (*ton akesterá chalinon* v. 714). Y los dos, remo y freno del caballo, son regalo del dios Posidón. Las expresiones lingüísticas de estos versos poseen gran valor no solo poético sino también dramático, pues, al intercambiar términos con doble capacidad de referencia, diseñan en la tragedia la doble o triple función de un dios, cuya importancia en la obra es incuestionable. Termina esta intervención del coro con la hermosa

alusión a las Nereidas que son perseguidas por ese remo que “brinca, admirable, por el mar”, diseñando Sófocles un cuadro de marcado lirismo y de relajante simpatía. Les adscribe el epíteto de “cien pies”, siguiendo una tradición relativamente tardía en los autores griegos (Platón, *Critias* 116 E). Preside todo ello la consideración de Atenas como ciudad madre, en un sentido de verdadero ser dador de vida y ellos, los colonenses, como sus hijos, cerrando así una personificación que permeabiliza todo el estásimo y que lo convierte también en un ejemplo de delicado animismo.

En esta tragedia no sólo cumplen su función las aguas del mar, también es el agua pura de los manantiales (que riega el territorio de Posidón), que, sin reposo (*aupnoi krenai* v. 685-86), y, eternamente (*aien ep`emati* v. 688), surca el “pecho de esta tierra” (*sternouchou chthonos* v. 691), entendida como madre. Estas aguas forman parte del suelo que posee vida eterna y son un elemento de ese círculo perfecto de armonía (mar y tierra) que se escucha casi al leer los versos de una inigualable tragedia. Sin embargo, los miembros del coro, por muy especial que vaya a ser la muerte de Edipo, piensan que, a fin de cuentas, el héroe está al final de sus días y, concibiendo su historia como paradigma universal, describen la vejez en tonos apocalípticos, sirviéndose otra vez de las agitadas aguas del mar. En este sentido, parece que estamos retrocediendo al mar metafórico de la desgracia y de la vida:

*En ella está este desdichado,
no sólo yo; como un acantilado
que mira al norte, batido por todas
partes por las olas tempestuosas, se estremece,
así también a éste de arriba abajo
terribles desgracias en oleadas
le estremecen siempre juntas,
unas desde el ocaso del sol,
otras desde donde se alza,
unas desde el mediodía radiante,
otras desde las Ripas envueltas
en la noche. (vv. 1239-1248)*

Merece la pena, creo yo, leer parte de este texto en griego, porque Sófocles ha logrado reproducir, no solo mediante la expresión metafórica del acantilado azotado por las olas sino también, fonéticamente, mediante la aliteración de letras tales como la *k* (presente en *akta*, *kymatoplex*, *kloneitai*, *akras*, *kymatoageis*, *kloneousin*), la imagen de un cuerpo anciano (pues hay

una asociación intertextual entre “olas invernales” y “una persona –Edipo– en una vejez avanzada”) revolcado (*kloneitai*), en una especie de círculo (*kyklos*²¹) de angustia irrompible, de arriba abajo (*kat`akras*). Y no solo aquí aparecen esas aguas revueltas de la desdicha, también el mensajero, tras la “mágica” muerte de Edipo, alude de nuevo al mar evocando su poder destructivo, en un contexto donde la expresión *oute pontia thyella kinetheisa toi tote en chronoi* (vv. 1659-60) puede tener un mayor valor de referencia real que figurada; no obstante, y dejando al margen la posible ambigüedad, he de decir que enlaza perfectamente con la historia pasada de Edipo y con su constante asimilación a las turbulencias marítimas:

Pues no le acabó el ardiente rayo de un dios ni una ráfaga del mar al alzarse entonces, sino que fue algún enviado de los dioses o, benévolo, se le abrió el sombrío regazo de la tierra de los muertos. Hombre fue que partió sin gemidos y sin el dolor de las enfermedades, sino de forma maravillosa, si alguno de los mortales jamás lo hizo. (vv. 1658-1664).

Como conclusión al papel poético-dramático que cumplen las aguas marítimas en esta tragedia, diré que hay una línea prioritaria, singular caracterizadora del mar en *Edipo en Colono*: la de elemento configurador de una Arcadia intemporal, que sin embargo tiene un referente concreto en Colono y la tierra Ática, en el santuario de Posidón, donde tierra y mar sueñan al unísono incorporados a un mismo entorno poéticamente diseñado: un *temenos* donde Edipo yacerá reincorporado a los daímones de la tierra; por tanto, un lugar reservado donde “siempre, constantemente” vivirá como protector y donde el agua, bien del mar, bien de los manantiales, bien en forma de su divinidad protectora Posidón, forman parte de tal paisaje. Hay otra línea que conecta con la azarosa historia de Edipo y que participa de la representación de su vida como zarandeada por el oleaje de la desgracia, metafórica por tanto.

Pero unas aguas más pragmáticas son las del futuro de Antígona, y, ¿podríamos decir de la mujer? Son las olas del mar que, junto a las lejanas tierras, constituirán el sendero de un destino que define poéticamente la muchacha como “una noche oscura”, mientras que su padre, Edipo, ha muerto como “más podría desearse sin que el ponto lo acometiera”:

21 El término *kyklos* no aparece expreso sino fonéticamente sugerido.

*Del modo que más podría desearse.
 ¿Y cómo no? Ni Ares
 ni el ponto le acometió,
 sino que las invisibles llanuras le acogieron
 llevado por una oscura muerte;
 ¡ay, desdichada, a nosotros una funesta
 noche nos cayó sobre los ojos!
 ¿Cómo, vagando por lejana tierra
 o sobre las olas del mar
 conseguiremos el difícil sustento? (vv. 1678-1688)*

Bibliografía

- Amit, M. (1965), *Athens and the sea. A study in Athenian sea-power*. Bruxelles.
- Andreaeu, J.- Virlouvet, C. (eds.), (2002), *L'information et la mer dans le monde Antique*. Rome.
- Argoud, G. et al. (eds.), (1992), *L'eau et les hommes en Méditerranée et en Mer Noire dans l'Antiquité: de l'époque mycénienne au règne de Justinien. Actes du congrès international Athènes*. Atenas.
- Benavente Barreda, M. (1971), *Sófocles. Tragedias*. Madrid.
- Benavente Barreda, M. (2001), *Sófocles. Edipo en Colono*. Madrid.
- Ceschi, G. (2009), *Il vocabolario medico di Sofocle*. Venezia.
- Gil, L. (1974), *Sófocles: Antígona, Edipo Rey, Electra*. Madrid.
- Grimal, P. (1951), *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Paris. Traducida al castellano por F. Payarols-P. Pericay, (1994, 7ª reimpresión).
- Guardasole, A. (2000), *Tragedia e medicina nell'Atene del V secolo a. C.* Napole.
- Jebb, R. C. (1966), *Sophocles: The plays and fragments. Part I: The Oedipus Tyrannos*. Amsterdam.
- Jebb, R.C. (1965), *Sophocles: The plays and fragments. Part II: The Oedipus Coloneus*. Amsterdam.
- Jones, W.H.S (1923), *Hippocrates*. London-Cambridge.
- Jouanna, J. (1995), “Espaces sacrés, rites and oracles dans l'Oedipe à Colone de Sophocle”, *REG* 108 (1995: 38-58).
- Kamerbeek, J.C. (1967), *The plays of Sophocles, Commentaires. Part IV: The Oedipus Tyrannus*. Leiden.
- Kamerbeek, J.C. (1984), *The plays of Sophocles, Commentaires. Part VII: The Oedipus Coloneus*. Leiden.

- Knox, B. M. W. (1957), *Oedipus at Thebas*. New Haven.
- Koromila, M. (2002) *The Greeks and the Black sea*. Athens.
- Kühn, J. H. / Fleisher, U. (1986), *Index Hippocraticus*. Hamburgo
- Littré, E. (1961-62 reimpr.), *Oeuvres Completes d'Hippocrates I-X*. Amsterdam.
- López Rodríguez, C. (2006), “El mar como escenario poético en *Edipo Rey* de Sófocles”, en *Mar Greco-Latino* (F. Oliveira, P. Thiery, R. Vilaça eds.), Coimbra, 113-126.
- Long, A.A. (1968), *Language and Thought in Sophocles*. London.
- Lucas de Dios, J. M. (2006 8ª reimpresión), *Sófocles: Áyax, Las Traquinias, Antígona, Edipo Rey*. Madrid.
- Luque Moreno, J. (2011), *Mare Nostrum. Reflexiones sobre el léxico latino del mar*. Granada.
- Oliveira, F., Thiery, P., Vilaça, R. (2006), *Mar Greco-Latino*. Coimbra.
- Palomar, N. (1998), “Visiones del mar en las tragedias de Sófocles: la inestabilidad de la vida humana”, en *Lexis* 16, pp. 45-61.
- Reinhardt, K. (1971 6ª ed.), *Sophocle*. Paris.
- Segal, Ch. (1993), *Sophocles`Oedipus Tyrannus: Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York.
- Segal, Ch. (1995), *Sophocles`Tragic World*. London.
- Skoda, F. (1988), *Médecine ancienne et métaphore. Le vocabulaire de l'anatomie et de la pathologie en grec ancien*. Paris.
- Sorba, J. (2010), *Le vocabulaire de la mer. Étude comparée en indo-aryen ancien, grec ancien et latin*. Tesis doctoral. Paris.
- Stanford, W.B. (1936), *Greek Metaphor: Studies in Theory and Practice*. Oxford.
- Winnington-Ingram, R. P. (1980), *Sophocles: An Interpretation*. Cambridge.

(Página deixada propositadamente em branco)

UNA APROXIMACIÓN CORAL A LA *ANDRÓMACA* DE EURÍPIDES¹

A CHORAL APPROACH TO EURIPIDES' *ANDROMACHE*

ANDREA NAVARRO NOGUERA
andrea.navarro@uv.es

Resumen

En *Andrómaca* el coro se encuentra entre dos mujeres víctimas, aunque de diferente modo, de la guerra: Andrómaca y Hermíone. La relación que establece el grupo de mujeres de Ftía con las dos heroínas contribuye a su caracterización y posibilita una plena comprensión de la obra. La centralidad del coro es muy relevante y refuerza la consideración de esta obra como una tragedia coral.

Palavras chave: Tragedia, Eurípides, Andrómaca, Guerra, Coro

Abstract

The female chorus in the *Andromache* places itself between two women, both victims, but in different ways, of the war: Andromache and Hermione. The relationship that binds this group of Phthian women to the heroines contributes to their characterization and enable a complete comprehension of the play. The chorus's centrality is relevant and emphasize the appreciation of the play as a choral tragedy.

Key-words: Tragedy, Euripides, Andromache, war, Chorus

No son pocas las dificultades que por razones diversas presenta la *Andrómaca* de Eurípides a aquellos que intentan abordarla, dificultades que van desde una no definición clara de quién tiene en ella el protagonismo,²

1 El presente trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación I+D FFI2012-32071 del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

2 Unos, como Erbse 1966: 276-97, consideran que el personaje central es Andrómaca, lo que es cuestionado por otros por su no presencia clara en la escena final, aun cuando

dificultad relacionada con otra, la que gira en torno a la controversia sobre la unidad de la obra, hasta todo lo que se deriva de su insegura datación en una franja amplia que abarca acontecimientos históricos que sin duda deben encontrar en ella respuesta, terreno este último resbaladizo en extremo en el que toda prudencia es poca.³ Con todo, la Guerra del Peloponeso y sobre todo sus consecuencias sobre la población es sin lugar a duda su trasfondo. Con este trabajo nos proponemos realizar una aproximación a esta tragedia desde una perspectiva de conjunto nucleada en torno al coro, en la que no vamos a priorizar ningún aspecto concreto, salvo el inevitable contexto bélico y sus efectos sobre la población, y lo haremos a partir de las relaciones que se establecen entre los personajes tomando como eje central el grupo de mujeres de Ftía.

Abre Andrómaca la tragedia que lleva su nombre con un prólogo original,⁴ en el que destaca el lamento elegíaco que lo cierra, precedido por un diálogo en el santuario de Tetis entre ella y otra cautiva troyana, antigua sierva suya, que se dirige a Andrómaca como su *δέσποινα*, su señora,⁵ pues en silencio guarda a la ahora concubina de Neoptólemo la consideración y el respeto que en Troya guardaba a la que allí era su señora, la esposa de Héctor. Y aunque señora y sierva se reconocen ahora en Ftía unidas por un mismo destino, y Andrómaca se dirige a ella como ὦ φιλότατη σύνδουλε, v. 64, su insistencia en explicar lo que ambas saben muy bien, vv. 64s.: σύνδουλος γὰρ εἶ τῇ πρόσθ' ἀνάσσει τῇδε, νῦν δὲ δυστυχεῖ,⁶ deja entrever un sentimiento difuso de dolorosa incredulidad ante su nueva situación, lo

algunos, como Golder 1983: 123-133, la consideren un personaje mudo. Otros, como Garzya 1951:109-138, abogan por Hermione, mientras otros, como Mossman 1996: 143-156, por Neoptólemo. Su consideración como tragedia coral ya ha sido señalada por Morenilla 2013: 143-168.

³ La datación de las *Suplicantes* de Esquilo nos ofrece una de las mejores pruebas de ello.

⁴ De las partes de que consta este prólogo, los dos monólogos, vv. 1-55, 91-102, el diálogo, vv. 56-90, y el lamento elegíaco, vv. 103-116, este último elemento es un *unicum* en las tragedias conservadas por el metro utilizado, lo que, según Harder 1985:80, hay que enmarcar en la búsqueda de Eurípides de variaciones inesperadas en la segunda parte del prólogo. La elección del metro podría explicarse por la evocación del lamento de Andrómaca en hexámetros dactílicos en la *Iliada* 9.14-15 y 16. 3-4, tal y como ha señalado Allan 2000: 56.

⁵ Sobre los siervos en función de consejeros en los diálogos entre Andrómaca y su antigua sierva, y Hermione y su nodriza, cf. Brandt 1973: 105-107 y 78-81, respectivamente.

⁶ *¡Oh muy querida compañera de esclavitud! pues eres compañera de esclavitud de la que fue tu señora en otro tiempo y ahora una desgraciada.*

que se hace aún más patente por la contraposición *πρόσθ' ἀνάσσει* / *νῦν δὲ δυστυχεῖ*. Esta antigua sierva troyana entra en escena tras las palabras de Andrómaca que abren el prólogo, cumpliendo la función de *exangelos*, pues acude en secreto a informar a su antigua señora de lo que han tramado Menelao y Hermíone contra ella, vv. 56-63. En el diálogo pronto podemos ver que se establece entre las dos mujeres una relación de solidaridad en la desgracia próxima a la complicidad, en la que la antigua sierva se mueve entre el natural miedo a sus nuevos amos y la devoción a su antigua señora, vv. 60-62: *καὶ νῦν φέρουσά σοι νέους ἤκω λόγους, | φόβῳ μὲν, εἴ τις δεσποτῶν αἰσθήσεται, | οἴκτῳ δὲ τῷ σῷ*.⁷

La alusión a la soledad de su señora en el v. 78, *νῦν δ' ἔρημος εἰ φίλων*, subraya aún más su triste sino, pues en su ambigüedad ese *φίλων* hace referencia también a Neoptólemo y a Peleo. Andrómaca subraya la soledad en la que se halla, aumentando el *pathos* a través del contraste entre su vida anterior y la actual, parte del botín de guerra asignado al hijo de Aquiles, que ahora es parte de esos *φίλων* a los que se refiere la sierva. Este contraste, que preludia el enfrentamiento entre Hermíone y Andrómaca, pone de relieve su situación actual, lo que contribuye a extremar el conflicto al focalizarlo en el fin último de la mujer en el mundo griego, alumbrar hijos para su señor. Y así, mientras Andrómaca, la concubina troyana, ha dado un hijo varón a su señor (*δεσπότη δ' ἐμῷ*, v. 25), Hermíone, la esposa espartana, se muestra incapaz de hacerlo. Hermíone hace responsable a Andrómaca de su infecundidad, algo que no se le puede reprochar a la joven, ya que la condición de no griega de Andrómaca la hace sospechosa de poseer conocimientos ajenos al mundo griego⁸, unos conocimientos peligrosos que bien podría estar utilizando para que finalmente fuera repudiada Hermíone. Esos temores llevan a Hermíone a creer posible una inversión de papeles, como confesará a Orestes, vv. 927s.: *ἢ δουλεύσομεν | νόθοισι λέκτροις ὧν ἐδέσποζον πρὸ τοῦ*⁹. Frente a versiones anteriores, Neoptólemo aquí está casado con Hermíone, persona equivocada a los ojos de su abuelo Peleo¹⁰

7 *Y ahora vengo trayéndote noticias recientes, con miedo, por si alguno de los señores se da cuenta, pero con compasión por ti.*

8 En el prólogo así lo reconoce la propia Andrómaca, vv. 32-35. Conocido es el caso de Medea con el incidente de Yolco y el de Corinto, y su oferta a Egeo para solucionarle el problema de infertilidad que le llevó a Delfos.

9 *O seré la esclava de una concubina de la que antes yo era señora.*

10 Según Steidle 1968: 118-131, uno de los hilos conductores de la obra es la crítica a una unión con la persona equivocada, lo que sitúa al *oikos* en riesgo de destrucción y por

tanto por su procedencia familiar, pues, como dice en varias ocasiones el anciano, pertenece a un *genos* de hombres cobardes y mujeres adúlteras, como por su origen cultural, pues procede de un pueblo, el espartano, incapaz de educar conveniente a sus mujeres. Pero Andrómaca, Neoptólemo, Hermíone y Orestes se hallan en esa situación por ser respectivamente la esposa de Héctor, el hijo de Aquiles, la hija de Menelao y el hijo de Agamenón, son pues mujeres e hijos víctimas de una guerra ajena a ellos, si bien en el caso de Neoptólemo no por completo, ya que muerto Aquiles, fue llevado a los campos de Troya siguiendo los vaticinios de Heleno por ser el hijo de Aquiles, junto con Filoctetes, asunto éste tratado por los tres trágicos,¹¹ y precisamente por ser el hijo de Aquiles recibirá a Andrómaca, que no en vano se refiere a Neoptólemo como Ἀχιλλέως παιδί, δεσπότη δ' ἐμῷ (v. 25). Eurípides, pues, introduce innovaciones en la tradición de esta saga mítica,¹² y al plantear con una perspectiva distinta las bodas de Hermíone replantea el conflicto.¹³

Ante las malas nuevas, Andrómaca pide a su antigua sierva que lleve un mensaje, y ésta, a pesar del temor a ser descubierta, acepta. En el cruce de palabras aflora por un momento la realidad en la que se mueven ambas mujeres, que no es otra que una translación a Ftía del marco de relaciones que mantenían en Troya, la señora y su sirvienta, una sirvienta que siempre lo ha sido y que conoce muy bien lo que vale la vida de una esclava, vv. 86-90: Θε. κίνδυνος· Ἑρμιόνη γὰρ οὐ σμικρὰ φύλαξ. | Αν. ὀρᾷς; ἀπαυδᾷς ἐν κακοῖς φίλοισι σοῖς. | Θε. οὐ δῆτα· μηδὲν τοῦτ' ὀνειδίσης ἐμοί. | ἄλλ' εἴμ', ἐπεὶ τοι κοῦ περιβλεπτος βίος | δούλης γυναικός, ἣν τι καὶ πάθω κακόν.¹⁴

extensió a la *polis*, en lo que Eurípides anticipa la posición de Aristóteles al respecto, cf. *Pol.* 1252b 9-14, para lo que se apoya en la autoridad de Hesíodo, *Op.* 405.

11 Sólo nos ha llegado el *Filoctetes* de Sófocles, de los de Esquilo y Eurípides tenemos la información que nos proporciona Dion de Prusa, en su *Oratio* 52, en la que compara los tres *Filoctetes*.

12 Como concluye Torrance 2013: 206, “The Andromache is thus marked by trigger words of doubling and myth-making that metapoetically announce its status as a double continuation, of Homer and of Sophokles, as a rival to the latter, and as a new version of this myth.”

13 Por lo que sabemos por informaciones en gran parte indirectas, hasta ese momento en el origen del conflicto trágico está el doble compromiso de Hermíone, prometida por su abuelo Tindáreo a su primo Orestes, mientras que Menelao, en los campos de Troya, la promete a Neoptólemo, como lo presentaron Sófocles y Filocles.

14 *Sierva.- Es peligroso, pues es Hermíone no pequeño guardián. | Andr.- ¿Ves? Reniegas en las desgracias de los tuyos. Sierva.- En modo alguno; no me reproches eso a*

A lo que Andrómaca, como si aún estuvieran en Troya, se limita a decirle que vaya, v. 91: *χώραι νυν*.

Ya sola entona Andrómaca su lamento elegíaco¹⁵, en el que habla de Paris y de Helena, y por la forma en que lo hace establece un paralelismo implícito entre la acción de Paris de llevarse a Helena a Troya y la de Menelao de hacer ir a Hermíone a Ftía junto a Neoptólemo, una y otra, además, no tendrán descendencia de estas uniones: finalmente una acción y otra acarreará la muerte de Paris y la de Neoptólemo.¹⁶ Fue Paris, pues, el que condujo a Helena a Troya (*ἡγάγετ'*)¹⁷, y no como una esposa, sino como una *ate*,¹⁸ esto es, como una ofuscación de los sentidos que llevará la desgracia a los suyos,¹⁹ un destino que directa o indirectamente alcanza a todos aquellos que de una forma u otra tienen relación con la guerra de Troya, vv.103s.: *Ἰλίου αἰπεινῶ Πάρις πὺ γάμον ἀλλὰ τιν' ἄταν | ἡγάγετ' εὐναίαν ἐς θαλάμους Ἑλέναν*.²⁰ Helena, pues, con ese *ἄταν* del v. 103 es presentada como un instrumento de un destino que pesa sobre Paris y, a través de él, sobre su pueblo, algo de lo que ya advirtió en su momento Casandra, aunque

mí. Ea, voy, pues en verdad que no hay que mirar por una vida de esclava si me sucede algo malo.

15 West 1982: 128, afirma que el lamento está caracterizado por su convencionalismo formal, mientras Allan 2000: 175, alega que: “far from being full of wild repetition, Andromache’s song is all the more intense for its dignified control”. Se debe matizar que hay contención inicial en otros prólogos en circunstancias similares, como en *Helena*, que no arranca con una escena de hondo patetismo, sino que éste se alcanza paulatinamente, *in crescendo*, para lo que al comienzo se describe la situación con algunos elementos afectivos, pero sin abrumar al espectador, y el final del lamento, como señala Allan 2000: 176, podría sugerir la imagen de Níobe: *τάκομαι ὥς πετρίνα πιδακόεσσα λιβάς* (v.116). *Me consumo como la gota que fluye por la roca*. Se trataría del lamento por la muerte de sus hijos, no por su jactancia anterior ante Leto.

16 Hay otro “llevarse” o “hacer ir” en esta saga que está en el origen del motivo esgrimido por Clitemnestra para dar muerte a Agamenón, que a su vez es el motivo del matricidio de Orestes cuyas consecuencias inciden en esta tragedia, se trata del “hacer ir” a Ifigenia a Áulide para ser sacrificada, uno de los hitos sangrientos de la expedición a Troya.

17 La expresión es frecuente para designar tal acción, así, p. ej. Hesíodo, *Th.* 409s.: *γείνατο δ' Ἀστερίην εὐώνυμον, ἣν ποτε Πέρσης | ἡγάγετ' ἐς μέγα δῶμα φίλην κεκληῆσθαι ἄκοιτιν*. (*Y procreó a Asteria, de buen renombre, a la que un día Perses llevó a su gran morada para que fuese llamada su esposa*).

18 Sobre los orígenes y desarrollo en la *Andrómaca* de los conceptos de ofuscación y error cf. Saïd 1978: 235-238, 251s., 259s., 412, 418 y 426.

19 Análogo tratamiento hallamos en Esquilo, *Agamenón*, vv. 399-408.

20 *A la elevada Ilión Paris no como esposa sino como una ate se la llevó al tálamo conyugal.*

en vano. Estas palabras de Andrómaca al final del prólogo, en una parte tan destacada como es el lamento elegíaco, cobrarán un sentido pleno en el estásimo primero, vv. 274-308, en particular en los vv. 293s.: ἀλλ' εἴθ' ὑπὲρ κεφαλάν ἔβαλεν²¹ κακὸν | ἃ τεκοῦσά νιν †Πάριν†,²² y en el agón entre Menelao y Peleo, donde habrá un intento por parte de este último de revestir a Hermíone de la misma condición en la que su madre fue llevada a Troya, cuando le asegure que Neoptólemo agarrará a Hermíone de los pelos y la arrojará fuera de Ftía, vv. 706-710, amenaza que evoca el célebre incidente narrado por Agamenón en *Iliada* 19, por el que Zeus, encolerizado con Ate, la agarró de los pelos y la arrojó fuera del Olimpo, limitando su campo de acción a los humanos, *Iliada* 19.95-133, en particular 125-131.²³ Hermíone va a ser, en efecto, una *ate* para Neoptólemo, pues le va a acarrear la desgracia y la muerte, al igual que Helena lo fue para Paris y éste para troyanos y griegos. Hay, pues, una focalización en Paris, en su acción, que sitúa a los hombres en un primer plano de responsabilidad situando a las mujeres y a los hijos como objetos y víctimas de sus acciones, focalización que se verá reafirmada en el estásimo primero, en los vv. 299-300: τίν' οὐκ ἐπῆλθε, ποῖον οὐκ ἔλισσεται | δαμογερόντων βρέφος φονεύειν;²⁴ Son los hombres, pues, los que por inacción y acción han llevado a griegos y troyanos a una guerra terrible cuyas consecuencias pagan las mujeres y los niños. Y en cierto modo también Andrómaca, como en su momento lo fuera Helena por Paris, ha sido llevada por Neoptólemo a Ftía, y allí la situación para ella y para su hijo se ha ido complicando hasta tornarse peligrosa de nuevo por la acción de los hombres, en este caso de Menelao, pues él es el que entregó Hermíone en matrimonio a Neoptólemo, cuando lo había sido ya a Orestes.

El coro desde su posición medial intenta mediar en el conflicto y en sus primeras palabras deja entrever una advertencia sobre una cierta obstinación que percibe en Andrómaca, lo que hallará en la responsión en la antístrofa desarrollo y sentido plenos con una exhortación al conocimiento de su situación real y unos consejos de marcado tono gnómico, vv. 117-125 ~ 126-134. En este caso la posición medial del coro, aun cuando está compuesto

21 La expresión ὑπὲρ κεφαλάν ἔβαλεν hace que la atención se fije en los vv. 293-295, cf. Lasso de la Vega 1988: 5-7.

22 *¡Ojalá que por encima de su cabeza hubiera arrojado al maldito†Paris† la que lo dio a luz!*

23 Cf. Assunção 1998/1999: 271-280.

24 *¿A quién no acudió, a cuál de los nobles ancianos no suplicó que diera muerte al recién nacido?*

por mujeres de Ftía, lejos de translucir una posición fría y distante, supone una aproximación emocional consciente que se hace aún más evidente por el miedo a la reacción que en su joven señora puede provocar la compasión que en ellas despierta el triste destino de Andrómaca. Y ese miedo, aun cuando sin duda es sincero, es instrumentalizado por el coro con gran inteligencia, para persuadir a Andrómaca de que tome consciencia de quién es y de cómo debe actuar, pues, si la advertencia con la que las mujeres del coro abren la párodos es un tanto sutil, al dirigirse a ella con actitud condescendiente recordándole que ellas son mujeres de Ftía, y Andrómaca en cambio es una bárbara, v. 119, de una forma no menos sutil cierran la párodos poniéndose ellas misma como ejemplo de lo que debe hacer Andrómaca: desde que fue traída desde Troya como botín de guerra, el triste destino de la que fuera esposa de Héctor ha despertado en ellas compasión, y así se lo declaran, pero en no menor medida también miedo ante la posibilidad de que su joven señora, Hermíone, llegara siquiera a sospecharlo. Conclusión que se sigue y que expresa el coro abiertamente al final, vv. 130-133: τί σοι | καιρὸς ἀτυζομένα δέμας αἰκέλιον καταλείβειν²⁵ | δεσποτᾶν ἀνάγκαις;²⁶ Detrás de καιρὸς y ἀνάγκαις, términos que remiten a sistemas vigentes de honda raigambre en el pensamiento moral y político griegos, hay una referencia muy clara a la no asunción por parte de Andrómaca de la realidad en que se mueve y de sus posibilidades reales de acción. En las palabras con las que el coro cierra esta antístrofa, v. 133s., τί μόχθον | οὐδὲν οὔσα μοχθεῖς;²⁷ resuenan aquellas palabras de servil y resignada obediencia surgidas de una lealtad pasada aún mantenida con las que la antigua sirvienta se despedía de Andrómaca al final del prólogo, οὐ περίβλεπτος βίος | δούλης γυναικός, concepto del esclavo del que encontraremos eco en la definición de *polis* del Teseo de *Edipo en Colono* ante la violencia y desprecio con las que se comporta Creonte hacia todo aquello que define la comunidad política griega, v. 917s.: καί μοι πόλιν κένανδρον ἢ δούλην τινὰ | ἔδοξας εἶναι, κᾶμ' ἴσον τῷ μεδενί.²⁸ La consciencia que estas mujeres de Ftía tienen de la condición servil es la misma que ha mostrado tener la que siempre

25 Proporciona aquí el coro, a modo de acotación escénica, una referencia al lamentable aspecto de Andrómaca que ofrecerá de inmediato un fuerte contraste con la lozana y engalanada Hermíone

26 ¿De qué te sirve a ti, asustada, sobre tu cuerpo desfigurado verter lágrimas por oponerte a tus amos?

27 ¿Por qué te afanas tanto si no eres nada?

28 ... y mi polis vacía de hombres o una esclava la consideras, y a mí igual a nada.

ha tenido tal condición, la antigua sirvienta de Andrómaca, condición que Andrómaca aún no ha acabado de asumir, lo que en sus circunstancias es muy humano y comprensible, y así lo entiende el coro.

Las últimas palabras de las coreutas, vv.145s.: μή παῖς τᾶς Διὸς κόρας | σοί μ' εὖ φρονοῦσαν εἰδῆ,²⁹ supone una expresión de los miedos que enturbian el ambiente, próxima al exorcismo con el que se pretende conjurar el objeto del temor, transformada en invocación³⁰ que anuncia la aparición de Hermíone, la hija de la hija de Zeus. Un procedimiento teatral muy visual y efectista que, sin duda, debió impactar a los espectadores resolviendo la atmósfera de tensión existente en un enfrentamiento directo entre ambas mujeres. Y Hermíone no defrauda las expectativas, pues de inmediato se muestra como una joven presuntuosa, que se jacta de la riqueza de su casa paterna, algo que también ha hecho Andrómaca³¹ al principio, vv. 1-5. Y aunque en el caso de Hermíone debemos ver en ello el resultado de una mezcla de inseguridad y miedo de quien se sabe en un ambiente extraño y ante una mujer de reconocida experiencia, y en el caso de Andrómaca la huida a un pasado irremisiblemente perdido en cuyo recuerdo se refugia ante su triste destino, esta coincidencia une a ambas mujeres privadas de sus respectivas patrias.

A su entrada, la espartana se presenta como una mujer de cuidada belleza, ornada con ricas joyas,³² alardeando de la cuantiosa dote que

29 *No sea que la hija de la hija de Zeus llegue a saber que te tengo buena disposición.*

30 Algunos, como Murray, consideran que tras el v. 146 hay una laguna en la que la corifeo anunciaría la entrada de Hermíone. De ser así, habría alguna alusión a su espléndida vestimenta o le exhortaría a hablar cordialmente con Andrómaca, como indica Stevens, 1971: 114. Y un poco más adelante, en el v. 154, se dirige Hermíone a las coreutas: ὑμᾶς μὲν οὖν τοῖσδ' ἀνταμείβομαι λόγοις (*Así pues, os respondo con estas palabras*), verso considerado por algunos, entre ellos Page 1934: 69, Hunger 1952: 369-373 y Allan 2000: 57, una interpolación. Los editores tienden a interpretar estas palabras de Hermíone como una reacción a las palabras del coro a Andrómaca al final de la *parodos*, pero Stevens 1971: 114, rechaza esta posibilidad puesto que los personajes no suelen aludir a lo que se dice en las odas corales. Erbse 1966:283-4, piensa que en los vv. 147-154 Hermíone se dirige al coro mostrando una libertad especial, lo que remarcaría su arrogancia. Rehm 1988: 303, y Allan 2000: 57, consideran que Hermíone se dirige a Andrómaca desde el principio. En nuestra opinión no hay laguna alguna, el texto, de una gran originalidad, posee una gran fuerza dramática.

31 Las bodas de Andrómaca, muy celebradas, fueron cantadas por Safo, fr. 44 L.-P.

32 El lujo del que disponen las mujeres espartanas es visto como perjudicial para el Estado, Arist. *Pol.* 1269b 39 y 1270a 31. Aristóteles atribuye el declive de Esparta a la excesiva influencia de las mujeres en el ámbito político y subraya su riqueza económica y

le ha otorgado su padre,³³ para, según ella, gozar de libertad de palabra, (ἐλευθεροστομεῖν, v. 153). Esa ostentación de las riquezas, que todos saben que posee, motivada sin duda por la necesidad de reafirmarse, de mostrar que ocupa una posición más elevada que su rival, deja entrever inseguridad y miedo,³⁴ agudizados por la situación en la que se halla, sin hijos y amenazada por la presencia de un hijo de la cautiva troyana.³⁵

Poco es lo que la tradición nos ha transmitido de Hermíone. Sabemos que Filocles compuso una *Hermíone* y también Sófocles, no conservadas.³⁶ Para comprender a la joven Hermíone es necesario remontarse a los orígenes del conflicto que enfrentó a griegos y troyanos. Un troyano le arrebató a su

el derecho de obtener propiedades heredadas. Sobre la acumulación de riqueza en manos femeninas en Esparta y sobre sus estructuras familiares, véase Morenilla, 2007: 209 ss.

33 Las riquezas del palacio de Menelao deslumbran a Telémaco, que lo compara con las moradas de Zeus, *Od.* 4.71-75.

34 Métricamente Eurípides también lo deja bien plasmado: Andrómaca trata de dominar su habla y se expresa con el noble y tranquilo verso elegíaco, mientras Hermíone deja ver su falta de dominio a través de un lenguaje agitado y cargado de repeticiones en docmos, como señala Ribeiro, 2009: 343.

35 Cuando se representó *Andrómaca*, la legislación ateniense impedía que los hijos habidos con concubinas fueran reconocidos como legítimos, Seaford, 1990: 169. Pero existían vías para conseguir el acceso a la ciudadanía de los *nothoi*. Pericles había conseguido hacerlo con su hijo y Peleo habla de esa posibilidad en esta tragedia. Cuando una esposa era estéril, podía darse la posibilidad de que el esposo adoptara el hijo de una concubina, con lo que ésta quedaba legitimada y pasaba a ocupar el lugar de la esposa estéril, Morenilla, 2007: 210. MacDowell 1978: 90, defiende la idea de que los hijos legítimos podían nacer de ciudadanas *pallakai* en tiempos de crisis, en particular aquellos en los que se producía una disminución notable del número de hombres por la guerra. Sealey 1984:130, por su parte, opina que no era imprescindible el que se hubiera producido un descenso de la población para que los hombres hicieran legítimos a los hijos de una ciudadana *pallaké*. Eurípides parece hacerse eco en esta tragedia de unas inquietudes existentes en Atenas por los hombres caídos en combate, pues aunque la datación de esta tragedia está lejos de ser segura, nadie duda de que sea anterior al 413, por lo que Eurípides se anticipó al plantear en ella este problema que motivó la respuesta jurídica que se dio al desastre de Sicilia: la relajación de la ley de ciudadanía hasta el punto de permitir a los atenienses engendrar hijos legítimos de dos mujeres ciudadanas, aunque sólo una de ellas era considerada la esposa legítima, cf. Vester 2009: 293-305. Este triángulo Andrómaca, Hermíone, Neoptólemo evoca, pues, la cuestión histórica de la bigamia, siempre presente con mayor o menor fuerza en las *poleis* griegas, reconocida en el 413.

36 Ovidio se inspiró en la de Sófocles para su *Heroida*, lo que nos da una idea del argumento y del carácter de la Hermíone sofoclea, que de poco más nos puede servir, como prueban las dos *Electras*, la de Sófocles y la de Eurípides.

madre privándola con ello de padre y de niñez y adolescencia, sumiéndola en un ambiente enrarecido y de una hostilidad creciente,³⁷ cuyas causas son fácilmente comprensibles, como nos refiere la propia Helena en *Orestes*, vv. 102s., un ambiente en el que las habladurías y maledicencias sobre su madre, que llevaron a Leda, su abuela, al suicidio, como refiere Teucro en *Helena*, vv. 133-136 —una novedad, según parece, introducida por Eurípides en esta saga—, hicieron de Hermíone una persona retraída e insegura, anclada fuertemente a los suyos, acogida por Clitemnestra, como vemos en *Orestes*, v. 109, cuya hija es sacrificada en aras de la expedición en lugar de la hija de Helena, como la misma Clitemnestra reprocha en *Ifigenia en Áulide*, v. 1201s., lo que sin duda debió enrarecer aún más el ambiente para Hermíone; y ahora una troyana pretende desplazarla de la posición que su padre le ha asignado. El mismo Eurípides completa la caracterización de Hermíone en su *Orestes*, donde el contraste con Electra, vv. 107-124 y 1323-1348, es notable, pues nos presenta a una joven que en silencio obedece las órdenes contradictorias de su madre y más tarde se nos muestra dócil y obediente ante sus primos. Esta Hermíone es la que reacciona con violencia extrema, como le señala su nodriza, violencia que oculta la inseguridad y el miedo que siente al hallarse sola en tierra extraña y sentirse amenazada por Andrómaca, la que fuera esposa del primero de los troyanos, ahora una cautiva que pretende arrebatárle, como hiciera otro troyano, su futuro y con él su vida.

Hermíone, indignada, recuerda a Andrómaca su condición de esclava, de cautiva, y la acusa de servirse de sus filtros para alejar de ella a su esposo y adueñarse de la casa, vv. 155-160. Y en el uso de esa libertad de palabra que se atribuye, se erige como acusadora de Andrómaca y también como juez: el veredicto es la pena de muerte y para ejecutarla está dispuesta a violentar el asilo divino³⁸ al que Andrómaca se ha acogido, vv. 161s.³⁹ En realidad se limita a confirmarle la información que le llevó su antigua sierva y a decirle con otras palabras, pero sobre todo con una dureza extrema, lo que ya le habían dicho las mujeres del coro en la párodos, vv. 163-169. Por último, le reprocha el que con ella haya traído costumbres licenciosas y

37 *Hécuba*, vv. 650s.; *Helena*, vv. 282s., 688-690, 1476-1478; *Orestes*, vv. 63-65.

38 La espartana llega a amenazar con prender fuego al templo, recurso usual para evitar la profanación, empleado en otro lugar por Eurípides, *Heracles*, vv. 240-244.

39 Redondo Moyano, 2009: 326.

depravadas ajenas a los griegos, entre las que incluye el haber osado tener un hijo con el hijo del que mató a Héctor, su esposo.⁴⁰

Tras una frase sentenciosa del coro, que lleva al plano general el conflicto particular de estas dos mujeres rivales de tálamo (ζυγγάμοισι, v. 182), constatando que los celos han dado forma violenta a lo que ya había sido dicho, Andrómaca responde a la espartana con argumentos que muestran que la acusación de querer desposeerla de su legítimo matrimonio carece de fundamento, y que la causa del alejamiento de su esposo hay que buscarla no en el uso de filtros, sino en la falta de virtudes propias de la esposa, vv. 205-208, que para Andrómaca consisten fundamentalmente en una tolerancia extrema hacia las debilidades carnales del esposo, vv. 215-230, “virtudes” éstas que van a tener un efecto no deseado sobre Hermíone a partir de las palabras con las que concluye Andrómaca su parlamento, de una ambigüedad no buscada, sin duda, por ella, centrada en φιλανδρία v. 229, que, como ya señaló Wecklein, da lugar a un juego de palabras propio de la Sofística, pues φιλανδρία significa tanto “amor por el esposo” como “amor por los hombres”, juego que desde él se proyecta a toda la argumentación de Andrómaca, cargando sus argumentos ahora de forma retroactiva de doble sentido, haciendo que en el ambiente comiencen a flotar las maledicencias y habladurías que sobre su madre han perseguido desde su más tierna infancia a Hermíone. Y así empieza a ser percibido por la joven como muestra en su respuesta, vv. 234s., al referirse al *agón* de palabras, εἰς ἁγῶν’ ἔρχη λόγων, y ya con ironía a las habilidades de la troyana al ratificarse en su decisión, v. 245: σοφὴ σοφὴ σύ· καθθανεῖν δ’ ὅμως σε δεῖ.⁴¹ En esta frase hay una clara ironía, pues la reiteración de σοφὴ remite a los conocimientos ajenos al mundo griego que supuestamente posee y ejerce Andrómaca, conocimientos que ante el poder efectivo que Hermíone tiene sobre la cautiva nada son. Y finalmente, cuando a partir de la referencia a Tetis de Andrómaca, v. 246, a cuyo templo se ha acogido, Hermíone

40 Aquí Eurípides elige como foco la muerte de Héctor a manos de Aquiles, pero hay otras razones por las que Andrómaca debería odiar la casa de Peleo que permanecen ocultas. La *Iliada* da referencias de que Aquiles también mata al padre y a siete hermanos de Andrómaca, 6.414-423, y en algunas versiones es Neoptólemo el responsable de la muerte de Astianacte, Allan, 2000: 16. Esta información externa refuerza la percepción de que Andrómaca es un enemigo natural de la casa de Éaco. Kyriakou 1997: 7-26 trata en detalle el *background* de la *Iliada*. Véase también Volpe 2003: 37-47, sobre el tema del pasado y presente de la heroína en esta obra.

41 *Lista, mira que eres lista tú. Sin embargo, tú debes morir.*

pone en juego la cuestión de la responsabilidad en la muerte de Aquiles, acusando de ella a los troyanos, Andrómaca desciende al plano concreto y abiertamente acusa a la madre de Hermíone de ser la responsable de la muerte de Aquiles, v. 248, es en ese momento cuando en Hermíone por un instante cobran vida los sinsabores y sufrimientos de su infancia y primera juventud, su soledad en un ambiente enrarecido por las murmuraciones y maledicciones sobre su madre plagado de acusaciones y reproches, y es entonces cuando de ella surge un ruego a Andrómaca para que deje de hurgar en sus heridas, v. 249. Las palabras de respuesta de Andrómaca a Hermíone, contenidas y medidas, han tenido el efecto contrario debido sobre todo al consejo final que a modo de conclusión ha dado a Hermíone en los tres últimos versos, desde los que se ha reinterpretado sus palabras precedentes. Pero nada más lejos de sus intenciones que dar lugar a ese juego, pues Andrómaca se ha esforzado en mostrar el sin sentido de las acusaciones de que se le hace objeto y a la vez presentar su situación y la de Hermíone en la casa de Neoptólemo como normal.

En la actitud y en las palabras de Andrómaca subyace un deseo muy natural de proyectar en los demás una imagen de su situación en Ftía junto a Neoptólemo próxima a la que disfrutaba en Troya junto a Héctor; y así, en el lamento elegíaco con el que cierra el prólogo, las palabras con las que describe su paso de Troya a Grecia, que evocan una procesión nupcial, v. 110: *δουλοσύναν στυγερὰν ἀμφιβαλοῦσα κάρα*,⁴² a partir de la concepción que la troyana tiene del matrimonio adquieren un significado nuevo y en extremo amenazante para Hermíone en el que el velo de la esclavitud y el de la novia se aproximan hasta confundirse en la sumisión y la extrema tolerancia de la mujer troyana a su esposo tan alabada por la misma Andrómaca.⁴³ Ese deseo de Andrómaca se ve favorecido por las circunstancias en las

42 *Una odiosa esclavitud cae envolviendo mi rostro.*

43 Sobre este aspecto del carácter de la troyana Andrómaca son muy clarificadoras las palabras de Silva 2007: 147 “La viuda de Héctor, a quien la tradición confirió unánimemente el estatuto de esposa modelo, cumplió también con generosidad y afecto esta cláusula difícil de la sumisión conyugal. Supo aceptar las infidelidades puntuales de Héctor y hasta acoger, con amor de madre, a sus bastardos. Por eso se ganó la entrega del marido y el reconocimiento general de su *areté* (*Andr.* 222-227). Esta conformación parece propia de la personalidad de una bárbara y se concilia mal con la experiencia de una sociedad monogámica. Con los ojos puestos en el *nómos* oriental, donde se tolera la poligamia masculina, Andrómaca confronta la furia de Hermíone con la extrañeza de alguien que, por conocer las reglas del harén, considera desproporcionados los celos de una esposa”.

que se mueven ambas mujeres, pues si Andrómaca es una cautiva troyana, esposa de Héctor, el primero de los troyanos, Hermíone no goza de muchas simpatías en Ftía, patria del primero de los aqueos, lo que paradójicamente las aproxima. Por ello nos puede parecer también paradójico que en esta tragedia Andrómaca, sin perder su áurea de esposa y madre leal, sea a su vez una sensata compañera de lecho,⁴⁴ subrayado y apoyado todo ello por la natural falta de madurez e inexperience de Hermíone. La relación que en otros casos se da entre el velo del matrimonio y la muerte⁴⁵ aquí se disipa en favor del velo nupcial.

Para Andrómaca la Guerra de Troya ha supuesto la muerte de los suyos, la destrucción de su mundo, y ahora, obligada a compartir lecho con el hijo del que ha dado muerte a su esposo,⁴⁶ ha tenido de él un hijo, que representa para ella una cierta esperanza de seguridad y de relativo bienestar futuros, pero que ahora se revela como causa de inseguridad y miedo⁴⁷. En esta situación no buscada, la desesperanza en las palabras de

44 El término para designar lecho se repite hasta veinte veces en la obra, por lo que en ella es una palabra clave para definir la relación hombre-mujer, Cantarella 1987: 69. Los problemas para designar el matrimonio y los esposos han sido bien estudiados por Chantraine 1946: 219-250 y Vernant 1973: 51-74. Chantraine muestra que en época clásica, junto al genérico γυνή, solo o con la precisión legal ἐγγυητή ο γαμετή, se usan términos formados sobre εὐνή, κοιτή ο λέχος, lo que comporta un valor afectivo que trasciende la mera indicación de una posición legal. Como concluye González 2007: 120s. el compromiso matrimonial válido desde el s. VI es el de ἐγγύη, y fue Solón el que le confirió tal entidad; a este respecto cf. Cantarella 1964: 121-161. En general sobre el matrimonio cf. Vérilhac & Vial 1998.

45 Véanse los pasajes del traslado de Casandra en *Troyanas* vv. 308 ss. y el sacrificio de Polixena, vv. 433-435. Polixena se nos presenta como la novia de la muerte. También en el caso de Alceste y Evadne, el velo o el propio elenco de términos relacionados con el matrimonio se suceden antes de realizar el sacrificio.

46 Contra Kovacs 1980:9-20, quien propuso tres nociones que no concuerdan con el texto: en primer lugar, argumenta que Andrómaca era concubina por voluntad propia; en segundo lugar, que sus relaciones con Neoptólemo continuaron después del matrimonio con Hermíone; y en tercer lugar, que Hermíone no siente ser estéril sino ser rechazada por Neoptólemo. Sin embargo, Andrómaca dice justo lo contrario, vv. 30-38. En general, la impresión del afecto de Andrómaca por Neoptólemo es producto del peligro en que se hallan tanto ella como su hijo.

47 Hermíone teme que Andrómaca la suplante como madre de la generación siguiente en la línea de Éaco. Por testimonios como el de Jenofonte, *Lac.* 1.4, sabemos la importancia que para las mujeres espartanas tenía la reproducción. Andrómaca es una cautiva extranjera, pero su origen noble y la fertilidad son suficientes para provocar en Hermíone el temor a verse desplazada. El tema del concubinato y la fertilidad está relacionado con el derecho

Andrómaca se hace cada vez más visible, una desesperanza que altera su ánimo y le lleva a cometer errores como el que acaba de cometer. La situación y la historia de ambas mujeres, aunque diferentes tienen puntos en común que las aproxima más de lo que ellas pueden imaginar, pese a que los errores las distancien. La compleja situación de la joven, hija de uno de los caudillos vencedores y a la vez hija de quien fue motivo de la muerte del padre de su esposo, Aquiles, la aproxima a Andrómaca, esposa del gran héroe troyano, responsable de tantas muertes, muerto a su vez por el mismo motivo, lo que confiere a Ftía un carácter hostil para ambas. El coro, en cambio, que no tiene la misma sensibilidad que tiene Hermíone a ciertas argumentaciones, por lo que o no ha establecido esa conexión entre el consejo final y los argumentos precedentes o considera más importante el aproximar posiciones, tras las palabras de Andrómaca, intenta convencer a su señora de que llegue a un acuerdo, vv. 232s.: δέσποιν', ὅσον σοι ῥαδίως παρίσταται,| τοσόνδε πείθου τῇδε συμβῆναι λόγοις.⁴⁸ Este tipo de intervención coral, típica en los *agones*, suele ser ignorada por los contrincantes, pero aquí es relevante, pues nos ayuda a comprender el involuntario error de Andrómaca y la comprensible reacción de Hermíone.

A partir de ese momento Andrómaca se aferra al templo aguardando a Neoptólemo, pues es consciente de que nada puede hacer ya⁴⁹, salvo confiar en su protección, v. 260: σφάζ', αἱμάτων θεᾶς βωμόν, ἥ μέτεισί σε,⁵⁰ lo que provoca la reacción impaciente de Hermíone que contrasta con la actitud paciente de Andrómaca. Finalmente, Hermíone, consciente también del *impasse* en que se hallan, deja a un lado las palabras y fía todo a la acción, vv. 264s.: ἀλλὰ γὰρ λόγους | κρύψω, τὸ δ' ἔργον αὐτὸ σημανεῖ

de ciudadanía en la *polis* clásica por el que la legitimidad de los hijos se definía por el nacimiento de padres ciudadanos. Pese a que en la *polis* clásica se instaba al matrimonio entre ciudadanos, el estatus de las concubinas no era necesariamente bajo. La concubina ateniense disfrutaba de ciertos beneficios (Iseo 3.39) y estaba protegida por ciertas medidas legales, de lo que es buena muestra el hecho de que a un hombre no le estaba permitido practicar el sexo con la concubina de otro, Cohen, 1991: 106 y 128.

48 Señora, en tanto que se te presenta una oportunidad sencilla, déjate convencer para llegar a un acuerdo con ésta en tus palabras.

49 Aunque para Allan 2000: 168, la venganza de la espartana carece de la terrible y acumulada motivación de Alcmena, Hécuba o Electra, en la idea de que su resentimiento es más reprimible y en verdad no tiene justificación más allá de su propia infertilidad, creemos que ésta no es su única motivación, sino que Hermíone tiene miedo de verse definitivamente desplazada. De hecho, Neoptólemo podría incluso repudiarla.

50 ¡Degüéllame y ensangrienta el altar de la diosa, que te va a perseguir!

τάχα,⁵¹ algo de lo que antes había acusado a Andrómaca, vv. 238s.: Av. Νέα πέφυκας καὶ λέγεις αἰσχρῶν πέρι. Ep. Σὺ δ' οὐ λέγεις γε, δρᾶς δέ μ' εἰς ὅσον δύνῃ.⁵² Tal y como hemos ido viendo, la caracterización de la troyana como mujer segura y de la espartana como una joven insegura se observa con claridad a lo largo del *agón*,⁵³ que concluye con una reflexión sentenciosa de Andrómaca, tras la que da comienzo el estásimo primero, vv. 274-308.

Este estásimo ha sido objeto de controversia por su incierta relevancia en la acción dramática.⁵⁴ En nuestra opinión, la referencia al juicio de Paris en la primera estrofa es una alusión al origen de la Guerra de Troya y la relevancia de este estásimo reside en que esta tragedia es una secuela de dicha guerra, en la que Eurípides ha llevado al extremo uno de sus efectos al introducir un motivo desconocido hasta entonces: Andrómaca tiene un hijo de Neoptólemo, lo que sitúa en un primer plano la esterilidad de Hermíone, rasgo éste que implícitamente la vincula a uno de los rasgos de carácter negativos de su madre, pues al principio del canto cuarto de la *Odisea*, relacionada con los esponsales de Hermíone que se están celebrando en Esparta en el momento de la llegada de Telémaco que anda a la búsqueda de noticias sobre su padre, y también la de los esponsales de Megapentes, el hijo varon que Menelao, ya entrado en años, engendró en una esclava,⁵⁵ v. 11s., el autor del poema épico nos informa con gran discreción que Helena no tuvo nueva descendencia después de nacer Hermíone, vv. 12-14, información tras la que se puede vislumbrar el motivo oculto de una posible transmisión matrilineal del poder⁵⁶ y, en general, la carga amenazante que la mujer representa en el imaginario colectivo griego.

El lamento elegíaco y este estásimo primero dan la clave para comprender esta tragedia: nos hallamos ante los efectos de la guerra, ante

51 ¡Pues, ea, las palabras ocultaré, y el hecho por sí mismo hablará pronto!

52 Andr.- Joven eres y hablas de cosas vergonzosas. Her.- Tú no las dices pero las haces contra mí cuanto puedes.

53 Sobre la relevancia de los patrones retóricos y la funcionalidad dramática del *agón*, cf. Schamun 2012: 156-174.

54 Stevens 1971: 127, ve una redundancia innecesaria para la acción dramática que el coro cante los mismos temas desarrollados en el primer episodio y los amplíe mediante imágenes míticas; Halleran 1985: 61, por el contrario, opina que está cuidadosamente ligado al drama y que proporciona bastante más que un mero *background*.

55 *Nostoi* fr. 2B (=Apolodoro III 11, 1).

56 Cf. Jufresa 1997: 67s.

sus víctimas inocentes, los hijos, las mujeres, todos han sido víctimas de unas acciones llevadas a cabo por los hombres, y ahora se sufren las consecuencias de esas acciones. El estásimo se cierra con ellas, vv. 307ss.: λέχη τ' ἔρημ' ἄν οὐποτ' ἐξελείπετο, | καὶ τεκέων | ὀρφανοὶ γέροντες.⁵⁷ Y más adelante, en palabras de Peleo al cuerpo sin vida de Neoptólemo, vv. 1205-1207: ὦ φίλος, δόμον ἔλιπες ἔρεμον, | [ὥμοι μοι, ταλαίπωρον ἐμὲ] | γέροντ' ἄπαιδα νοσφίσας,⁵⁸ y 1216s.: ἄτεκνος ἔρημος, οὐκ ἔχων πέρας κακῶν | διαντλήσω πόνους ἐς Ἴδαν.⁵⁹ Lo que es refrendado por el coro, v. 1221: μόνος μόνοισιν ἐν δόμοις ἀναστρέφῃ.⁶⁰ Las mismas víctimas reconocen serlo de una decisión errónea de sus mayores, como oímos de boca de Orestes en el v. 909. La misma Helena, la hija de Zeus, como se nos ha recordado, fue más que una víctima un objeto y como tal llevada a Troya, como una *ate* de Paris, el hijo de Hécuba que nunca debió ver la luz. Y son los efectos de una acción de guerra lo que ahora se sufre en Ftía, pues fueron los expedicionarios quienes escuchando a Heleno hicieron traer al hijo de Aquiles a los campos de Troya junto con Filoctetes, y allí fue Menelao quien le prometió la mano de Hermíone; ha sido pues un efecto de aquella guerra el que Hermíone haya sido llevada a Ftía y desposada con el hijo de Aquiles. Y allí, ante Andrómaca, la que fuera esposa de Héctor y madre de sus hijos, Hermíone se siente insignificante, y Andrómaca, que se percató de ello y que no olvida quien ha sido, ante la infecundidad de la joven, se crece: ambas reaccionan ante lo que tienen ante sí, y sus reacciones son muy humanas. El coro, formado por mujeres, que, aunque del bando vencedor, no por ello dejan de ser unas víctimas más de los efectos de la guerra, comprende a una y a otra y por ello se esfuerza en llevar la medida y la moderación a ambas. Y en ese empeño el coro se muestra muy hábil, pues ha de tratar con una cautiva que se comporta como lo que no ha dejado de ser, una gran señora, con una aureola que la acompaña en la realidad y en la ficción, y con una señora cuya juventud y natural inexperiencia se ven acrecentadas por el contraste que ofrece ante Andrómaca, a lo que se añade su incapacidad para dar un hijo a Neoptólemo, cuando la otra ya se lo ha dado, y las sospechas fundadas de estar detrás de ello las malas artes de la extranjera.

⁵⁷ Los lechos desiertos nunca hubieran quedado ni de sus hijos huérfanos los ancianos.

⁵⁸ Oh, querido, la casa has dejado desierta, ay de mí de mí infeliz a un viejo sin hijos has dejado.

⁵⁹ Sin hijos, desolado, sin un límite a mis desgracias sufriré hasta el Hades.

⁶⁰ Solo a tus dependencias solitarias te retirarás.

Conocemos de boca de las mujeres del coro la visión sobre el episodio troyano; unas palabras cargadas de dolor por las mutuas e innumerables muertes que podrían haber sido evitadas con una sola, la de Paris, vv. 293-300. Para ellas las responsables de todo son las diosas, que colocaron al hijo de Príamo en situación de elegir,⁶¹ y en segundo lugar Hécuba, por desoír a Casandra, que pedía su muerte, y, sobre todo, los nobles ancianos troyanos (δαμογερόντων, v. 300). Sin embargo, nada dice de Helena, tradicional responsable de la guerra. El hecho de que el coro se refiera a Hermíone no como la hija de la hija de Leda, sino como la de Zeus, refuerza aún más el planteamiento del conflicto troyano en sus orígenes remotos, iniciado por la propia Andrómaca en el canto elegíaco con el que cerraba el prólogo y desarrollado por el coro en la párodos, como causa de todas las desgracias que sufren.

La intervención del coro tras este primer enfrentamiento entre Andrómaca y Hermíone finaliza con una imagen compasiva ante la angustia de Troya por la esclavitud en la que ha caído, objetivada en Andrómaca, a la que se dirigen directamente, v. 302. A su vez, las coreutas señalan la principal consecuencia de la guerra para ambos bandos: la muerte de padres, hijos y esposos. Este canto coral concluye, pues, con un tono de lamento que abarca tanto a vencedores como a vencidos, y especialmente a las víctimas de las guerras, a las mujeres, a los padres y a los niños.

De inmediato se produce el segundo enfrentamiento, esta vez entre Andrómaca y Menelao, durante el cual las amenazas del rey sobre la vida de su hijo fuerzan a la troyana a salir del recinto sagrado. A su entrada, Menelao se muestra altivo y la amenaza con dar muerte a su hijo si persiste en no abandonar el refugio del templo, vv. 312-315: ἀλλ' ἐφηυρέθης | ἦσσον φρονοῦσα τοῦδε Μενέλεω, γύναι. | κεί μὴ τόδ' ἐκλιποῦς' ἐρημώσεις πέδον, | ὅδ' ἀντὶ τοῦ σοῦ σώματος σφαγήσεται.⁶² Insiste en su rango, para lo que, entre otros procedimientos, habla de sí mismo en tercera persona, lo que revela en él una mal llevada condición de segundón a la par que una inseguridad diferente pero no menor que la de su hija, si bien, a diferencia de ella, no carece de experiencia.⁶³ Andrómaca le reprocha su cobardía,

61 El coro califica como malévolas las palabras de las diosas al hijo de Príamo, v. 288: λόγων δυσφρόνων, y como engañosas las de la vencedora Afrodita, v. 289: δολίοις... λόγοις.

62 Sin embargo, mujer, has resultado menos sensata que Menelao aquí presente. Como no abandones este recinto dejándolo desolado, éste en vez de tu persona será degollado.

63 Di Benedetto 1971: 98 indica que, frente a las reacciones más emotivas de Hermíone, Menelao es digno contrincante en el *agon* con Andrómaca, por lo que aquí estaría jactándose de lo que él se sabe capaz: crear discursos y artimañas.

v. 325, tanto en la toma de Troya como a la hora de enfrentarse a una desgraciada esclava a causa de las palabras de una joven, su hija, en un intento por mostrar el despropósito de su reacción.⁶⁴ Finalmente Andrómaca trata de disuadirlo de sus propósitos con el argumento de las represalias que Neoptólemo tomará contra Hermíone a su regreso.

El coro interviene entre ambos dando a entender lo imprudente de las palabras de Andrómaca, vv. 363-365. La troyana ha hablado demasiado libremente y las mujeres se lo reprochan, tal y como ya hicieran antes, al escuchar las palabras que había utilizado ante Hermíone. Las palabras del coro, justificadas, son muestra a su vez del afecto que tiene por Andrómaca, pues teme las consecuencias de una actuación incorrecta, que venga a sumarse a las que son objeto de reproche antes.

El ataque de Menelao hacia una extranjera indefensa, a la que considera una propiedad, v. 377, mina el supuesto heroísmo del Atrida. En el mismo sentido hay que interpretar la referencia de Andrómaca a la conducta de Héctor en Troya, donde expone la cobardía de Menelao, vv. 456-457,⁶⁵ a la par que ensalza el valor de Neoptólemo, “hijo de Aquiles”.⁶⁶

Andrómaca no ve salida alguna por lo que finalmente opta por abandonar la seguridad del altar, vv. 411s.: ἰδὸν προλείπω βωμὸν ἥδε χεῖρᾶ | σφάζειν φονεύειν, δεῖν, ἀπαρτῆσαι⁶⁷ δέρην.⁶⁸ La aflicción de la extranjera mueve al coro a la compasión, puesta de relieve por la reiteración ὥκτιρ'... οἰκτρὰ: ὥκτιρ' ἀκούσας· οἰκτρὰ γὰρ τὰ δυστυχή | βροτοῖς ἅπασι, κἂν θυραῖος ὦν κυρῇ de los vv. 421-422.⁶⁹ Con sus palabras se subraya la superioridad de los argumentos de Andrómaca frente al proceder violento y desmesurado

64 Andrómaca alude a la falsedad en las palabras y la crueldad, pero añade además el afán de lucro, que era la visión que la sociedad ateniense tenía de los espartanos, vv. 445-452.

65 Aunque McClure 1999:163 argumenta que Menelao estaría actuando como un personaje femenino por su trama y sus maquinaciones (vv. 447 y 549).

66 Es remarcable el uso de “hijo de Aquiles” en vez utilizar el nombre Neoptólemo, empleado sólo una vez, v. 14. Según Stevens 1971:14, ello se debe a que métricamente es más sencillo que quepa en el metro παῖς Ἀχιλλέως. En nuestra opinión la razón de ello es la unión de lo que sucede ahora en Ftia con la guerra de Troya a través de uno de los responsables de las desgracias que ahora sufren todos.

67 Se puede contemplar el aumento del patetismo con la acumulación expresiva de verbos en infinitivo.

68 Mira, en tus manos dejo el altar; para que me degüelles, me mates, me encadenes, me estrangules.

69 Te he compadecido al oírte, pues las desgracias son dignas de compasión para todos los humanos, aunque éste sea de fuera.

de Menelao.⁷⁰ El coro intenta mediar aconsejando a Menelao que modere a su hija para facilitar la aproximación de ambas mujeres necesaria para liberar a su hija de pesadumbres, vv. 425s., pero una vez más las palabras del coro son ineficaces, en este caso debido en parte a que Menelao viene con una decisión ya tomada y sigue un plan para hacerla efectiva, plan que finalmente se pone al descubierto y que no es otro que el engaño, marca distintiva de la casa de los Atridas: Menelao, tras haberse comprometido a no dar muerte al niño, cuando la madre ya está fuera de la protección del templo, anuncia que lo va a hacer, que el engaño es una lección para que aprenda a no ser insolente hacia aquellos que tienen el poder, lo que constituye la mejor caracterización del personaje.⁷¹ La muerte de Andrómaca y del pequeño ya es inminente. En ese contexto, las coreutas dan comienzo al estásimo segundo, vv. 465-493, un canto coral muy elaborado y por lo general no bien entendido.

En este estásimo las mujeres del coro nos hablan de las causas del conflicto concreto que se vive en Ftía, un conflicto que es consecuencia indudablemente de la dualidad de poderes, pues Hermíone fue entregada en matrimonio primero a Orestes y luego a Neoptólemo. Orestes habla sólo de Menelao, vv. 966-986, pero tras esta doble decisión contradictoria hay un problema de autoridad no bien definida entre lo que sucede en la retaguardia, donde se sufren las consecuencias de la guerra, y lo que sucede en el campo de batalla, donde se sufren sus exigencias.⁷²

70 Cf. Allan 2000: 211.

71 En general en Eurípides la oposición griegos/bárbaros se va neutralizando a la par que avanza la Guerra del Peloponeso, transformándose paulatinamente en atenienses/espartanos; en Eurípides, además, la crisis moral que provocan los diversos desastres, como la peste o la muerte violenta de numerosos ciudadanos llamados a filas, y las subsiguientes e inevitables viudas y sus huérfanos, los cambios sociales que se van produciendo, es causa de que el autor caracterice en varias obras a los griegos con los rasgos con los que antes eran caracterizados los bárbaros y que les muestre incumpliendo leyes y promesas, mientras que los extranjeros asumen normas de comportamiento en lo humano y lo divino muy cercanas o idénticas a las griegas. En Eurípides, como en Tucídides, se observa con claridad el efecto de la evolución de la política y de la guerra en el comportamiento y los valores de los atenienses. Para esta actitud en general, cf. Aélion 1983: II 182ss. y Silva 2005: 15-91.

72 Pero la reflexión del coro va más allá. Agamenón era el hegemón de la expedición contra Troya, al frente de ella iban los Atridas, y a ellos se dirige Crises, 1.17, por citar un ejemplo. En la párodos del *Agamenón* de Esquilo el coro se refiere a ellos con esa dualidad de las dos aves que simbolizan a quienes conducen la expedición y al carácter de ambos. En la Ftía que nos muestra *Andrómaca*, el *kyrios* de Andrómaca es Neoptólemo, pero quien

Hermíone, ausente en el episodio precedente, aparece caracterizada por la ferocidad con la que quiere hacer desaparecer a su rival, v. 487: διὰ γὰρ πυρὸς ἦλθ' ἐτέρῳ λέχει.⁷³ Al avanzar en su canto las resoluciones dejan entrever un crescendo emocional, vv. 488s., que alcanza su punto más alto en el v. 491, en el que se acumulan doce breves, en una enumeración asindética de términos negativos todos ellos que definen la acción que se pretende llevar a cabo, la muerte de Andrómaca y del pequeño: ἄθεος ἄνομος ἄχαρις ὁ φόνος.⁷⁴ La alteración emocional de las coreutas se mantiene en el verso siguiente, 492, fruto sin duda del estado en que se hallan, pero también por la presencia de Menelao, al que temen; las palabras que cierran la antístrofa, v. 493, muestran por el metro que de nuevo controlan sus emociones: ya ha dicho todo lo que tenía que decir, vv. 492s.: ἔτι σε, πότνια, μετατροπᾷ | τῶνδ' ἔπεισιν ἔργων.⁷⁵

Abre el coro el episodio tercero con el metro habitual para las entradas procesionales, incluidas la de las personas condenadas a muerte, el anapesto,⁷⁶ vv. 494-500, seguido de una parte lírica, un μέλος ἀπο σκηνῆς,⁷⁷ en la que Andrómaca y el pequeño se lamentan, y una réplica de Menelao muy dura a los lamentos en ritmo anapéstico. El coro con sus palabras intensifica el patetismo de esa imagen, dos inocentes, madre e hijo, abrazados aguardan la muerte. El juicio moral de las mujeres es explícito y con sus palabras atraen la atención sobre madre e hijo a punto de morir, vv. 497-500: δύστηνε γύναι, τλήμων δὲ σὺ παῖ, | μητρὸς λεχέων ὃς ὑπερβλήσκεις | οὐδὲν μετέχων |

tiene el poder es Peleo, pues así se ha decidido. Y si llevamos este problema a los años en los que Eurípides compuso esta tragedia, podría hacer referencia a la rivalidad entre Nicias y Cleón o, después de Anfípolis, a la de Nicias y Alcibiades, pero creemos que más bien se refiere a un sentimiento un tanto contradictorio entre los atenienses fruto de combinar los efectos de una guerra que parece no tener fin y el recuerdo de un liderazgo no discutido en la figura de Pericles; se trataría, pues, del reforzamiento y unidad del mando sentidos como necesarios en momentos de crisis.

⁷³ *Arremetió como fuego contra el otro lecho*. Denniston 1939: 196 subraya que el uso metafórico de πῦρ para expresar una acción violenta o la pasión amorosa no es tan común en griego como en latín, por lo que aquí debemos suponer que este uso provocaría un énfasis especial.

⁷⁴ *Impío, injusto, funesto es el asesinato*.

⁷⁵ *Un día a ti, señora, te llegará el castigo por tus acciones*.

⁷⁶ Taplin, 1977: 73. Cf. Sof., *Antígona* 801-805.

⁷⁷ Cf. Nakamura 1963: 148s.

οὐδ' αἴτιος ὄν βασιλεῦσιν.⁷⁸ A esas palabras de las mujeres sigue el lamento lírico que entonan madre e hijo, un lamento que contrasta con las punzantes palabras de Menelao y crea un efecto aún más patético.⁷⁹

El coro anuncia la entrada de Peleo, que acude a socorrer a su biznieto y a la madre de éste.⁸⁰ En el *agón* entre Peleo y Menelao, el anciano concentra sus ataques en la falta de *sophrosyne* espartana, sobre todo en la incapacidad de lograrla tanto de Helena como de Hermíone. El airado anciano rechaza la excesiva libertad de las mujeres espartanas, vv. 597-601, y sentencia que no importa la riqueza y la superioridad material, sino la virtud personal, vv. 639-641, con lo que está señalando la causa última de la actuación inapropiada de Hermíone. Eurípides, por lo tanto, muestra en su *Andrómaca*, en la figura de Menelao, una posición muy clara respecto a la política de prestigio de Atenas en la confrontación con Esparta, pues escenifica un rechazo frontal a los espartanos, cuyas costumbres y *physis* son presentados de modo negativo.

Tanto el debate Andrómaca/Hermíone, como el de Peleo/Menelao son significativos y coherentes con el pensamiento y la actitud del tragediógrafo sobre el planteamiento crítico del poder efectivo de la oratoria y los peligros que entraña. Finalmente, Menelao fracasa en su intento y abatido acaba por retirarse, tras lo cual el coro entona el estásimo tercero, vv. 768-801.

En este estásimo, que consta de un par estrófico y un epodo, que algunos han encontrado con escasa o nula ligazón con la acción dramática, tiene en cambio una notable importancia, pues en él el coro, después de cantar en la estrofa la naturaleza permanente de la verdadera nobleza, en la antistrofa pronuncia unas palabras premonitorias, vv. 777-787: κρεῖσσον δὲ νίκαν μὴ κακόδοξον ἔχειν | ἢ ξὺν φθόνῳ σφάλλῃιν δυνάμει τε δίκαν. | ἡδὺ μὲν γὰρ αὐτίκα τοῦτο βροτοῖσιν, | ἐν δὲ χρόνῳ τελέθει | ξηρὸν καὶ ὀνειδέσιν

⁷⁸ *Desdichada mujer y desgraciado tú, hijo, que mueres a causa del lecho de tu madre, sin participar en nada, sin ser responsable a los ojos de los reyes.*

⁷⁹ Sobre el uso de niños para crear un efecto patético, véase Menu 1992: 239-258, quien estudia el efecto patético buscado por Eurípides a la hora de presentar a los niños como futuros vengadores. Trendell 1991: 170 alude a la práctica de incluir niños en ilustraciones de tragedia en cerámica para aumentar la emoción. Mastronarde 1994 anota en *Fenicias*, vv. 355-356: "Euripides dwells explicitly in many of his plays on the love of children and the pathos of separation from them shows his greater interest in domestic emotions and women's emotions".

⁸⁰ La actitud de Peleo recuerda la de Yolao en *Heráclidas* vv. 740ss.

ἔγκειται δόμων·| ταύταν ἦνεσα ταύταν καὶ φέρομαι βιοτάν·| μηδὲν δίκας
ἔξω κράτος ἐν θαλάμοις | καὶ πόλει δύνασθαι.⁸¹

La toma de Troya, en la que nada ni nadie fue respetado, lo que ocasionó la muerte a Agamenón y a otros muchos, encaja perfectamente en estas palabras del coro, y fue esa toma la que dio a Neoptólemo la mano de Hermíone, que ya había sido entregada a Orestes, como refiere a su prima él mismo, vv. 966-986. Y es en boca de una mujer de esta saga, Clitemnestra, la del *Agamenón* de Esquilo, donde encontramos la confirmación de ello. En Argos los rumores y en ocasiones también las noticias que sobre el proceder de los expedicionarios han ido llegando, han contribuido a cargar el ambiente de temores e inquietudes por las consecuencias que de ello se puedan derivar. Y así, aunque Clitemnestra da por buena la noticia de la toma de Troya transmitida por las fogatas, acto seguido, cuando pasa a desarrollar la imagen que en su mente ha forjado de cómo se ha desarrollado el salto y la toma, las cosas ya no parecen estar bien, pues afloran los temores provocados por los rumores e informaciones que de ello han ido llegando, temores que unos versos más abajo ya abiertamente plantea Clitemnestra, vv. 338-342: εἰ δ' εὐσεβοῦσι τοὺς πολιτισσοῦχους θεοὺς | τοὺς τῆς ἀλούσης γῆς θεῶν θ' ἰδρύματα,| οὐ τὰν ἐλόντες αὖθις ἀνθαλοῖεν ἄν·| ἔρωσ δὲ μή τις πρότερον ἐμπίπτη στρατῷ | πορθεῖν ἢ μὴ χρή, κέρδεσιν νικωμένων.⁸² Palabras éstas de Clitemnestra que de forma implícita hace suyas el coro, pues, cuando concluye su parlamento, el corifeo exclama en el v. 351: γύναι, κατ' ἄνδρα σῶφρον' εὐφρόνως λέγεις.⁸³ El carácter premonitorio de las palabras del coro de mujeres de Ftía es desde esa perspectiva muy claro, y aquí el coro cumple una de sus funciones tradicionales, ser, como lo es la Pitia de Delfos, portavoz de su señor, en este caso del autor, Eurípides, y como sucede con los oráculos, finalmente se cumplen, como en efecto se cumplirán con la muerte de Neoptólemo.

81 *Mejor no obtener una victoria infamante que con la envidia y la fuerza derribar la justicia. Pues dulce al pronto esto es para los mortales, pero con el tiempo acaba siendo estéril y es una ignominia para la casa. Esta vida alabo, ésta y prefiero, que ningún poder sin justicia haya ni en los tálamos ni en la polis.*

82 *Si respetan a los dioses tutelares de la ciudad los de la tierra tomada y los templos de sus dioses, los conquistadores no serán a su vez conquistados. ¡Que no sobrevenga al principio al ejército un deseo de caer sobre lo que no deba, por las ganancias vencidos!*

83 *Mujer, como corresponde a un hombre sensato con sensatez hablas.*

La partida de Menelao deja a Hermíone desamparada,⁸⁴ y temerosa ante un castigo del esposo, que da por seguro, y escenifica un intento de suicidio, ante el cual es interesante observar la reacción del coro. La nodriza es la que alerta al coro, vv. 802, 804 y 807-810: ὃ φίλταται γυναιῖκες, [...] δέσποινα γὰρ κατ' οἶκον, Ἑρμιόνην λέγω,⁸⁵ [...] καθανεῖν θέλει, πόσιν τρέμουσα, μὴ ἀντὶ τῶν δεδραμένων | ἐκ τῶνδ' ἀτίμως δωμάτων ἀποσταλῇ | ἢ καθάνη κτείνουσα τοὺς οὐ χρὴ κτανεῖν.⁸⁶ A su vez, les pide ayuda a las coreutas, cansada de apartar a su señora de la muerte, vv. 817-819: ὑμεῖς δὲ βᾶσαι τῶνδε δωμάτων ἔσω | θανάτου νιν ἐκλύσασθε· τῶν γὰρ ἠθάδων | φίλων νέοι μολόντες εὐπιθέστεροι.⁸⁷ Sin embargo, no ha lugar⁸⁸, ya que Hermíone sale de palacio muy alterada, pero su estado en principio no es preocupante, ya que es fruto de los problemas de carácter que arrastra desde la niñez, que por un momento en el *agón* Andrómaca ha hecho que afloren, especialmente perceptibles en aquel inesperado ruego, v. 249. La joven desoye las recomendaciones de la nodriza, que le habla con la paciencia de una anciana acostumbrada a tratar con ella.⁸⁹ Esta nodriza actúa de contrapeso de la antigua sierva de Andrómaca, con lo que el equilibrio en las dos partes es completo:⁹⁰ en torno al coro giran Andrómaca, su antigua

84 Como señala Morenilla 2006: 687, Menelao comete el mismo error que Creonte en *Medea*: actuar como padre y no como rey. Pero Menelao sólo es capaz de cumplir este papel mientras no existe en el palacio otra autoridad masculina.

85 La necesidad de precisar a qué señora se refiere evidencia el problema que enfrenta a ambas mujeres.

86 *Queridísimas mujeres, [...] En efecto, en la casa, la señora, me refiero a Hermíone, [...] quiere morir; porque teme a su esposo, no fuera que, por lo que ha hecho, se viese expulsada deshonrosamente de este palacio o muriese por haber intentado matar a quienes no debía.*

87 *Vosotras id dentro de este palacio y libradla de la muerte. Pues los que acaban de llegar son más convincentes que los amigos habituales.*

88 Como indica Arnott 1984-1985: 147-155, Eurípides para resolver la situación en la que un personaje está en peligro y al coro se le pide actuar, hace volver al personaje a la escena antes de que el coro pueda actuar. Con ello no rompe las normas de la convención dramática, sino que trata de incluir una innovación. Eurípides usa también este recurso en *Hec.* vv. 1042s., cuando el coro se plantea entrar en las tiendas para ayudar a las troyanas en su venganza contra Polimnestor, lo ven aparecer cegado seguido por Hécuba victoriosa.

89 La joven canta y danza, mientras la anciana busca argumentos para alejar los miedos de su señora y para que deje de exponerse en ese estado a la vista pública, vv. 876-878.

90 Lo que, por otro lado, nos muestra las verdaderas relaciones no explícitas de la sierva troyana y su antigua señora.

sirvienta troyana, Peleo y el ausente Neoptólemo, por un lado, por otro, Hermíone, su nodriza, Menelao y Orestes.

La indefensión que siente Hermíone ante la inesperada marcha de su padre, o en palabras de la nodriza πατρός τ' ἔρημωθεῖσα (v. 805), es completa y nos proporciona una clave más para comprender a la hija de Helena, vv. 854s.: ἔλιπες ἔλιπες, ὃ πάτερ, ἐπακτίαν | μονάδ' ἔρημον οὔσαν ἐνάλου κόπας.⁹¹ Indefensión que se disipa por completo cuando aparece uno de los suyos, Orestes, vv. 891s.: ὃ ναυτίλοισι χείματος λιμὴν φανεῖς | Ἀγαμέμνονος παῖ.⁹² La aparición de Orestes⁹³ da un giro a la situación que se proyecta de inmediato en Hermíone, que pide ayuda a su primo con unos argumentos que, si bien en algunos aspectos son algo exagerados, pues le dibuja un cuadro extremo del peligro que corre, discurren por el plano de la razón al atribuir su comportamiento anterior a la influencia negativa de otras mujeres, por lo que de modo implícito lo reconoce como erróneo. Esta explicación, como es natural, aunque comprensible, incomoda al coro, como dejan entrever sus palabras, vv. 954-956: ἄγαν ἐφῆκας γλῶσσαν εἰς τὸ σύμφυτον. | συγγνωστὰ μὲν νυν σοὶ τάδ', ἀλλ' ὅμως χρεῶν | κοσμεῖν γυναικας τὰς γυναικείας νόσους.⁹⁴ En las últimas palabras del coro hay un reconocimiento implícito a la veracidad de la acusación.⁹⁵ Las murmuraciones de las mujeres de Ftía, sin duda, han contribuido al enrarecimiento de las relaciones de las dos mujeres en el seno del *oikos*, a lo que no debe ser ajena Andrómaca, una mujer con notable experiencia, algo de lo que alardea. Aquí se nos muestra Hermíone como lo que realmente es, una joven esposa inexperta, en extremo permeable a los rumores y maledicciones de otras mujeres, que se siente totalmente insegura fuera del estrecho ámbito familiar de los suyos, un sentimiento muy comprensible en quien ha crecido en las

91 *Me has abandonado, me has abandonado, padre, en la orilla, sin remo que me permita navegar.*

92 *Oh puerto que a los navegantes en la tormenta te apareces, hijo de Agamenón,...*

93 La entrada de este nuevo personaje es anunciada por el coro, quien subraya su apariencia extraña (ἄλλόχρως, v. 879) y la premura con la que se acerca a la casa. La descripción de las mujeres nos recuerda que la acción se está llevando a cabo en la remota Tesalia, donde incluso otros griegos parecen extranjeros.

94 *En exceso has lanzado tu lengua contra tu propio sexo. Comprensible me parece ahora en ti esto, pero es preciso que las mujeres disimulen las enfermedades femeninas.*

95 Rumores y murmuraciones de los que también ha sido víctima Helena, y así, en la *Helena*, las palabras del mensajero a Menelao, vv. 615s: φήμας δ' ἢ τάλαινα Τυνδαρίς | ἄλλως κακὰς ἤκουσεν οὐδὲν αἰτία. (*Pero la desventurada Tindárida ha tenido que escuchar sin razón perversos rumores sin ser responsable de nada*).

circunstancias en las que lo ha hecho Hermíone. Y esa combinación de juventud, natural inexperiencia y sobre todo inseguridad extrema le hacen ver amenazas y hostilidad hacia ella en todo y en todos; sus reacciones, pues, proceden del miedo: la pretensión de dar muerte a Andrómaca y al pequeño, sus intentos de quitarse la vida, todo está movido en realidad por un miedo cerval. Esa hostilidad que percibe fuera de los suyos se extiende también a las cosas, pues incluso el palacio mismo parece tener voz para expulsarla de esa tierra, vv. 923-925: ὥς δοκοῦσί γε | δόμοι τ' ἐλαύνειν φθέγμ' ἔχοντες οἶδε με, | μισεῖ τε γαῖα Φθιάς.⁹⁶

Orestes, cometido el matricidio y desterrado, no puede aspirar a otra esposa que no sea de su propio *genos*, y esa no es otra que Hermíone, limitación que es consecuencia del cumplimiento de los designios de Apolo y como tal forma parte de ellos y debe llevarse a cumplimiento. Es por eso por lo que Orestes se aferra al primer compromiso y se considera legitimado para llevarse consigo a Hermíone y castigar a Neoptólemo en tanto que responsable del conflicto al poner por encima del primer compromiso el compromiso hecho por Menelao en los campos de Troya en el marco de la guerra. En este sentido Orestes goza de la protección de Apolo, vv. 1002-1008, cuyo papel en la guerra de Troya y en la muerte de Clitemnestra las coreutas en el estásimo cuarto no parece que lleguen a comprender en cuanto al significado profundo de ello, a pesar de haber estado presentes en todo momento en escena y haber escuchado las palabras de Orestes y sus razones, resumidas en los vv. 1003-1006: οὐδέ νιν μετάστασις | γνώμης ὀνήσει θεῶ διδόντα νῦν δίκας, | ἀλλ' ἔκ τ' ἐκείνου διαβολαῖς τε ταῖς ἐμαῖς | κακῶς ὀλεῖται.⁹⁷ Calumnias que Orestes combate con calumnias, como el mensajero refiere en el vv. 1090s.: Ἀγαμέμνωνος δὲ παῖς διαστείχων πόλιν | ἐς οὓς ἐκάστῳ δυσμενεῖς ἦῶδα λόγους;⁹⁸ y pasa a detallar las calumnias que a modo de rumores ha difundido, y los efectos sobre la población.⁹⁹ Pero detrás de Orestes está Apolo, cuyo mandato ha obedecido, y Atenea, que lo ha defendido defendiendo con ello la línea patrilínea. Y cuando el anciano, alarmado por los rumores que ha escuchado sobre la marcha de Hermíone,

96 Puesto que parece que estos muros dotados de voz me expulsaran y la tierra de Ftia me odiasen.

97 Ningún cambio de parecer le será útil, aunque dé ahora satisfacción al dios, sino que por las calumnias a aquél y a mí malamente perecerá.

98 El hijo de Agamenón recorría la ciudad y a cada uno al oído le iba diciendo malévolas razones.

99 Sobre el rumor en tragedia cf. Brioso 2011: 187s.

entra en escena y les pregunta sobre su veracidad (vv. 1047-1052),¹⁰⁰ ellas le confirman que se ha marchado con Orestes y que éste prepara la muerte del hijo de Aquiles en el santuario délfico, con lo que pone de relieve la conexión entre el santuario y Orestes y con ella la estrecha relación de éste con la divinidad délfica, sin llegar a comprender el sentido que hay en todo ello, lo que no sucede con Peleo, que de inmediato comprende el sentido de todo, como deja entrever su reacción inmediata, vv. 1066-1069.

Pero las mujeres que conforman el coro comprenden, como mujeres que son, a las demás mujeres, sobre todo en una sociedad como la griega en la que el lugar y las funciones que tienen están muy bien definidas y a la vez muy limitadas, y esta comprensión combinada con una notable dosis de paciencia¹⁰¹ es la que han mostrado en el trato con Andrómaca y con Hermíone, y ahora, al hacerla extensiva a todas las mujeres víctimas de una forma u otra de la guerra y plantear sus efectos sobre ellas¹⁰², el trasfondo délfico les impide obviar lo acaecido a Clitemnestra, y lo hacen preguntándose cómo Apolo ha podido dar tal mandato a Orestes: que un hijo dé muerte a su propia madre, vv. 1027-1046. La pregunta del coro, aunque con ella da muestras de ignorar los motivos profundos de ese mandato, reafirmar la naturaleza patrilineal de la comunidad política griega, sitúa lo acaecido a Clitemnestra como uno de los efectos de la guerra que se ha abatido sobre Orestes haciendo de él un matricida, como realmente ha sido, y a ella como una víctima más de los efectos de la guerra,¹⁰³ y una

100 Peleo se preocupa por “los suyos”, y Hermíone es parte de ellos, pues, aunque haya obrado mal, es la mujer de su nieto y por tanto es del οἶκος de Neoptólemo: τῶν γὰρ ἐκδήμων φίλων | δεῖ τοὺς κατ’ οἶκον ὄντας ἐκπονεῖν τύχας. (vv. 1051s.) *pues los que están en casa se deben ocupar de la suerte de los seres queridos que están ausentes.*

101 La comprensión del coro de *Andrómaca* no es menor que la que siente el coro de ciudadanas de Argos hacia Electra en la tragedia homónima de Sófocles, si bien es diferente su desarrollo, pues aquí, en *Andrómaca*, debe guardar un delicado equilibrio entre dos mujeres muy diferentes ellas mismas y lo que las mueve.

102 Tucídides nos habla de ello de una forma genérica en I, 12, 2-3.

103 Esta comprensión por la comunión en el dolor la observamos en no pocos personajes femeninos de tragedia, así, p.ej., y en lo que hace también a Clitemnestra, en la *Electra* de Sófocles, en este caso entre dos mujeres que contienen, detrás de la imagen que Electra nos proyecta de Egisto se deja entrever un cierto sentimiento de proximidad a Clitemnestra como mujer en la desgracia que se ha cebado con la casa de Atreo; y así, el hecho de que Electra para referirse a ella emplee τάλαινα, cuando pregunta a Orestes si Clitemnestra ya ha muerto, en el v. 1426 (τέθνηκεν ἡ τάλαινα; ¿Está muerta la desgraciada?), el mismo término que emplea en el v 664, cuando conozca la muerte de Orestes, para referirse a sí

de sus consecuencias, la limitación matrimonial de Orestes a Hermíone, como parte de los designios divinos, que, como no podía ser de otro modo, finalmente se cumplen. Y con ello se pone fin a los sufrimientos de Orestes y también de Hermíone, que ahora se encuentra de nuevo con los suyos, donde ella se siente segura, inclinación que comparte con Orestes, como él mismo afirma a modo de corolario, vv. 985s.: τὸ συγγενὲς γὰρ δεινόν, ἔν τε τοῖς κακοῖς | οὐκ ἔστιν οὐδὲν κρείσσον οἰκείου φίλου,¹⁰⁴ como también comparte con Hermíone el haber tenido una infancia y juventud en extremo triste y dolorosa.

Y aunque el coro no alcanza a comprender los motivos profundos de la muerte de Neoptólemo, lo que no ignora es que ha sido cosa del destino y que el destino está en manos de los dioses, v. 1203: θεοῦ γὰρ αἶσα, θεὸς ἔκρανε συμφοράν,¹⁰⁵ como lo determina el empleo de αἶσα reforzado, para que ninguna duda quede, por θεοῦ. El coro presiente, intuye, Peleo, en cambio, sabe qué divinidad ha sido la responsable, y aunque no lo diga, implícitamente integra la desgracia en un plan amplio en el que la muerte de Aquiles forma parte, v. 1212: διπλῶν τέκνων μ' ἑστέρης' ὁ Φοῖβος,¹⁰⁶ como la de Neoptólemo también lo es.

De inmediato llega un mensajero que describe lo ocurrido con gran lujo de detalles,¹⁰⁷ tras lo cual hace su entrada el cortejo fúnebre procedente de Delfos que porta el cuerpo sin vida de Neoptólemo.¹⁰⁸ El ritmo de entrada del cortejo es marcado por el coro, que emplea el ritmo anapéstico en sus

misma, (Hλ. οἱ 'γὼ τάλαινα', ὄλωλα τῇδ' ἐν ἡμέρᾳ, ¡Ay, yo, desgraciada! Acabada estoy en este día), deja entrever una identificación profunda en el dolor, más allá del odio y del amor, rasgo de carácter muy humano que no es ajeno tampoco a la caracterización por parte de Sófocles de Clitemnestra, muy diferente a la de Esquilo, y en la misma línea desarrollada en su *Electra* por Eurípides. A este respecto cf. Morenilla (en prensa).

104 *El parentesco, pues, (es) una cosa tremenda, y en las desgracias no hay nada mejor que uno de la propia casa.*

105 *Pues de un dios es el destino, un dios causó este suceso.*

106 *¡De dos hijos me ha privado Febo!*

107 Una descripción ésta que por su precisión en los detalles recuerda a la descripción de la muerte de Orestes en la *Electra* de Sófocles, si bien allí todo era falso mientras que aquí se ajusta a la verdad.

108 Es ésta una de las modificaciones introducidas por Eurípides en su *Andrómaca*, pero por disposición de Tetis, vv. 1239-1242, vuelve a la tradición: Neoptólemo será llevado a Delfos y enterrado allí, donde tiene su tumba, objeto de culto, conocida además por los espectadores. Sobre las modificaciones de Eurípides, cf. Garzya 1952: 104-121, y sobre el origen y la naturaleza del culto delfico a Neoptólemo, cf. Suárez de la Torre 1997: 153-176.

palabras, vv. 1166-1172, el mismo con el que abre el coro el tercer episodio, una serie de anapestos recitados, que preludian el dúo lírico entre madre e hijo en el que se intercalan dos intervenciones de Menelao, vv. 515-522 y 537-544, también en anapestos, que marcan el ritmo de la marcha de Andrómaca y su hijo hacia la muerte. Dos escenas paralelas pero muy diferentes. Y las mujeres se dirigen tanto al nieto como al abuelo, ambos unidos ahora en la muerte y en el dolor, vv. 1168-1169: τλήμων ὁ παθὼν, τλήμων δέ, γέρον, | καὶ σύ.¹⁰⁹ Ya ante el cuerpo de Neoptólemo el coro y Peleo entonan un *kommos*,¹¹⁰ diálogo lírico que en este caso, el contexto activa la memoria de su origen y con él la evocación de la ausente Andrómaca.¹¹¹ El coro se hace eco del planto de Peleo, primero en trímetros hablados, vv. 1184-1185, y después en yambos líricos conformando la canción fúnebre, vv. 1197-1199: ὅττοτοτοτοῖ, θανόντα δεσπότην γόοις | νόμῳ τῷ νεπτέρων κατάρξω.¹¹² Y el coro, cumpliendo una de sus funciones, señala las consecuencias de los errores trágicos, en este caso los efectos de la guerra sobre la población, la soledad de Peleo, que representa la soledad de los padres cuyos hijos han caído, v. 1221: μόνος μόνοισιν ἐν δόμοις ἀναστρέφῃ,¹¹³ de modo similar a la soledad de Príamo cuando acude solo ante Aquiles para suplicarle que le entregue el cuerpo sin vida de Héctor, *Iliada* 24.148ss. El canto y la danza conjunta concluyen cuando, tras la exhortación de su Peleo, las mujeres anuncian llenas de estupor la aparición de Tetis *ex machina*, vv. 1226-1230. La tragedia finaliza con una triple proclama divina: la orden de llevar el

109 *Desdichado el que sufrió y desdichado, anciano, también tú.*

110 El más célebre y discutido *kommos* es el de *Coéforas*, vv. 306-478, en cuya estrofa séptima, vv. 423-428, el coro evoca sus orígenes orientales: ἔκοψα κομμὸν Ἄριον ἐν τε Κισσίας | νόμοις ἠλεμιστρίας, | ἀπρικτόπληκτα πολυπάλακτα δ' ἦν ἰδεῖν | ἐπασσυντεροτριβῇ τὰ χερὸς ὀρέγματα, | ἄνωθεν ἀνέκαθεν, κτύπῳ δ' ἐπιρροεῖ | κροτητὸν ἄμὸν καὶ πανάθλιον κάρα. *Percuto sobre mi pecho un lamento ario, según los modos de la plañidera Kisia, al ritmo de una sierra y bañado en sangre pueden verse los gestos de mi mano, uno tras otro, desde arriba, de lejos; y con los golpes retruena mi dolorida y percutida testa.* Los griegos consideraban de origen oriental el lamento fúnebre.

111 Ausente desde que Peleo le garantizase seguridad a ella y a su hijo, vv. 757-765, se discute si el deictico τόνδε del v. 1246 hace referencia al pequeño y a su madre que en silencio estarían en escena de modo similar a la escena final del *Ayante* de Sófocles en la que Tecmesa y Eurísaces están presentes, si bien allí hay una interpelación directa de Teucro al hijo de Ayante, v. 1409: παῖ, σὺ δὲ πατρός γ', ὅσον ἰσχύεις.

112 *¡Ay, ay, ay, ay! Empezaré mi lamento hacia mi señor muerto con el tono consagrado a los muertos.*

113 *Solitario das vueltas por tu palacio solitario.*

cuerpo de Neoptólemo a Delfos para ser enterrado, la indicación de que Andrómaca vaya con su pequeño a desposarse con Heleno,¹¹⁴ y la promesa a Peleo de inmortalidad por parte de Tetis, que no deja de ser una forma elevada de abandonar el mundo de los mortales, como de una forma más convencional lo abandonara Príamo, el padre de Héctor.

Bibliografía

- Aélion, R. (1983). *Euripide Héritier d'Eschyle*, vol. II. Paris.
- Allan, W. (2000), *The Andromache and Euripidean Tragedy*. Oxford
- Arnott, G. (1984/1985), "Alcune osservazioni sulle convenzioni teatrali dei cori euripidei", *Dioniso* 55: 147-155.
- Assunção, T.R. (1998/1999), "L'áte dans l'Iliade (le cas Agamemnon)", *Classica* 11/12: 271-280.
- Brandt, H. (1973), *Die Sklaven in den Rollen von Dienern und Vertrauten bei Euripides*, Hildesheim
- Brioso, M. (2011), "El rumor como motivo literario en la tragedia", en M. Quijada (ed.), *Estudios sobre tragedia griega. Eurípides, el teatro de finales del siglo V a.C. y su influencia posterior*, Madrid: 131-200
- Cantarella, E. (1964), "La ἐγγύη prima e dopo la legislazione di Solone nel diritto matrimoniale attico", *RIL* 97: 121-161.
- Cantarella, E. (1987), *Pandora's Daughters*, Baltimore.
- Chantraine, P. (1946), "Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère en grec", *REG* 59-60: 219-250.
- Cohen, D. (1991), *Law, Sexuality, and Society: the Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge.
- Denniston, J. (1939), *Electra: with introduction and commentary*, Oxford.
- Di Benedetto, V. (1971), *Euripide: teatro e società*, Torino.
- Easterling, P.E. (1987), "Women in Tragic Space", *BICS* 34: 15-26.
- Erbse, H. (1966), "Eurípides' *Andromaque*", *Hermes* 94: 276-297.
- Garzya, A. (1951). "Interpretazione dell'*Andromaca* di Euripide", *Dioniso* 14: 109-138.
- Garzya, A. (1952), "Il mito nell'*Andromaca* di Euripide", *Dioniso* 15: 104-121.

114 Con ello se cierra el círculo, pues fue Heleno el que vaticinó a los expedicionarios que sólo con el concurso del hijo de Aquiles con las armas de su padre y Filoctetes con el arco y las flechas de Heracles, tomarían Troya.

- Golder, H. (1983), "The Mute Andromache", *TAPA* 113: 123-133.
- González, G. (2007), "La presencia del matrimonio por certamen en la obra de Heródoto", *Habis* 38: 115-121.
- Halleran, M.R. (1985), *Stagecraft in Euripides*, London.
- Harder, A. (1985), *Euripides' Kresphontes and Archelaos*, Leiden.
- Hunger, H. (1952), "Euripides' *Andromache* 147-153 und die Auftrittszenen in der attischen Tragödie", *RhM* 95: 369-373.
- Jufresa, M. (1997), "Clitemnestra y la justicia", en R. M.^a Rodríguez Magda (ed.), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Barcelona: 63-76.
- Kovacs, P.D. (1980), *The Andromache of Euripides: An Interpretation*, Michigan.
- Kyriakou, P. (1997), "Past and Present in Euripides' *Andromache*", *Mnemosyne* 50: 7-26.
- Lloyd, M. (1992), *The agon in Euripides*, Oxford.
- MacDowell, D.M. (1978), *The Law in Classical Athens*, London.
- Mastronarde, D. (1994), *Euripides: Phoenissae*, Cambridge.
- McClure, L. (1999), *Spoken like a woman: speech and gender in Athenian Drama*, Princeton.
- Menu, M. (1992), "L'enfant chez Euripide : affectivité et dramaturgie", *Pallas* 38: 239-258.
- Morenilla, C. (2006), "Paratragedia del *pathos* en la Hermíone eurípidea, en M. Valverde, M. Calderón, A. Morales (eds.), *Koinòs lógos*, Murcia: 685-698.
- ----- (2007). "La maternidad en el reforzamiento de la polis ateniense: Andrómaca de Eurípides", en E. Calderón & A. Morales (eds.), *La madre en la Antigüedad*, Madrid: 203-236.
- ----- (2013), "La *Andrómaca* de Eurípides, una tragedia en clave coral", *CFC (g)* 23: 143-168.
- ----- (en prensa), "Amor y guerra en la tragedia de Sófocles", en *A Violência no Mundo Antigo e Medieval*, Lisboa.
- Mossman, J. (1996), "Waiting for Neoptolemus: The Unity of Euripides' *Andromache*", *G&R* 43: 143-156.
- Nakamura, Z. (1963), "Το ἄπο τῆς σκηνῆς in the tragedies of Euripides", *JCS* 11: 148-149
- Page, D.L. (1934), *Actors' Interpolations in Greek Tragedy*, Oxford.
- Powell, A. (1990), *Euripides, Women, and Sexuality*, London.
- Rabinowitz, N.S. (1984), "Proliferating Triangles: Euripides' *Andromache* and the Traffic in Women", *Mosaic* 17: 111-123.

- Ramos, E. (2004), “La fortaleza en la mujer: la figura de Andrómaca”, en F. De Martino & C. Morenilla (eds.), *El caliu de l'oikos*, Bari: 547-559.
- Redondo, E. (2009), “El êthos de los violentos en las tragedias eurípideas de tema troyano (I)”, en F. De Martino & C. Morenilla (eds.), *Legitimación e institucionalización política de la violencia*, Bari: 305-340.
- Rehm, R. (1988), “The Staging of Suppliant Plays”, *GRBS* 29: 263-307.
- Ribeiro, J. (2009), “No tiene importancia la vida del esclavo. La violencia y la guerra en *Andrómaca* y en *Las Suplicantes* de Eurípides”, en F. De Martino & C. Morenilla (eds.), *Legitimación e institucionalización política de la violencia*, Bari: 341-354.
- Schamun, M.C. (2012), “Análisis retórico-argumentativo del discurso agonal de *Andrómaca* de Eurípides, vv. 147-273”, *Argos* 35 (1): 156-174.
- Seaford, R. (1990), “The Structural Problems of Marriage in Euripides”, in A. Powell (ed.), *Euripides, Women and Sexuality*, London and New York, 151-176.
- Sealey, R. (1984), “On Lawful Concubinage in Athens”, *CA* 3: 111-133.
- Steidle, W. (1968), *Studien zum antiken Drama unter besonderer Berücksichtigung des Bühnenspiels*, München.
- Silva, M^a. de F. (2005), “O bárbaro e o seu mundo no teatro de Eurípides”, en *Ensaio sobre Eurípides*, Lisboa, 15-91.
- ----- (2007), “Eurípides misógino”, en J. Campos & alii (eds.), *Las personas de Eurípides*, Amsterdam, 133-190.
- Stevens, P. (1971), *Andromache*, Oxford.
- Suárez de la Torre, E. (1997), “Neoptolemos at Delphi”, *Kernos* 10: 153-176.
- Taplin, O. (1977), *The Stagecraft of Aeschylus: The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*, Oxford.
- Torrance, I. (2013), *Metapoetry in Euripides*, Oxford.
- Trendell, A. D. (1991), “Farce and Tragedy in South Italian Vase-Painting”, in T. Rasmussen & N. Spivey (eds.), *Looking at Greek Vases*, Cambridge, 151-182.
- Vernant, J.-P. (1973), “Le mariage en Grèce archaïque”, *PP* 28: 51-74.
- Vérilhac, A.M. & Vial, C. (1998), *Le mariage grec. Du VI.^e Siècle à l'époque d'Auguste*, Paris.
- Vester, Ch. (2009), “Bigamy and bastardy, wives and concubines: civic identity in *Andromache*”, in J.R.C. Cousland and J. R. Hume (eds.), *The Play of Texts and Fragments. Essays in Honour of Martin Cropp*, Leiden, 293-305.
- Volpe, P. (2003). “Passato e Presente nel ‘Lamento’ dell’ *Andromaca* Eurípidea”, *Prometheus* 29: 37-47.

- Wecklein, N. (1911), *Euripides Andromache*, Leipzig-Berlin.
- West, M. L. (1982), *Greek Metre*, Oxford.

DIONISISMO Y CULTO PREHELÉNICO A LA “MADRE”

DIONYSUS AND THE PRE-HELLENIC CULT OF THE MOTHER

MARCELLO TOZZA

Universidad de Málaga
marcello.tozza@gmail.com

Resumo

Este artículo subraya los indicios de continuidad entre expresiones de un pensamiento religioso prehelénico y rituales místéricos del primer milenio a. C., en relación con el concepto de regeneración, insistiendo sobre el rol simbólico que particulares figuras divinas han conservado en el paso de la edad del bronce a la edad del hierro. El análisis se centra sobre tablillas en Lineal B, literatura órfica e iconografía egea.

Palabras clave: Cultos Místicos, Dioniso, Deméter, Religión Micénica.

Abstract

This article highlights the evidence of continuity between pre-Hellenic religious expressions and mystery rituals of the first millennium B.C., in relation to the concept of regeneration, insisting on the symbolic role that certain divine figures have preserved in the transition from the Bronze Age to the Iron Age. The analysis is focused on Linear B tablets, Orphic texts and Aegean iconography.

Keywords: Mystery Cults, Dionysus, Demeter, Mycenaean Religion.

En la *Helena* de Eurípides, el coro (vv. 1301-1365) menciona el mito de Deméter en busca de su hija, pero llama a la diosa “montaraz madre de los dioses” (ὄρεϊα μάτηρ θεῶν); además, la pone en relación con el ritual dionisiaco:

μέγα τοι δύναται νεβρῶν
 παμποίκιοι στολίδες
 κισσοῦ τε στεφθεῖσα χλόα
 νάρθηκας εἰς ἱεροῦς,
 ῥόμβου θ' εἰλισσομένα
 κύκλιος ἔνοσις αἰθερία,
 βακχεύουσά τ' ἔθειρα Βρομί
 ὦ καὶ παννυχίδες θεᾶς.

Esta evidencia permite reflexionar sobre lo que se ha definido una “fusión”, a veces incluso “confusión”, entre el personaje divino de Deméter y esta figura de “Madre”¹.

Leemos en un himno pseudo-homérico, dedicado a esta última divinidad:

Μητέρα μοι πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
 ὕμνει Μοῦσα λῖγεια Διὸς θυγάτηρ μέγαλοιο,
 ἧ κροτάλων τυπάνων τ' ἰαχῇ σὺν τε βρόμος αὐλῶν
 εὐαδεν, ἥδ' ἐ λύκων κλαγγῇ χαροπῶν τε λεόντων,
 οὔρεά τ' ἠχῆεντα καὶ ὑλήεντες ἔναυλοι.
 Καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε θεαί θ' ἅμα πᾶσαι ἀοιδῇ.

El himno describe una personalidad divina caracterizada por su fuerte relación con la naturaleza salvaje, elemento que parece dominar, en sus ritos culturales, junto a particulares instrumentos musicales. La tradición la identificó con Rea, siguiendo un relato teogónico atribuido a Epiménides (siglo VII-VI a. C.)², según el cual Rea, para esconder en una cueva cretense a Zeus recién nacido, fue ayudada por los Curetes, que danzando hacían ruido con sus armas para que Crono no oyera los llantos del niño. Los instrumentos musicales seguirán siendo elemento fundamental en el ritual dionisiaco, ya que el mismo Dioniso fue cuidado igualmente por los Curetes.

En un fragmento de los *Cretenses* de Eurípides³ se habla de la ofrenda de antorchas a la misma “Madre montaraz”, en un ritual en honor de “Zeus del Ida” relacionado con Dioniso y los Curetes:

1 Sfameni Gasparro 1978. Sobre la misma cuestión véase también Suárez de la Torre 1992.

2 Martínez Nieto 1998.

3 Eurípides, *Cretenses*, 9-19 (fr. 472 Kannicht, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, V, Göttingen, 2004). Jiménez San Cristóbal 2009.

ἀγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὗ
 Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν,
 καὶ {μή} νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς
 τὰς τ' ὠμοφάγους δαίτας τελέσας
 Μητρί τ' ὀρεΐαι δαΐδας ἀνασχὼν
 μετὰ Κουρήτων
 βάκχος ἐκλήθην ὀσιωθεΐς.
 πάλλευκα δ' ἔχων εἵματα φεύγω
 γένεσιν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκας
 οὐ χριμπτόμενος, τὴν τ' ἐμψύχων
 βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαι

La literatura órfica quiere dar una explicación a esta aparente “confusión” entre Deméter y Rea; en el papiro de Derveni (siglo IV a. C.)⁴ encontramos una afirmación bastante significativa:

Γῇ δὲ καὶ Μήτηρ καὶ Ῥέα καὶ Ἥρη ἢ αὐτὴ
 (...) Δημήτηρ [δὲ]
 ὠνομάσθη ὥσπερ ἡ Γῇ Μήτηρ⁵

El papiro de Gurob (siglo III a. C.)⁶ parece confirmar la misma relación:

σῶισόν με Βριμῶ με[γάλη
 Δημήτηρ τε Ῥέα⁷

También una lámina de oro órfica, encontrada en una tumba de Feras, en Tesalia (siglo IV-III a. C.), muestra relacionados los dos nombres divinos⁸:

πέμπε με πρὸς μυστῶν θιάσους· ἔχω ὄργια [
 Δήμητρος χθονίας τέλη καὶ Μητρος ὀρεΐας

A. Bernabé ha puesto en relación este texto con la asociación que encontramos, en las nuevas tablillas micénicas de Tebas, entre los términos

⁴ Bernabé 1999.

⁵ *PDerveni*, col. 22.7. Jiménez San Cristóbal 2002a: 471.

⁶ Jiménez San Cristóbal 2002b.

⁷ *PGurob*, col. 1.5.

⁸ Bernabé 2008a.

ma-ka (Μήτηρ Γῆ) y *o-po-re-i* (tema en *-es*), interpretando este último como un teónimo relacionado con ὄρος, que podría representar un antecedente de la Μητηρ Ὀρείᾱ⁹.

Además de la “Madre Tierra” tebana, encontramos una *ma-te-re te-i-ja* en una tablilla de Pilos¹⁰, y, con respecto a la iconografía, la frecuente asociación entre una figura femenina y animales salvajes ha permitido reconocer la presencia, en el pensamiento religioso prehelénico, de una πότνια θηρῶν relacionada con el concepto de dominio sobre la naturaleza y la regeneración.

El motivo iconográfico de la πότνια θηρῶν¹¹ consiste en una composición que muestra en el centro una figura humana (casi siempre femenina, aunque a veces es masculina o una mezcla fantástica de elementos animales y humanos), acompañada por animales situados a sus lados (o en sus manos)¹². Su más antigua aparición, en la variante masculina, se encuentra en los sellos de la Mesopotamia meridional y del Irán occidental, pertenecientes a la cultura protosumérica (comienzo del cuarto milenio a. C.); con respecto a la variante femenina, el primer

9 Bernabé, Serrano Laguna 2011. Los editores de estos nuevos documentos han reconstruido para Tebas un cuadro religioso que prefiguraría elementos de los rituales eleusinos (Aravantinos, Godart, Sacconi 2001. Godart, Sacconi 1996. Godart, Sacconi 2000. Godart 1997). Se ha subrayado la presencia frecuente de tres formas relacionadas con teónimos del primer milenio: *ma-ka*, *ko-wa* y *o-po-re-i*. La primera, *ma-ka*, se ha relacionado con el griego Μᾶ Γᾶ, “Madre Tierra” (Μήτηρ Γῆ), a través del análisis de los versos 890-891 de las *Suplicantes* de Esquilo, en los cuales leemos: μᾶ Γᾶ, μᾶ Γᾶ, βοᾶν φοβερὸν ἀπότρεπε. Y, al ligar el nombre griego Δημήτηρ a Μητηρ Γῆ, se ha identificado la diosa Deméter con la Madre Tierra. La segunda forma, *ko-wa*, corresponde, considerando el fenómeno de la caída de la digamma, al griego Κόρη, nombre de la hija de Deméter. La tercera, *o-po-re-i*, se ha explicado utilizando una inscripción de Akraiphia (Beocia), donde leemos: “Κρίτων καὶ Θεϊόδοτος τοῖ Δι τῷπωρεῖ”; se trata de una dedicación a Zeus, cuyo nombre va seguido por un epíteto. Este epíteto se ha relacionado con el término griego ὀπώρα, que indica la parte del año en que se recogen los frutos de la tierra; de ahí, la forma *o-po-re-i* ha sido interpretada como el dativo singular de “Zeus protector de los frutos” (hay varios epítetos que relacionan al dios con los frutos de la tierra, como Ἐπικάρπιος, Καρποδότης ο Καρπῶν Τροφεύς). Esta interpretación ha recibido tanto elogios (Ruijgh 2004) como críticas muy duras (Duhoux 2005. Palaima 2006).

10 PY Fr 1202. Esta “madre divina” parece estar relacionada con un “festival del vino nuevo” (*me-tu-wo ne-wo*; Aura Jorro 1999).

11 Franz Studniczka definió el motivo iconográfico utilizando la expresión asociada a Ὑπερμειο en *Iliada* 21.470 (Studniczka 1890: 153-165).

12 Barclay 2001.

testimonio es un relieve de arcilla babilonio, del comienzo del segundo milenio a. C. (donde, además, la figura femenina aparece con alas y, como pies, garras de ave de rapiña).



Relieve de arcilla babilonio (2004-1763 a. C.).

En el mismo segundo milenio, el motivo iconográfico viaja por todas las culturas del oriente cercano, y la misma figura femenina, con los brazos levantados y el seno marcado, se encuentra en Mesopotamia, Siria, Palestina, así como en Egipto, en Chipre y en el mundo egEO.

Una estela egipcia de piedra caliza, de la dinastía XIX, encontrada en Deir el Medina, muestra a la diosa Qudshu, de origen sirio¹³, representada con el esquema iconográfico de la *πότνια θεῶν*, acompañada por Min (dios de la fertilidad) y Reshef (dios de la guerra).

¹³ Cornelius 1993.



Estela de Deir el Medina (dinastía XIX).

Con respecto a la cultura minoica, constituyen un magnífico ejemplo las figuras de fayenza pertenecientes al segundo palacio de Cnoso, consideradas representaciones de una “Diosa de las serpientes”¹⁴.



Figuras de fayenza de Cnoso (período neopalacial).

En una gema encontrada en la necrópolis de Kalkani (Micenas), vemos la representación de una figura femenina con los brazos levantados y dos leones a sus lados, y, sobre su cabeza, serpientes y una doble hacha¹⁵.

¹⁴ Nilsson 1950: 83-86.

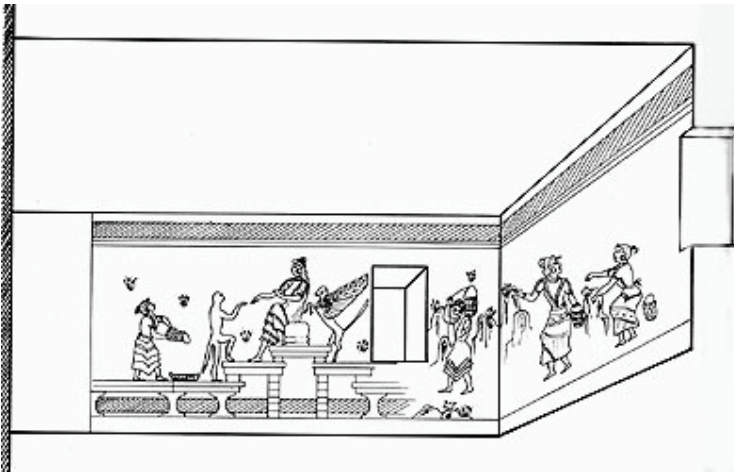
¹⁵ Nilsson 1950: 361.



Gema de Kalkani (Micenas).

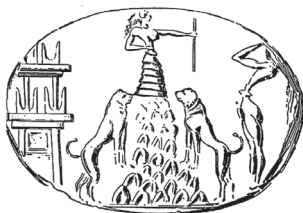
Tenemos otras evidencias iconográficas que, aunque no respeten rígidamente el mismo esquema, responden sin duda a la representación de una *πότνια θηρών*.

En un fresco de Tera se representa una figura femenina sentada, y a sus lados un mono y un grifo.



Tera, Xeste 3, habitación 3, reconstrucción. (Marinatos 1984: 62).

En un sello de Choso, vuelven los leones como símbolo de la naturaleza salvaje dominada, en este caso, por una figura que está de pie sobre una montaña.



Sello de Choso, reconstrucción. (Nilsson 1950: 352-353).

Los datos pertenecientes a la edad del bronce egea parecen demostrar la preexistencia, en el segundo milenio a. C., de una o más figuras divinas relacionadas con la maternidad en cuanto símbolo de regeneración y poder sobre el ciclo natural. Si reconocemos figuras cuyos límites, en particulares aspectos, parecen confundirse, esto podría deberse a que distintas divinidades han heredado elementos pertenecientes a una misma figura que, en un pensamiento especulativo preindoeuropeo, simbolizaba el dominio sobre las leyes de la naturaleza¹⁶.

Esto se expresa en la esencia de rituales místéricos concretos: que los ritos eleusinos y los órficos tienen elementos en común, lo demuestra tanto la base conceptual como distintos aspectos del ritual; el concepto fundamental al que reenvía el mito de Deméter, como el de Dioniso, es la regeneración, simbolizada, en el primer caso, con el retorno de Perséfone del inframundo, y, en el segundo, con el renacimiento de Dioniso.

A este propósito Diodoro Sículo, que habla de una transmisión de las *teletai* que procede del mundo egipcio y llega a la cultura griega a través de Creta (donde “es usual desde antiguo que estas *teletai* se transmitan abiertamente a todos”), subraya el paralelismo existente entre particulares rituales místéricos y el mito de Osiris e Isis¹⁷. En verdad este último, al

¹⁶ Gimbutas 1990.

¹⁷ Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica* 1.23.2: Ὅρφέα γὰρ εἰς Αἴγυπτον παραβαλόντα καὶ μετασχόντα τῆς τελετῆς καὶ τῶν Διονυσιακῶν μυστηρίων μεταλαβεῖν. 1.96.3: συνιστάντες ἐξ Αἰγύπτου μετενηχέσθαι πάντα δι' ὧν παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἐθαυμάσθησαν. Ὅρφέα μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν ἄδου μυθοποιίαν ἀπενέγκασθαι. Τὴν μὲν γὰρ Ὅσιριδος τελετὴν τῇ Διονύσου τὴν αὐτὴν εἶναι, τὴν δὲ τῆς Ἰσίδος τῇ τῆς Δήμητρος ὁμοιοτάτην ὑπάρχειν, τῶν ὀνομάτων μόνων ἐνηλλαγμένων. 5.77.3: τὰς δὲ τιμὰς καὶ θυσίας καὶ τὰς περὶ τὰ μυστήρια τελετὰς ἐκ Κρήτης εἰς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους παραδεδοσθαι λέγοντες τοῦτο φέρουσιν, ὡς οἶονται, μέγιστον τεκμήριον. τὴν τε γὰρ παρ'

no ser secreto, nunca ha formado parte de “misterios”, pero sin duda el despedazamiento del cuerpo de Osiris por parte de Seth, como la búsqueda del cadáver por parte de Isis, reflejan mitemas que volvemos a encontrar en los relatos sobre Dioniso (despedazado por los Titanes) y Deméter (en busca de su hija Perséfone). Se trata, en todos los casos, de relatos míticos que insisten sobre la centralidad del retorno a la vida después de un contacto con la muerte, y muestran la misma asociación, en las culturas griega y egipcia, entre muerte y regeneración.

Además, es innegable la semejanza entre las tablillas órficas y el “Libro de los muertos” egipcio¹⁸.

En el texto egipcio el difunto, como en las tablillas órficas, tiene que enfrentarse al diálogo con unos guardianes¹⁹, alcanzar un árbol y pedir agua²⁰. Además, como en las creencias órficas, hay una identificación entre el fiel y el dios: si en la literatura órfica Baco es el nombre del iniciado y del dios, en el “Libro de los muertos” el difunto suele definirse Osiris.

Podemos pensar que, durante la edad del bronce egea, la cultura egipcia haya ejercido una influencia sobre el culto funerario: el sarcófago de Hagia Tríada muestra datos que atestiguan la presencia de elementos egipcios en la religión prehelénica. En uno de los lados largos, el objeto parcialmente deteriorado, ofrecido al difunto junto a los animales, puede ser un barco y estar relacionado con la estructura, en forma de escalera, puesta

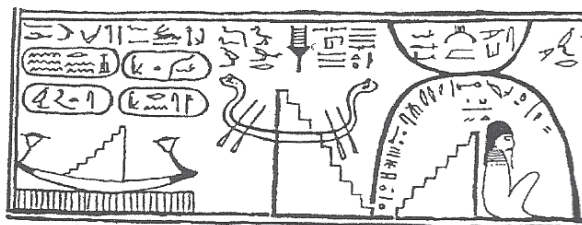
Ἀθηναίοις ἐν Ἐλευσίνι γινομένην τελετήν, ἐπιφανεστάτην σχεδὸν οὖσαν ἀπασῶν, καὶ τὴν ἐν Σαμοθράκῃ καὶ τὴν ἐν Θράκῃ ἐν τοῖς Κίκοσιν, ὅθεν ὁ καταδείξας Ὀρφεὺς ἦν, μυστικῶς παραδίδοσθαι, κατὰ δὲ τὴν Κρήτην ἐν Κνωσῶ νόμιμον ἐξ ἀρχαίων εἶναι φανερώς τὰς τελετὰς ταύτας πᾶσι παραδίδοσθαι. Bernabé 2008b.

18 Bernabé, Jiménez San Cristóbal 2008: 207. Dousa 2011. El “Libro de los muertos” es uno de los textos más significativos de la literatura religiosa egipcia: está escrito, con muchas ilustraciones, en rollos de papiro colocados en el sarcófago, al lado del difunto; a veces el texto se escribía en las vendas que enrollaban el difunto, o en las paredes de la tumba. Este texto, que parece existir desde la dinastía XVIII, consiste en un conjunto de fórmulas funerarias, y su título original era “Libro para salir a la luz”; quería ser un conjunto de instrucciones que permitiesen al difunto continuar su vida después de la muerte, y no tenía un contenido fijo: ningún manuscrito contiene todos los capítulos, cuya numeración, tal como aparece en las ediciones modernas, es totalmente ficticia. La numeración que aquí se sigue es la que está adoptada en la edición de Bresciani 2001. Con respecto a las relaciones entre cultura griega y Oriente Próximo, véase Helck 1979, Penglase 1994, West 1997, Metcalf 2015.

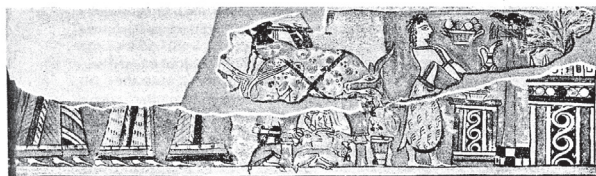
19 Capítulo 122.

20 Capítulo 59.

a los pies del difunto: se llega a su interpretación leyendo el comienzo del capítulo CII del “Libro de los muertos”, donde el difunto pide a Ra, dios del sol, que le pase la escalera para subir a su barco y acompañarlo en la navegación; se trata de la esperanza de cada egipcio antiguo de continuar la vida, después de la muerte, haciendo con Ra el viaje cíclico a través de la esfera celeste. La escalera es aquí un elemento fundamental, un trámite entre mundo físico y metafísico, porque permite al difunto subir al barco solar, con que Ra cruza el cielo resurgiendo cada día. En un papiro funerario de la dinastía XIX la iconografía muestra claramente la importancia, en los rituales funerarios, de la asociación entre barco y escalera; es posible dar a los dos elementos presentes en el sarcófago de Hagia Triada, aunque estén parcialmente deteriorados, la misma identidad formal y el mismo significado simbólico que corresponden al barco y a la escalera en el arte y en los textos religiosos del antiguo Egipto²¹.



Papiro funerario de la dinastía XIX.



Sarcófago de Hagia Triada (lados largos).

²¹ Hiller 1999.

La arqueología egipcia ha devuelto muchos restos de barcos de madera, que se enterraban al lado de las tumbas, para que el difunto pudiese “navegar” después de la muerte (un magnífico ejemplo son los cinco barcos que el faraón Keops hizo enterrar al lado de su pirámide, dos al sur y tres al este)²². En algunas tumbas prehelénicas se han encontrado pequeñas reproducciones de barcos que, quizá, aludan simplemente a la actividad marinera del difunto; pero, no se puede excluir la posibilidad de una función simbólica del barco en los rituales funerarios prehelénicos, de la cual el mítico barco de Caronte, que guiaba los difuntos según la cultura griega clásica, podría representar un vago recuerdo²³.

Considerando este conjunto de datos, podemos proponer la hipótesis de un origen prehelénico de particulares prácticas culturales, que formarán parte de ritos místéricos celebrados en el primer milenio; además, la iconografía egea podría revelar aspectos de estos rituales.

En un fresco del centro cultural de Micenas, hay una escena que se ha interpretado como representación de una procesión de “démones”²⁴.



Fresco del centro cultural de Micenas.

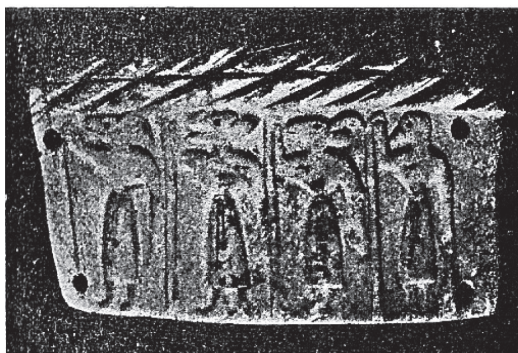
El esquema iconográfico de la procesión de “démones”, que deriva probablemente de la iconografía babilonia, se encuentra varias veces en el arte egeo: en una plaqueta de Festos hay cuatro figuras con cabezas

22 Bard 1999: 349.

23 Laffineur 1991.

24 Nilsson 1950: 377.

estilizadas de animales, que marchan en procesión; Nilsson comparó esta representación con la procesión de “démones” que aparece en una plaqueta de Assur, y la increíble semejanza estilística, junto a la actitud de las figuras, refuerza la hipótesis de una derivación babilonia del motivo iconográfico²⁵.



Plaqueta de Festos.



Plaqueta de Assur.

En un anillo de oro de Tirinto, volvemos a ver cuatro “démones” que marchan con jarras hacia una figura femenina sentada: su actitud parece la de una diosa recibiendo ofrendas²⁶.

25 Nilsson 1950: 372.

26 Nilsson 1950: 147, 348.



Anillo de oro de Tirinto.

Muchos datos iconográficos parecen relacionar estos “démones” con rituales de ofrendas o purificación por medio de líquidos contenidos en jarras especiales²⁷.

*Gema de Vafio.*

(Nilsson 1950: 146-147).

*Plaqueta de Micenas.*

²⁷ Peatfield 1995.



Tritón de piedra de Malia (particular).
(Baurain, Darcque 1983: fig. 14).

Al parecer totalmente humana la actitud de las figuras, nada impide interpretar estas evidencias como representaciones de individuos enmascarados con pieles de animales, en el acto de practicar ritos de purificación, o simplemente de representar una acción ritual; esta posibilidad reforzaría la interpretación de los nombres de animales, destinatarios de alimentos en las nuevas tablillas tebanas, como términos referidos a grupos enmascarados²⁸: así, en concreto, se podrían asociar los *e-mi-jo-no-i* (“mulos”) de Tebas a los personajes representados en el fresco del centro cultural de Micenas.

Las procesiones y los personajes enmascarados con pieles de animales pueden ser un antecedente de elementos que formarán parte del ritual dionisiaco; además, no es ilícito imaginar que, en un período lleno de intercambios comerciales con Egipto, la cultura que ha creado el “Libro de los muertos” haya favorecido la aparición de los primeros elementos conceptuales que, durante el lento pasaje de la edad del bronce a la edad del hierro, han llegado a constituir la base de las creencias religiosas órficas.

Volvamos ahora a Dioniso. Su nombre aparece en tres tablillas micénicas: aislado, en la forma *di-wo-nu-so-jo* (genitivo), en la tablilla de Pilos Xa 102; en la misma forma *di-wo-nu-so-jo* el teónimo aparece en otra tablilla de Pilos, Xb 1419, donde, en la parte posterior del documento,

28 Iodice 2005. Ricciardelli 2006. Weilhartner 2007.

el término *wo-no-wa-ti-si* muestra ya una relación entre el dios y el vino (*wo-no* = οἶνος); finalmente, en la tablilla de La Canea Gh 3, encontramos como destinatarios de miel *di-we* y *di-wo-nu-so* (Zeus y Dioniso, en dativo), con el adlativo *di-wi-jo-de* (“para el santuario de Zeus”)²⁹.

Es cierto que la presencia del nombre, pese a estar acompañado por la mención al vino y relacionado con Zeus, no tiene que implicar un culto prehelénico a ese dios; pero, el descubrimiento por parte de C. Renfrew de una figura masculina de arcilla en el santuario de Filacopi (en la isla de Milo, período Heládico Tardío), caracterizada por un órgano genital muy marcado, permite pensar en el culto de un dios relacionado con la fertilidad³⁰.



Figura de arcilla de Filacopi (período Heládico Tardío).

29 Casadio 1994: 9-50.

30 Renfrew 1981.

Sin embargo, es difícil reconstruir un ritual en un contexto cultural del que no tenemos ningún texto religioso; ahora bien, la iconografía egea muestra individuos con máscaras de animales en procesión, haciendo ofrendas, o vertiendo líquido sobre una rama puesta entre los “cuernos de consagración” (símbolo fundamental en la iconografía religiosa prehelénica)³¹. Este cuadro parece el de una actuación cultural, que pretende mostrar un mundo natural que hace ofrendas a los símbolos de regeneración. Pues bien, como hemos visto, los textos en Lineal B, junto con datos iconográficos, ofrecen vestigios de un culto a una figura de “madre” que domina sobre el mundo natural; así que tampoco podemos excluir la posibilidad de un culto a un “Dioniso” prehelénico, cuyo nombre aparece en las tablillas; su asociación con la fertilidad podría estar representada por la figura de arcilla de Filacopi, y su dominio sobre la naturaleza en una gema de Cidonia (Creta noroeste), donde aparece una figura masculina que coge dos leones por la cabeza³². En definitiva, el mismo esquema que ha permitido reconocer una $\pi\acute{o}\tau\nu\iota\alpha \theta\eta\rho\acute{\omega}\nu$.



Gema de Cidonia (Creta noroeste).

El problema de los datos sobre que construimos nuestros discursos está relacionado, de forma muy estrecha, con la metodología que se ha impuesto en el campo de la investigación sobre la religión prehelénica.

Cuando, en 1927, el estudioso M. P. Nilsson publicó la primera edición de su obra monumental *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*, la introdujo definiendo la materia tratada como “a picture

³¹ Nilsson 1950: 165.

³² Nilsson 1950: 357.

book without text”³³. En 1967, durante el primer congreso internacional de Micenología, A. Brelich, al exponer sus propias observaciones metodológicas sobre el estudio de la religión micénica, afirmó que, desde que fue descifrado el Lineal B, tenemos un libro de figuras que sigue permaneciendo sin texto y tenemos textos sin figuras³⁴. Lo que puede parecer un juego de palabras representa, en realidad, una profunda síntesis del problema.

De hecho, antes de que se descifrara la escritura micénica, las únicas fuentes para investigar sobre la religión prehelénica eran de naturaleza arqueológica e iconográfica; después, los textos han devuelto nombres que corresponden a teónimos griegos³⁵, pero ninguna de las divinidades griegas se reconoce claramente en las actitudes o en las características de las figuras micénicas, haciendo arbitrario y erróneo un nexo automático entre imágenes y textos. De ahí la necesidad de tratar los dos tipos de fuentes de manera distinta, para buscar, en un segundo momento, posibles vínculos entre ellos.

Con respecto a las fuentes no textuales, haría falta ante todo establecer algunos criterios para relacionar evidencias arqueológicas o iconográficas con un ámbito sagrado. Por supuesto, es difícil mantener una actitud objetiva, y no caer en un *impasse*: de hecho, para interpretar un lugar o un contexto como propio del ámbito religioso, hay que buscar en el mismo objetos o imágenes con una función cultural; pero, para atribuirle esa función cultural a un objeto o imagen, hay que encontrarlo en un lugar o contexto que pertenezca a un ámbito religioso. Así, para salir de este *impasse*, hay que descubrir algún elemento que, dondequiera que se encuentre, pueda aportar una connotación religiosa a todo lo que esté relacionado con él; pero, por supuesto, la “elección” de este elemento habrá que hacerla como hipótesis de trabajo.

De ahí la exigencia de recurrir al análisis del contexto que deja las huellas más claras de un comportamiento religioso: el ritual funerario.

El sarcófago de Hagia Tríada, monumento fundamental para nuestro conocimiento sobre el pensamiento religioso prehelénico, nos muestra los símbolos religiosos en común entre minoicos y micénicos³⁶: la doble hacha y los “cuernos de consagración” representan la prueba más significativa de una identidad formal que caracteriza la visión de lo divino en ambas culturas.

33 Nilsson 1950: 7.

34 Brelich 1968.

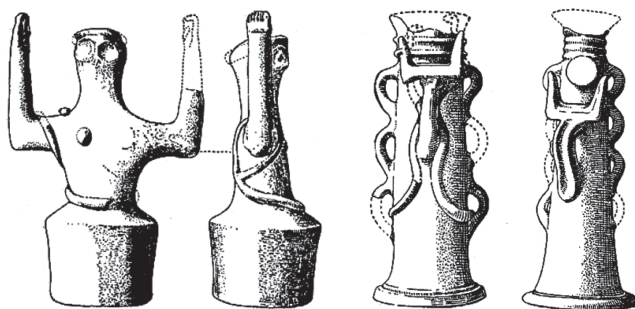
35 Stella 1958. Rodríguez Adrados 1972. Gérard-Rousseau 1968.

36 Dietrich 1974: 133.

Por esto resulta interesante encontrar, en la decoración del mismo sarcófago, elementos pertenecientes a la simbología religiosa egipcia, conectados con pasajes del “Libro de los muertos” que revelan tensión hacia el deseo de una vuelta al nacer. Estos datos, como los elementos que se muestran comunes entre las tablillas órficas y los textos religiosos egipcios, no se han subrayado en este contexto para demostrar una derivación de particulares creencias órficas de la cultura religiosa egipcia, sino únicamente para conceder espacio a una hipótesis: durante la edad del bronce egea, es posible que el contacto con el pensamiento especulativo egipcio haya inspirado la creación de particulares elementos conceptuales, que estarán a la base de mitemas y ritos fundamentales para el orfismo; sin imaginar un “orfismo prehelénico”, simplemente podemos pensar en un origen prehelénico de particulares aspectos que formarán parte del ritual órfico.

B. C. Dietrich habló de una visión de lo divino, en la edad del bronce egea, en fuerte relación con la naturaleza³⁷, y resulta significativo que esta relación se exprese particularmente a través de un dominio sobre el elemento animal: es emblemático, con respecto al problema de la continuidad entre religión prehelénica y griega, el rol de la serpiente en esta asociación con la divinidad.

Conocemos vasos que, por su forma particular y ausencia de fondo, se suelen definir “en forma de tubo”. En Gurnia, en un “santuario” del período Minoico Tardío, vasos de este tipo presentan el motivo de la serpiente y de los “cuernos de consagración”, y se han encontrado junto a un ídolo femenino con los brazos levantados, cuyo cuerpo está enrollado por una serpiente³⁸.



Gurnia (“santuario”, período Minoico Tardío).

³⁷ Dietrich 1974: 128-190.

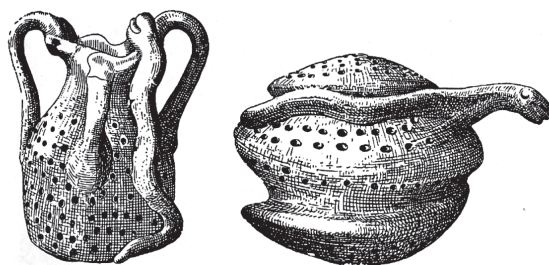
³⁸ Nilsson 1950: 80-82.

Vasos del mismo tipo se han encontrado en Cumasa y Prinias, en ambientes datados respectivamente en el período Minoico Medio y Minoico Tardío, también considerados “santuarios”³⁹.



Cumasa (“santuario”, período Minoico Medio). Prinias (“santuario”, período Minoico Tardío).

Vasos decorados con el mismo motivo iconográfico de la serpiente, encontrados en una casa privada de Cnoso del período Minoico Tardío, tienen fondo pero están perforados con una gran cantidad de agujeros⁴⁰.



Cnoso (casa privada, período Minoico Tardío).

Nilsson formuló la hipótesis de que las serpientes, representadas mientras alcanzan el borde de los vasos, pudiesen simbolizar la misma “Diosa de las serpientes” en el acto de recibir sus ofrendas⁴¹.

39 Nilsson 1950: 102-104. Evans 1921-1935: IV, 141.

40 Nilsson 1950: 90.

41 Nilsson 1950: 320.

Por tanto parece que, en el mundo prehelénico, se sentía la necesidad de crear objetos destinados a una nutrición simbólica de las serpientes.

Hay un vaso muy particular, encontrado en una tumba de Cumasa, del período Minoico Antiguo II (cerca de 2500-2200 a. C.), o sea anterior a la construcción de los primeros palacios minoicos: trata de recordar un cuerpo femenino, con cabeza y senos estilizados, y muestra dos serpientes que, desde el cuello, llegan hasta la mitad del cuerpo; según A. Evans, es el primer testimonio del culto a esta divinidad relacionada con las serpientes⁴².



Cumasa (tumba, período Minoico Antiguo II).

Los nuevos textos tebanos también muestran una figura divina, una “Madre Tierra” (*ma-ka*), que recibe sus ofrendas junto a las “serpientes” (en la forma *e-pe-to-i*, que corresponde al griego *ἐρπετοῖς*)⁴³.

Este rol de la serpiente en cuanto símbolo de la tierra, y de la divinidad relacionada con la misma, permanece en los rituales del primer milenio: en las Tesmoforias se modelaban con pasta de trigo objetos particulares que reproducían serpientes y órganos genitales masculinos, y se tiraban cerdos en cavidades subterráneas, donde se nutrían las mismas serpientes⁴⁴; en el

42 Evans 1921-1935: IV, 163.

43 Esta forma aparece en las tablillas tebanas Gp 107, 164, 181, 184, 196, 201, 233.

44 Escolio a los *Diálogos de las cortesanas* de Luciano (2.1). Sfameni Gasparro 1986: 223.

octavo día de los Grandes Misterios de Eleusis, según cuenta Ateneo, se solían rellenar con líquido dos vasos particulares, llamados *πλημοχόαι*, que se orientaban uno hacia este y otro hacia oeste, y, luego, se volcaban para ofrecer el contenido a la tierra⁴⁵.

No podemos asociar de forma automática los vasos prehelénicos “en forma de tubo” con la función de los *πλημοχόαι*, ni pensar en la “Madre Tierra” tebana atribuyéndole el conjunto de características propias de la Deméter histórica; por otro lado, tenemos que reconocer la continuidad de un culto a la regeneración, concepto que se asocia a lo divino desde el comienzo de la edad del bronce egea, y buscar su sobrevivir en los ritos místicos que revelan una fusión con la naturaleza y con sus símbolos, en busca de una vuelta al nacer.

Bibliografía

- Aravantinos, V., Godart, L., Sacconi, A. (2001), *Thèbes. Fouilles de la Cadmée I. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Edition et commentaire*. Pisa-Roma.
- Aura Jorro, F. (1999), *Diccionario Micénico*. Madrid.
- Barclay, A. (2001), “The Potnia Theron: adaptation of a Near Eastern image”, *AEAEUM* 22: 373-386.
- Bard, K. (ed.) (1999), *Encyclopedia of the archaeology of ancient Egypt*. London.
- Baurain, C., Darcque, P. (1983), “Un triton en pierre à Malia”, *BCH* 107: 3-73.
- Bernabé, A. (1999), “La teogonía órfica del papiro de Derveni”, *ARYS* 2: 301-338.
- Bernabé, A. (2008a), “Some thoughts about the ‘new’ gold tablet from Pherai”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 166: 53-58.
- Bernabé, A. (2008b), “Orfeo y Eleusis”, *SYNTHESIS* 15: 13-36.
- Bernabé, A., Jiménez San Cristóbal, A. I. (2008), *Instructions for the Netherworld. The Orphic gold tablets*. Leiden.
- Bernabé, A., Serrano Laguna, I. (2011), “Nuevos datos sobre la religión de la Tebas micénica: las tablillas de la *Odos Pelopidou*”, in E. Calderón Dorda, A. Morales Ortiz (eds.), *Eusébeia. Estudios de religión griega*. Madrid: 11-35.
- Brelich, A. (1968), “Religione micenea: osservazioni metodologiche”, in *Atti e memorie del I congresso internazionale di micenologia (Roma 27/09 – 3/10 1967)*. Roma: 919-931.

45 Ateneo, *Banquete de los eruditos*, 11.93.

- Bresciani, E. (2001), *Testi religiosi dell'antico Egitto*. Milano.
- Casadio, G. (1994), *Storia del culto di Dioniso in Argolide*. Roma.
- Cornelius, I. (1993), "Anat and Qudshu as the 'Mistress of Animals'", *SEL* 10: 21-45.
- Dietrich, B. C. (1974), *The origins of Greek religion*. Berlin.
- Dousa, T. (2011), "Common motifs in the 'Orphic' B tablets and Egyptian funerary texts: continuity or convergence?", in R. G. Edmonds (ed.), *The 'Orphic' gold tablets and Greek religion. Further along the path*. Cambridge: 120-164.
- Duhoux, Y. (2005), "Les nouvelles tablettes en linéaire B de Thèbes et la religion grecque", *L'Antiquité Classique* 74: 1-19.
- Evans, A. (1921-1935), *The palace of Minos at Knossos*. London.
- Gérard-Rousseau, M. (1968), *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*. Roma.
- Gimbutas, M. (1990), *Il linguaggio della Dea*. Milano.
- Godart, L. (1997), "La Madre Terra, Demetra e le statuette di oranti minoico-micenee", in G. Cacciatores, M. Martirano, G. Massimilla (eds.), *Filosofia e storia della cultura, studi in onore di Fulvio Tessitore*, I: *Dall'antico al moderno*. Napoli: 121-126.
- Godart, L., Sacconi, A. (1996), "Les dieux thébains dans les archives mycéniennes", *CRAI*: 99-113.
- Godart, L., Sacconi, A. (2000), "Tebe, Demetra ed Eleusi", in P. Bernardini (ed.), *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca*, *Atti del Convegno Internazionale (Urbino, 7-9 Luglio 1997)*. Roma: 17-26.
- Helck, W. (1979), *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.* Darmstadt.
- Hiller, S. (1999), "Egyptian elements on the Hagia Triada sarcophagus", *AEGAEUM* 20: 361-369.
- Iodice, M. (2005), "I nomi di animale nei testi micenei di Tebe", *AEVUM* 79: 9-16.
- Jiménez San Cristóbal, A. I. (2002a), *Rituales Órficos*. Madrid: 471.
- Jiménez San Cristóbal, A. I. (2002b), "Los libros del ritual órfico", *ESTUDIOS CLÁSICOS* 121: 109-123.
- Jiménez San Cristóbal, A. I. (2009), "¿Hubo ritos de paso cruentos en el orfismo?", *SYNTHESIS* 16: 83-97.
- Laffineur, R. (1991), "La mer et l'au-delà dans l'Égée préhistorique", *AEGAEUM* 7: 231-238.
- Marinatos, N. (1984), *Art and religion in Thera*. Athens.

- Martínez Nieto, R. B. (1998), “Epiménides y la aura del pensamiento racional”, *AGORA* 17/2: 119-144.
- Metcalf, C. (2015), *The Gods Rich in Praise. Early Greek and Mesopotamian Religious Poetry*. Oxford.
- Nilsson, M. P. (1950), *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*. Lund.
- Palaima, T. (2006), “*65 = FAR? or ju? and other interpretative conundra in the new Thebes tablets”, in S. Deger-Jalkotzy, O. Panagl (eds.), *Die neuen Linear B-Texte aus Theben*. Wien: 139-148.
- Peatfield, A. (1995), “Water, fertility and purification in Minoan religion”, in C. Morris (ed.), *KLADOS. Essays in honour of J. N. Coldstream (BICS supplement 63)*. London: 217-227.
- Penglas, C. (1994), *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. London.
- Renfrew, C. (1981), “The sanctuary at Phylakopi”, in R. Hägg, N. Marinatos (eds.), *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age*. Stockholm: 67-79.
- Ricciardelli, G. (2006), “I nomi di animali nelle tavolette di Tebe: una nuova ipotesi”, *La parola del passato* 61/4: 241-263.
- Rodríguez Adrados, F. (1972), “Les institutions religieuses mycénienes”, *MINOS* 11-12: 170-202.
- Ruijgh, C. J. (2004), “À propos des nouvelles tablettes de Thèbes. I”, *MNEMOSYNE* 57: 1-44.
- Sfameni Gasparro, G. (1978), “Connotazioni metroache di Demetra nel coro dell’«Elena» (vv. 1301-1365)”, in M. B. De Boer, T. A. Edridge (eds.), *Hommages à M. J. Vermaseren*. Leiden: 1148-1187.
- Sfameni Gasparro, G. (1986), *Misteri e culti mistici di Demetra*. Roma.
- Stella, L. A. (1958), “La religione greca nei testi micenei”, *NUMEN* 5: 18-57.
- Studniczka, F. (1890), *Kyrene: Eine Altgriechische Göttin*. Leipzig.
- Suárez de la Torre, E. (1992), “Expérience orgiastique et composition poétique: le *Dithyrambe* II de Pindare (fr. 70 B Snell-Maehler)”, *KERNOS* 5: 183-207.
- Weilhartner, J. (2007), “Die Tierbezeichnungen auf den neuen Linear B-Texten aus Theben”, in E. Alram-Stern, G. Nightingale (eds.), *Keimelion: Elitenbildung und elitärer Konsum von der mykenischen Palastzeit bis zur homerischen Epoche*. Wien: 339-351.
- West, M. L. (1997), *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford.

(Página deixada propositadamente em branco)

NOTES ON A SPECIAL FEATURE OF GREEK ORTHOEPEY: USE OF A NON-NASAL CONSONANT FOR REPRESENTING THE VELAR NASAL

BRIAN F. HEAD

Emeritus professor, University of Albany
bfhl22333@gmail.com

In memoriam

Américo da Costa Ramalho

Resumo

O presente estudo descreve os contextos em que se emprega a letra γ como representação da consoante nasal velar [ŋ], apresenta uma hipótese da origem desta consoante e considera um problema que resulta de falhas na representação de étimos gregos em letra latina, com base em dados de vários dicionários de português e de alguns outros idiomas.

Palavras chave: ortoépia, letra gama, nasal velar, étimos gregos, letra romana.

Abstract

This study describes the contexts in which the letter gama is used in order to represent the velar nasal, it presents a hypothesis as to the origin of this consonant in Greek, and it considers a problem that results from the inadequate representation of Greek etyma in Roman script, as revealed in data from various dictionaries of Portuguese and other languages.

Keywords: orthoepy, letter gama, velar nasal, Greek etyma, Roman script.

In his study on the pronunciation of Greek (*Vox Graeca* 1987: 35), the classicist Sidney Allen¹ refers to a special feature of the phonetic values of written forms in Greek: the pronunciation as a velar nasal [ŋ] that corresponds to the letter γ in sequences of consonants, as in the words ἄγκυρα, ἔγχος, ἐγγύς. Allen further notes the following:

Varro identified this with the sound of *n* in Latin *angulus* etc., which is clearly a velar nasal... The use of *n* to indicate this sound, as in Latin, is understandable enough, since the velar pronunciation is automatic before a velar plosive; and similar spellings with *v* are found in Attic inscriptions (regularly before 5 c., e.g. c. 550 ἐγγυς). But the normal Greek spelling with γ for [ŋ] is on the face of it remarkable, since it is as though we were to write e.g. English *ink*, *finger* as *igk*, *figger*...

In words such as ἄγγελος (messenger) “angel”, the letter γ is written twice, although this graphic representation is clearly not of a geminate consonant, but rather of a sequence of two phonetically *different* consonants, of which the first is invariably the velar nasal [ŋ].

The present study seeks to describe the contexts in which γ occurs with the phonetic value of the velar nasal [ŋ], to present a plausible hypothesis with regard to the origin or cause of the phonetic segment and the respective graphic usage, and to call attention to a problem that results from the failure to represent this feature properly.

For an accurate description of the use of the letter γ in representing the velar nasal [ŋ], it must be noted that the occurrence of γ with the phonetic value [ŋ] is not limited to the double γ as in the word ἄγγελος (messenger), “angel”: this feature of pronunciation also occurs in sequences of γ preceding the other letters that represent other velar consonants, namely κ, χ and less frequently ξ (which represents the sequence [ks], of which the first segment is a velar plosive), as in ἄγκυρα [aŋkura] “anchor” and ἀγκυ [aŋkhi] “close, near” and σάλπιγξ

¹ Students of Greek can benefit from consulting this work and others by Allen, including *Phonetics in Ancient India* (Oxford: 1953) and *Vox Latina* (Oxford: 1978), both of which contain information on the pronunciation of Greek, with the former showing influences of Sanskrit on Greek pronunciation, and the latter features of Latin pronunciation due to influences from Greek.

[salpiŋks] “trumpet”. Thus, γγ represents [ŋg], while γκ represents [ŋk], γχ represents [ŋkh], and γξ represents [ŋks].²

There are numerous additional examples of γ for [ŋ, such as ἀγγαρεία “angary”, ἐγκύκλιος παιδεία “encyclopedia”, ἀγγείον (vessel) root in “angiogram” and ἀγκών (elbow) “ancona”, among others. Some of these words are derived from the ancient Indo-European root **ank-* and its variant **ang-*, with meanings allied to the notion “bend”: from this root, cognates of Greek ἄγκυρα and Latin *ancora*, of Latin *angulus* “angle, corner”, of Greek ἀγκών (elbow) “ancon” etc. are found in other branches of the Indo-European family, in addition to Hellenic (represented by Greek) and Italic (represented by Latin), such as Old English *anclēow* and Old Norse **ankula* “ankle”, both from Germanic **ankulaz*. The Latin word *uncus* “hooked, bent” and Greek ἄγχιστρον “hook” are also from this Indo-European root, as are many other words throughout the various branches of Indo-European.

There is also the occurrence of γχ representing [ŋg] in the Greek word ἔγγελος “eel”, which, via Latin *anguilla*, is the etymon of Spanish *enguila*, Portuguese *enguia*, and French *anguille*, with the second part of the Greek etymon based on the Indo-European root **el-* “eel, worm, snakelike creature,” as is the Latin form *illa* in the word *anguilla*.

The use of double γγ with the first γ corresponding to the velar nasal [ŋ], also occurs in modern Greek, with ἀγγ at the beginning of the word for “English” and in related words.

This feature is special partly because it is a *non-nasal* consonant that is used to indicate the velar *nasal*. By itself the letter γ indicates a voiced velar stop: for it to indicate the velar nasal, it must be followed by a velar consonant that is also non-nasal. Hence, this is clearly not a case of phonetic assimilation, since there is no nasality in the context in which the letter indicating the velar nasal occurs.

The feature in question is special also in the sense that it pertains exclusively to Hellenic branch of the Indo-European family, as represented by Greek, without the occurrence of any comparable feature to be found

2 Although Allen describes the letter ξ as representing the sequence [ks] (*ibidem* 59), he does not explicitly include that letter along with κ, χ and γ in the group of consonants before which γ represents [ŋ] (*ibidem* 35), in spite of the fact that the first segment of the group of consonants represented by the letter ξ, namely [ks], is a velar plosive. Freire (1974: 13) includes ξ along with γ, κ and χ, in the group before which γ corresponds to a nasal consonant, but the indication of the pronunciation of his example, σάλπιγγξ, is inaccurate, since he shows *sálpines* instead of [salpiŋks].

in the writing system of any of the languages of the other branches of that family.

From the perspectives of students of the classical languages, this feature of Greek is not a mere question of orthography, or how to represent a certain sound in writing. Instead, it is a question of the pronunciation that corresponds to a certain letter in specific contexts (namely, γ in sequence with itself or with another velar plosive). Hence, this is not a question merely of orthography, but rather of orthoepy -- the correct pronunciation that corresponds to something that is represented in writing, namely the sequence of γ and a letter representing any of the velar plosives.

As for origin, it is important to consider the fact that new features in a language generally come from either of two sources: borrowings from other languages and structural conditioning. In this case, borrowing from another language is not plausible, since the feature is not to be found in any of the languages with which Greek had contact. With regard to the types of structural conditioning, one can consider two domains: paradigmatic and syntagmatic. In this case, paradigmatic seems more relevant, and that is the one considered here.

In the manual by Freire (1974: 16), a chart of Greek consonants is presented, arranged according to the letters employed to represent the various phonetic segments, as defined by their respective features of articulation. This chart is provided below, in an adapted form, with use of appropriate phonetic terminology in English.

		oral			nasal
		voiced	voiceless	aspirated	
occlusive	labial	β	π	ϕ	μ
	dental	δ	τ	θ	ν
	velar	γ	κ	χ	γ before velar
continuant	sibilant	ζ	σ		
	liquid	λ, ρ			
	aspiration ‘				
compound or mixed consonants: ξ, ψ					

Although the preceding information was evidently presented initially for pedagogical purposes, it can also have explanatory value when viewed as a structural paradigm. The four types of occlusives, or stops, indicated

in the chart are voiced, voiceless, aspirated and nasal. Each of these four types combines with three positions of articulation from front to back: labial, dental and velar. Without the velar nasal, as found in the graphic sequence γγ, corresponding to the pronunciation [ŋg], and other sequences (indicated in the chart as “before velar”), the overall paradigm would be incomplete, for there would be a lacuna in the place for the combination of the velar position with the nasal type of articulation, as is found only in the sequences with “γ before velar”. In summary, the nature of the structure of the consonantal paradigm strongly favors the presence of the velar nasal [ŋ] (indicated by “γ before velar” in the chart), in addition to the bilabial nasal [m] (indicated by the Greek letter μ) and the dental nasal [n] (indicated by the Greek letter ν).³

The preceding considerations are relevant to understanding the conditions of origin of the *phonological* feature represented by the velar nasal, but they are not relevant to its representation in *writing*. The question to be resolved with regard to the representation in writing is the reason for use of γ to represent [ŋ] when followed by any letter representing a velar consonant. One can note that the writing system of Greek did not include any diacritic symbol that would serve for this purpose. Thus, there were three options: (1) use of the Greek letter ν to indicate the velar nasal before a velar plosive, as is found in Attic inscriptions, and is similar to the use of the letter *n* before velar plosives in Latin, (2) introduction of a new letter or a diacritic into the writing system for this purpose, or (3) use of a combination of existing letters.

With abandonment of the use of the letter ν for the velar nasal, the combination of existing letters seems preferable, in view of the fact that the context in which [ŋ] occurs is (a) limited with regard to its environment and (b) uncommon with regard to its relative frequency. Hence, this option is in the interest of maintaining simplicity in the writing system. It is the one that is found in the writing of Greek, both ancient (classical) and modern. However, there is no clear reason for the use of the letter γ before velar plosives for this purpose.

It is to be noted that, in view of the diversity found among references to the Greek etyma that are commonly included in dictionaries for general use, the feature γγ and, more comprehensively, the use of the letter γ followed

3 This paragraph is an adaptation of the ideas of Martinet (1955: *passim*, especially 104-107).

by any letter representing a velar consonant, can constitute an obstacle to correct specification of the features of the respective Greek words - at least for some lexicographers, as indicated below.

One can consider, for example, the diversity in references to the same Greek words in some of the common dictionaries of Portuguese and of a few other languages.

The *Grande Dicionário* (2004) indicates *âncora* from Greek *ágkyra* via Latin *ancora* and *anjo* from Greek *ággelos* messenger via ecclesiastic Latin *angelu-* “angel”.

The dictionary of the Academia das Ciências de Lisboa (2001) indicates the origin of *âncora* as Latin *ancōra*, from Greek ἄγκυρα, and that of *anjo* as ecclesiastic Latin *angēlus*, from Greek ἄγγελος.

Houaiss (2001) indicates *âncora* from Latin *ancora*, borrowing from Greek *ágkura*.

Michaelis (1998) indicates *âncora* from Greek *ágkyra* and *anjo* from Latin *angelu*, with no mention of the Greek etymon.

Devoto and Oti (1995) indicate, for Italian, *ancora* from Latin *ancora* and *angelo* from Christian Latin *ángelos* messenger; from Greek *gk*, *gg*.

Costa e Melo (1994) indicates the origin of *anjo* as Greek *ággelos*, via ecclesiastic Latin *angélu*, and of *âncora* as Greek *ágkyra*, via Latin *ancora*.

For Spanish, the *Diccionario da la Real Academia Española* (1992) indicates *âncora* from Latin *ancora*, and *ángel* from Latin *angelos* derived from Greek ἄγγελος.

For French, *le Grand Robert* (1989) indicates, *ancre* from Latin *ancora* (with no reference to Greek), *ange* from Greek *aggelos* via ecclesiastic Latin *angelus*.

Ferreira (1986) indicates the origin of *âncora* as Greek *ankyra* via Latin *ancora*, and of *anjo* as Greek *ággelos*, via Latin *angelu*.

Silva (1949-59) indicates the origin of *âncora* as Greek *ágkyra*, via Latin *ancora*, and the origin of *anjo* as Latin *angelus* from Greek *aggelos*.

Figueiredo (1899) indicates the origin of *âncora* as Latin *ancora*, from Greek *ankura*, the origin of *anjo* as Greek *angelos*.

Constancio (1844) indicates the origin of *âncora* as Latin *ancora*, or the incorrect spelling *anchora*, from Greek ἄγκυρα *ankura*, and the origin of *anjo* as Latin *angelus* from Greek ἄγγελος, *anghelos*, “mensageiro, nuncio”. In both cases, a broader lexical context for Greek is provided. The letter *h* occurs after *g* in *anghelos* in order to indicate the pronunciation as “hard *g*”, the velar stop [g].

There are numerous differences between the various forms provided for the Greek etyma of *âncora* and *angelus* in the dictionaries listed above. The only ones relevant to the objectives of the present study are those related to the representation of the sequences γκ and γγ of the original Greek words ἄγκυρα and ἄγγελος. The following list of the respective representations is included for purposes of comparisons.

<i>Grande dicionário</i> (2004)	gk	gg
Houaiss (2001)	gk	gg
Ferreira (1999)	nk	ng
Michaelis (1998)	gk	--
Devoto e Oti (1995)	nk	ng
Costa e Melo (1994)	gk	gg
<i>Le Grand Robert</i> (1989)	--	gg
Silva (1949-59)	gk	gg
Figueiredo (1899)	nk	ng
Constancio (1844)	nk	ngh

In order to assess the validity of the representation of the Greek etyma in question, one must consider the fact that the Portuguese words *âncora* and *anjo* did not come directly from their Greek etyma, but instead via the Latin forms *ancora* and *angelu-*. The etyma should be represented in such a way as to reflect clearly the evolution from Greek to Latin. Representation in Roman type of the sequences of γ followed by a velar plosive, in the respective Greek etyma as -gk- and -gg-, is likely to be misleading with regard to the historical data. As pointed out earlier, these sequences correspond phonetically to [ŋk] and [ŋg].

The changes from Greek ἄγκυρα and ἄγγελος to Latin *ancōra* and *angēlus*, hence from the sequences γκ [ŋk] and γγ [ŋg] in Greek to Latin *nc* [ŋk] and *ng* [ŋg] are both plausible and factual. Changes from Greek *gk* and *gg* in Roman print are both implausible and contrary to the historical facts. The dictionaries which indicate *gk* and *gg* in Roman print for the sequences γκ [ŋk] and γγ [ŋg] in the Greek etyma are likely to give an incorrect notion of the history of the changes from Greek to Latin and then to Portuguese, since such representations in Roman script are likely to be interpreted as representations of the pronunciations. Of course, providing the Greek etyma in their original forms in Cyrillic script can avoid this problem, but many who consult the dictionaries are probably not familiar with the Cyrillic alphabet. Moreover, if reference to the

Greek words is provided in the original Cyrillic, then anyone consulting this information would also need to be familiar with the conventions relating to the use of γ with the phonetic value of the velar nasal. It is disturbing to note that of the ten dictionaries listed above, in which the Greek etyma are indicated in Roman type, only four of them employ a form of representation that is not misleading, but instead corresponds to [ŋk] and [ŋg], namely *nk* and *ng*.

In closing, perhaps a word of caution is in order, *caveat lector*: just because the feature of Greek orthoepy dealt with in the present study is “special”, one must not think that it is uncommon; on the contrary, numerous examples of the sequences of $\gamma\gamma$ representing [ŋg], $\gamma\kappa$ representing [ŋk] and $\gamma\chi$ representing [ŋkh], in which the initial γ of the consonant cluster corresponds to the velar nasal [ŋ], are to be found in all major dictionaries of Greek, such as Hederici (1845), which has the advantage of listing both the Greek words and the corresponding Latin words. For example, Hederici lists more than forty words beginning with $\acute{\alpha}\gamma\gamma$, more than ninety beginning with $\acute{\alpha}\gamma\kappa$ and more than eighty beginning with $\acute{\alpha}\gamma\chi$; in all of these, the first consonant in the group beginning with γ represents the velar nasal [ŋ], and, of course, throughout the lexicon there are numerous other words with these sequences, in which the initial γ of the consonant cluster represents the velar nasal [ŋ].

Bibliography

- Academia das Ciências de Lisboa. *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa e Editorial Verbo, 2001.
- American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Revised and edited by Calvert Watkins. Third edition. Boston & New York: Houghton, Mifflin, Harcourt, 2011.
- Allen, W. Sidney. *Vox Graeca. A guide to the pronunciation of classical Greek*. 3rd ed., Oxford: University Press, 1987.
- Allen, W. Sidney. *Vox Latina. A guide to the pronunciation of classical Latin*. 2nd ed., Oxford: University Press, 1978.
- Allen, W. Sidney. *Phonetics in Ancient India*. London Oriental Series, volume I. Oxford: University Press, 1953.

- Constancio, Francisco Solano. *Novo dicionario critico e etymologico da lingua portugueza, comprehendo...* Paris: Angelo Francisco Carneiro, eidtor proprietário, 1844.
- Costa, J. Almeida e A. Sampaio Melo. *Dicionário da língua portuguesa*. 6^a edição revista e ampliada. Porto: Porto Editora, 1994.
- Devoto, Giacomo e Gian Carlo Oli. *Il dizionario della lingua italiana*. Firenze: Casa Editrice Felice Le Monnier, 1995
- Diccionario de la Lengua Española*. 21^a edición. Madrid: Real Academia Espanola, 1992.
- Ernout, Alfred et Antione Meillet. *Dictionnaire étymologique de la langue français. Histoire des mots*. Retirage de la 4^{ème} édition augmentée d'additions et de corrections par Jacques André. Paris: Kliencksieck, 2001.
- Freire, António. *Gramática grega*. Oitava edição. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa e Publicações da Faculdade de Filosofia, 1987.
- Grand Robert de la langue française. Dictionnaire alphabétique er analogique de la langue française de Paul Robert*. Deuxième édition entièrement revue et enrichie par Alain Rey. 12 v. Montréal: Les Dictionnaires ROBERT, 1989.
- Grande Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora, 2004.
- Hederici, Benjamini. *Lexicon graeco-latinum manuale...* Conimbricae: Typis Academicis, MDCCCXLV.
- Houaiss, António e Mauro de A. Salles Villar. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- Martinet, André. *Économie des changements phonétiques. Traité de phonologie diachronique*. Bibliotheca Romanica, Manualia et Commentationes, t. X. Berne: A. Francke, 1955.
- Michaelis: moderno dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1998.

(Página deixada propositadamente em branco)

**A CIDADE E O CAMPO. CRISTIANIZAÇÃO
DE UMA ANTINOMIA CLÁSSICA**

**TOWN AND COUNTRY. CHRISTIANISATION
OF A CLASSICAL ANTINOMY**

ANTÓNIO MANUEL RIBEIRO REBELO

arebelo01@gmail.com
Universidade de Coimbra

Resumo

O A. explora a diferença entre a cidade e o campo na literatura latina da Antiguidade para depois expor as estratégias usadas pelo Cristianismo na difusão da Boa Nova entre as várias camadas da população. Estas diferenças tiveram implicações importantes nos conceitos, ideais e valores morais que levaram à criação de novos vocábulos, significados e conotações de palavras, em latim e nas línguas modernas, que se difundiram ao longo dos séculos até aos dias de hoje.

Palavras chave: cidade; campo; *urbanitas*; *rusticitas*; pagão; paganismo; Cristãos; *miles Christi*.

Abstract

The Author explores the difference between city and country in ancient Latin literature to focus on the approach Christians used to spread the Gospel among the population. These differences had important implications for the concepts, ideals and moral values that shaped new vocabulary, other senses and connotations of words in Latin and modern languages, that lasted throughout the centuries, until now.

Key-words: city; country; *urbanitas*; *rusticitas*; pagan; paganism; Christians; *miles Christi*.

Na Antiguidade, a cidade e o campo constituíam uma unidade política, não apenas no sentido etimológico do termo. “Pólis” era, efectivamente, um vocábulo polissémico muito abrangente, utilizado para designar a área da cidade, o espaço físico, juntamente com o território circundante que a ela pertencia, pois é o campo que dá vida à cidade. Mas significava sobretudo cidade e Estado, ou antes cidade-estado, uma vez que era este conceito intrínseco o que predominava na Grécia clássica. Na Antiguidade, o cidadão só podia ser entendido enquanto membro individual de uma comunidade auto-suficiente, com um território circundante (*chora*), um todo que ele devia defender e preservar a todo o custo, porquanto essa comunidade dava sentido ao estatuto de cidadão. Desde a nascença, o cidadão conformava o seu comportamento e forma de pensar pelo agir colectivo¹. Platão enaltece a importância da cidade (entendida esta, muito particularmente, como o conjunto dos seus cidadãos, os seres humanos) por ser a única fonte de conhecimento e de cultura. No *Fedro*, Sócrates declara: “Eu gosto de aprender. E o campo e as suas árvores não têm nada que me ensinar; mas os homens que vivem na cidade, esses, sim”². E a cidade centra-se à volta da praça (seja ela a ágora ou o *forum*), o espaço civil, estritamente humano.

Já os Romanos colocavam mais a tónica na oposição entre o campo e a cidade³. Porém, a sua atitude perante esta antinomia pautava-se muitas vezes por uma relação de amor-ódio, como teremos ocasião de ver.

A cidade era o centro da vida política, cultural e social, e era aí que se discutiam políticas e se tomavam decisões que afectavam o campo. Logo, os proprietários dos terrenos agrícolas transferiram-se do campo para a cidade a fim de poderem tomar parte nessas decisões. Conservavam, porém, as suas quintas com as casas de campo, as *uillae*, onde os arqueólogos distinguem uma *pars urbana*, a residência temporária do proprietário.

Mas a cidade, muito concretamente o *forum* da cidade de Roma, era também o paradeiro de todo o tipo de actividades, lícitas ou ilícitas, como nos descreve Plauto no seu *Curculio* (470 sq.): falsários, embusteiros, trinca-fortes, tagarelas e alcoviteiros, proxenetas, prostitutas e prostitutos, usurários, parasitas... Mesmo actividades profissionais típicas da vida

1 Assim se compreende a afirmação de Simónides de Ceos, segundo a qual “a cidade é a mestra do Homem” (Frg. 90 West).

2 Platão, *Fedro*, 230d, na tradução de Rocha Pereira 2003.

3 Sobre o desenvolvimento e recorrência deste tópico na literatura latina, vd. MacMullen 1974.

citadina, que hoje consideramos triviais e sem qualquer carga pejorativa, eram mal vistas pelos romanos mais cultos. Além dos banqueiros, dos cobradores de impostos e dos mercadores intermediários, áreas profissionais ainda hoje estigmatizadas, Cícero inscreve as dos artesãos e as dos diversos comerciantes (de escravos, de carne e de peixe, de perfumes, cozinheiros, pescadores,...) entre as profissões consideradas *inliberales et sordidi*, isto é, vulgares, sem dignidade⁴.

Ora, os comerciantes e os artífices concentravam-se justamente nas cidades, espaços por excelência para o florescimento destas classes profissionais, onde elas podiam fazer rentabilizar o seu negócio. Daqui se deduz que a cidade era uma zona de confluência privilegiada de actividades e serviços aviltantes, indignos de um homem livre aos olhos dos Romanos.

Neste texto, o Arpinate omitiu a agricultura, pois, na opinião dos Romanos, essa era uma actividade nobre:

De todas as formas de enriquecimento, a agricultura é a melhor, é a mais fecunda, dá mais prazer e é a mais digna de um homem livre⁵.

No processo *Pro Sexto Roscio Amerino*, Cícero explora a temática dos vícios e malefícios da cidade em oposição às elevadas virtudes e qualidades da vida no campo:

Vocês diziam que ele era um homem selvagem e grosseiro, que nunca conversou com qualquer pessoa e que nunca esteve na cidade. Vou omitir, neste caso, o que poderia ser o meu maior argumento em favor da sua inocência: que os hábitos rústicos, uma alimentação frugal e esta vida simples e austera não se coadunam com um ambiente susceptível de gerar crimes deste tipo [i. e. parricídio]. [...] É a cidade que cria a abundância, da abundância emerge

4 Cícero, *De Officiis* 1.150:

Illiberales autem et sordidi quaestus mercennariorum omnium, quorum operae, non quorum artes emuntur; est enim in illis ipsa merces auctoramentum seruitutis. Sordidi etiam putandi, qui mercantur a mercatoribus, quod statim uendant; nihil enim proficiant, nisi admodum mentiantur; nec uero est quicquam turpius uanitate. Opificesque omnes in sordida arte uersantur; nec enim quicquam ingenuum habere potest officina. Minimeque artes eae probandae, quae ministrae sunt uoluptatum: Cetarii, lanii, coqui, fartores, piscatores, ut ait Terentius; adde huc, si placet, unguentarios, saltatores, totumque ludum talarium.

5 Cícero, *De Officiis* 1.151:

Omnium autem rerum, ex quibus aliquid acquiritur, nihil est agri cultura melius, nihil uberius, nihil dulcius, nihil homine libero dignius.

inevitavelmente a cobiça e da cobiça brota a audácia, a origem de todos os crimes e malefícios. Por outro lado, esta vida do campo, que tu consideras selvagem, é mestra da sobriedade, do amor ao trabalho e do sentido de justiça⁶.

Cícero limitava-se a fazer eco da opinião dos antigos. Essa tradição encontramos-na, por exemplo, no prefácio do *De Agricultura* de Catão:

E quando louvavam um homem bom, louvavam-no como bom agricultor e como bom fazendeiro [...] Mas é dos agricultores que provêm os homens mais corajosos e os soldados mais esforçados, e a sua actividade merece o máximo respeito, assegura níveis de vida muito estáveis, que são minimamente objecto de inveja, e os que se empenham nessa ocupação estão menos sujeitos a maus pensamentos⁷.

Varrão foi um dos maiores representantes da antiga tradição romana que depreciava a cidade com base em critérios valorativos de natureza moral. No prefácio ao segundo livro das *Rerum Rusticarum*, contrapõe o campo, berço das antigas virtudes, à cidade, viciada pela indolente preguiça:

Não foi sem razão que os nossos grandes avós preferiam os romanos rústicos aos urbanos. Consideravam a gente do campo que habitava na vila (*uilla*) mais preguiçosa do que a que morava no campo, trabalhando na lavoura, tal como reputavam os que se fixavam na cidade mais ociosos do que os que cultivavam os campos. Por isso dividiram o ano de forma a que tratassem dos negócios da cidade apenas no oitavo dia e nos restantes sete cultivassem os campos. É que, enquanto conservaram esta regra, alcançaram dois objectivos: não só tornaram os campos muito mais fecundos pelo seu cultivo, como

6 Cícero, *Pro Sexto Roscio Amerino* 75:

...hunc hominem ferum atque agrestem fuisse, numquam cum homine quoquam conlocutum esse, numquam in oppido constitisse. Qua in re praetereo illud quod mihi maximo argumento ad huius innocentiam poterat esse, in rusticis moribus, in uictu arido, in hac horrida incultaque uita istius modi maleficia gigni non solere. [...] In urbe luxuries creatur, ex luxuria existat auaritia necesse est, ex auaritia erumpat audacia, inde omnia scelera ac maleficia gignuntur; uita autem haec rustica quam tu agrestem uocas parsimoniae, diligentiae, iustitiae magistra est.

7 Catão, *De Agricultura* 2 e 4:

Et uirum bonum quom laudabant, ita laudabant, bonum agricolam bonumque colonum. [...] At ex agricolis et uiri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur, maximeque pius quaestus stabilissimusque consequitur minimeque inuidiosus, minimeque male cogitantes sunt qui in eo studio occupati sunt.

também eles próprios ficaram mais saudáveis, não sentindo necessidade dos ginásios citadinos dos Gregos⁸.

No início do livro III, Varrão retoma este confronto entre o campo e a cidade. Afiança que, dos dois modos de vida que foram confiados ao homem, o rústico e o urbano, o primeiro “é muito mais antigo, pois houve tempos em que os homens cultivavam os campos sem terem cidades”, mas é também o mais genuíno, uma vez que “foi a natureza divina que nos concedeu os campos, enquanto o artifício humano edificou as cidades”. Insiste Varrão:

Não só a agricultura é mais antiga, como também é melhor. Não é por nada que os nossos antigos remetiam os seus cidadãos da cidade para os campos, uma vez que não só eram alimentados pelos romanos camponeses em tempo de paz, como também eram defendidos por estes em tempo de guerra⁹.

São muitos os autores latinos que exploram este tópico literário, desde o episódio horaciano do rato do campo e do rato da cidade aos bucólicos latinos como Virgílio, Tibulo ou Pérsio.

Mas há também autores onde tal não acontece. Ovídio, um poeta urbano, zombava da *rusticitas* da Roma de Rómulo para louvar a modernidade: “A rústica simplicidade pertence a tempos antigos; agora, Roma é a cidade do ouro e possui imensas riquezas do orbe que subjugou”¹⁰.

8 Varrão, *Rerum Rusticarum* 2.1.1:

Viri magni nostri maiores non sine causa praeponerant rusticos Romanos urbanis. Vt ruri enim qui in uilla uiuunt ignauiores, quam qui in agro uersantur in aliquo opere faciendo, sic qui in oppido sederent, quam qui rura colerent, desidiosiores putabant. Itaque annum ita diuiserunt, ut nonis modo diebus urbanas res usurparent, reliquis septem ut rura colerent. Quod dum seruauerunt institutum, utrumque sunt consecuti, ut et cultura agros fecundissimos haberent et ipsi uoletudine firmiores essent, ac ne Graecorum urbana desiderarent gymnasia.

9 Cf. Varrão, *Rerum Rusticarum* 3.1-4:

Cum duae uitae traditae sint hominum, rustica et urbana, quidni, Pinni, dubium non est quin hae non solum loco discretae sint, sed etiam tempore diuersam originem habeant. Antiquior enim multo rustica, quod fuit tempus, cum rura colerent homines neque urbem haberent. [...] Nec mirum, quod diuina natura dedit agros, ars humana aedificauit urbes, cum artes omnes dicantur in Graecia intra mille annorum reperte, agri numquam non fuerint in terris qui coli possint. Neque solum antiquior cultura agri, sed etiam melior. Itaque non sine causa maiores nostri ex urbe in agros redigebant suos ciues, quod et in pace a rusticis Romanis alebantur et in bello ab his alleuabantur.

10 Ovídio, *Ars Amatoria* 3.113:

Simplicitas rudis ante fuit: nunc aurea Roma est, / Et domiti magnas possidet orbis opes.

O Sulmonense compara as belezas urbanísticas da sua época com o que outrora teriam sido meras pastagens para os bois. E remata:

Que outros louvem o passado; quanto a mim, congratulo-me por ter nascido nesta época, adequada à minha maneira de ser... porque existe a cultura e porque a rudeza, essa antiga relíquia dos nossos avós, não subsistiu até aos nossos dias.¹¹

Sublinhemos que, do ponto de vista do uso da língua por parte dos autores clássicos profanos, a antinomia se centra essencialmente no par *urbs-rus* e seus derivados (*urbanus-rusticus*; *urbanitas-rusticitas*;...).

Porém, a oposição cidade-campo é, numa boa parte dos autores latinos, uma sinédoque representativa de outros pares antinômicos: a modernidade por oposição aos valores ancestrais (e.g. a probidade moral), o empresário desmazelado e mentiroso ao camponês diligente e trabalhador, o luxo e a abundância à indústria simples e frugal, a desordem criada pelo homem à ordem natural e divina...

Esta moralidade romana tradicional alicerçada nos ancestrais valores agrários percorria todas as camadas sociais; não era exclusiva de escravos ou de homens livres, de aristocratas ou de membros da plebe, contrariamente ao que viria a acontecer mais tarde, quando esta antinomia virá a opor a plebe à nobreza.

Por outro lado, a decadência moral da cidade é compensada com uma valorização de natureza cívica e cultural. Como salienta Jacques Le Goff, na Antiguidade, “os termos correlatos de cidade indicam educação, cultura, bons costumes, elegância: urbanidade vem da *urbs* latina; polidez, da polis grega”¹². Os oradores antigos, de Catão a Quintiliano, juntavam mais uma característica a esta elegância de linguagem: o discurso espirituoso. À *urbanitas* opunha-se a *rusticitas* com toda a falta de educação e de cultura que isso implicava.

Apesar disso, autores como Tibulo e Pérsio cultivavam deliberadamente a *rusticitas* com propósitos de natureza moral. Pérsio, por exemplo, recusava-

11 Ovídio, *Ars Amatoria* 3.127-8:

Prisca iuuent alios: ego me nunc denique natum / Gratulor: haec aetas moribus apta meis. / ...quia cultus adest, nec nostros mansit in annos / Rusticitas, priscis illa superstes auis.

Não esqueçamos que Ovídio integra esta afirmação numa obra que proclamava a promiscuidade sexual. Não admira, pois, que assim pensasse.

12 Le Goff 1999: 122.

-se a ser apresentado como um homem *doctus*. Considerava-se antes um *semipaganus*¹³, que, na opinião de um escoliasta, devia ser interpretado como *semirusticus*. Pérsio estava convencido de que o poeta tinha por objectivo conjugar intimamente a criação poética com a *rusticitas*, a simplicidade da vida rural. Declinava deliberadamente a ostentação do saber, a *doctrina*, que Cícero tanto gosta de associar à *urbanitas*¹⁴.

Ora, se Cícero e Quintiliano exigiam que o orador possuísse *urbanitas*, além de muitas outras qualidades, como se podia, então, abraçar a *urbanitas* e desprezar a imoralidade urbana exposta no *Pro Sexto Roscio Amerino* ou vice-versa? Como conciliar esta ambivalência intrínseca ao conceito *urbanitas*?

Também esta aparente contradição não opunha condições sociais diversas. Os Romanos das classes mais altas que valorizaram os costumes ancestrais do campo eram os mesmos que radicavam na *urbanitas* a justificação da sua superioridade.

Por outro lado, ao recorrerem ao adjetivo *urbanus* para designarem as casas de campo com características luxuosas, os Romanos evidenciam que trocam os antros de vícios pelas sedes das antigas virtudes romanas, mas, com isso, deixam para trás o conforto e a cultura da cidade. Era, por isso, necessário importar a cultura urbana para o campo. Se, por um lado, um bom romano tinha a obrigação de ser também bom agricultor, por outro lado, para não ser considerado rústico, devia parecer urbano, mesmo no campo.

Esta ambivalência assume-se com maior acuidade aquando da romanização dos povos bárbaros subjugados. Um plano de construção de cidades foi o melhor estratagema que o general Agrícola encontrou para pacificar e romanizar a Grã-Bretanha. De antro de vícios e de corrupção moral, a cidade passou a ser símbolo e até instrumento de civilização e ordem. Na obra *De Catechizandis Rudibus* (cap. 16), Santo Agostinho confere à dicotomia *rus-urbs* um sentido civilizacional e cultural, assente na oposição de espaço aberto a espaço organizado.

13 cf. Prol. 6-7: *ipse semipaganus / ad sacra uatum carmen adfero nostrum*, muito semelhante à caracterização que Tibulo faz da sua pessoa: *rusticus* (1.1.7-8: *ipse seram teneras maturo tempore uites / rusticus et facili grandia poma manu*).

14 Cf. e.g. Cícero *De Oratore* 1.72; 2.25; *De Finibus Bonorum et Malorum* 1.7. Cf. também Lee 1990: 114, que cita Quintiliano *Institutio Oratoria* 12.10.53: *cum uero iudex detur aut populus aut ex populo laturique sententiam indocti saepius atque interim rustici*; cf. ainda Cícero, *De Senectute* 75: *et ii quidem non solum indocti, sed etiam rustici contemnunt*; Séneca, *Epistulae* 15.8: *hoc indocto et rustico more desaeuiat*.

Os Romanos conheciam vários termos para designar os diversos centros populacionais civis e militares: *urbs*, *ciuitas*, *arx*, *oppidum*, *uicus*, *uilla*, *castra*, *pagus*... Este último granjeou enorme sucesso pelos piores motivos.

Após a célebre vitória sobre Maxêncio na Ponte Mílvia, Constantino promulgou em 313 o édito de Milão, o famoso édito da tolerância que pôs termo a quase três séculos de perseguição aos Cristãos. O Cristianismo passou a ser permitido a par das outras religiões pagãs. Em 324, o mesmo imperador proclama o Cristianismo religião oficial do império. Em 385, com o imperador Teodósio I, o Cristianismo torna-se a única religião legítima. O paganismo foi definitivamente proibido em 391 e os seus templos encerrados. A vitória do Cristianismo estava consumada.

A cidade foi o grande meio de difusão do Cristianismo. E isso compreende-se porque na cidade era mais fácil aceder ao maior número de pessoas. Os foros e as ágoras eram locais privilegiados para difundir a palavra de Jesus Cristo. Os apóstolos, designadamente o grande Apóstolo *ad gentes*, tiveram essa percepção. S. Paulo e S. Pedro apostaram nas grandes cidades do império, nomeadamente a sua capital. A evangelização no campo compensava menos devido à grande dispersão. Por outro lado, ontem como hoje, as transformações manifestam-se primeiro nas cidades, enquanto, nas zonas rurais, as antigas formas de pensar e de viver mantêm a sua vitalidade. Se os parâmetros geográficos privilegiavam a cidade, já na escala sócio-económica não havia grande diferença: as camadas sociais mais baixas, maioritárias tanto na cidade como no campo, eram as que viviam com maiores dificuldades. Não admira, pois, que fossem mais sensíveis aos argumentos de uma vida infinita de beatitude que lhes era prometida para lá da morte em oposição ao enorme sofrimento da que levavam, apesar de haver também romanos abastados que aderiram ao ideal cristão.

Numa célebre carta dirigida a Trajano e escrita por volta de 111-112 A. D., Plínio-o-Moço reconhecia a propagação do Cristianismo nas cidades e campos da Bitínia, onde era governador: “Não foi só pelas cidades, mas também pelas aldeias e campos que a doença desta superstição se espalhou”¹⁵.

15 Plínio-o-Moço, *Epistulae* 10.96:

Neque ciuitates tantum, sed uicos etiam atque agros superstitionis istius contagio peruagata.

Nos finais do segundo século e inícios do terceiro já Tertuliano referia que os Cristãos detinham a maioria nas cidades¹⁶, ainda que, nessa altura, só 10-15% da população do império fosse urbana.

No séc. IV, a religião cristã difundiu-se pelos territórios campestres da Europa ocidental. Mas, em muitos casos, os núcleos cristãos predominavam em espaços suburbanos, ou seja, nas *uillae*, as casas de campo das elites urbanas, verdadeiras extensões da cidade. Só em meados do séc. V o Cristianismo viria a abranger as zonas rurais, acompanhando igualmente o processo de romanização dos territórios ocupados.

Em meados do séc. VI, S. Martinho de Braga via-se na necessidade de escrever um sermão *De Correctione Rusticorum* com a finalidade de corrigir as práticas idólatras dos camponeses, em plena vigência do sincretismo religioso. É nesse sentido que S. Martinho de Braga aplica o vocábulo *rusticus*. Santo Isidoro de Sevilha é ainda mais explícito nessa necessidade de se recorrer a um registo linguístico “plebeu ou rústico” que mais facilmente possa ser entendido pelas classes sociais inferiores (*sermone plebeio uel rustico quam facillime intellegatis*)¹⁷.

Desde há muito que a etimologia de *paganus* foi interpretada com base nesta antonímia “campo” vs. “cidade”, pelo facto de a expansão do Cristianismo ter ocorrido predominantemente nas cidades, enquanto o campo resistiu mais tempo às novas ideias.

Mas qual é, afinal, a origem do termo *paganus* e o seu significado real? Há várias teses sobre esta problemática e que Christine Mohrmann sistematiza muito bem¹⁸. A tese tradicional, que remonta ao séc. XVI, baseia-se na etimologia latina e nos traços predominantemente urbanos que caracterizavam o cristianismo dos primeiros séculos¹⁹. Efectivamente, o *paganus* é o habitante de um *pagus*, uma povoação ou uma zona nos subúr-

16 *Ad Scapulam* II, 10b: tanta hominum multitudo, pars paene maior ciuitatis cuiusque, in silentio et modestia agimus.

17 Isidoro de Sevilha, *Regula. Praefatio*, in Campos Ruiz & Roca Melia 1971: 92-125.

Para os seguidores de Cristo, a língua não passava de um simples instrumento de evangelização, em detrimento de uma finalidade exclusivamente literária, sem quaisquer efeitos práticos para os objectivos missionários. Nas origens, grande parte dos Cristãos pertencia às camadas sociais mais baixas. Para mais facilmente se ser compreendido, havia necessidade de se adaptar o registo linguístico, optando-se por aquilo a que Santo Isidoro chama “discurso plebeu ou rústico”.

18 Mohrmann 1952: 109-121.

19 Cf. Zeiller 1917, tese abraçada por muitos estudiosos ao longo de vários séculos. Vd. também Roblin 1953: 173-183.

bios de uma cidade. Mas *pagus*, que provém etimologicamente de *pangere* (“fixar”, “espetar”) – i. e. os marcos espetados na terra e posteriormente as áreas delimitadas por esses mesmos marcos²⁰ –, designava inicialmente uma divisão administrativa, a dos distritos rurais, a última subdivisão das tribos (círculos eleitorais) em que o território romano foi subdividido por Numa Pompílio, segundo alguns, ou por Sêrvio Túlio, segundo outros. Cícero, no seu discurso *Oratio de domo sua ad pontifices* (74, 7), fala de *pagani et montani* – “os habitantes das planícies e os dos montes” –, para estabelecer o contraste com os habitantes de Roma, os cidadãos. O vocábulo era, por isso, pré-cristão e não tinha qualquer conotação religiosa.

Todavia, a partir do sentido inicial de *paganus* (não-cidadino) derivou outra utilização da palavra, que encontrou eco sobretudo nos textos jurídicos. Os acampamentos do exército romano apresentavam uma estrutura semelhante à de cidades, com ruas, muralhas, fossas, casas, quartelões de tendas, centros de comando, administrativos e logísticos. Podiam ser comparados a cidades médias. De certa forma, eram também pequenas cidades satélites, representantes daquela que era o centro político e militar do império: Roma.

Será por isso que nos surgem, na literatura latina do séc. I da nossa era, vestígios da gíria militar rotulando os que não eram soldados como *pagani*, não-cidadinos ou não-militares, i. e. *civis*?

Em Tácito (*Historiae*. 1.53.2; 2.14.11; 2.14.88; 3.24.43), em Plínio-o-Moço (*Epistulae* 10.86) e em Juvenal (*Satyrae* 16.33) surge frequentemente a associação *milites et pagani* para designar os soldados e os cidadãos *inermes* (desarmados)²¹. Nos textos jurídicos, a condição militar opõe-se à do civil. Esta oposição, que Christine Mohrmann (baseada nas ocorrências em autores latinos²²) considera mais frequente, mais tardia e mais viva, terá, então, tido a sua origem em meios castrenses, donde passou para a língua comum e para a linguagem jurídica ao longo dos primeiros dois séculos.

Por outro lado, os padres da Igreja, fortemente influenciados pela linguagem militar de S. Paulo²³, promoveram o conceito de cristão enquanto

20 Cf. e.g. Virgílio, *Georgica* 2.382.

21 Tácito, *Historiae* 1.53; Vegécio, *Epistulae Rei Milit.* 2.23 *si doctrina cesset armorum, nihil paganus distat a milite*; Plínio, *Epistulae*. 10.86 B, 18 *et milites et pagani inter paganos corruptior miles*. Curiosamente, ainda hoje, em português, se utiliza a expressão “à paisana”, forma claramente baseada em *paesano* (it.) e *paysan* (fr.) < *paese* e *pays*, respectivamente.

22 Cf. Mohrmann 1952: 117.

23 Cf. 1Cor 9.7-8, 2Cor 6.7, 10.3-6; Eph 6.10-18; Phil 2.25; Rom 6.13, 14, 23; 1Th 5.8; 1Tim 1.18; 2Tim 2.3sq e 3.6.

soldado de Cristo, *miles Christi*²⁴. Na sua correspondência, S. Cipriano fala de *milites Dei* e Cristo é apelidado de *imperator* (i.e. ‘comandante’) dos Cristãos²⁵.

A maior parte dos primeiros Cristãos recusava-se a cumprir o serviço militar, fosse por motivos pacifistas, fosse por subsistirem, no exército romano, determinados rituais (adoração dos estandartes das legiões, oferendas aos deuses, juramentos ao imperador) que se tornavam incompatíveis com a exclusividade religiosa da sua fé²⁶.

É de Tertuliano uma das frases mais famosas sobre esta problemática, que explora o habitual jogo de palavras, tão do agrado dos autores cristãos: *Apud hunc [Christum] tam miles est paganus fidelis, quam paganus est miles fidelis*²⁷, ou seja, “Para Cristo, tão soldado é o civil crente (*fidelis*)²⁸, quanto é civil (*paganus*) o soldado fiel”²⁹. Ora, como o soldado não-crente se mantém fiel às tradições do exército romano, não pode ser crente, ou seja, não pode ser um *miles Christi*.

Nesta perspectiva se compreende, portanto, a aplicação à religião cristã de uma vasta gama terminológica oriunda da linguagem militar, começando pelo termo *sacramentum*, o juramento de fidelidade que os soldados romanos deviam prestar no início do serviço militar, o mesmo juramento que o Cristão assumia no Baptismo³⁰. Se os soldados de Cristo estavam vinculados pelo “juramento militar” que representava para eles o Baptismo, quem não fosse baptizado não podia ser soldado de Cristo, uma vez que não tinha jurado servir a Deus ou a Cristo. Uma pessoa nessas circunstâncias encontrava-se, assim, fora desse juramento, i.e. sacramento: era, portanto, um civil, ou seja um *paganus*³¹.

24 Na opinião de Christine Mohrmann, a exploração deste conceito teria tido maior êxito particularmente nos sécs. II e III. Vd. Mohrmann 1952: 112.

25 *Epistulae* 15.1: *Nam cum omnes milites Christi custodire oportet praecepta imperatoris sui, tunc uos magis praeceptis eius obtemperare plus conuenit*.

26 Vejam-se os casos delicados das vidas de S. Sebastião, S. Maximiliano e de S. Martinho de Tours.

27 C. 202, *De Corona Militis*, 11. Mohrmann discorda, neste passo, de uma identificação de *paganus* com o conceito posterior de não-cristão, cf. Mohrmann 1952: 113.

28 Aqui *fidelis* tem o sentido de ‘fiel ao Cristianismo’, ‘crente’, ‘baptizado’; na verdade, um cristão civil, não-militar, é sempre um soldado de Cristo.

29 Aqui *fidelis* com o sentido de ‘fiel às tradições do exército romano’.

30 Cf. e.g. S. Cipriano, *Epistulae* 54.1.

31 Sobre este conceito de *militia Christi* e respectivas implicações na linguagem dos Cristãos, vd. Harnack 1905 e Harnack 1972: 414sq., particularmente n. 732.

Esta segunda tese, que data também do séc. XVI, foi fundamentada com todo o rigor e ilustrada com um vasto leque de textos antigos por Th. Zahn, foi actualizada e desenvolvida por M. B. Altaner e a ela aderiram teólogos e historiadores de renome³². A grande objecção é que o conceito de *militia Christi* por oposição ao paganismo tende a desaparecer da linguagem comum a partir do séc. IV, mantendo-se o seu uso essencialmente reservado ao registo literário. O *miles Christi* por excelência passa a ser o asceta e o monge.

Relembremos ainda, a propósito da já citada frase de Tertuliano – *Apud hunc [Christum] tam miles est paganus fidelis, quam paganus est miles infidelis* –, que só numa inscrição do início do séc. IV (ca. 300-330), encontrada na Catânia e alusiva a uma jovem casada com um pagão, é que o vocábulo *paganus* nos surge explicitamente, pela primeira vez, como antónimo de *fidelis*, ou seja, com o sentido que veio doravante a adquirir de “não-cristão”, “não-baptizado”: *inter fideles fidelis fuit, inter (al)ienos pagana fuit*³³. Efectivamente, o termo *fidelis* já se aplicava desde o Concílio de Elvira ao cristão baptizado; em contrapartida, o vocábulo *christianus* designava o catecúmeno.

Da oposição soldado-civil facilmente se passa à oposição entre o particular e o grupo: *paganus* designa, assim, também o “outsider”, no dizer de O’Donnell³⁴, aquele que não pertence a um certo grupo, não é membro de uma determinada comunidade: um profano. Exemplos, já conhecidos, da linguagem dos gladiadores, a que Christine Mohrmann recorre, ilustram muito bem esse sentido de “particular”, “profano”. Em sua opinião seria esse o sentido que esteve inicialmente na base do uso da palavra *paganus* pelos Cristãos, despido ainda de qualquer conotação pejorativa.

Ora, o paganismo esteve na ordem do dia aquando do saque de Roma pelo ariano Alarico e os seus Visigodos, em 24 de Agosto de 410. Os pagãos acusaram o Cristianismo de ser responsável por ter abolido as antigas divindades protectoras da cidade e por o Deus cristão ter permitido que tal desgraça acontecesse à capital da Cristandade e logo pela mão de outros cristãos. Para responder a estas acusações, Santo Agostinho redigiu em 13 longos anos a apologia do Cristianismo numa obra que passou para a

32 Cf. Zahn 1899: 18-43 e Altaner 1939: 130-41.

33 *CIL*, 10.7112 (= Diehl 1924-25: n° 1549). Cf. igualmente a inscrição 6.30463 (=Diehl 1924-25: n° 1342), mencionada também por Christine Mohrmann.

34 O’Donnell 1977: 163-69.

História com o nome de *De Ciuitate Dei - A Cidade de Deus*. O argumento principal consiste em demonstrar que a cidade celeste é que é eterna, enquanto a cidade dos homens é efêmera. Rejeita as acusações provando que, desde a sua fundação, Roma sofreu calamidades bem piores do que as que conheceu após a chegada do Cristianismo. O bispo de Hipona, na sua *Cidade de Deus*, recupera o sentido inicial da palavra *paganus*, opondo os habitantes da cidade de Deus aos *pagani*, os que nunca podem ser cidadãos dessa cidade celeste³⁵.

Quando ia a meio da redacção, pediu a Orósio, seu discípulo, que tornasse o argumento extensivo a todos os grandes impérios e à história de Roma até aos seus dias, descrevendo todas as guerras, desastres naturais, epidemias, os horrores da fome e outras desgraças causadas por crimes hediondos. É esta a origem da obra intitulada *Historiarum aduersum paganos libri vii*, ou seja contra “aqueles que, contrários à cidade de Deus, oriundos das encruzilhadas e povoações de zonas rurais são chamados pagãos”³⁶. Neste passo, Orósio recorre a *alieni* para explicar o termo *pagani*. Com efeito, os pagãos eram os que não pertenciam ao grupo dos Cristãos: os que se mantinham *alheios* ou *contrários (alieni) à cidade de Deus*. Por outro lado, Orósio recupera, mesmo que inconscientemente, a conotação pejorativa, rústica, do vocábulo.

Nos primeiros tempos, os Cristãos referiam-se aos não-cristãos através dos vocábulos *gentes* ou *gentiles* (< gentios), *nationes*, *alieni* e até *ethnicus* e *graeci*³⁷. Tertuliano, por exemplo, tal como Arnóbio, escrevia *Ad nationes* e não *Ad paganos*.

35 Ainda assim, em toda a obra Santo Agostinho não utiliza o vocábulo mais do que seis vezes: 5.23.22, 8.26.14-18, 9.19.13, 21.6.12, 22.3.23-25 (ed. Dombart-Kalb, *CCSL* 47-48). Todavia, Santo Agostinho refere, na sua obra *Revisões* (ou *Retractationes*) 2.43, que é usual dar-se o nome de *paganus* aos “cultores de muitos e falsos deuses”: *...Cuius euersionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos*.

O'Donnell 1977 considera que os autores cristãos recorriam pouco a este vocábulo em obras dirigidas a uma audiência pagã com o intuito pragmático de os persuadir. Ao invés, quando se dirigem a um público cristão, já o usam regularmente.

36 *Hist. ad. Paganos*, 1.1, Prol. 9:

...qui alieni a ciuitate Dei ex locorum agrestium compitis et pagis pagani uocantur...

37 O termo “pagão”, na tradição judaico-cristã, é fortemente pejorativo e os Cristãos e Judeus utilizaram-no para conferir um valor positivo à sua própria identidade, por oposição aos que tinham outra forma de pensar e viver a religião. Os antigos pagãos nunca se apelidavam de “pagãos”, independentemente dos vários sentidos da palavra. Embora a piedade dos antigos observasse particular respeito pelos deuses da sua cidade e dos

Podemos dizer que os autores cristãos criaram vários cristianismos semânticos, tal como a escola de Nimega os definiu, a partir de outros vocábulos já existentes, alguns deles, por sua vez, portadores de polissemia diacronicamente variada. Entre eles, está o termo *paganus*.

Vários autores cristãos, entre os quais Prudêncio (*Contra Symmachum*, 1.449), fizeram uso regular do termo *paganus* nesta acepção de não pertencente à comunidade cristã, não-baptizado, i. e. infiel. Depois do séc. IV, são muitos os testemunhos do uso cristão de *paganus* tal como hoje ainda o conhecemos³⁸.

Foi esta tendência que passou para a Idade Média. Na *Chanson de Roland* e na literatura de cruzadas, o termo *pagani* é aplicado aos Muçulmanos.

Rus, pagus, paganus, rudis, rusticus designam realidades características do campo a que podemos juntar outras como *uicus* ('grupo de casas', 'bairro de uma cidade', 'aldeia') com origem indo-europeia comum ao grego *oikos* e ao germânico *wick*³⁹. Do diminutivo de *uicus*, obtemos a *uilla* (originalmente: 'casa de campo', 'quinta') donde derivam outros termos pejorativos: vilão

seus antepassados, a sua identidade não era determinada por preferências religiosas, mas antes políticas e étnicas. Em primeiro lugar, consideravam-se Gregos, Romanos, Egípcios, Persas, etc. A unificação político-cultural do mundo antigo com as conquistas de Alexandre Magno determinou igualmente uma identidade religiosa unitária. Só com a cristianização do império romano os pagãos assumem, no decurso do séc. IV, uma identidade baseada em pressupostos religiosos. É por isso que, em reacção antagónica à perspectiva judaico-cristã, não se autodenominavam "pagãos", mas reforçavam o carácter étnico e tradicional da sua religiosidade recorrendo aos vocábulos "Helenos" ou "Gregos", definindo-se como "seguidores das tradições ancestrais". Taciano, por exemplo, um autor do séc. II, escreveu uma *Oratio ad Graecos (Logos pros Ellenas)*.

Mário Vitorino, um cristão convertido em 355 e falecido em 361, utilizava várias vezes a palavra *paganus* equivalente ao termo bíblico *Graecus* (pagão), que S. Jerónimo, na *Vulgata*, substituiu por *gentilis* (equivalente latino do grego *ethnikos*) – curiosamente, o vocábulo *paganus* nunca ocorre na *Vulgata*. É famoso o passo do comentário *In Epistulam Pauli ad Galatas 2.3: Graecus erat, id est paganus*.

Mais tarde, Santo Agostinho associará *infidelis* e *gentilis* a *paganus*: *...istorum sane infidelium, quos uel gentiles, uel iam uulgo usitato uocabulo paganos appellare consueuimus (Epistulae PL, 33, p. 791)*. Cf. também, a propósito do emprego de vários destes vocábulos em Santo Agostinho, Mohrmann 1932.

Vd. também Roblin 1953: 173-183.

38 Cf. exemplos apresentados por Mohrmann 1952: 115.

39 No inglês antigo, *wick* significava "povoação", "vila", "quinta". É nesta acepção que ainda nos surge em alguns topónimos como Gatwick ("quinta da cabra" < goat), Greenwich, etc. Em neerlandês, por exemplo, a palavra daí derivada é *wijk*, que significa "bairro".

Cf. ainda Turpin 2002.

(habitante de uma quinta > agricultor > de baixa condição) – designação atribuída aos povos do Norte da Europa, à medida que o Cristianismo se propagava – vilania, vilanagem.

Para fugir a este ambiente citadino e aos vícios e perigos que aí espreitavam os soldados de Cristo, as ordens monásticas no Ocidente isolavam-se em zonas quase inacessíveis. A vida e milagres de S. Bento, bem como a própria regra, alude várias vezes à forte presença do paganismo nos grandes centros urbanos e à necessidade de os Cristãos se afastarem e se isolarem, por precaução, além da necessidade de se prepararem espiritualmente para melhor se combater esse perigo para o espírito.

Antes do florescimento da época áurea da burguesia medieval, a cidade fica abandonada ao clero secular, que não resiste à corrupção dos costumes, como deixam entrever as críticas dos cancioneiros da poesia vagante. A desorganização das estruturas religiosas na cidade impõe uma profunda regeneração espiritual, a fim de adequar a evangelização às realidades do mundo medieval.

Fica o terreno livre para o surgimento e implantação das ordens mendicantes, os eremitas urbanos, intrinsecamente ligados à cidade. Não possuindo terras, como as ordens monásticas, praticam o ideal de pobreza e actuam pela pregação, vivendo das dádivas dos fiéis. Dominicanos e Franciscanos elegem a cidade como terra privilegiada de missão. É na cidade que se concentra a população mais carenciada de salvação física e espiritual, é aí que se acumula o pecado e a doença.

Bem diziam Varrão e Cícero que era nas cidades que a natureza humana revelava o seu carácter mais malévolos...

Bibliografia:

- Altaner, B. (1939), “*Paganus: Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung*”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 38: 130-41.
- Campos Ruiz, J. e I. Roca Melia (1971), *Santos padres. españoles II: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*. Madrid: BAC.
- Diehl, E. (1924-25), *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*. Berlin: Weidmannscher Vlg., vol. 1.
- Harnack, Adolf von (1905), *Militia Christi: Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen: C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- Harnack, Adolf von (1972), *The Mission and Expansion of Christianity in the first three Centuries*. Translated and edited by James Moffatt. Gloucester, MA: Peter Smith.
- Le Goff, Jacques (1999), *Por amor das cidades*. Lisboa: Editorial Teorema.
- Lee, G. (1990, 3ª ed.), *Tibullus: Elegies*. Introduction, Text, Translation and Notes, revised in collaboration with Robert Maltby. Leeds: Francis Cairns.
- MacMullen, R. (1974), *Roman Social Relations, 50 B.C.–A.D. 284*. New Haven and London: Yale U.P.
- Mohrmann, C. (1932), *Die altchristliche Sondersprache in den Sermonen des hl. Augustin*. (*Latinitas Christianorum Primaeva* 3). Nijmegen.
- Mohrmann, Christine (Apr. 1952), “Encore une fois: Paganus”, *Vigiliae Christianae* 6,2: 109-121 (=Mohrmann, C. (1965), *Études sur le latin des chrétiens*. Rome, t. 3, *Latin chrétien et liturgique*, pp. 277-289).
- O'Donnell, James J. (1977), “Paganus”, *Classical Folia* 31: 163-69.
- Roblin, Michel (1953), “Paganisme et rusticité. Un gros problème, une étude de mots”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 8,2: 173-183.
- Rocha Pereira, Maria Helena da (2003, 9ª ed.), *Hélade. Antologia da Cultura Grega*. Porto, Edições Asa.
- Turpin, M. (2002), *Vici et pagi dans l'Occident romain*. Roma.
- Zahn, Th. (1899), “Paganus”, *Neue kirchliche. Zeitschrift* 10: 18-43.
- Zeiller, J. (1917), *Paganus: Étude de terminologie historique*. Paris.

**UMA FAMÍLIA, UMA CIDADE E UM IMPÉRIO NA
ENCRUZILHADA RELIGIOSA. A PROPÓSITO DA INTRODUÇÃO
DA *EPÍSTOLA A LETA* 1-2 DE S. JERÓNIMO (BELÉM, 402)**

**A FAMILY, A TOWN AND AN EMPIRE IN A RELIGIOUS
CROSSROAD. THE INTRODUCTION OF THE *EPISTOLE TO LETA*
BY ST. JEROME (BETHLEM 402)**

PAULA BARATA DIAS

pabadias@hotmail.com
Universidade de Coimbra

Resumo

Os dois primeiros parágrafos da *Epístola a Leta*, de S. Jerónimo, constituem, como ele próprio reconhece, um desvio ou um excursus face à motivação principal da carta, que é a de instruir uma mãe na educação ascética da sua filha. A comemoração do nascimento da pequena Paula para a vida ascética é o ponto de partida para o comentário do momento histórico de Roma e para um testemunho acerca da transformação das mentalidades e das formas de persuasão do cristianismo associadas às dinâmicas familiares. O artigo pretende analisar o valor testemunhal e a interpretação de Jerónimo acerca da história do momento religioso do império, que abrem uma luz sobre os processos de cristianização da aristocracia romana por meio da intimidade familiar.

Palavras chave: S. Jerónimo, Leta, Cristianismo, Paganismo, Teodósio, Roma, Antiguidade Tardia.

Abstract

The first two paragraphs of the *Epistle to Leta*, of St. Jerome, constitute, as he recognizes, a deviation or an excursus regarding the main motivation of the

text, which is to instruct a mother in the ascetic education of her daughter. The introductory subjects, despite the provocative and light style cultivated by St. Jerome, reveals a powerful connection with the historical moment, the transformation of mentalities and the persuasion mechanisms within the family dynamics, placed at the origin of the Christianization of the Roman Empire. This paper analyzes the testimonial value of the Jeronimian speech about the religious status of the Empire, but also wishes to highlight the discursive choices that denounce the Jeronimian bias on interpretation of the facts.

Key-words: St. Jerome, Leta, Christianity, Paganism, Theodosius, Rome, Late Antiquity

Jerónimo, a obra e a vida

É sobejamente conhecido que S. Jerónimo, incansável viajante, presbítero e monge, polígrafo, biógrafo, hagiógrafo, estudioso e tradutor da Bíblia, autor de comentários exegéticos, de uma extensa epistolografia e polemista determinado, foi um extraordinário intérprete do momento social, religioso e político em que viveu¹. Procurámos evidenciá-lo já em alguns estudos que publicámos dedicados a problemáticas características da Antiguidade Tardia Cristã. A voz de S. Jerónimo afigura-se-nos como credível, enquanto testemunha da cristianização da sociedade, mas também enquanto interveniente e despoletador de mudanças no específico espaço público romano². Pelo seu carácter, formação e capacidade de observação, a que não é alheio o facto de ser o homem certo no momento certo, S. Jerónimo converteu-se em observador privilegiado dos efeitos das dramáticas mudanças atravessadas pela sociedade e pelo espaço público romanos neste séc. IV da Antiguidade Tardia.

Enquanto polemista e epistológrafo, acompanhou e incentivou a transformação dos hábitos e da religiosidade da aristocracia romana, homens e mulheres a caminho de um cristianismo de tendência ascética, sendo um

1 A vida e a obra de S. Jerónimo foi estudada com detalhe na monumental obra de referência de Callavera 1922, 2 t.; Kelly 1975; também a tese de doutoramento de S. Rebenich de 1992 *Hieronymus und sein Kreis: prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen* (Franz Steiner Verlag, 1992), assim como a edição em inglês de 2002 pela Roudledge; Henne, 2009. Valiosas informações sobre o monaquismo de S. Jerónimo e a sua correspondência literária com os seus contemporâneos estão disponíveis em Vogüé, 1993; 1996. Também na coletânea de estudos coordenada por Lössl e Cain 2009, sobretudo a primeira parte, 13-58.

2 Dias 2004: 99-124; 2006: 35-48; 2008: 107-122; 2008: 505-516; 2009: 9-22.

dos grandes responsáveis pela divulgação, no Ocidente latino, da vivência do cristianismo *monástico modo*³. Também não ignorou, e reportou aos seus destinatários, a instabilidade motivada pelos conflitos religiosos, pela fragilidade do poder imperial, por episódios de sedição militar, pela vigilância e ameaça das tribos bárbaras às províncias romanas, embora nunca desse assunto faça tema principal das cartas. Por esse motivo a história da Antiguidade Tardia tende a contar o Epistológrafo como uma fonte secundária para o conhecimento do séc. IV e V, em benefício de autores, cristãos ou não, de escrita mais historiográfica e objetiva, transmissores dos acontecimentos decisivos que modificaram as instituições e as estruturas políticas no fim do mundo antigo. Em S. Jerónimo os acontecimentos históricos são referidos lateralmente, apresentando-se na antecâmara para abonação a um tópico ético ou moral que discute, a uma questão teológica que analisa, como contexto de fundo, para o assunto principal que é o da vivência prática de uma espiritualidade, objetivo principal do Presbítero romano⁴.

O polígrafo de Estridônia nasceu na fronteira entre a Dalmácia e a Panónia, num território que hoje corresponde à Croácia. Teve uma vida longa e movimentada (347-420). Nasceu já numa família cristã abonada, mas não aristocrata. Aos 19 anos recebeu o batismo, o que é comum no tempo, e prosseguiu os seus estudos de retórica e de filosofia em Roma, aprendeu Grego e viajou muito, mobilidade característica entre os cristãos romanos cultos da Antiguidade Tardia: primeiro pela Síria, juntamente com Rufino e Cromácio de Aquileia, seduzido pelo apelo da *xenitheia* monástica, em Antioquia; em 373, fez-se discípulo de Evágrio do Ponto, este próximo de Orígenes de Alexandria; em 375 afasta-se da capital e fixa-se no terrível deserto de Cálcis, aí vivendo de modo eremita até 379. É neste exílio voluntário que inicia a sua extensa correspondência epistolar. Parte

3 Descrevendo a transformação da paisagem religiosa de Roma, enfatiza que “*recebemos todos os dias multidões de monges vindos da Índia, da Pérsia, da Etiópia*” (*Ep.* 107, 2), o que contrasta com o deserto humano que rodeia os santuários pagãos em Roma e nos outros lugares do império. Vogüé 1996: 136.

4 Trata-se de um processo retórico muito do gosto de Jerónimo, o de mencionar ao de leve os acontecimentos históricos, desculpando-se aos seus destinatários pelos desvios face ao assunto principal, como o que acontece nesta *Ep.* 107, na passagem do §2 para §3. O mesmo recurso em *Ep.* 123, 15, *A Jerúquia* (ed. cit. II: 557), em que dois parágrafos alusivos ao momento histórico contemporâneo se inserem numa carta de exortação à monogamia. Em *Ep.* 126, 2 (II: 610) *A Marcelino e Anapsíquia*, Jerónimo desculpa-se aos destinatários pelo atraso no comentário a Ez. devido aos leitores, pois a atenção estava perturbada pela devastação nas províncias ocidentais, em especial Roma.

depois para Constantinopla, onde priva com o mestre das letras gregas e cristãs Gregório de Nazianzo, tendo-se aí mantido à margem do conflito entre cristianismo ortodoxo e o ariano, distância que conseguiu preservar. Apesar de ter intervindo noutras polémicas teológicas ao longo da sua vida (Rufino, Vigilância, Joviniano e Pelágio), nem sempre é fácil buscar em Jerónimo uma especulação teológica que não se deixe contaminar pela discussão estritamente filológica e mesmo moral. Ele é, sobretudo, um biblista, um leitor infatigável do texto sagrado. Dedicar-se ao estudo dos textos bíblicos a partir de uma edição dos *Hexaplos* de Orígenes, nestes finais do séc. IV então disponível em Constantinopla, e aí traduz para latim obras de Eusébio de Cesareia e de Orígenes. Iniciou então a sua aprendizagem do hebraico, que desenvolverá nos finais do séc. IV, já em Belém. Logo em 382 está em Roma, onde se torna secretário do Papa S. Dâmaso (305-384), acompanhando-o nos trabalhos do Primeiro Concílio de Roma. É a pedido deste que empreende a reforma das traduções latinas da Bíblia, as versões da *Vetus Latina*, trabalho cujo resultado virá a ser conhecido no Ocidente latino da Idade Média como a Vulgata Latina.

Após a morte de S. Dâmaso, em 384, S. Jerónimo abandonou Roma, permanecendo ainda um ano em Antioquia, após o que se fixará em Jerusalém, de onde viaja para Alexandria, recolhendo-se depois em Belém, rodeado por uma comunidade de ascetas cultos de origem aristocrática que lidera, sob patrocínio da sua amiga e interlocutora Paula. Aí continuará a sua obra literária, entre as exegeses, os comentários bíblicos e as polémicas teológicas, completando também o seu extenso *corpus* de mais de centena e meia de cartas, de temática e de destinatários variados. Morreu em 420, numa Belém perturbada pela violência entre pelagianos e católicos, à beira da instabilidade maior das invasões bárbaras.

***Epístola a Leta* 1-2. Um olhar sobre uma família**

Retenhamos dele a dupla qualidade de espectador e de interventor que mencionámos e usemo-la para a análise da introdução da *Epístola a Leta*, escrita em Belém entre os anos 400 e 402, assunto que nos move neste artigo⁵.

5 Servimo-nos da ed. bilingue de Bautista Valero, J. (1995) (*San Jeronimo. Epistolario*, Madrid, Biblioteca de Auctores Christianos, 2 vols, II: 196-214), que reproduz a edição crítica de Hilberg (1910-1918) da CSEL. Os excertos comentados restringem-se a II: 196-200.

Leta é uma romana nobre cristã, esposa de Toxócio, um dos filhos da nobre Paula que está em Belém como Jerónimo, no momento em que a carta é escrita. Acaba de ser mãe de uma menina, de nome Paula, como a sua avó. Consagrada por sua mãe, ainda no ventre, a uma vida ascética, Jerónimo manifesta a Leta a sua alegria pela decisão e propõe-se a dar-lhe conselhos sobre o modo de educar a jovem, não só segundo o cristianismo, mas enquanto *puella Domini*, a virgem asceta que será. Conselhos que, afinal, haviam sido pedidos pela mãe e pela parente anciã, Marcela, a aristocrata romana que iniciara, segundo Jerónimo, o ascetismo feminino entre a nobreza romana.

*Propositum enim mihi erat, sanctae Marcellae, et tuis precibus inuitato ad matrem, id est, ad te sermonem dirigere, et docere quomodo instruere Paululam nostram debeas, quae prius Christo consecrata est qua genita, quam ante uotis quam utero suscepisti*⁶.

A carta constitui um tratado de educação para a virgindade consagrada, assunto que não é novo para S. Jerónimo. São várias as suas cartas que incentivam ao ascetismo, dando indicações concretas às mulheres cristãs⁷. Em 384 compôs a mais célebre e completa, dirigida a Eustóquio, irmã de Toxócio, quando esta escolhe, sob orientação da mãe e magistério de Jerónimo, a virgindade consagrada. Muitas outras se seguiriam⁸. Foram

Vogüé 1996: 135-147, “sur l’éducation de la petite Paula”. As traduções em português são da nossa responsabilidade.

6 Ep. 107, 2 “O meu propósito era, instado pelas preces da Santa Marcela e pelas tuas, dirigir uma palavra à mãe, isto é, a ti, e ensinar-te como deves instruir a nossa Paulinha, que foi consagrada a Cristo antes de ser gerada, a quem tu acolheste primeiro pelos votos do que pelo útero”.

7 Cain 2009: 47-57. Testard (1996): 39-63.

8 Bautista Valero (1995) I: 203-260. Ep. 38, escrita em 384, dirigida a Marcela, Jerónimo descreve a consagração à continência, da recentemente viúva Blesilla, filha mais velha de Paula; Ep. 54, a Fúria, escrita em 395, aconselhando-a sobre o modo de conservar a viuvez consagrada. O irmão de Fúria tinha sido o marido de Blesilla, e a sua família era aparentada com a de Paula, mãe de Eustóquio. Ep. 79, a Salvina, escrita em 400. A pretexto de consolar Salvina, a filha de Gildon, o “senhor de África” (cf. Ep. 123), da morte de Nebrídio, seu marido, exorta-a a que renuncie a um novo matrimónio, conservando uma viuvez consagrada. Ep. 123, a Geruquia, escrita cerca de 410, apoiando-a na sua decisão de recusar, após a viuvez, um segundo casamento; Ep. 128, a Pacátula, escrita em 413: Pacátula é uma menina também dedicada pelos pais à virgindade consagrada e escreve-lhe para que a leia mais tarde, quando for mais velha. Para já, S. Jerónimo manifesta o desconforto de

dirigidas a jovens mulheres solteiras, viúvas recentes, mães que consagravam as suas meninas, ou mesmo a estas (como Pacátula), mas também a homens, presbíteros e laicos, casados ou não, candidatos a uma vida ascética, estas cartas apresentam naturais pontos de contacto, posto que a receita formativa de um carácter ascético para a aristocracia – é a essa que Jerónimo se dirige – corresponde a um modelo estável: fundamentação doutrinal, com base nas Escrituras do AT, recuperando as figuras dos profetas, e do NT, ressaltando os perfis apostólicos, que deixaram tudo para seguir Cristo, e a mensagem encratista das epístolas paulinas; incentivo ao despojamento dos lugares e dos laços familiares (a *xenitheia* física ou espiritual); reforço da mensagem de abandono dos preceitos do comportamento aristocrático tradicional (rejeição do cuidado estético, das roupas diversas, caras e coloridas, dos adereços, das refeições abundantes, dos banhos, do convívio social *extra portas* e *intra portas*); construção de um novo paradigma comportamental (estudo e leituras dos textos sagrados, orações, jejuns e vigílias); celibato e continência sexual, associada à rejeição das núpcias, ou das segundas núpcias, no caso de se tratar de homens e mulheres viúvos; recusa de procriar, ou, procriando, de fazê-lo com a parcimónia de assegurar a transmissão do sangue, ou sob o compromisso de gerar “*esposas ou soldados para Cristo*”⁹.

Nesta mensagem jeronimiana, encontramos uma modelação discursiva de acordo com o género a que se destina, havendo, portanto, um modelo comum que depois é particularizado de acordo com o sexo do destinatário: o mesmo despojamento, o mesmo exílio, a mesma capacidade de renúncia da mundanidade, seja esta constituída pelo gozo das propriedades e dos bens, seja pelo gozo erótico. Para as mulheres, de facto, o isolamento proposto assenta em fórmulas em que o confinamento a um espaço doméstico, sendo

“*exortar à continência a quem ainda pede guloseimas*” *quid enim horteris ad continentiam, quae placentas desiderat...?*. Ep. 130, a Demétria, escrita em 314: trinta anos após a carta a Eustóquio, Jerónimo esclarece os deveres da virgindade consagrada a uma donzela que deseja seguir os passos da filha de Paula. Demétria pertence a uma família antiga e distinta que se refugiara em Cartago após o saque de Roma de 409. Nesta personagem, segundo S. Jerónimo, convergiam as linhagens da família dos Probos, da *gens Anicia* e, por lado do pai, dos Olibrios. Temos algumas epístolas de exortação ao ascetismo masculino: Ep. 52, escrita em 393 ao presbítero Nepociano, estimulando-o a que adote, enquanto clérigo, um comportamento monástico; Ep. 58, escrita em 395, ao presbítero Paulino, em que o convida a que renuncie totalmente aos seus bens, felicitando-o e à sua esposa Terásia por terem adotado uma vida ascética; Ep. 125, escrita em 411, a Rústico, a quem dá conselhos práticos sobre a condução da vida monástica.

9 Dias 2009: 541-551.

uma consagração a Cristo e à Igreja nunca rompe totalmente com a tutela familiar, ou mesmo com as fórmulas civilizacionais urbanas. A mulher será a *sponsa Christi*, a *puella Dei*, a *uidua a Deo dicata*, reproduzindo nestes títulos a sua vinculação a um novo tipo de família que não é a natural, mas que mantém continuidade com os referenciais identificativos da imagem social da mulher, aquela cujo reconhecimento e função no espaço privado e público decorrem da sua relação familiar com um varão (ainda que divino). A casa, os aposentos femininos por excelência, os espaços privados, são portanto os lugares da dedicação ascética feminina.

É já no cap. 3 da *Epístola* 107 que Jerónimo apresenta um bom argumento para validar a consagração dos filhos à vida religiosa como algo que transcende as limitações de um género específico. Jerónimo elogia Leta por ter entregado o seu fruto primogénito a Deus (Paula é o primeiro filho de Leta). Por isso, afirma, será presenteada com novos filhos. Segundo a lei do AT (Ex. 13, 23) o primogénito devia oferecer-se, em sacrifício tratando-se de um animal, ou ao templo. Os exemplos de Samuel, Sansão, e o próprio João Baptista, os três nascidos de uma promessa dos seus progenitores, receberam uma educação digna da promessa que os fez nascer. Assim, Samuel cresceu no templo, Sansão consagrou os seus cabelos e não bebia bebida fermentada, João Baptista fugiu das cidades, rejeitando as roupas e os alimentos mundanos. Deste modo se constitui o paradigma da educação para um ser consagrado a Deus por um voto anterior ao nascimento: *Sic erudienda anima quae futura est templum Domini* “assim deve ser polida a alma que se destina ao templo do Senhor” (*Ep.* 107, 4)¹⁰. Portanto, Jerónimo socorre-se de exemplos todos masculinos para justificar a elevada dádiva da filha Paula por Leta, o seu filho primogénito, ainda que menina¹¹.

10 *Ep.* 107, 3 *Fidens loquor, accepturam te filios, quae primum foetum Domino reddidisti. Ista sunt primogénita, quae offeruntur in lege. Sic natus Samuel, sic ortus est Samson, sic Iohannes Baptista...* “Confiante digo que tu, porque devolveste a Deus o primeiro fruto, mais filhos irás receber. Estes são os primogénitos que, segundo a Lei, são oferecidos. Assim nasceu Samuel, assim nasceu Sansão; assim João Baptista...”.

11 Nesta matéria, pensamos que S. Jerónimo continua, ou cristianiza, os valores, as imagens, as funções reconhecidas pela sociedade a cada género, havendo, aliás, momentos em que renova, ou revoluciona os paradigmas pré-estabelecidos, veiculando uma paridade verdadeiramente promotora da mulher cristã. Grande parte da sua correspondência é dirigida a mulheres, de temática diversa, com elas entabulando diálogos e discussões de assuntos teológicos ou mundanos complexos, sem nenhuma diferença em relação aos seus correspondentes masculinos. As cartas de elogio às companheiras de ascese falecidas evocam um sincero apreço pelas qualidades intelectuais e morais, pela força, decisão, conduta, prestígio

Mas façamos sobre este assunto, que tem a ver com o sucesso do apelo ascético de Jerónimo, ou da Igreja em geral, entre as mulheres, tal como S. Jerónimo faz na epístola em apreço: a ele retomaremos noutra altura. A educação ascética de Paula e as propostas concretas que a executam serão retomadas no parágrafo 3, e a partir daí analisadas, com S. Jerónimo a assumir que, até aí compôs um excurso, expressando alguma penalização, ou, usando as suas palavras, que até aí fabricou um modesto pote, em vez de uma ânfora:

Paene lapsus sum ad aliam materiam, et «currente rota» dum urceum facere cogito, amphora finxit manum. Propositum enim mihi erat...¹².

Concentramo-nos nos parágrafos 1 a 3, a parte introdutória desta epístola, a sequência que Jerónimo classificou como um *urceus*, um modesto pote, quando era uma ânfora – a educação de Paula – o que o motivava. A avaliação jeronimiana contida nas palavras anteriores combina com a tonalidade que pretende imprimir às palavras introdutórias desta carta: uma provocação ligeira e entusiasmada, acerca das probabilidades da conversão de Albino, o patriarca da família a que Leta pertence. Contudo, subliminarmente, muitas observações sérias são feitas por Jerónimo, ficando a ligeireza do discurso só pela superfície.

Este excerto permite-nos observar e esclarecer, recorrendo a S. Jerónimo como testemunha, as profundas transformações trazidas pela cristianização ao nível da sociedade, do espaço e da paisagem urbana, das mentalidades e das expectativas acerca da identidade do Império romano. Trata-se de um assunto profusamente estudado ao nível das instituições, Igreja e Estado Romano, dos seus agentes e líderes, ou seja, os bispos e restantes autoridades eclesiásticas, intelectuais, imperadores, seus agentes administrativos e militares, e qualquer lista bibliográfica pecaria sempre por defeito. O

e influência pública destas mulheres que ultrapassa o mero formalismo do tom panegírico que as atravessa (*Ep.* 23, a Marcela, sobre a morte de Lea; *Ep.* 24, a Marcela, sobre a vida de Asella; *Ep.* 39, a Paula, sobre a morte de Blesilla; *Ep.* 66, a Pammáquio, sobre a morte de Paulina; *Ep.* 77, a Oceano, sobre a morte de Fabíola; *Ep.* 108, elogio fúnebre a Paula; *Ep.* 127, a Príncípia, sobre a vida de Marcela, escrita em 413).

¹² *Ep.* 107, 3:200. “Por pouco não me descaio para outro assunto e, ao correr da roda, enquanto penso em fazer um jarro, a mão modela uma ânfora. A minha intenção era...”. Jerónimo faz uma alusão a Horácio, *Ars Poetica* 21-22, acerca dos riscos das deambulações que produzem excursos de qualidade desajustada em relação ao propósito inicial.

séc. IV decorreu, com particular vigor a partir da vitória de Constantino sobre Licínio em 324 numa contínua e persistente transformação legal e institucional, sob força da autoridade, que resultaria na emergência de um império romano cristão¹³. Convenientemente estudada tem sido também a transformação a um nível micro-estrutural: as mentalidades, a sociedade, a expressão cultural e literária. Assim, a transformação formal do império não resistiria se não tivesse sido suportada por uma profunda alteração das consciências, tal como a declaração de um império cristão pouco valeria, em particular em circunstâncias de uma grande incerteza para a legitimidade de cada imperador titular, se não tivesse ocorrido num ambiente de larga tolerância e aceitação face aos valores e às propostas de vida cristãs, que pouco teria sido condicionado pelos números objectivos de cristãos no império. Pouco importaria a proporção demográfica entre cristãos e não cristãos, se entre os primeiros se contassem as personalidades influentes, os intelectuais, os habitantes das cidades. Os números deixariam também de ser relevantes se, entre os romanos tradicionais, se verificasse uma diluição da identidade religiosa e uma desvinculação de um culto determinado¹⁴. Assim, nos finais do séc. IV, quando a legalidade teodosiana põe fim ao patrocínio público dos cultos tradicionais, ou toma medidas que interditam os seus rituais e templos, o que teremos será menos um ponto de partida para um fim, mas o reconhecimento de um estado de declínio e de falência dos cultos tradicionais que tornou pouco audíveis, ou fundamentados, os protestos dos seus praticantes.

Esta transformação anterior dependeria de muitos fatores, mas também destes mecanismos invisíveis, ou informais (internos, segundo P. Brown) de aceitação do cristianismo, num contexto de decadência dos marcos das religiões tradicionais no espaço urbano e em particular nas famílias, que

13 Brown 1962: 2 “It had been believed, by many Christians since Constantine, that the Christianization of the Empire had come to depend on the authority of an emperor *militans pro Deo* (Ambrose, E. 17). Inevitably, the disestablishment of the official pagan cults of Rome, by Gratian in 382, and, finally, by Theodosius, took form of a definitive act of public authority”.

14 Brown 1961: 1-11. P. 2 “but, to appreciate a change as profound, and far reaching in it’s consequences, as the spread of Christianity in the most influential class of the Western empire, due attention must be paid to such ‘internal factors’; they insured that the change in the official religion of Rome took the form, not of a brutal rejection of the past by an authoritarian regime, but of a transformation in which much of the Roman secular tradition was preserved”.

podem ser vislumbrados nesta introdução da *Carta a Leta*. É este cenário de diluição das identidades religiosas tradicionais que perpassa nestas linhas iniciais do texto.

Jerónimo inicia a sua epístola com uma citação da 1Cor, em que Paulo se pronuncia acerca da permissão dos casamentos entre cristãos e não cristãos, estes os *infideles*¹⁵. A esposa fiel santifica (ou torna “são”) o esposo não cristão, tal como o esposo fiel santifica a esposa infiel. Assim, os frutos da união, os filhos, nascem puros. O reparo paulino aplica-se às circunstâncias da geração de Leta. Ao identificar a sua destinatária, fá-lo com elogios subteis: nascida de um *impari matrimonio*, filha do Pontífice Albino, *patris tui, clarissimi et eruditissimi uiri, sed adhuc ambulantis in tenebris*, “varão distinto e cultíssimo, mas que até agora caminha nas trevas”. Leta é pois o fruto do tipo da união mista que a indulgência de Paulo sancionou. É esposa de Toxócio (Jerónimo chama-o de *Toxocio meo*), o único filho varão de Paula. Este é o irmão de Eustóquio (*Ep.* 22) e de Blesilla, estas duas virgens consagradas, de Paulina, que casaria com Pamáquio, nobre e fervoroso cristão que também garantiria as relações de S. Jerónimo (*Eps.* 48, 49, 57, 66, 84, 97) e de Rufina. Toxócio é de conversão recente, Jerónimo afirma-o nesta carta, quando identifica o genro de Albino¹⁶. A identificação da mulher romana cristã que é Leta, feita a partir da sua identificação enquanto filha e esposa, não se completa sem a referência a Leta enquanto mãe:

Quis hoc crederet, ut Albini Pontificis neptis de repromissione matris nasceretur, ut praesente et gaudente auo adhuc lingua balbutiens «alleluia»

15 1Cor 7 13-14 *Nam caeteris ego dico, non Dominus (...) et si qua mulier habet uirum infidelem, et hic consentit habitare cum ea, ne dimittat uirum. Sanctificatus est enim uir infidelis in uxore fidei; et sanctificata est mulier infidelis in fratre. Alioquin filii uestri immundi essent; nunc autem sancti sunt.* “Aos outros, digo eu, não o Senhor: Sou eu que digo, não é o Senhor (...). E, se alguma mulher tem um marido não crente e este consente em habitar com ela, não o repudie. Pois o marido não crente é santificado pela mulher; e a mulher não crente é santificada pelo marido; de outro modo, os vossos filhos seriam impuros, quando, na realidade, são santos.” A questão, em si, não é pacífica, tanto que o Apóstolo a apresenta como uma orientação sua, não recebida diretamente do Senhor.

16 *Ep.* 107, 1: *Ego puto ipsum Iouem, si habisset talem cognationem, potuisset in Christo credere. Despuat licet et inrideat epistolam meam, et me stultum uel insanum clamitet: hoc et gener eius faciebat antequam crederet.* “Eu cá penso que o próprio Júpiter; se tivesse tido tais parentes, poderia ter crido em Cristo. Talvez ele (sc. Albino) desprezasse e se risse desta minha carta e reclamasse que eu era estúpido ou doido; também o genro dele fazia o mesmo antes de acreditar”.

resonaret, et uirginem Christi in suo gremio nutriet et senex? Bene et feliciter expectauimus. Sancta et fidelis domus unum sanctificat infidelem candidatus est fidei, quem filiorum et nepotum credens turba circumdat¹⁷”.

A imagem da pequena Paula, filha de Leta e sobrinha de Eustóquio, a crescer sentada nos joelhos do ancião aristocrata, a cantar aleluias com linguagem infantil, é um cenário construído pela imaginação de Jerónimo, plausível, de um processo menos comum mas eficaz de conversão ao cristianismo, testemunho explícito de novas formas de acomodação à fé. Distante da violência dos séculos anteriores, dos conflitos persecutórios, das acusações e respostas apologéticas recíprocas entre cristãos e não cristãos, Jerónimo proporciona-nos um olhar sobre uma cena de interior, em que o afeto familiar rodeia um contexto e um propósito de conversão. O pagão Albino, pontífice romano, cercado de uma progénie cristianizada, não pode, não deve sentir-se ameaçado por esta pequena que titubeia aleluias no seu colo. O cenário de candura ingénua construído por Jerónimo continua: o próprio Júpiter (“e porque não, então, Albino?”), pode o leitor perguntar-se) se tivesse sido rodeado por tais parentes, tinha aderido a Cristo, afirma. Risível graça, à primeira qualquer pessoa a julgaria própria de um exagero. Um elogio a Albino, comparado ao primeiro dos deuses romanos, coloca-o no lugar de ser dissuadido pelo amor, qual Vénus aos joelhos do divino pai. Mas os já convertidos ao cristianismo, aqueles a quem estas observações se destinam, entenderão este despropósito com outra seriedade, face aos acontecimentos contemporâneos aos da redação da carta.

Assim, Prudêncio também reagirá com assertiva veemência, nesse mesmo ano de 402, à petição de Símaco junto de Teodósio para que restaurasse o Altar da Vitória no Senado. Tendo o imperador rejeitado a petição, afirma Prudêncio, é como se Cristo derrotasse Júpiter na sua própria casa¹⁸.

17 Ep. 107, 1 “*quem haveria de acreditar que a neta do Pontífice Albino, nascida de uma promessa da sua mãe, em presença e para alegria do avô, cantaria com sua fala balbuciante o aleluia, e que o velho veria crescer, sobre os seus joelhos, uma virgem de Cristo? Grata e feliz espera a nossa! Uma casa santa e fiel santifica o único que é infiel. É um candidato à fé o que se rodeia de uma multidão de filhos e de netos fiéis*”.

18 Prudêncio, *Contra Symmachum* II 608. A *Oratio II* de Símaco teria sido proferida diante de Teodósio, em 384. Datadas do mesmo ano, esta imagem convergente, de Prudêncio e de Jerónimo, numa alusão subtil a uma “teomaquia” resolvida por um armistício e uma concórdia entre duas ordens divinas antagónicas, têm como referente direto a petição frustrada de Símaco a Teodósio. A Batalha do Rio Frígido que opôs o piedoso Teodósio

Tome-se esta ingênua e ligeira referência que o próprio classifica como tola, pelo que ela significa fora do seu disfarce. Trata-se de uma imagem que converge com a da criança que inocentemente canta aleluias diante do avô sacerdote de um culto pagão. Na perspectiva de Jerónimo, o deus máximo do panteão romano teria sido demovido ao cristianismo se tivesse tido tal parentela. O emprego do mais que perfeito do conjuntivo (*habuisset, potuisset*) parece-nos expressivo na boca de um cristão como é S. Jerónimo. Júpiter é aqui um deus que só vive na narrativa mitológica ou na referência literária culta e erudita, desprovido portanto de uma real significância e funcionalidade religiosa nestes alvares do séc. V. Pertence por isso ao passado, não é um deus com que se dialogue enquanto Deus. Mesmo um pagão que ouça a alusão erudita, mesmo um Pontífice como Albino, não a tomará por uma impiedade, ou por uma ofensa à divindade suprema, mas como uma tirada sem grande propósito, eventualmente de gosto duvidoso, mas neutra, já que um deus que não existe não se ofende. Assim sendo, como encarar com seriedade a devoção teimosa de Albino aos antigos deuses, se estes não existem? Não estará também este a um passo de ceder a sua identidade religiosa tradicional?

Jerónimo esclarece o que o leva a estas palavras: que a sua querida Leta não desespere de ver o seu pai convertido. Assim gozará “*completa felicidade na casa*”¹⁹. Produz ainda uma afirmação que encerra todo um programa de expansão: *os cristãos não nascem, fazem-se*²⁰. O cristianismo é uma religião cujo espaço é a cultura e a educação para além do determinismo biológico, assumindo pacificamente uma transformação das diferenças até à conformação no modelo cristão, processo em que a educação, a persuasão, o afeto entre a comunidade e entre o espaço familiar, constituem instâncias já pré-existentes na sociedade e na mentalidade dos romanos.

ao usurpador do Ocidente Eugénio, em 394, (este apoiado pela aristocracia romana pagã), representou o último momento em que o destino espiritual do Império se joga no campo de batalha. Resolvida a Batalha pela intervenção divina, o paralelismo com a Batalha da Ponte Milvia entre Constantino e Magnêncio, em 312 torna-se evidente. Vence o partido de Cristo contra o partido dos pagãos. Mas entendemos que não interessa a Jerónimo associar a vitória de Cristo que aqui celebra a um momento de conflito formal. O princípio é o de captar a benevolência dos recalcitrantes como Albino e não o de hostilizá-los, fazendo valer o princípio da persuasão pelo afeto. Esta é a diferença entre a reação de Prudêncio e a de Jerónimo ao mesmo substrato histórico.

¹⁹ Ep. 7, 2 ...*totaque domus beatitudine perfruaris*.

²⁰ Ep. 7, 1 *Fiunt, non nascuntur Christiani*.

Trata-se, na nossa interpretação, de um modo eficaz de apresentar os processos informais e subtis de conversão ao cristianismo, na medida em que se começa por desconstruir os deuses dos outros, esvaziando-os de sentido. As primeiras palavras da carta podiam, facilmente, ser tomadas como uma mensagem de regozijo a uma mãe pelo nascimento da sua filha. Mas esse não é, sequer, o assunto em causa. Não se festeja o nascimento da primeira filha de Leta, antes o voto materno em a ter feito nascer para viver como virgem de Cristo. Esta ventura expõe como está eminente a conversão integral da família e a vitória sobre as últimas resistências de um paganismo recalcitrante.

Neste parágrafo inicial da epístola se apresenta o contexto familiar que rodeia a parentela de Leta. As mulheres cristãs aceitaram um caminho mais exigente do cristianismo que é o da consagração ascética. Paula, a avó materna, Leta, a nora e mãe; Paula, a jovem neta com o mesmo nome da avó, que Jerónimo trata nas suas cartas com grande proximidade e afeto; homens como Toxócio convertido em adulto, filho do senador pagão Toxócio, esposo da avó Paula; e como Albino, o ancião da família, que não dá sinais de adesão à nova fé, mas não impede ou não interfere com as escolhas dos membros da sua família²¹.

Leta integra, portanto, um contexto familiar emblemático para o estudo da conversão da aristocracia romana: a batalha pelas consciências está ganha quando a motivação para interferir com as novas gerações, aqui simbolizada pela jovem Paula, já não é a de a educar cristamente, mas o de a educar enquanto virgem consagrada, destinada a integrar uma comunidade de pertença extrínseca à da família e do espaço em que foi gerada. O isolamento doméstico, o mosteiro, a comunidade ascética, as diversas formas de concretizar a *xenitheia* e o *contemptus mundi* representam de facto um passo mais além na intensidade da devoção cristã.

21 Paoli 1994: 241-249. P. 242, a autora apresenta cada elemento próximo da família de Paula, a mãe de Leta: os pais, Blesilla e Rogatus (PLRE I 1143, Stemmat 23) “sa famille appartenait à ce milieu de l’aristocratie romaine dans laquelle païens et chrétiens étaient étroitement mêlés et où la place tenue par les femmes dans la christianisation est un phénomène important” (p. 245), a nora Leta, filha do pontífice Publilius Caeionius Caecina Albinus, amigo próximo de Símaco. Entenderemos assim a subtilidade da provocação acerca de um Júpiter cristão (ver n. 18).

Um olhar sobre uma cidade e um império

Jerónimo não se restringe a esta visão microcós mica, em que se analisam os perfis que integram uma família, neste caso representativa dos processos de conversão em curso na Roma tardia. Junta-lhe uma visão macrocós mica, a que resulta da consideração dos mesmos processos atuantes para além da *domus* e das relações de parentesco.

Assim, comentando aspetos da paisagem religiosa da cidade de Roma, Jerónimo refere que o dourado Capitólio está deserto, e todos os templos de Roma estão cheios de pó e de teias de aranha²². De facto, em 392, Teodósio mandara fechar os templos, entre os quais o templo de Júpiter Capitolino, o de portas douradas. A cidade vive épocas de instabilidade (*mouetur urbs sedibus suis*), mas a população passa ao largo diante dos templos semidestruídos, acorrendo antes aos túmulos dos mártires. Resume Jerónimo a sua avaliação face à realidade que constata de um modo críptico: se a razão não basta para suscitar a fé (de Albino, dos últimos pagãos romanos?), que a vergonha a suscite²³.

Interpretemos esta afirmação: o A. não refere qualquer medida imperial de repressão à atividade nos templos, nem qualquer acção humana deliberada de profanação dos espaços sagrados tradicionais. É um ambiente religioso que fenece quase naturalmente, deserto e desprovido dos devotos que lhe dariam vida e significado. Diante das dificuldades, estes correm para os novos centros de devoção, os túmulos dos mártires. E cessou, entretanto, o tempo do diálogo com os não crentes. Se a razão não os convenceu ao longo de séculos de pregação, então que a vergonha diante da desolação os demova. Jerónimo serve-se do argumento do facto consumado, o que denota uma razoável perceção do momento histórico das relações entre Roma e o cristianismo, correspondendo o final do séc. IV, e os anos de Teodósio, à consolidação de um estado efetivamente cristão. Tinham cessado, por isso, os argumentos da razão e do diálogo com o paganismo, a força da lei tornou nulo esse tipo de esforço. Os últimos pagãos, os que resistiram à *prudentia*, que fossem finalmente dissuadidos pelo espetáculo desolador da degradação dos templos. Em Roma, portanto, o paganismo (*gentilitas*) enfrentava agora a solidão²⁴.

22 Ep. 107, 1 *Auratum squalet Capitolium, fuligine et araneorum telis omnia Romae templa cooperta sunt*. Estilício faria arrancar as portas douradas (Zóximo, V, 38).

23 Ep. 107, 2 *si non extorquet fidem prudentia, extorqueat saltem uerecundia*.

24 Ep. 107, 2 *Solitudinem patitur et in urbe gentilitas*.

Deve questionar-se esta morte natural dos templos pagãos apresentada por Jerónimo, na medida em que as fontes históricas e literárias dão conta de episódios de destruição deliberada dos espaços sagrados pagãos, assim como da resistência e lamentos dos não cristãos diante dos ataques²⁵. Mas Jerónimo não fala disso. De facto, não se pede a Jerónimo isenção ou objetividade. Tal como Albino aquiescera a uma família que se tornou cristã, e aceita que uma neta lhe cante aleluias, os não cristãos, diante do desaparecimento da paisagem religiosa tradicional, aos olhos de Jerónimo, parecem não lamentar o deserto dos seus templos arruinados.

Continua, em sequência, a estar em causa a conversão desejada de Albino, como figura eminente da cidade²⁶. Depois de ter associado o líder da família ao deus Júpiter, evoca agora a memória de Nabucodonosor, rei da Babilónia, que foi um monstro feroz de coração e de corpo (Dan. 4), e que, por fim, retomou a razão. Como aconteceu com ele, nunca é tarde para o poderoso Albino se converter. O bom ladrão da cruz passou ao paraíso, acrescenta. Contra a suspeita de estes exemplos serem demasiado antigos (*uetera*) e gerarem incredulidade, Jerónimo recupera um recente, bem próximo e conhecido, o do “*vosso familiar Graco*” (o argumento da proximidade familiar reforça a eficácia: não é um qualquer patricio, é um que pertence ao vosso círculo de sangue). Graco é o nome sonante da nobreza patricia, que, na eminência do seu batismo, num momento em que exercia o cargo da prefeitura da cidade, destruiu, quebrou e deitou fogo a uma cova de Mitra e às figuras mágicas com que se iniciavam os devotos

25 Grijalvo 2009: 239-252. Libânio de Antioquia, em 386, na sua *Oratio XXX Pro Templis* contra os desmandos do mesmo *Cynegius* que virá a destruir o Marneion, apela ao imperador em favor dos templos contra estas campanhas vindas “das superstições” concertadas de destruição dos espaços. O que é uma tendência, será autorizado pela legislação de 392 de Teodósio, na sequência da qual são demolidos o Serapeion e o Marneion. CTh. 16, 10, 10 (Mommsen: 899-900): Teodósio dirige uma lei ao Prefeito urbano Albino, o pagão, em 391, em que interdita os sacrifícios, a entrada nos templos, a adoração dos ídolos. CTh. 16, 10, 11: dirigida a Alexandria, meses mais tarde, acrescenta a proibição de os templos serem rodeados por fora, em procissão (observe-se que Jerónimo refere as pessoas que, em 402, “passam ao lado” dos templos). Sánchez 2010: 1099-1100.

26 Weber (1989: 472-497) traça o percurso do *praenomen Albinus* nos sécs. IV e V, dez ao todo, elencados em Jones, Martindale 1980: 50-53. Segundo o A., o nome indicia relações de parentesco entre as gentes *Caionii* e *Decii*. A conversão do líder dos *Caionii*, o último dos Albinos, é conseguida pela sobrinha neta, Melânia a Jovem (p. 479).

(o corvo, o oculto, o soldado, o leão, Perseu, o carro do sol, o Pai)²⁷. Este exemplo contrapõe-se ao anterior, reforçando a mensagem: a destruição do *Mithraeum* por Graco não é fabulosa, não é antiga nem estranha à cultura romana, permaneceria gravada na memória recente de muitos viventes. O prefeito da cidade Graco fizera destruir, não um templo luminoso como o de Júpiter, mas uma gruta em que se celebravam os mistérios de Mitra²⁸. As religiões místicas e as sínteses helenístico-orientais, populares no Império romano tardio, motivam, parece-nos, uma mais assertiva animosidade em Jerónimo do que os cultos romanos tradicionais. Serápis egípcio, continua Jerónimo, também se converteu ao cristianismo (uma alusão à construção de uma igreja sobre os seus escombros). Marnas chora, enterrado em Gaza, e estremece com a imediata destruição do seu templo²⁹. Os acontecimentos apresentam-se segundo a sua Antiguidade: primeiro a destruição do *Mithraeum*; depois a do *Serapeion* e por fim a acabada de acontecer destruição do *Marneion*. Tal como na Urbe ficaram desertos os lugares dos cultos autótones, esvaziados de gente, também os outrora deuses das nações nela acolhidos, de razoável popularidade no período tardo-imperial, foram reduzidos a ruínas, relegados para a companhia de mochos e corujas pendurados nos seus tetos solitários. Os santuários cristãos cheios de crentes contrapõem-se aos templos das divindades tradicionais desertos e degradados pela negligência e aos templos das divindades exóticas, alvo

27 Ep. 10, 2 *ante paucos anos propinquus uester Graccus, nobilitatem patriciam nomen sonans, cum praefecturam regeret urbanam, nonne specu Mithrae, et omnia portentosa simulacra, quibus corax, Cryphius, Miles, Leo, Perses, Heliodromus, Pater initantur, subvertit, fregit, exussit, et his quasi obsidibus ante premissis, inpetrauit baptismum Christi?* Cameron 2011: 144. Em 376/7, durante a sua prefeitura, Fúrio Mécio Graco destruiu um *Mithraeum* e fez-se baptizar. Segundo o A., o mitraísmo estava já em declínio entre a aristocracia romana.

28 Griffith A. 2000: 12 pp. A data da destruição deste *Mithraeum* por Graco em 378 (p. 10).

29 Ep. 107, 2 *Iam et aegyptius Serapis factus est christianus. Marnas Gazae luget inclusus, et euersionem templi iugiter pertremescit.* O culto de Serápis e de Marnas são interpretações helenísticas de cultos orientais. Em Alexandria, o templo de Serápis foi atacado e mandado destruir por Teófilo, patriarca de Alexandria, em 392, sobre cujas ruínas se construiu uma igreja dedicada a João Baptista. Em Gaza, o *Marneion*, teria sido destruído em 402 com o empenho da imperatriz Eudóxia, que ordenou ao enviado imperial Cinégio a destruição dos lugares sagrados de Gaza, após solicitação do Bispo Porfírio de Gaza (Marco o Diácono, *Vita Porphyrii*, 64). Sobre as suas ruínas se edificaria uma basílica cristã. Cf. a biografia de Jerónimo sobre Santo Hilarião de Gaza (*Vita Hilarionis* 8, 5; 11, 3-11).

de deliberados atos de destruição e de apagamento do espaço público. São duas formas diferentes de profanação do espaço sagrado dos outros, e Jerónimo, no seu discurso, acusa esta percepção. Enquanto os deuses tradicionais romanos são neutralizados pelo abandono dos fiéis, remetidos para o lugar das referências literárias eruditas, de certo modo morrendo de morte natural no espaço público (mas no que se prevê, a dado momento, espaço para a coexistência das estruturas físicas cristãs e das divindades tradicionais), já Mitra, Serápis e Marna, as divindades orientais não romanas, são desapossados dos seus espaços, tratados como inimigos. Que melhor garantia se pode dar para serenar a consciência dos “autênticos romanos” senão de que o cristianismo se vai tornar o primeiro aliado, e a de execrar os deuses mais distantes da sensibilidade formal romana, reservando para as referências divinas tradicionais um tratamento mais neutro?

Ressalta desta descrição dos espaços sagrados na cidade e no império a desolação e a solidão dos factos consumados. O foco nunca é o dos devotos destes cultos, a resistência ou os lamentos dos não cristãos, ou a violência concreta das demolições. Estes são figuras ausentes, como se não houvesse ninguém para prestar culto a estas divindades abandonadas. Os lugares estão vazios, os seus deuses choram de solidão, o abandono está concluído.

Portanto, constrói-se uma imagem de unanimidade das gentes do império face ao apagamento dos sinais exteriores das suas religiões tradicionais e devoções místicas. E, em consequência, também toda a simbologia do poder se transformou: os soldados transportam a cruz nos seus estandartes (alusão ao *labarum* que Constantino ordenara que fosse gravado após a visão da Ponte Mílvia, em 313, na versão de Lactâncio e de Eusébio de Cesareia³⁰); as vestes purpúreas dos reis e as suas coroas (cujo uso se mantém) adornam-se com a imagem do patíbulo da salvação. Esta imagem é um eficaz símbolo da transformação, portador de uma carga patética adicional. As insígnias reais carregam a imagem da cruz, aqui referida pela violenta expressão do termo *patibulum*, o instrumento de execução da pena capital de um não romano, que acontecia pela força ou pela crucificação. A alusão direta e provocadora de Jerónimo lembra o que está em causa: que ninguém se confunda sobre o que representa a cruz nos seus traços esquemáticos; que não ocorra, neste processo de conquista de consciências, qualquer apagamento da memória por meio do comodismo de converter uma imagem numa abstração. Esta menção de Jerónimo converte-se numa

30 Lactâncio, *DMP* 44.5; Eusébio de Cesareia, *VC* 1.28; *Oratio* 31.

brutal celebração de vitória: o Vencido e Castigado pela justiça romana de outrora adorna (*condecorat*), no escândalo do seu patíbulo, as vestes e as coroas dos Reis de Roma.

Abandonemos o plano macroestrutural das cidades imperiais, e observemos o plano ainda mais vasto do império na sua relação com os não romanos, com os povos bárbaros no limiar ou já dentro do império de Roma e veremos que Jerónimo mantém esta construção unanimista e consensual de um cristianismo vencedor:

*Deposuit Feretras Armenius. Huni discunt Psalterium. Scythiae frigora feruent calore fidei; Getarum rutilus et flauus exercitus ecclesiarum feruent tentoria; et ideo forsitan contra nos aequa pugnat acie, quia pari religione confidunt.*³¹

Entre uma expressiva e enumeração de povos vizinhos que em conflitos intermitentes se relacionaram com Roma, Jerónimo continua a dar conta de factos históricos: sim, está em curso a cristianização dos povos que rivalizam ou ameaçam militarmente a segurança de Roma. Refletindo sobre a chegada do cristianismo aos povos bárbaros, cita a Arménia, uma nação que historicamente oscilava entre o protetorado, a integração, a independência, e finalmente, com Diocleciano, de novo convertido em protetorado de Roma, figura como a primeira nação a converter-se ao cristianismo, nos inícios do séc. IV. Aqui, S. Jerónimo apropria-se desta conversão, unindo-a à aliança política com Roma. Contudo, esta estabelecera-se bem antes de qualquer sensibilização formal destes estados ao cristianismo. A paz impôs-se entre Roma e esta nação tão cedo cristã, desde os tempos em que a própria Roma hostilizava o cristianismo. Já os belicosos Hunos e os Godos, uns e outros dentro das fronteiras do Império e prestes a mudarem o curso dos acontecimentos para a sua *pars occidentis*, aparecem tocados pelo cristianismo, nas palavras de Jerónimo. Estes últimos não abandonaram o seu comportamento nómada, e por isso as suas igrejas são móveis. O cristianismo chegou mesmo às longínquas e geladas paragens da Cítia, no Mar Negro. Face a este unanimismo em torno do cristianismo, Jerónimo formula uma hipótese para as dificuldades militares de Roma no confronto

31 Ep. 107, 2: “O Arménio depôs as suas aljavas. O Huno discute o Saltério; os gelos da Cítia fervem com o calor da fé, o exército dos Godos, rutilante e ruivo, carrega consigo as tendas das igrejas, e talvez por isso combatem contra nós com forças equivalentes, pois professam a mesma religião”.

com estes povos: se a religião é a mesma, ou seja, se o Deus protetor dos povos é o mesmo, é natural que as forças se equivalham e se anulem mutuamente, não servindo, portanto, o argumento religioso para explicar os desaires de Roma. Todos são povos de Deus, em suma.

O argumento de Jerónimo assenta num raciocínio inovador. Na verdade, ele prenuncia o que virá a ser a resposta de Santo Agostinho aos pagãos após o Saque de Roma contida na obra magistral *Cidade de Deus*. Os desastres que atingem, e virão a atingir Roma com redobrada violência, dentro de poucos anos após esta carta de Jerónimo, não podem ser vistos como fazendo parte de um conflito religioso ou de uma guerra de identidades religiosas, em que o Deus da casa tivesse de provar ser mais forte do que o deus ou deuses dos outros. A instabilidade que assola as fronteiras de Roma não é um conflito religioso, posto que o Deus das partes beligerantes é o mesmo, e os bárbaros igualam as forças dos Romanos porque também contam com a preciosa ajuda divina. A devoção ao Deus dos cristãos não constituía só por si, portanto, uma salvaguarda para a sobrevivência material do império.

Em conclusão, os parágrafos introdutórios da *Epístola a Leta* apresentam uma síntese do período histórico de Roma nos alvares do seu último século de soberania sobre o Ocidente, mas também um fresco sobre um caso real das dinâmicas internas entre os membros das famílias aristocráticas romanas em curso de cristianização. É relevante que estas palavras de Jerónimo se destinem a cristãos, ou melhor, a cristãs, já devotas e convictas da sua opção, preparadas para o salto mais exigente do ascetismo. Para Jerónimo, já não há margem de recuo, e figuras venerandas como o prestigiado patriarca Paulino emergem isoladas e deslocadas num ambiente de profunda demissão, mais do que derrota, dos cultos pagãos. Este cederá por fim, por meio da mais transformadora das forças que é a persuasão que acompanha o afeto dos laços de sangue. O amor pelos descendentes amolecerá o coração do avô, que não terá argumentos para se opor a uma criancinha que aprende a falar balbuciando aleluias. Neste domínio, Jerónimo dá conta da força silenciosa, e porventura menos documentada, que é a da interação entre os membros de uma família, sejam as trocas intergeracionais (entre filhos, pais e avós), ou entre os colaterais (entre esposos, entre irmãos e cunhados). Esta força exercida entre os laços de parentesco proporcionou mudanças mais consistentes e transformações mais intensas do que qualquer autoridade imperial ou eclesiástica e proporcionou a manutenção e a sobrevivência de uma aristocracia poderosa e influente, fossem os seus membros pagãos ou cristianizados, durante os cataclísmicos anos dos finais do séc. V.

Seria ingénuo considerar que as palavras de S. Jerónimo constituem uma apologia à unidade familiar, suscitadas pelo nascimento de uma criança. Ele serve-se de um sentimento já existente para cumprir a sua estratégia de conversão. Assim, a tonalidade ligeira e festiva das suas palavras é temperada, parece-nos que deliberadamente, pela referência, implícita e subentendida, mas também explícita, aos episódios históricos concretos das etapas, ou marcos, alguns muito recentes, do apagamento dos cultos pagãos e da progressiva hegemonia do cristianismo no espaço público urbano. Com que propósito se mesclam os dois discursos, um íntimo e familiar, o outro factual e histórico? A composição deste último permite-nos pensar que o texto se destina a uma audiência vasta, de cristãos ou “quase cristãos” informados, politicamente envolvidos nos assuntos da pátria. Jerónimo compõe um fresco acerca do âmbito previsível para a cristianização, que é o mundo inteiro: cristianiza-se a alma, cristianiza-se o indivíduo, a família, a casa, a cidade, as cidades, por fim o império, os amigos e até os inimigos. Assim, Jerónimo não faz mais do que interpretar, por palavras suas, o que pensa ser a realização da universalidade cristã, em que esta se concretiza no século porque se apoia na transformação do espaço íntimo e familiar.

Bibliografia:

- Brown, P. (1961), “Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy”, *The Journal of Roman Studies*, 52, 1-2: 1-11.
- Cameron, A. (2011) *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press: 14-131.
- Cavallera, F. (1922), *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, 2 tomes, Louvain, *Spicilegium Sacrum Lovaniense*.
- Dias, P. Barata (2004) “A influência do Cristianismo no conceito de casamento e de vida privada na Antiguidade Tardia” *Ágora: estudos clássicos em debate* 6: 99-134.
- ____ (2006), “O destino de Roma no séc. V. Relatos de identificação e de compromisso no Epistolário de S. Jerónimo” *Biblos: Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra* 4: 35-48.
- ____ (2008), “Ascetismo e misogamia no Cristianismo dos finais do séc. IV: o dossiê Joviniano” Ramos J., Rodrigues N., Fialho, M. eds, *A Sexualidade no Mundo Antigo*, Lisboa - Coimbra: Centro de História da Universidade de Lisboa e Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos: 505 - 516.
- ____ (2008) “A cidade monástica e a preservação da cidade antiga” *Mathesis* 17: 107-122.

- ____ (2009). “*Romanitas* e universalismo cristão. Reflexões cristãs sobre o poder de Roma” Soares, Nair de Castro; Moreda, Santiago eds, *Génese e Consolidação da Ideia de Europa vol IV Idade Média e Renascimento*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra: 9-22.
- Griffith, A.B. (2000), “Mithraism in the Private and Public Lives of 4th-c. Senators in Rome”. *Electronic Journal of RomanMithraism*(<http://gama.inesc.pt/Lusitania/ejrm/>) 1: 7000 words,excl. notes.
- Henne, Ph. (2009), *Saint Jérôme*, Paris, Le Cerp.
- Jiménez Sánchez, J. (2010), “Teodósio I, Libanio y la prohibición de los sacrificios”, *Latomus* 69: 1088-1104.
- Jones, A., Martindale, J. (1980), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, II, Cambridge University Press, 50-53.
- Kelly, J.N.D. (1975), *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, New York, Harper & Row.
- Lightman, Marjorie, and Benjamin Lightman. “Albina the Younger.” *A to Z of Ancient Greek and Roman Women*, Revised Edition. A to Z of Women. New York: Facts On File, Inc., 2008. *Ancient and Medieval History Online*. Facts On File, Inc. <http://www.fofweb.com/activelink2.asp?ItemID=WE49&iPin=AZAGRW024&SingleRecord=True> (accessed June 12, 2015).
- Löss, J. e Cain, A. eds. (2009), *Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy*, London, Ashgate.
- Muñiz Grijalvo, E. (1999), “El declive del templo pagano y la agonía de la tradición”, *Arys* 2: 239-252.
- O'Donnell, J. (1979), “The Demise of Paganism”, *Traditio* 35: 45-88.
- Paoli, E. (1994), “Autour de Paula (347-404): subsidia prosopographica”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphic* 103: 241-249.
- Rebenich, S. (2002), *Jerome*, London and New York, Roudledge.
- Testard, M. (1996), “Les Dames de l’Aventin, disciples de Saint Jérôme”, *Bulletin de la société nationale des antiquaires de France*: 39-63.
- Vogüé, A. de (1996), *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l’antiquité. Première partie : Le monachisme latin. Vol. 3. Jérôme, Augustin et Rufin au tournant du siècle (391-405)*, Paris, Le Cerp.
- Vogüé, A. de (1993), *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l’antiquité. Première partie : Le monachisme latin. Vol. 2. De l’itinéraire d’Égérie à l’éloge funèbre de Népotien (384-396)*, Paris, Le Cerp.
- Weber, R. (1989), “Albinus: The Living Memory of a Fifth. Century Personality” *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 38, 4: 472-497.

(Página deixada propositadamente em branco)

CONFLITOS E TRAUMAS NO RENASCIMENTO EM PORTUGAL¹ CONFLICTS AND TRAUMAS IN PORTUGUESE RENAISSANCE

NAIR CASTRO SOARES

Universidade de Coimbra
ncastrosoares@gmail.com

Homenagem a Virgínia Soares Pereira
Grande Classicista, Estudiosa do Humanismo
Colega e Amiga de sempre

Resumo

Num século em que a abertura à modernidade trouxe um ardor renovado pelos ideais da Antiguidade Clássica, assimilados aos valores do Cristianismo – raízes da Civilização do Ocidental –, consuma-se a perda de Constantinopla e assiste-se ao crescente domínio turco e à defesa concertada contra o seu avanço; à grande gesta dos Descobrimentos, com as inevitáveis guerras de conquista; à Reforma protestante e às guerras de religião, qual Hidra de Lerna, no dizer de Erasmo; aos conflitos armados entre príncipes cristãos, que Camões interpela no Canto VII de *Os Lusíadas*.

A Reforma de Lutero, Calvino, Henrique VIII fragmentaram a inconsútil túnica de Cristo e puseram fim à unidade da *Respublica Christiana*, que se tornou em Ocidente dos Estados. Marcantes nesta época foram o pragmatismo político de Maquiavel e o papel da ciência jurídica, na definição do direito internacional e do direito dos povos.

Em Portugal, muitos foram os conflitos decorrentes da política de expansão e da acção dos sucessivos monarcas, desde os inícios da Segunda Dinastia ao

¹ Este estudo teve por base a comunicação apresentada no Congresso *Traumas e Conflitos* da Universidade do Minho (CEHUM) que decorreu em Braga, de 13-15 de Novembro de 2014, em Homenagem a Virgínia Soares Pereira.

reinado de D. Sebastião: exílios, perseguições, sobretudo a partir da introdução da Inquisição (1536), desastres naturais e, enfim, a perda da independência, a marcar o ocaso do Século de Ouro.

Palavras chave: Queda de Constantinopla e domínio turco; guerra contra o Islão; Descobrimentos; Humanismo, Reforma e Contra-Reforma; guerras de religião e entre príncipes cristãos; Inquisição; Humanismo e Direito; Direito internacional e Direito dos povos; perda da independência de Portugal: conflitos e traumas associados.

Abstract

In a century in which the opening to modernity brought a renewed ardor for the ideals of classical antiquity, assimilated to the values of Christianity – pillars of Western Civilization – the loss of Constantinople is consummated, witnessing the growth of the Turkish domain and concerted defense against its advance; the great deed of the Discoveries, with the inevitable wars of conquest; the Protestant Reformation and the religious wars – which Hydra of Lerna, in the words of Erasmus; the armed conflicts between Christian princes, that Camões addresses in Canto VII of *The Lusíadas*.

The Reformation of Luther, Calvin, Henry VIII fragmented the seamless tunic of Christ and ended the unity of the *Respublica Christiana*, which became the Western of the States. Remarkable at this time was the political pragmatism of Machiavelli; the role of the science of the law as in the definition of international law and of the right of peoples.

In Portugal, there were many conflicts arising from the expansion policy and action of successive monarchs, from the beginning of the Second Dynasty to the reign of King Sebastian: exile, persecution, particularly after the introduction of Inquisition (1536), natural disasters and finally, the loss of independence, marking the decline of the Golden Age.

Key-words: Fall of Constantinople and Turkish rule; war against Islam; Discoveries; Humanism, Reformation and Counter-Reformation; religious wars; wars between Christians princes; Inquisition; Humanism and law; International law and law of peoples; loss of independence of Portugal: conflicts and traumas associated.

A consciência europeia nos séculos XV e XVI é condicionada por três acontecimentos determinantes: a queda de Constantinopla com a destruição do Império Cristão do Oriente, em 1453, pelo sultão Mahomet II e a constante ameaça do perigo otomano; as guerras de Itália com a consequente redefinição dos estados intra-europeus; o movimento das Descobertas de Portugueses e Espanhóis; o desencadear da Reforma que veio rasgar definitivamente a túnica da Igreja unida de Roma.

Com o fim do império bizantino, assiste-se à descoberta do Grego, como elemento importante do património europeu, mas sofre-se sobretudo a amputação de toda a parte oriental da Europa e a ameaça constante do poderio turco².

Em Roma, desde os finais do *Quattrocento*, eram habituais as celebrações, por parte da cúria romana, dos feitos dos portugueses que ganhavam universalidade pela luta contra os Turcos, um serviço prestado à Cristandade, que as orações de obediência enalteciam acima de tudo³. Todas estas orações, proferidas perante o papa, ou as cartas que lhe eram enviadas, a dar notícias das descobertas e conquistas ultramarinas, desde o reinado de D. Afonso V aos de D. João II e de D. Manuel, retomam sempre o mesmo motivo – a guerra contra o Infiel, a defesa e a expansão da Fé cristã⁴. Os Turcos já não são só os do norte de África, mas os seguidores do Islão, nas paragens distantes do Índico e do Mar Vermelho⁵.

2 Desde a queda de Constantinopla até finais do século XVI, os otomanos são uma ameaça constante, na Europa. Corsários turcos devastam o Mediterrâneo (1515) e Solimão II conquista Belgrado, em 1521; em 1527, os Turcos vencem na Hungria na batalha de Mohacs e chegam às portas de Viena. Nesta altura, trava-se a guerra entre Francisco I – rei da “Cristianíssima Nação” que nem, por isso, deixa de recorrer ao auxílio turco – e Carlos V. Este Imperador vê-se ainda, em 1521, a braços com a revolta dos *comuneros* em Espanha, que se opunham ao governo de um soberano, de origem e educação germânicas, que fora aclamado, em 1516, como Carlos I de Espanha. Apesar disso, viria a ser coroado pelo Papa, em 1530. Sobre o avanço dos Turcos e o caos provocado pelas guerras na Europa, Erasmo compõe a *Utilissima consultatio de bello turcico* (Erasmo, *LB*, IV, 353A-358E).

3 M. Albuquerque 1988.

4 Ao papa Alexandre VI, recentemente eleito, prestou obediência, em nome de D. João II, em 1493, D. Fernando de Almeida, bispo eleito de Ceuta, sendo acompanhado por D. Diogo de Sousa, futuro Arcebispo de Braga, que se torna uma das mais ilustres figuras do reino, ao desempenhar um proeminente papel em duas embaixadas à Cúria romana. Aos Papas Júlio II e Leão X, o rei D. Manuel enviou sumptuosas embaixadas de obediência, com presentes expressivos do exotismo das terras recentemente conquistadas, nas Índias Orientais.

5 Ficaram famosas, entre todas as embaixadas, a de 1481 em que foi orador D. Garcia de Meneses, a de D. Diogo de Sousa, em 1505, e a de Tristão da Cunha, em 1514, sendo o discurso de obediência destas últimas proferido por Diogo Pacheco. A oração de D. Garcia de Meneses figura na *Chorografia* de Gaspar Barreiros. Vide a publicação moderna, *Oração ao Sumo Pontífice Sisto IV dita por D. Garcia de Meneses em 1481*, in M. de Albuquerque 1988 (vol. 2); vide ainda *Oração de obediência ao Sumo Pontífice Júlio II dita por Diogo Pacheco em 1505* in M. de Albuquerque, 1988 (vol. 5); a embaixada de 1514 ficou conhecida pela pompa e exotismo da presença do elefante indiano, oferta do nosso monarca ao Sumo Pontífice Leão.

O ideal de unidade dos cristãos na Europa e de evangelização em terras longínquas dita o empenho nesta luta, sentida como necessária à própria identidade europeia. Granada, o último reduto muçulmano na Península Ibérica, é tomada pelos Reis Católicos, após dez anos de batalhas, em 1492.⁶

Apesar disso, os projectos imperiais manuelinos para o triângulo Jerusalém-Egipto-Arábia, viram-se limitados, ainda em vida do Venturoso, pela expansão do Império otomano sob a égide de Selim I, o Terrível (1512-1520). O seu domínio sobre o Império Mameluco e a extensão dos seus interesses ao Mar Vermelho, ao Oceano Índico e ao Golfo Pérsico, dificultaram a acção dos portugueses, com interesses a defender nestas paragens e nos quatro continentes, Europa, África, Ásia e América⁷.

Em Tunes, em 1535, o perigo turco é sustido pela mão do Imperador Carlos V, intervindo neste combate o Infante D. Luís, filho de D. Manuel e irmão do então rei D. João III.⁸

Contudo, grande é o avanço otomano no Norte de África (1551),⁹ e do seu poder estratégico na Europa, sobretudo com a tomada de Chipre, em 1570¹⁰. A pôr fim à dominação turca no mar, a vitória na batalha de Lepanto, travada a 7 de Outubro de 1571, encheu de júbilo toda a *respublica Christiana*¹¹ – transformada já, com a Reforma e a Contra-Reforma, em Ocidente dos Estados¹².

6 O mesmo ano de 1492, em que Cristóvão Colombo descobre a América e os judeus são expulsos de Espanha, tendo muitos deles acompanhado o Descobridor, nesta empresa. A grande maioria dos judeus, no entanto, entrou em Portugal, sendo recebidos por D. Manuel, genro de Fernando e Isabel.

7 L. F. F. R. Thomaz 1990: 50-68.

8 Ao Infante D. Luís, herói de Tunes, prestam homenagem os humanistas André de Resende, na sua oração, proferida na Universidade de Coimbra, em 1551, e o jesuíta Pedro Perpinhão, na oração fúnebre, composta e pronunciada em 1555, *Laudatio funebris Ludouici Principis*.

9 Notável é a acção dos Portugueses com a tomada e a ocupação de Praças no Norte de África – Ceuta, conquistada em 1415, comemoram-se, neste ano de 2015, 600 anos –, que foram baluartes defensivos da investida dos turcos e um suporte contra o seu poderio e avanço, no espaço europeu. Expressiva, neste sentido, é a ênfase colocada na importância dos feitos portugueses, nestas paragens, na oração que D. Garcia de Meneses dirige ao Papa Sisto IV, em 31 de Agosto de 1481.

10 Em 1529, o grande Solimão sitia Viena, a Hungria torna-se província turca, em 1541, e em 1570 Chipre cai sob o seu domínio.

11 A vitória deve-se à aliança dos exércitos de Carlos V, do Papa e da Sereníssima República de Veneza, que conhecia bem as tácticas turcas, habituada que estava em ser sua aliada, em outros conflitos.

12 Adriano Moreira 1995: 120-133.

* * *

A par da aura de grandeza, pela dilatação da Cristandade, junto da Cúria Romana, e do florescimento no *Quattrocento* italiano do movimento humanista das letras e das artes – com Ângelo Poliziano, Marsílio Ficino, Leonardo Bruni, Giovanni Pico della Mirandola, Miguel Ângelo, Boticelli, Carpaccio – sucedem-se as lutas entre estados europeus pelo domínio da Itália, a partir sobretudo de 1483.

Em 22 de Fevereiro de 1495, Carlos VIII, rei de França, avança com o seu exército sobre Nápoles e põe em fuga o jovem rei Fernando II, que só em Julho, regressa à sua cidade¹³. Perante a ameaça de Carlos VIII, as negociações de Pedro de Médicis com os franceses, para afastar o perigo, levam à sublevação dos florentinos que saquearam o palácio dos Médicis e destruíram a sua riqueza artística. Este acontecimento foi dolorosamente sentido pelos humanistas.

Numa atitude de contestação ao espírito reinante na Cúria romana, antecipando as lutas religiosas, muito antes da Reforma protestante, o frade dominicano Girolamo Savonarola, o “profeta desarmado”, no dizer de Maquiavel, desde 16 de Fevereiro de 1491, é pregador na “Duomo”, a catedral de Santa Maria del Fiore, a mais prestigiada de Florença, cuja nave pode acolher milhares de fiéis, sob a cúpula prodigiosa de Brunelleschi.

Savonarola, personagem carismática, na cidade dos Médicis, na Itália da Renascença, perturba os poderes instituídos, entra em conflito com Lourenço o Magnífico, combate o Papa Bórgia, Alexandre VI, e seduz, com o seu pensamento e espiritualidade, figuras representativas do Humanismo¹⁴.

13 Com ambos tinha D. João II relações de amizade. Ao rei de França Carlos VIII, o Afável (1470-1498), escreve D. João II, a saudá-lo e a recomendar-lhe o jovem Pedro de Almeida, filho do 2º Conde de Abrantes D. João de Almeida «que para aí está de partida, a fim de estudar», invocando a «antiga amizade, nossa e dos nossos antepassados». Vide Cataldo 2010, carta 50: 191-192. Também a Fernando I, rei de Nápoles (1423-1494), pai de Fernando II, escreve D. João II a agradecer os cavalos que lhe enviou de presente, por ocasião do casamento do seu filho, o Príncipe Afonso, com D. Isabel. Vide Cataldo 2010, Carta 49: 189).

14 Contam-se entre eles, Giovanni Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, os artistas Boticelli, Miguel Ângelo e o poeta-jurista português Henrique Caiado. Vide P. Antonetti 1991. Em 24 de Setembro de 1494, morre em Florença Ângelo Policiano, que regia no *Studio* a cadeira de “Arte Poética e Oratória” – mestre de um escol de Portugueses, bolseiros do rei D. João II, que encomendara ao humanista florentino a crónica latina do seu reinado. Cf. infra n. 34.

Em 1498 – data da chegada à Índia de Vasco da Gama, que marca o início da Idade Moderna – Savonarola é executado na praça de Florença, pela denúncia, dentro da Igreja católica, da corrupção de Roma.

Prosseguem, entretanto, os conflitos pelo domínio da Itália e consequente definição das fronteiras políticas dos estados europeus, em que se envolvem sucessivos papas¹⁵. O Papa Júlio II, conhecido como o papa guerreiro, é satiricamente retratado na obra anónima *Julius exclusus* que se supõe da autoria de Erasmo, dado o profundo irenismo do seu pensamento. Estas lutas haviam de culminar, já em tempos de D. João III, com o saque de Roma, em 1527, pelas tropas católicas e protestantes de Carlos V, senhor do vasto Império Romano-Germânico. Apesar da destruição maciça do Centro da Cristandade, da Cidade dos Papas, e da elevação do nome de Lutero, frente ao Castelo de Sant'Ângelo, onde se refugiara Clemente VII, permanece exemplar a defesa heróica da Guarda Suíça que impediu, com o próprio sangue, que o desastre fosse ainda maior.

Erasmo, num dos seus *Colóquios*, “Puerpera”, põe na boca de Eutrapelus, filósofo, em conversa com Fabulla, parturiente, reflexões sobre o estado actual da Europa¹⁶. Depois de enunciar o desterro do rei Christian da Dinamarca, zeloso favorecedor da doutrina evangélica; a de Francisco I, rei de França, como hóspede – “não sei até que ponto de sua livre vontade” – na corte espanhola, merecendo embora sorte melhor; as dificuldades do Imperador Calos V e também as de seu irmão Fernando, na Alemanha, a braços, ambos, com as suas ambiciosas empresas; a revolta dos camponeses e a anarquia do povo, exprime-se, nestes termos:

[...] periculosis factionibus collabitur ecclesiae domus: hinc atque hinc distrahitur illa Jesu tunica inconsutilis. Vineam Domini non ab uno jam apro uastatur; simulque periclitatur sacerdotum cum decimis auctoritas, Theologorum dignitas, monachorum majestas: nutat confessio, vacillant vota, labascunt leges Pontificiae: uocatur in discrimen eucharistia, exspectatur Antichristus; totus orbis parturit nescio quid magni mali. Interim superant et imminet Turcae, nihil non populaturi, si successerit quod agunt.

‘O edifício da Igreja desmorona-se com perigosas divisões: em toda a parte é rasgada a inconsútil túnica de Jesus. A vinha de Deus é devastada e não só por um único javali: está em perigo, simultaneamente, a autoridade

15 São eles Alexandre VI, Júlio II, Leão X e Clemente VII

16 Erasmo 1961-1962 [cit. L.B.]: Tomus I: 766D-E – 767A.

ecclesiástica com os dizimos, a dignidade dos Teólogos, a majestade dos monges; põe-se em dúvida a confissão, vacilam os votos, as leis pontificias são desprezadas; a eucaristia é objecto de polémica, espera-se o Anticristo; todo o mundo está em trabalho de parto de não sei que grande calamidade. Entretanto, vencem e ameaçam os Turcos e nada será poupado, se forem bem sucedidos na sua empresa’.

Além do perigo do poderio turco, as guerras de religião, qual Hidra de Lerna, na designação de Erasmo, que alastram por toda a Europa¹⁷ – desde 1517, em que são publicadas as noventa e cinco teses de Lutero¹⁸ – tornam-se nos conflitos europeus mais duradouros: prolongam-se desde as primeiras décadas do século XVI até ao fim da Guerra dos Trinta Anos, pelo tratado de Vestefália, em 1648¹⁹.

Em tempos pouco edificantes da igreja de Roma, notáveis figuras do pensamento europeu lutaram contra os abusos da Igreja Católica. Entre eles, mantiveram-se dentro da ortodoxia, e opuseram-se a Lutero, célebres humanistas da primeira metade do século XVI, como Erasmo (*De libero arbitrio*), John Fisher (*Assertionis lutheranae confutatio*) e Josse Clichtove (*Antilutherus*), se bem que outros – como Lefèvre d’Étaples, mestre na Universidade de Paris, e os seguidores do designado “febrismo” – se vieram a rebelar como heterodoxos.

Além disso, neste mesmo século, há verdadeiros luminares, marcantes na história universal, como S. Tomás Moro, na Inglaterra. Este autor da

17 A alusão a um dos doze trabalhos de Hércules é recorrente na obra de Erasmo: a introduzir a *Querela pacis*, saída a lume no ano da revolta de Lutero (Basileae, apud Foben, 1517); em *Adagia* 27: *Lerna malorum* (LB, II, 122 D sqq.); e em Adágio 3001, *Dulce belum inexpertis* (LB, II, 957 E).

18 Adriano Moreira 1995: 120-133.

19 As lutas religiosas, que alastram por todo o século XVI, têm como pontos fulcrais de conflito, designadamente, a publicação das noventa e cinco teses de Lutero (1517); a Dieta de Worms e a sua excomunhão (1521); a tradução alemã do *Novo testamento* (1522); a guerra dos camponeses alemães e a execução de Tomás Münzer, seu chefe, em 1525 – data também do casamento de Lutero com Catarina de Bora; a separação da Igreja Inglesa de Roma, com Henrique VIII (1531) e a instituição da Igreja Anglicana por votação do Parlamento inglês (1534); a comunidade de Genebra e a publicação da *Institution Chrétienne* de Calvino (1536). Se as guerras de religião se arrastam em França, a matança dos huguenotes por Catarina de Médicis e Michel de l’Hôpital, na noite de 24 de Agosto de 1572, ficou conhecida por “chacina de Saint Barthélémy”. No rescaldo desta chacina, foi assassinado, dois dias depois, a 26 de Agosto, o célebre humanista, partidário de Calvino, Pierre de la Ramée. Vide T. D. Baranova 2012.

Utopia (1516) – cujo herói, Rafael Hitlodeu, é um marinheiro português –, é amigo dilecto de Erasmo, que lhe dedica o *Moriae encomium*, o *Elogio da Loucura* (1509) – num pretensso jogo etimológico entre o título da obra e o nome deste príncipe humanista. Moro, antes da Reforma Anglicana – tal como o amigo John Fisher – perde a vida às mãos de Henrique VIII, na defesa da ortodoxia da Igreja, afirmando, no momento da sua execução, em 1535, que “morria como bom servidor do rei, mas de Deus primeiro”²⁰.

Marcas de conflito de ideias, subliminares a uma época de mutações profundas, nos diferentes domínios da actividade humana, percebem-se em obras contemporâneas, tão díspares, saídas a lume no ano de 1516, como a *Utopia* de Moro, *Il Príncipe* de Maquiavel e o *Orlando furioso* de Ariosto.

A par do idealismo moreano, de cariz neoplatónico, Maquiavel, em *Il principe* (ms.1513), define as coordenadas do pragmatismo, na aquisição do poder e sua sustentabilidade, em que ética e política se dissociam.

No que se refere às teorias políticas do Chanceler Florentino, estas não provocaram reacção apreciável até cerca de meados do séc. XVI, nem influenciaram a concepção humanista do modelo do príncipe, na literatura europeia, e de forma particular na Península Ibérica, menos aberta a inovações que viessem pôr em causa o compromisso entre a moral e a política.

Quando surge em Roma a primeira edição de *Il principe* – apesar do choque violento provocado nos sentimentos de alguns leitores –, a obra conhece, de imediato, um grande êxito, revelado pelas sucessivas edições saídas a lume²¹. Expressivo do realismo de Maquiavel é ainda o tratado

20 D. Jerónimo Osório escreve, em 1562, uma longa e notável carta, dirigida à Rainha de Inglaterra Elisabeth I, filha de Henrique VIII, intervindo, em vão, no sentido de a fazer regressar e ao seu reino à ortodoxia da Igreja de Roma. Nessa carta, eram feitos duros ataques aos reformadores e a Lutero, em particular, bem como aos conselheiros da corte isabelina. O governo inglês encarregou Walter Haddon de responder com uma epístola, que saiu em Paris, em 1563, com ataques muito duros ao famoso Bispo de Silves. A carta do humanista inglês, juiz e secretário da Rainha, foi conhecida, em 1565, pelo bispo D. Manuel d' Almada, chefe da delegação diplomática que acompanhara a Bruxelas a filha do Infante D. Duarte, D. Maria, para ser recebida por seu marido, o Príncipe de Parma e Placência, Alexandre Farnese. Logo no ano seguinte, em 1566, D. Manuel d' Almada entra na controvérsia política e religiosa, com uma carta em defesa de D. Jerónimo Osório, saída a lume em Antuérpia. Informado D. Jerónimo Osório da carta de Walter Haddon, escreve a sua própria réplica, em três livros, que foram publicados em Lisboa, em 1567.

21 A obra *Il principe* é editada em Roma, quatro anos e meio depois da morte do Florentino, em 1532. Sucedem-se muitas outras, em 1535, duas vezes em 1537, e em 1540. A par deste tratado, os *Discorsi* saem a lume pela primeira vez em 1531 e conhecem

Dell'arte della guerra, de 1521, em que a guerra – contrariamente ao irenismo de Erasmo e aos apelos à paz de Luís Vives – é encarada como o horizonte permanente da política.

A originalidade de um autor, que “reinventa” a ciência política, terá sido a principal causa deste entusiasmo, numa época de transformações profundas em todos os domínios, social, económico, político e religioso.

Aliás, em 1531, é o próprio papa Clemente VII que concede um privilégio, por dez anos, ao impressor Blado para poder editar a obra do Florentino. Este facto revela-nos claramente que os ataques à moral religiosa e à Igreja não tinham sido ainda objecto de qualquer observação rigorosa e crítica.

O próprio imperador Carlos V, no privilégio outorgado ao tradutor, revela-se um assíduo leitor dos *Discorsi* de Maquiavel, que foram traduzidos para castelhano em 1552, por Juan Lorenzo Otevant, e reimpressos em 1555.

Esta opinião benévola sobre a obra de Maquiavel, expressa pelo Imperador, em 1552, ultrapassa muito no tempo a sua primeira refutação, que foi feita pelo cardeal inglês Reginald Pole, cerca de 1538, logo seguida da de D. Jerónimo Osório, no seu *De nobilitate Christiana* (1542) – primícias do autor – que o tornaria conhecido e apreciado no mundo culto de então. O futuro Bispo de Silves limita-se todavia a refutar as afirmações de Maquiavel contra a religião cristã (*Discorsi*, II, 2), cabendo a Martim de Carvalho Villasboas (*Volume primero del espejo de principes y ministros*. Milão, 1958), decorrido mais de meio século, o lugar de pioneiro, entre nós, no ataque frontal à sua doutrina da razão de estado.

Mas não só em Portugal e Espanha se encontram os mais acérrimos adversários de Maquiavel. Muitos foram eles, por toda a Europa, quase todos posteriores à sua inclusão no *Index*. Em 1557, o Papa Paulo IV encarrega o Santo Ofício de redigir a lista dos livros proibidos, onde figura toda a produção de Maquiavel²².

Interessante notar que em 1588, mas com data de 1550, anterior ao *Index*, são impressas em Genebra, sede dos reformistas, as *Obras completas* do Florentino. Justifica este interesse a inspiração da obra deste

até 1544 nove edições. Neste mesmo espaço de tempo, a obra *Istorie fiorentine* é editada sete vezes e a *Dell'arte della guerra*, quatro. Em 1540, surge a edição aldina, em quatro volumes, das suas obras completas, logo seguida de uma outra, também veneziana, de 1540-1541. O próprio Aldo Manúcio reimprimirá a sua edição em 1546 e o seu exemplo é seguido por outros editores.

22 Vide Nair N. C. Soares 1994: 198-208.

autor sobre o modelo político defendido e seguido por Lutero, Calvino e pelos reformistas²³.

Se Maquiavel inspira, ou se torna suporte da teoria reformista, sobretudo da tirania religiosa de Calvino – bem mais preparado do que Lutero em Direito Canônico e Direito Civil –, geradora dos maiores conflitos e traumas, na Europa de Quinhentos e nos séculos vindouros, o maior contributo do pensamento do Chanceler de Florença na concepção da ciência política moderna é a sua recepção na obra de Jean Bodin, *Les six livre de la république* (1576), que abre caminho à afirmação do conceito de soberania, assente em fundamentos jurídicos. Assiste-se assim a uma profunda mudança ideológica, com implicações na concepção de vida civil e de vida pública, que culminará no “Estado nacional”. E, além do direito positivo de cada nação, definem-se as regras do direito internacional e do direito das gentes, que estão na base dos direitos humanos fundamentais.

Factor fracturante e fonte de conflito são, neste contexto, as dissensões políticas entre príncipes cristãos, irmãos na fê, sob a bandeira do mesmo Cristo – que merecem a apóstrofe de Camões em *Os Lusíadas* (VII. 9): «Ó míseros Cristãos, pola ventura/ sois os dentes, de Cadmo desparzidos,/ que uns aos outros se dão à morte dura,/ sendo todos de um ventre produzidos?».

No entanto, é neste mesmo tempo e neste mesmo espaço europeu, marcado por conflitos vários, que surgem novas Ordens religiosas. Entre elas avulta, pela sua importância de verdadeira *militia Christiana*, a Companhia de Jesus – de Santo Inácio de Loiola, S. Francisco Xavier, S. Carlos Borromeu e tantos outros – sem esquecer designadamente os Franciscanos, muitos deles mártires, no Mundo Novo²⁴. Uma renovada espiritualidade ressurgiu como contraponto aos conflitos e divisões que assolam a sociedade do tempo. O «*mundo está a arder*», gritava Santa Teresa de Jesus (*Caminho de Perfeição* 1, 5), a mística da vida contemplativa que refundou com S. João da Cruz a Ordem dos Carmelitas Descalços – não sem graves impedimentos e conflitos, impostos pela conjuntura inquisitorial. Além de muitas outras figuras exemplares que se elevam, acima do comum dos mortais, como, em Roma, S. Filipe de Neri, o “Santo da Alegria” e, junto de Genebra, S. Francisco de Sales – que converteu milhares de calvinistas²⁵.

23 Vide Adriano Moreira 1995: 120-133.

24 Vide infra n. 56.

25 Merece referência – em tempos pós-tridentinos da Contra-Reforma – São Francisco de Sales (1567-1622), que estudou no Colégio jesuíta de Clermont e na Universidade de Pádua, onde se doutorou *in utroque iure*, Direito Canônico e Civil. Ordenado sacerdote,

Numa palavra, este século de ouro, que concretizou e pôs em cena as maiores potencialidades de realização humana, afirma-se também pela profunda renovação espiritual²⁶. Em termos gerais, muitas e variadas são as coordenadas existenciais em que se move o Homem do Renascimento, se desenvolve o seu espírito crítico, a sua razão e a sua sensibilidade, entre conflitos e traumas que teve de superar, no mundo das Descobertas, da expansão da fé católica face ao domínio turco, das guerras de religião, da Reforma e da Contra-Reforma, da ciência política e do Direito – e de uma nova definição do direito internacional e do direito dos povos – e, enfim, do Movimento Humanista, nas suas diferentes motivações, filológica e filosófica, artística e científica. Centrado, acima de tudo, no Homem – na sua formação integral, na sua realização plena, e no seu destino último – dimensionou e enriqueceu a consciência individual e colectiva, na senda da modernidade.

* * *

Para uma análise, ainda que sucinta, dos conflitos e traumas de uma época, que se prendem sempre com o mundo das ideias, com a concepção dos valores universais, com a evolução dinâmica das diferentes sociedades, necessário se torna distinguir as coordenadas próprias da especificidade, ou mesmo idiosincrasia, de cada país.

Em Portugal, desde o século XV, vivem-se os anos da expansão ultramarina e dos ideais épicos em que se envolve a gesta lusa, cantada desde a corte de Avis, no poema latino *De bello Septensi* do mestre italiano de D. Afonso V, Mateus de Pisano, sobre a conquista de Ceuta. Ou na corte de D. João II, desde 1485, com Cataldo Parísio Sículo, outro italiano que é o autor do poema épico *Arcitenge*, sobre a conquista de Arzila e Tânger.

teve um papel extraordinário na defesa da ortodoxia, numa Europa em convulsão, após a Reforma Protestante. No seu apostolado missionário, nesta época, onde esteve prestes a perder a vida, escreve em defesa da fé as obras *Controvérsias* e *Defesa do estandarte da Santa Cruz* e persuade cerca de 72 000 Calvinistas a regressarem à Igreja Católica. Eleito bispo de Genebra em 1602, sob o domínio dos Calvinistas, ficou a residir em França, em Annecy, onde se tornou conhecido não só pela organização da sua diocese, pela formação e zelo de clérigos e leigos esclarecidos, como pelas suas obras *Introdução à vida devota* e *Tratado do amor de Deus*, além de cartas, pregações, palestras, que lhe valeram ser considerado o Padroeiro dos Escritores Católicos.

26 Conhecida é também a atitude do pensamento português no século XVI, quer a nível filosófico, quer doutrinário, que se reflecte nas obras saídas dos prelos nacionais. Vide J. B. Macedo 1975: 214 e sqq.

Por estes tempos, sobraram momentos de conflito e de traumas na sociedade portuguesa, com a manutenção da guerra africana, de que é exemplo expressivo o martírio do refém D. Fernando, o Infante Santo, o Mártir de Fez²⁷. Ainda nesta época de proto-humanismo, o Infante D. Pedro, que fora regente do reino e zelara pela educação humanista de D. Afonso V, na sua menoridade, morre em Alfarrobeira pelo braço armado deste jovem rei, seu sobrinho e genro. Apenas a intervenção da duquesa Isabel, da poderosa e cultivada corte de Borgonha, permitiu que seu irmão D. Pedro não fosse deixado insepulto, para ser pasto de cães e aves de rapina, e tivesse honras fúnebres. Coube ao grande humanista Jean Jouffroy – orador escolhido para as exéquias fúnebres do Papa Nicolau V, o fundador da Biblioteca Vaticana – proferir as célebres *Orationes* em favor do Infante D. Pedro (1449-1450), que testemunham a importância da retórica civil, neste momento crucial da vida política do reino.

A vingança que recai sobre a esposa e os filhos de D. Pedro – acolhidos e protegidos também eles pela Duquesa de Borgonha – e sobre os homens, que acompanharam o Infante em Alfarrobeira, e suas famílias, são testemunhos a obra do Condestabre D. Pedro, seu filho, e sobejamente o *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende.

D. João II – que crescera junto de sua mãe, filha do malogrado Infante D. Pedro, e de uma ama, cujo marido tombara em Alfarrobeira – vai depurar e suprimir o espírito de prosápia que vigorava nas casas nobres que eram mais ricas e poderosas que a própria coroa. Estas ensombravam a acção de

27 Vide A. M. R. Rebelo 2007. Este trabalho exaustivo consiste na edição crítica, tradução e estudo filológico do *códice nr. 3634 do Fundo Latino* da Biblioteca Apostólica Vaticana, uma biografia latina de D. Fernando, o Infante Santo (1402-1443), essencialmente hagiográfica, na tradição medieval do género, com um núcleo central historiográfico – de acentuado sabor clássico, à imitação de alguns dos maiores historiadores da Antiguidade Romana –, dedicado à conquista de Tânger. Tudo leva a supor que esta biografia latina, que se encontra no Vaticano, tivesse sido enviada ao Papa com o propósito de solicitar a canonização de D. Fernando. Além de se basear na biografia portuguesa de D. Fernando, redigida por Fr. João Álvares, o autor do código da Vaticana inspirou-se noutros textos portugueses, designadamente em documentação que se encontrava neste Arquivo ou, pelo menos, na Livraria Real – como seria o caso e. g. do *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte*, de testamentos, de bulas pontifícias, etc. – e que manuseou, para fundamentar ou complementar as referências de natureza histórica. Recorreu, portanto, a diversas informações, escritas ou orais, às quais o redactor da *Crónica de El-Rei D. Duarte* terá tido acesso, como se depreende do confronto com a redacção final de Rui de Pina.

um rei que se perfilava na direcção da centralização do poder, apoiada no romanismo e bartolismo jurídicos que se impunham na Europa.

No reinado de D. João II (1481-1495), desde o seu *alevantamento* e sobretudo desde as cortes de Évora-Viana (1481-1482), afirma-se a centralização do poder, que a pessoa do rei personifica, colocando-se a retórica, a *ars dicendi*, marca do humanismo nascente, ao serviço da ideologia²⁸.

Esta nova forma de encarar a governação dos povos, não apenas por direito divino, leva Jorge Borges de Macedo, a afirmar que em Portugal, com D. João II (1481-1495) é possível encontrar em acção um monarca que deixou de ser um rei provido de destino, para se transformar no rei provido de poder, encaminhando-se para um rei de espectáculo e de parada, numa evolução de convicções tanto de actor-rei como de espectadores súbditos²⁹. E isto não sem graves conflitos humanos, de ordem política e sócio-económica.

D. João II conhecia bem o território português e as suas gentes, pois desde 1475, seu pai, D. Afonso V, o associara ao governo do reino. Não teve, por isso, dificuldade em fazer as reformas necessárias no sentido das modernas cortes europeias, designadamente a de Luís XI de França: centralizar o poder, que passava sobretudo pelo controle dos abusos das grandes casas senhoriais.

Logo nas primeiras cortes do seu reinado (1481-1482), foi dado o tom à sua acção governativa. Ouvido o povo, que se queixava da grande opressão em que vivia e denunciava injustiças – todas elas decorrentes de atitudes de prepotência dos grandes senhores, que actuavam nos seus domínios, sem que a autoridade régia intervisse e se fizesse sentir – D. João II, traçou o programa do seu governo, afirmando que não iria tolerar poderes paralelos³⁰.

28 Nestas cortes, que marcam o início do governo e da afirmação incontestável da autoridade do “Príncipe Perfeito”, faz a *arenga* da sessão régia inaugural – como já a fizera no *alevantamento* deste rei – o orador oficial, o humanista de idade veneranda, Vasco Fernandes de Lucena, o grande tradutor dos príncipes de Avis, de latim para “linguagem”. Neste discurso deliberativo, exalta o significado da obediência prestada ao rei por grandes e prelados, por fidalgos e povos, recorrendo a argumentos jurídicos, bíblicos e aos autores da Antiguidade, quando, por exemplo, refere a obediência e menagem como um dever de justiça, baseado em Cícero, na *Rhetorica ad Herennium* (livro III, cap. IV), ou no *De inuentione*, livro II (160-161)..

29 Vide “Introdução” de M. Mendonça 1995.

30 Quando, em 1490, voltou a ouvir os estados do reino, a grande maioria dos problemas apresentados tinha sido resolvida (faltavam apenas treze, dos cento e setenta e dois apresentados).

Foi então a hora de exigir a todos os grandes do reino que apresentassem documentos que provassem as suas possessões e privilégios, o que foi considerado uma afronta. Sentindo a atitude do rei como uma humilhação, destacou-se, entre todos, o duque de Bragança, D. Fernando. No fastígio do seu poder – indubitavelmente, a figura de maior prestígio em Portugal – detinha a segunda maior casa senhorial, sendo precedido apenas pelo Duque de Viseu, senhor da primeira casa do reino. Eram ambos familiares muito próximos da casa real, cunhado e irmão da esposa de D. João II, a rainha D. Leonor – a fundadora das Misericórdias.³¹ Os dois juntos constituíam maior poder económico do que o próprio monarca.

Cerca de um ano depois de terminadas as cortes, convencido de que tinha conseguido impor a sua autoridade e com ela um novo modelo de acção governativa, o novo rei anunciou ter descoberto uma conspiração liderada por D. Fernando, Duque de Bragança. Preso, julgado e condenado, foi degolado na praça pública de Évora, em 23 de Junho de 1483. Um ano mais tarde, a 28 de Agosto de 1484, considerando verdadeiras as denúncias feitas contra D. Diogo, Duque de Viseu, o rei assassinou-o, como traidor, com as suas próprias mãos. Os bens destas duas grandes casas nobres foram confiscados pela coroa, tendo a grande maioria dos familiares procurado refúgio em Castela, e regressado apenas com a subida ao trono de D. Manuel, Duque de Beja, irmão da rainha.

A divisa de D. João II, “Pola lei e pola grei”, que o pelicano, a alimentar os filhos com o seu próprio sangue, simbolicamente representa, foi levada ao extremo na execução dos Duques de Bragança e de Viseu.

Momento alto no reinado de D. João II, que idealizava concretizar o ideal da união ibérica, sob a égide de Portugal, foi o casamento de seu filho, o Príncipe Afonso, com a filha primogénita dos Reis Católicos, a

31 Sobre D. Leonor paira a dúvida da sua cumplicidade no pressuposto envenenamento de D. João II, que morre em Alvor, a 25 de Outubro de 1495, pouco tempo decorrido da assinatura do tratado de Tordesilhas, a 7 de Junho de 1494, sucedendo-lhe o Duque de Beja, também ele irmão da rainha, D. Manuel, “O venturoso”. Esta dúvida sobre a sua reputação, em obras de alguns historiadores e no romance histórico de Fernando Campos, *A esmeralda partida*, é fundamentadamente afastada pela grande estudiosa de D. João II, Manuela Mendonça, Presidente da Academia Portuguesa da História, na sua obra notável sobre o “Príncipe Perfeito” e seu governo: M. Mendonça 1995. Aliás, em desabono desta interpretação, é conhecida a acção do Cardeal Alpedrinha, D. Jorge da Costa, o principal responsável, junto da Cúria Romana, pela escolha de D. Manuel, em detrimento do filho bastardo de D. João II, D. Jorge, o aluno de Cataldo.

Princesa Isabel.³² Proferida por Cataldo a solene oração latina de entrada da Princesa em Évora, a 28 de Novembro de 1490 – que deixa transparecer o clima épico que se vivia na corte portuguesa –, esta cidade alentejana, onde tão frequentemente se encontrava a corte, foi cenário, até ao Natal, das festas de celebração do casamento dos príncipes, onde ocorreu o país inteiro, de que nos dão testemunho as “Trovas” de Garcia de Resende, no *Cancioneiro Geral* (1516).

Verdadeiro conflito e trauma para os reis e para o reino foi a morte trágica do Príncipe Afonso, com dezasseis anos apenas, na Ribeira de Santarém, por queda do cavalo, a 13 de Julho de 1491, poucos meses após o tão festejado casamento.³³ Além da perda pessoal, o sonho da união ibérica sob a égide de Portugal, que o casamento do Príncipe Afonso propiciaria, em menos de um ano se desmoronou.

Conflito não totalmente sanado, na corte de D. João II, foi a decisão deste monarca, após a morte do príncipe Afonso, único legítimo herdeiro do reino, de cuidar da formação humanística primorosa do seu filho bastardo, D. Jorge, futuro Duque de Aveiro, com a intenção de lhe vir a suceder no trono. Não consentindo D. Leonor que a criança ficasse a viver na corte, foi educada desde os verdes anos por Cataldo Parisio Sículo, que o monarca mandou vir de Itália, para lhe servir de Mestre, sob a égide da irmã do rei, a Princesa Joana, a Santa Princesa de Aveiro. A D. João II se queixava o Humanista do ambiente de austeridade do Convento de Jesus, pouco adequado à criação e desenvolvimento sadio de uma criança.

Referência intransponível, o “Príncipe perfeito”, com a sua auto-ridade régia, em estreita ligação com os vários sectores da governação, assistiu à reabilitação económica do país, dotou a administração pública de homens preparados técnica e intelectualmente, e, a expensas suas, enviou bolseiros estudar em Itália. O movimento humanista italiano

32 Com a intenção de mostrar a Castela a grandeza do seu reino, D. João II encarrega Cataldo Parisio Sículo, de pronunciar, no domingo, 28 de Novembro de 1490, junto à porta de Avis, em nome da cidade de Évora, a oração de entrada da Princesa Isabel. Vide Cataldi Siculi *Oratio habita a Cataldo in aduentu Elisabeth Principis Portugaliae, ante ianuam urbis Eborare*, in Cataldo Parisio Sículo 1974.

33 A morte do filho legítimo de D. João II é objecto poético do livro IV do poema *Cataldi Aquilae libri*, que integra os *Poemata Cataldi* (poema intitulado *Aquila*, na *editio princeps*, e, a partir da edição do século XVIII, *De obitu Alphonsi Principis*). Muitos foram os poetas que prantearam o jovem príncipe Afonso. Vide Nair N. Castro Soares 2010, 3ª ed.: “O tema da morte do príncipe D. João na poesia quinhentista”: 37-57.

influencia, de forma directa, diplomatas, letrados e eclesiásticos – que tomam parte em embaixadas e concílios – e sobretudo os estudantes que frequentam as Universidades de Bolonha, Pisa, Florença, Pádua, Ferrara, Siena e Roma³⁴.

Apesar do relevo que assume a marca identitária dos diferentes povos que integram a Europa – num tempo em que se afirma a ideia de nacionalidade e o conceito de pátria³⁵ – o Latim tornara-se língua comum de comunicação dos homens cultos, que se movimentam pelos diversos centros do saber, e são responsáveis pelo progresso da educação e das instituições de ensino, que adoptam programas de estudos similares e impõem o universalismo do pensamento clássico a toda a Europa³⁶.

O domínio do Latim representa então como que um elo vertical, a religar a Antiguidade ao presente, de um ao outro lado do continente europeu. Toda uma elite formada nas *humaniores litterae* constitui como que um terceiro poder, entre o poder político e o poder religioso, o poder da cultura.

34 Nesta universidades italianas, onde floresciam as *humaniores litterae*, estudam os três filhos do chanceler João Teixeira – Luís, Álvaro e Tristão, dos quais se distinguiram como notável jurisconsulto e homem de letras Luís Teixeira, que foi mestre de D. João III e mereceu os elogios de Erasmo em *Chrysostomi lucubrationes* (1527) –, Aires Barbosa, Henrique Caiado, D. Garcia de Meneses, Martinho de Figueiredo, entre os principais. Viriam eles abrir caminho a muitos outros que, ajudados por D. Manuel e D. João III, se formariam nas escolas mais famosas de então. A Universidade de Salamanca, em Espanha, e as de Itália, que têm a preferência dos portugueses durante o século XV, vão cedendo lugar, embora não completamente, no século XVI, a Lovaina e às universidades francesas, onde viriam a estudar humanistas como André de Resende, Damião de Góis e os reformadores do ensino em Coimbra, Frei Brás de Barros (Frei Brás de Braga) e Frei Diogo de Murça.

35 A noção de pátria adquire no Renascimento um sentido novo. Sobre o patriotismo como noção viva no século XVI, vide J. A. Maravall 1972, II: 457-525.

Em Portugal, a independência nacional, assente numa monarquia que nem guerras, nem lutas religiosas punham em causa, firmou-se o ideal heróico dos nossos homens de Quinhentos, de par com um alto conceito de pátria que mais se arreigava com a distância dela – nos centros do saber europeus, nas paragens longínquas do império, ou mesmo no exílio. Sá de Miranda, na *Carta a D. João III* 1977: 49, sintetizará o sentimento colectivo, nestes termos: «no meo dos corações, esculpidas vossas quinas».

36 Afirma-se então a superioridade da Europa sobre os outros continentes, como acontece em Pedro Apiano na sua *Cosmographia* de 1524, frequentemente reeditada e traduzida. Também Sebastião Münster afirma (*Cosmographia*, Basileae, 1559, p. 40-41) que a Europa, embora mais pequena que as outras partes do mundo, é a mais povoada, a mais fértil e a mais rica em culturas. A Europa basta-se a si própria, tanto na paz como na guerra: ela possui homens bastantes para combater, para trabalhar os campos e para habitar as cidades – *Europa sufficientissima sibi*.

Entusiastas decididos da renovação da cultura e intérpretes do espírito cívico que impregnou a sensibilidade dos homens do *Quattrocento*, ia-se formando em toda a Europa um escol de intelectuais que seria o suporte da administração régia, cada vez mais burocratizada.

A *consciência cívica* da nobreza e sobretudo da burguesia endinheirada leva ao empenhamento na participação dos destinos políticos do país – a exemplo dos primeiros humanistas italianos, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Leon Baptista Alberti – e explica a afluência de alunos a frequentarem a universidade, bem como o novo incremento dado ao estudo das *liberales artes*. Estas nobilitam o homem e conferem-lhe supremacia na obtenção de cargos públicos, na nova estrutura do estado de vocação imperial.

Os clássicos são revisitados e, a par dos poetas, dos historiadores, ganham relevo os autores de obras de astronomia, geografia e história natural, considerados fundamentais para o conhecimento e descoberta de novos mundos, que serviram de referência a Duarte Pacheco Pereira, D. João de Castro e Pedro Nunes³⁷. Esta preocupação humanista em estabelecer a ligação entre a civilização moderna e o mundo antigo, justifica a publicação por Charles Estienne do *Dictionarium historicum, geographicum, poeticum* (1533). Contudo, se o saber antigo serviu para verificar, pela razão e pela experiência, o conhecimento científico, não sem conflito, e tardiamente, foi aceite o heliocentrismo de Copérnico e a teoria de Galileu sobre o movimento da terra.

A complexidade da máquina administrativa do estado, causada pela expansão ultramarina, vai fazer ascender aos altos cargos civis e militares um elevado número de homens especializados e conhecedores da arte de marear, cosmógrafos, astrónomos, matemáticos. Papel preponderante ocupam os juristas, facto que levou grande parte da população estudantil a cursar Direito. Assim se compreende a grande concorrência existente entre os muitos juristas saídos das universidades, que foi a causa da má reputação,

37 Entre os principais, contam-se Pompónio Mela, que escreve, no Século I d. C., a sua *Chorographia* ou *De situ orbis libri III*. Edita-se e comenta-se a obra de Plínio o Antigo – cujos livros II, sobretudo, III e IV da *História natural* tratam de geografia e física terrestre. E entre os gregos, Ptolomeu, o grande astrónomo do *Sistema astrológico* ou *Almagesto*, em treze volumes – que foi autoridade até Copérnico e Galileu e ainda além deles – e autor duma obra de geografia, fundada sobre as ciências matemáticas, *De geographia libri octo*, que conheceu uma edição de Basileia, em 1533, com um prefácio de Erasmo. E ainda Estrabão, autor de uma *Geographia*, em dezassete livros, com um valor mais sociológico e histórico do que geográfico.

a de *causíficos*, que complicavam o direito e instigavam a demandas, com intenções lucrativas.

A par da aristocracia de sangue, impõe-se uma nova aristocracia de letrados. Assiste-se mesmo a uma progressiva mudança de mentalidades e a uma nova organização hierárquica das categorias sociais.

Desde a Idade Média, mas sobretudo nos reinados de D. João II, D. Manuel e D. João III, os portugueses bolseiros do rei vão cursar às universidades de Itália, Espanha, França, o que por vezes ocasiona o protesto do povo, reunido em cortes, que preferia ver essas rendas aplicadas na guerra contra o infiel.

Ainda no reinado de D. Sebastião, nas cortes de 1562, o povo exaltado no seu heroísmo, na sequência da vitória lusa no cerco de Mazagão, pronuncia-se nestes termos, no seu cap. 24º: «Que os Estudos de Coimbra se desfiação por serem prejudiciaes ao Reyno, e a renda se applique para a guerra, e quem quizer aprender vá a Salamanca, ou a Pariz e não haverá tanto aletrado sobejo, nem tantas demandas»³⁸.

Esta permanência do ideal agónico, mas ilustrado com o saber humanista, atinge a sua expressão acabada em Camões, n' *Os Lusíadas* (VII. 79. 8) «numa mão sempre a espada e noutra a pena»

A desintegração do feudalismo no velho continente e o incremento da produção mercantil, em substituição da economia tradicional, a racionalização do comércio, a organização do exército obrigavam, designadamente nos Países Ibéricos, a um alargamento das funções governativas, a uma complexa máquina administrativa, inerentes à dinâmica da aventura marítima com seus proventos, que abarcava as dimensões do orbe e colocava estas nações em posição de superioridade no ocidente cristão³⁹.

É sobretudo desde D. João II que se encontram, ao serviço da acção diplomática do rei, humanistas que impunham o nome do monarca português nos círculos influentes da época, como é o caso de D. Garcia de Meneses, bispo de Évora, paradigma do ideal de intelectual e de guerreiro, que encarna o ideal arma/toga, pois avulta pela sua cultura e pela coragem na guerra contra o “infiel”, o turco⁴⁰.

38 Cf. Queiroz Velloso 1945: 62-63.

39 Nair N. C. Soares 1994: 406-408; Adriano Moreira 1995: 120-133.; E. Crouzet-Pavan et alii 2014.

40 Cf. Supra n. 9: Discurso ao Papa Sisto IV (1481). No exercício das suas funções diplomáticas, em nome do rei D. João II (a 28 de Agosto de 1481 morrera D. Afonso V,

Aliás a acção diplomática, em tempos de D. João II, não se limita à divulgação da gesta lusa no mundo, começa a tornar-se indispensável na defesa dos direitos dos portugueses, no comércio marítimo. É o próprio rei que intervém no combate à pirataria de mercadores ingleses e bretões que aprisionavam barcos e bens de portugueses. Reveladoras são as várias cartas – insertas nas *Epistulae* de Cataldo, *orator regius* do Príncipe Perfeito – que o monarca escreve, em defesa dos seus súbditos a Henrique VII, rei de Inglaterra, fundador da dinastia dos Tudor (1457-1509); ao tio deste rei, Lord Scales; ao Duque da Borgonha, rei dos Romanos, filho de Maximiliano I, o futuro Filipe I de Espanha (1478-1506) – pelo casamento com Joana, filha dos Reis Católicos – que era ainda familiar de D. João II, pois neto de D. Leonor de Portugal, irmã de D. Afonso V, seu pai; ao Governador de Londres e ao “Chanceler “de Inglaterra⁴¹; e ainda em defesa dos mercadores portugueses, assaltados pelos bretões, uma carta dirigida ao Duque Francisco da Bretanha (ca. à 1476) e outra ao Burgomestre, aos magistrados e ao Conselho de Croisic⁴²

Os conflitos armados sucedem-se em terras africanas e amplia-se o poder de D. João II, que toma Azamor, a juntar a Ceuta, Arzila e Tânger .

Na verdade, as façanhas lusas e os Descobrimentos, a par de um notável incremento da cultura e da formação intelectual do país, pela renovação e modernidade das instituições e seus prestigiados mestres, marcaram uma nova Idade do Ouro.

D. Manuel, o Venturoso, assistirá em 1498 à chegada dos Portugueses á Índia e, em 1500, à descoberta do Brasil, que marca o epílogo da longa história de descobrir. Vive-se o fausto e o luxo da corte mais prestigiada da Europa, que sustenta a ociosidade e a mania nobiliárquica dos cortesãos, numa Lisboa exótica e cosmopolita. A corte é animada nos seus serões pela poesia palaciana, pelo teatro de Gil Vicente – que a rainha D. Leonor, viúva de D. João II protegia –, pela música, em que D. Manuel era aficionado

seu pai) D. Garcia de Meneses, em 31 de Agosto de 1481, profere um discurso dirigido ao Papa Sisto IV, que rivaliza, em estilo narrativo, com os humanistas italianos. Em latim primoroso, que o humanista Pompónio Leto elogia, neste discurso inflamado pelo ardor posto na guerra contra o turco e pelo proselitismo cristão – não é despidiendo lembrar quanto a guerra africana contribuiu para preservar a Europa do ataque muçulmano —, se reconhecem não poucos motivos, caros a Camões, n’*Os Lusíadas*.

41 Vide Cataldo Parisio Sículo 2005, cartas 60, 61, 62, 63, 64: 221- 231.

42 Ibidem, cartas 53 e 54: 199-203.

e o jovem Damião de Góis um virtuoso executante e compositor. Até aos moços negros da corte mandava o rei ensinar a Gramática.

No entanto, não poucas foram as vicissitudes que se viveram no seu reinado: as fontes de riqueza, que sustentavam canais de consumo e não de investimento, o abandono da agricultura, a expulsão do reino de judeus e muçulmanos que não se convertessem aos Cristianismo, por decreto de 1496, e decorrida uma década, o seu massacre em Lisboa, em 1506, iriam contribuir a passos largos para a descapitalização interna⁴³.

Não foi pacífica também a política de concessão de forais, que trouxe perda de privilégios a muitos nobres. Ou ainda a reabilitação da casa de Bragança, fonte de conflitos e fracturas internas, dentro da nobreza que servira os destinos da pátria, desde o reinado de D. Afonso V, como é o caso da família dos Meneses-Noronha, capitães de Ceuta, presidida pelo Marquês de Vila Real, D. Pedro de Meneses. A sua elevação ao marquesado por D. João II foi uma manifesta celebração da política de centralização do poder régio.

No entanto, com D. Manuel os tempos tinham mudado e com eles a consolidação do poder régio e a imagem do governante. O tratado *De republica gubernanda per regem* de Diogo Lopes Rebelo, dedicado a D. Manuel, é um marco importante da evolução do pensamento político, no que se refere à defesa da transmissão directa do poder, que coloca o rei “mais próximo e junto de Deus”⁴⁴, o que prenuncia a tendência europeia para a afirmação do poder absoluto dos reis, definitivamente consagrado, entre nós, nas *Ordenações Manuelinas* (1505-1514)⁴⁵.

Por detrás da sua fachada centralizadora, o reinado de D. Manuel conhece tenções internas e inumeráveis fricções em que o poder monárquico e a firmeza real são postos à prova. Houve entre nós, desde o início da segunda dinastia, epifenómenos que deram o tom ao conflito, generalizado por toda a Europa, entre a nobreza e a realeza: a aclamação do Mestre de Avis, o futuro rei D. João I; a vitória de D. Afonso V, em Alfarrobeira, em

43 Esta situação vai reflectir-se nos reinados de D. João III – que teve de abandonar as praças de África – e, de forma dramática, no reinado de D. Sebastião. Vide O tratado *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório que denuncia de forma insistente esta realidade, e.g. H. OSÓRIO *Opera omnia*, Romae, 1592. Tomo I: 528, linha 20; 530, linha 30.

44 Cf. D. L. Rebelo 1951: XXIV-XXV.

45 *Ibidem*. Vide ainda Marcelo Caetano 1941: 271. Sobre a análise da teorização do absolutismo em Portugal, que poderemos considerar moderado, vide M. de Albuquerque 1968, cap. IX, maxime: 284 e sqq.

1449; a longa feira de mercês que foi o reinado de D. Afonso V (1448-1481); a afirmação de D. João II sobre a elite aristocrática (1483-1484) que marcou todo o seu reinado (1481-1495); a subida ao trono do rei Venturoso – conhecido o propósito de D. João II que tinha educado o filho bastardo para lhe suceder; as navegações e conquistas além-mar com seus protagonistas e heróis. Assim se foram criando, entre nós, situações propícias a solidariedades de grupo, a animosidades, a rivalidades na competição, para melhor ou mais rapidamente se aproximarem do trono, fonte de favores, concessões, privilégios, títulos de fidalguia.

Paralelamente, houve um florescimento crescente de livros de linhagens, em que se sentia a preocupação de registar parentescos com famílias da velha nobreza e se faziam as mais complexas ligações genealógicas que reuniam antepassados, velhos de cepa e fidalgos por mérito, desde os nobilitados por D. João I aos Descobridores, aos descendentes de heróis e letrados. Pode dizer-se que a inflação nobiliárquica foi crescendo até ao reinado de D. João III, sendo já antes motivo de legislação, nas *Ordenações Manuelinas*⁴⁶.

Muitos são os testemunhos desta questão social, na literatura coeva, desde Gil Vicente e Garcia de Resende⁴⁷ a Sá de Miranda⁴⁸, a João Rodrigues Sá de Meneses e António Pereira Marramaque⁴⁹.

Contudo, muitos são os conflitos que surgem, no Portugal de Quinhentos, por expressa vontade régia, ou pela sua limitada visão da realidade,

46 OM, livro V, tit. XIV, § 4: «E porquanto se muitos chamam fidalguos e tomam apellidos das linhagens como lhes apraz, mandamos que quando tal acontecer, e ouver duvida em sua fidalguia, ante que o julguem, no-lo façam saber pera vermos e determinarmos as qualidades antre as pessoas». Cf. ainda livro II, tit. xxxvii, condições da fidalguia (§10) e do uso do título de «dom» (§11).

47 Diria Garcia de Resende, na sua *Miscelânea*, saída a lume em 1516: «Vijmos também villania / preceder háa fidalguia (estr.198) [...] Hos reys por acrescentar / as pessoas em valia / por lhe serviços pagar / Vijmos a huõs ho dom dar, / e a outros fidalguia:/ já se hos reys nõ haã mester, / pois toma dõ quem ho quer / e armas nobres também, / toma quem armas nam tem, / e da ho dom aa molher (estr. 231). Mas é Gil Vicente que, no mesmo tom, em *O clérigo da Beira*, vai aludir à família dos Meneses com palavras que se adequam à sua prosápia (*Obras completas*, VI: 18): «Bofã vejo eu Portugueses / da corte muito alterados / mais propinquos dos arados / que parentes dos Meneses».

48 Sá de Miranda, lança os seus sarcasmos sobre as genealogias laboriosas e sobre os fidalgos ditos de velha extracção que cheiram a alho, nestes termos: «É grande trabalho / Escrever de gerações / Nem todos são Scipiões / E podem cheirar ao alho / Ricos homens e infanções» (*Obras completas* II: 80).

49 Significativa, neste sentido é a *Carta a Pero de Alcáçova Carneiro* sobre o morgado de Figueiró de António Pereira Marramaque (Miguel 1980: 135-221)

em que se vêem envolvidas insígnies figuras da história do pensamento e da acção, grandes espíritos, que pertencem à história da humanidade. Entre todos, o caso do grande Afonso de Albuquerque, a quem D. Manuel, rei “muito influenciável”, desprestigia, após uma vida dedicada, com a máxima bravura e lealdade ao seu rei e ao seu reino⁵⁰.

Em finais de 1521, morre o rei D. Manuel, que foi pouco chorado, como dirá Garcia de Resende, na sua *Miscelânea*, estr. 251: «e vijmos pouco sentido/ huo Rey que depois morreo». E, de forma mais explícita, se refere à impopularidade do rei defunto o “Romance de Gil Vicente que fez quando foi levantado por rei Dom João o Terceiro”. É expressivo o discurso que colocou na boca do Marquês de Vila Real, que vai ao encontro da sua defesa da ordem aristocrática (*Obras Completas*, VI: 217-225): «O neto de el-rei Fernando/ todo de sangue real/ pera bem vos seja o mando/governai pelo antigo, /que este pasto esta em prigo/ as ovelhas suspirando /sem abrigo».

A toda esta conjuntura política e económica desfavorável ao império português, nos inícios do governo de D. João III, sobrevém ainda a disputa com Carlos V, em finais de 1522, sobre a posse das Molucas – pertencentes a Portugal, segundo a definição da linha traçada pelo Tratado de Tordesilhas. Esta disputa decorre da viagem de circum-navegação de Fernão de Magalhães (1519-1522) que descobre a ligação entre o Atlântico e o Pacífico e abre a Espanha a possibilidade de penetrar no mercado das especiarias orientais. A cedência de D. João III que, ao mesmo tempo, trata o casamento do Imperador com sua irmã Isabel, levaram a um dispêndio acrescido da coroa, como se depreende do pedido de ajuda que o rei faz reiteradamente ao então Arcebispo de Braga, D. Diogo de Sousa⁵¹.

A incapacidade de D. João III acorrer às necessidades prementes do governo de um vasto império e sua defesa, desde o Magrebe – onde os ataques dos xerifes eram constantes – às Índias Oriental e Ocidental, levam à perda e ao abandono de praças portuguesas, como Safim e Azamor (1542) e a uma mudança de estratégia política que vai privilegiar a vertente marítima, o reforço do poder naval, indispensável à defesa da rota do cabo, das ilhas atlânticas e do Brasil, em detrimento do papel de Marrocos⁵².

50 Vide, sobre a conquista de Malaca, a camoniana “Àurea Quersoneso”, em 1511, por Afonso de Albuquerque – nome que soa ainda hoje na boca e no coração dos orientais, em Malaca – Nair N. C. Soares 2004: 99-129.

51 Vide Nair N. C. Soares, 2011: 527-561.

52 O intrépido D. Sebastião, seu neto, com o incentivo generalizado dos autores da sua época, de historiadores e poetas, voltou-se para a política africana, elevou o espírito

Acresce ainda a presença de piratas otomanos e corsários no Atlântico e de armadores e mercadores bretões e normandos, súbditos do rei de França, que dificultavam a navegação e o comércio marítimo e punham em risco as possessões lusitanas no Mundo Novo⁵³. Perante a insegurança e os prejuízos causados à navegação e ao comércio, sobretudo nas viagens entre os Açores e a Madeira, D. João III empenha-se numa forte acção defensiva, que lhe permita neutralizar a acção dos corsários.

Para proteger os interesses portugueses, inicia ainda uma acção diplomática junto de Francisco I, com a nomeação de João da Silveira. À indefinição do direito internacional, que permitia ao monarca francês não reconhecer legitimidade ao Tratado de Tordesilhas – exigindo, com ironia, ver a cláusula do testamento em que Adão o excluía da partilha do mundo⁵⁴ – junta-se a ambição hegemónica do Imperador Carlos V e da Casa de Áustria que pretendia concretizar a “monarquia universal”, defendida pelo seu chanceler M. Gattinara.

D. João III, numa política de neutralidade – elogiada, com frequência, nas orações académicas e no seu *Panegírico* de João de Barros – pôde enfrentar as hostilidades entre os dois soberanos que se digladiavam, até à assinatura, em 1544, do tratado de paz franco-imperial pelo domínio da Itália⁵⁵. Com habilidade diplomática – acompanhada e orientada por Diogo de Gouveia Senior, reitor do Colégio de Santa Bárbara, em Paris – foi o monarca português gerindo as dificuldades de uma crise económica internacional, que afectou a economia portuguesa e imprimiu uma viragem estrutural na estratégia política.

A par de todo este processo evolutivo da sociedade europeia, impõe-se à mentalidade da época um acentuado proselitismo cristão que fomenta a

heróico nacional com a vitória em Mazagão, mas morre na aventura temerária de Alcácer Quibir. Na verdade, não menores e mais profundos conflitos e traumas se vão suceder nos tempos vindouros.

53 Cf. supra nn.41 e 42. Sobre a Política de D. João III, numa visão global da sua acção, na governação do país e do império Português, e sobre a forma de defender a terra brasileira dos ataques dos franceses, ampliar, reforçar a sua ocupação, fomentar o crescimento económico e o funcionamento das instituições, vide Jorge Couto 1993: 147-173.

54 O Tratado de Tordesilhas foi firmado entre Portugal e Castela-Aragão, por D. João II e os Reis Católicos, a 7 de Junho de 1494, e confirmado, em 24 de Janeiro de 1506, pela Bula *Ea quae pro bono pacis*, de Júlio II.

55 O Tratado de Crépy-en-Lannois, entre Francisco I e Carlos V, pôs fim à quarta guerra franco-germânica, renunciando o rei francês ao ducado de Milão, que seria integrado no império germânico, ficando o reino de Nápoles a pertencer à coroa espanhola

luta contra os seguidores do Islão, na Europa, como na África e na Ásia, de que dão testemunho as crónicas quinhentistas.⁵⁶ Além disso, em nome da evangelização e da civilização, em nome da *humanitas* que se deve sobrepor à *feritas*, prossegue a luta contra os povos indígenas nas paragens mais remotas dos cinco continentes então conhecidos.

A natural tendência do povo lusíada para a miscigenação com os povos aborígenes – a que não foi alheia, na Ásia, a estratégia integradora do grande Afonso de Albuquerque que incentivava o casamento dos seus homens de armas com as mulheres orientais – teria contribuído para que se não colocasse, entre os portugueses, o problema jurídico da guerra justa, nem o problema do homem selvagem das Américas. Entre os espanhóis, contudo, é colocada a questão do direito dos povos e da liberdade humana, enaltecida por Bartolomeu de Las Casas, em *Brevíssima relação da destruição das Índias* (1539 e ed. 1552), tendo por principal opositor Juan Ginés de Sepúlveda, defensor das pretensões da coroa espanhola⁵⁷.

Neste particular, é expressivo o papel dos jesuítas em terras de Além-mar: o optimismo antropológico, a abertura humana e teológica do canonista Pe. Manuel da Nóbrega, no Brasil, na obra *Diálogo sobre a conversão dos gentios*; o exigente sentido de serviço à comunidade do filólogo, poeta e dramaturgo – natural das Ilhas Canárias e discípulo de Diogo de Teive, no Colégio das Artes, em Coimbra – Pe. José de Anchieta, autor da *Gramática*

56 Já no século XIII, o ideal de conversão dos islamitas foi assumido como prioritário por S. Francisco de Assis, que vê morrer, degolados, cinco mártires em Marrocos. Em nome desta causa, inspira Santo António que abandona os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, em Santa Cruz de Coimbra, para se tornar o grande teólogo do franciscanismo nascente. Decorrido o tempo, com o mesmo ideal, no século XVI, em Nagasaki, no Japão, sofrem o martírio da cruz vinte e três franciscanos e três discípulos de Inácio de Loiola. Apesar disso, notável é a acção de um importante “daimio”, Justo (Ukon) Takayama, “o “Samurai de Cristo” – prestes a ser beatificado – de uma família de importantes senhores feudais, convertida ao cristianismo por S. Francisco Xavier, que chegou ao Japão, em 1549. Após a expulsão dos missionários do Japão em 1587 e a proibição da religião católica em 1614, Justo Takayama lidera o êxodo de trezentos cristãos para as Filipinas, que o recordam hoje, numa praça de Manila, onde se ergue uma escultura deste senhor feudal com a cruz de Cristo em suas mãos. Os lugares onde viveu, lutou e rezou, no Japão, são destinos de peregrinação para os católicos da Ásia.

57 Esta problemática vai ser desenvolvida e tratada em termos jurídicos pelos autores da Escola Jurídica de Salamanca, sob a égide do jurista Francisco de Vitória.

da lingua brasílica; a acção evangelizadora e humanitária de S. Francisco Xavier, o “Apóstolo das Índias”⁵⁸.

Uma palavra merece a obra do Pe. Manuel da Nóbrega. Ao longo da sua produção literária – desde as *Informações sobre a Terra do Brasil*, de 1549 e 1558 e a vasta correspondência, incluída nos primeiros quatro volumes dos *Monumenta Brasilica*, aos tratados de filosofia moral – tece Nóbrega considerações dignas de nota sobre os costumes dissolutos dos europeus, designadamente na prática da mancebia, nas injustiças no comércio e na escravização dos índios, aspectos que se opunham à conversão⁵⁹. Além de abordar temas fulcrais, da maior actualidade, a que se impunha dar resposta, tais como o conceito de guerra justa e a problemática da liberdade dos índios.

É na obra *Caso de consciência sobre a liberdade dos índios* que reflecte, de forma sistemática, sobre estes diversos domínios e adapta à realidade concreta do índio do Brasil a doutrinação jurídica do direito natural e do direito das gentes, de acordo com a orientação tomista seguida nas duas universidades que frequentou, Salamanca e Coimbra – a orientação da designada «Escola Jurídica de Salamanca».

Esta orientação foi posta ao serviço dos ideais proseliticos e catequéticos da empresa inaciana, sentida pela Igreja de Roma como «compensação eclesial», em face da dissidência protestante.

Neste seu último escrito, conhecido, *Caso de consciência sobre a liberdade dos índios*, Nóbrega invoca mesmo a autoridade de Domingo Soto para defender os índios da escravatura e afirma que os confessores da Companhia deviam ter por norma não absolver os que lesavam a liberdade humana – atitude esta com um profundo alcance jurídico-moral.

A dignidade do índio convertido impede a sua escravização. Se oferece resistência à conversão, à salvação da sua alma, justifica-se a sua sujeição, entendida como sujeição de doutrina, mas não como escravidão. Mais ainda, nos escritos de Nóbrega, caminha, a par da riqueza e variedade temática e descritiva, o desassombro do seu proselitismo religioso, que a sua formação de canonista lhe permite, designadamente no que se refere à adaptação da lei positiva eclesiástica aos costumes dos índios.

58 Vide Manuel da Nóbrega S. I. 1954; Nair N. C. Soares 2002: 445-465.

59 Na narrativa epistolar de 1584, Fernão Cardim afirma que muitos índios «vivem com menos pecados que os Portugueses» e considera que a santidade de vida dos missionários é a principal responsável pela eficácia da sua conversão, quer do ponto de vista da prática da religião, quer do ponto de vista estritamente humano. Vide Fernão Cardim 1925: 306.

Se é grande a distância que separa os métodos e ideais da formação humanista, que o Colégio das Artes concretiza, e este ideal de educação elementar, de «criação» de «polícia», de humanização e cristianização do gentio, que Nóbrega apresenta no seu *Diálogo sobre a conversão dos gentios*, apesar disso, os princípios filosóficos em que se apoia são os mesmos que serviram de suporte à pedagogia humanista, em geral.

E, a pairar no nosso espírito e na nossa sensibilidade, fica ainda a afirmação de Nóbrega de que os filhos dos índios têm «tão boom entendimento que muitos fazem vantagem aos filhos dos christãos»⁶⁰.

Serão estes filhos dos índios que se sentarão nos bancos dos Colégios fundados pelos jesuítas, a quem será ministrado um ensino, orientado pela *Ratio studiorum*, que, da Europa ao Malabar e ao Brasil unia mestres e alunos da Companhia de Jesus, num ideal comum de *humanitas* e *pietas*, de sabedoria e piedade. E a estes filhos dos índios muito ficará a dever ainda a Missão Jesuítica em terras do Brasil, afirma o próprio José de Anchieta, «porque são línguas e intérpretes para nos ajudar na conversão dos gentios»⁶¹.

Muitas e diversas foram, no entanto, as dificuldades que se tiveram de enfrentar na colonização, defesa e desenvolvimento do Brasil, primeiramente face aos povos naturais, a que se seguiram, em tempos de D. João III, constantes conflitos armados com franceses e holandeses que se estenderam pelo século XVII, sendo notável a acção de outro grande jesuíta, O Pe. António Vieira, o “embaixador da língua portuguesa”.

E nem tudo corria de feição, na capital do império. A começar pelos desastres naturais, o terramoto de 1531 que vitimou trinta mil pessoas. E já depois da morte de D. João III, nos inícios da governação de D. Sebastião – ultrapassados os graves conflitos entre a viúva D. Catarina e o cardeal D. Henrique sobre o direito à regência, na menoridade deste jovem rei – sobrevém a peste grande de 1569, que se prolongou desde Julho à primavera do ano seguinte e dizimou um sem número de vidas⁶². Segundo Pêro Rodrigues Soares, «no mês de Julho e Agosto não ouue dia de menos de mortos de quinhentos seiscentos e setecentos não auendo ia adros onde os enterrar que uinte trinta corenta sincoenta sesenta deitauão em cada coua que pera

60 M. da Nóbrega, S.I. 1954: 65.

61 Vide carta de Anchieta, dirigida de Piratininga a Inácio de Loyola, em Julho de 1554, um ano depois da sua chegada ao Brasil: J. de Anchieta S.I. 1984: 55-56.

62 Vide e.g. J. V. Serrão 1963; Mário da C. Roque 1982. Sobre as causas da peste, sobretudo sobrenaturais, segundo os autores coevos: 74-76.

o tal faziam muito grandes», abrindo-se sepulturas em «monturos, ouliuais, prayas [...] ate o campo da forca que foi todo laurado de couas»⁶³.

Além da destruição e morte que estes sismos provocaram, num espaço de pouco mais de trinta anos, Lisboa, cidade cosmopolita, palco de encontro de culturas de muitos povos e gentes, vai sofrer duros golpes de intolerância – na lembrança estavam ainda os tempos manuelinos da expulsão régia dos judeus e da chacina pela população, em 1506 –, com a perseguição movida aos cristãos novos pelo Tribunal do Santo Ofício, instaurado em Portugal, por ordem de D. João III, em 1536, o ano da morte de Erasmo. Lisboa, Coimbra, Évora e mais tarde Goa, vão ter sedes inquisitoriais que precedem a realização do Concílio de Trento e a Contra-Reforma.

E ainda, a coarctar os direitos humanos, a mais hedionda das invenções humanas, a escravatura, abolida, apenas em 1761, de forma pioneira, em Portugal. Mas, em boa verdade, desde 1500, ano em que Pedro Álvares Cabral descobriu o Brasil, se inicia o comércio de escravos negros da África para a América⁶⁴.

Em termos gerais, poderemos afirmar que, no Renascimento, se assiste a profundas transformações, políticas, sociais, económicas, científicas, culturais e religiosas que implicaram sérios conflitos ideológicos e bélicos, sem que muitas vezes a estratégia seguisse a via do diálogo⁶⁵.

Apesar disso, o diálogo é o género que encontra, no século XVI, o modo adequado de discutir opiniões, colocar em oposição realidades em conflito, dar voz à alteridade e manifestar a dimensão da diversidade do humano, essência do Humanismo renascentista.

Entre guerra e paz, a Europa viveu na época do Renascimento um século de conflitos e traumas, de perseguições, violências e exílios, a par de um singular florescimento das artes, do requinte e luxo das cortes europeias, da magnificência e majestade dos príncipes e *condottieri*, que trouxeram consigo o ideal de *urbanitas*, que Baldassare Castiglione plasmou em *Il*

63 Vide M. Lopes de Almeida 1953: 19-20.

64 No século XV, em 1444, os primeiros escravos desembarcaram em Lagos, no Algarve, um dos centros económicos mais relevantes no comércio associado aos Descobrimentos e um ponto de apoio às incursões militares em África. Lagos tornou-se o maior mercado de escravos em Portugal, estimando-se que, em meados do século XVI, existissem no Algarve cerca de seis mil escravos, o equivalente a dez por cento da população na altura. Em 2009, foram encontrados em Lagos, no Vale da Gafaria, junto à muralha quinhentista, esqueletos de 155 homens, mulheres e crianças, identificados como escravos africanos por estudiosos da Universidade de Coimbra.

65 Vide M-T. Jones-Davies 2013.

cortegiano, nobremente personificado no português D. Miguel da Silva, a quem dedicou a obra, em 1528⁶⁶.

Na década de trinta do século XVI, florescia em Portugal o Humanismo de cunho europeu, sob a égide de Erasmo, com figuras como André de Resende, Damião de Góis e os reformadores do ensino em Coimbra, Fr. Brás de Braga e Frei Diogo de Murça, que estudaram na Universidade de Lovaina. A eles se juntaram, a convite de D. João III, por intermédio de André de Resende, os mestres da Universidade de Lovaina, Clenardo e João Vaseu.

Um dos escritos de Erasmo mais conhecidos e divulgados, que estiveram na base do ensino da latinidade em toda a Europa, os *Colloquia Erasmi*, foram editados em Coimbra, pelo mestre de Retórica da Universidade, Juan Fernández, em meados século XVI, numa altura em que o nome e a obra do mestre de Roterdão se encontravam no Índice. Esta edição adaptada *ad meliorem mentem reuocata*, tem contudo o interesse de oferecer ao leitor quase todos os “Colóquios” que Erasmo incluiu na edição definitiva de 1533 e seguindo a mesma ordenação⁶⁷.

No âmbito cronológico do Concílio de Trento, 1545-1562, João Fernandes, dedica a sua obra ao príncipe João, mas a abri-la dirige uma carta ao cardeal D. Henrique, que se rodeara, na sua corte, de humanistas famosos; nessa carta, ao falar da importância da eloquência e da sua relação com a ciência e a sabedoria, afirma que Erasmo colocou a eloquência, a *ars recte dicendi* ao serviço da piedade⁶⁸.

Se o nome do grande humanista era proscrito, os métodos pedagógicos e a actual lição de vida que estes diálogos transmitem, toleram considerações deste teor sobre o “Educador da Europa”⁶⁹. Ou ainda

66 O bispo de Viseu, D. Miguel da Silva ascendera na cúria romana, a contra-gosto de D. João III, à honra cardinalícia, que este monarca queria ver reservada aos seus irmãos: o cardeal D. Afonso, que tivera por mestre dedicado André de Resende, e o cardeal-rei D. Henrique, elogiado pelo grande matemático e cosmógrafo, Pedro Nunes, de quem foi aluno.

67 Vide J. A. Osório 1978. Outra das obras de grande divulgação de Erasmo, os *Adagia* ou *Chiliades*, mereceram uma edição veneziana de Aldo Manúcio, em 1508.

68 Erasmo, na sua *Ratio siue methodus compendii perueniendi ad ueram theologiam*, de 1518, delinea as coordenadas do humanismo cristão, numa relação perfeita entre Humanismo e Teologia.

69 D. João III, que pretende trazer Erasmo para Coimbra, mesmo depois da sua condenação na Assembleia de Valladolid em 1527, que funda o Colégio das Artes, sob a direcção dos “Bordaleses”, conhecidos pela sua abertura de pensamento, manifesta uma liberdade crítica que não se coaduna com a mentalidade fechada e rígida do Tribunal da Inquisição que estabelece em Portugal. Sobre a introdução da Inquisição, entre nós, por D.

poderia ter sido tomada em consideração a divulgada defesa de Erasmo diante dos censores parisienses, ao afirmar que não lhe pertenciam os pontos de vista das personagens dos diálogos, das *dramatis personae* dos seus *Colloquia*, que não passavam de *fictiones*⁷⁰.

Neste sentido, é curioso o caso de André de Resende, indo ao encontro do gosto popular da hagiografia e da crença nos milagres dos santos, não sem o orgulho nacional de chamar Portugal pátria desses santos e de seus mais antigos cultos. A abordagem que faz destes temas de carácter exemplar e de catequese impõe-se como uma forma de pedagogia e parénese e dá, por vezes, motivo à manifestação do seu espírito crítico, da sua atitude de humanista cristão esclarecido, e ao debate de questões delicadas do ponto de vista teológico e doutrinal, da maior actualidade. Serve de exemplo a *De conversio miranda D. Aegidii Lusitani*, em que a conversão maravilhosa do português D. Gil é tema de diálogo, ao gosto humanista, entre André de Resende e os amigos Luís Pires e Inácio de Moraes, cabendo a este último as posições mais arrojadas, no tocante à ortodoxia, proferidas com um fino sentido de humor⁷¹.

Nestes tempos inquisitoriais, no entanto, a par do acolhimento da lição pedagógica e didáctica de Erasmo – de que a edição conimbricense é um curioso *testimonium* – e da tolerância do humor entre humanistas, em redor do Eborense, que evidenciam a simpatia de Erasmo, não poderemos deixar de lamentar sucessivos actos de intolerância e repressão: a prisão dos Bordaleses, mestres no Colégio das Artes, Diogo De Teive, João da Costa e o famoso humanista escocês, George Buchanan; a realização de um auto de Fé em Évora; a censura de obras literárias; o exílio forçado de Diogo Pires (*Didacus Pyrrus Lusitanus*) e de João Rodrigues de Castelo Branco, Amato Lusitano (*Amatus Lusitanus*), que, apesar disso, conservam o nome da sua pátria como identidade própria; a prisão de Damião de Góis, o mais cosmopolita dos humanistas, que pertencia à “família erasmiana” e fora incumbido pelo Cardeal Sadoletto para servir de intermediário na

João III e o procedimento titubeante do monarca perante o entrecocar de ideias do mundo contemporâneo, fruto de influências contraditórias de privados, a que sempre foi inclinado, vide Mário Brandão 1948: 634; J. S. da Silva Dias 1960; Elvira Mea 1997.

70 Vide a este propósito, J. A. Osório 1978: 33-34.

71 Virgínia S. Pereira 2000. Na boca de Inácio de Moraes coloca Resende intervenções cheias de humor e sentido crítico, de alcance sócio-político e religioso, ao abordar a amizade de Resende com Erasmo, a quem o Eborense dedicou o *Erasmi encomium*, em Lovaina, em 1531.

recondução dos heterodoxos à Igreja de Roma. Tão grande distinção, a nível europeu e planetário, foi motivo da sua ruína futura, da perseguição inquisitorial e da sua morte.

Semelhante seria a sorte de Clenardo, que ensinara no Colégio de S. Paulo em Braga – ao serviço do então Arcebispo, o Cardeal Infante D. Henrique – acompanhando o seu protector, na altura em que se mudara para o arcebispado da capital alentejana. O Humanista belga, no desejo de aprender árabe, para melhor poder intervir no urgente diálogo ecuménico, parte de Évora para África, com o apoio de D. Henrique, onde acaba por morrer, abandonado à sua sorte, apesar dos apelos de protecção que não se cansa de fazer.

É nesta evolução e mudança de mentalidade dos agentes do poder, ao longo de um século, desde a abertura e tolerância à intransigência e mesquinhês, que não poucos e diversificados conflitos deixaram marcas profundas, não só na ordem estabelecido como na produção literária nacional. A prová-lo, basta comparar a oração de André de Resende de 1534, na Universidade, ainda em Lisboa, cheia de optimismo e fervor humanista, e a de 1551, na Universidade de Coimbra, em que se sentia já o desalento dos novos tempos⁷². O monopólio do ensino, entregue aos Jesuítas, em 1555, traria muitas contrariedades a mestres como André de Resende, que após ter deixado a corte como preceptor de Príncipes – do futuro Cardeal D. Afonso e de D. Duarte, irmãos de D. João III – abrisse escola pública em Évora.

Na verdade, bem antes do que se esperaria, D. João III sofreria as perdas sucessivas de irmãos e filhos, até à última centelha, o Príncipe João – casado com a prima Joana de Áustria, filha de Carlos V e de Isabel de Portugal –, que morre em 2 de Janeiro de 1554, dezoito dias antes do nascimento de seu filho, o futuro D. Sebastião, a “bem nascida segurança/da Lusitânia antiga liberdade”⁷³.

72 Segundo M. M. B. de Albuquerque (1967: 107-134), a oração de 1551 denota já o esmorecer do fervor humanístico e renovador que Resende manifestara dezassete anos antes, na Oração de 1534. O detractor da vida áulica – compôs o *De uita aulica*, em 1535, publicado em Lovaina em 1544 com dedicatória a Damião de Góis – tornara-se servidor de príncipes. Após a morte dos Infantes D. Afonso e D. Duarte, abrisse escola pública em Évora. Em 1555, decorridos cinco anos da prisão dos «bordaleses», D. João III entrega o monopólio do ensino em Portugal aos Jesuítas.

73 Nair N. Castro Soares 2010, 3ª ed.: “O tema da morte do príncipe D. João na poesia quinhentista”: 37-57.

E, a pôr fim ao Século de Ouro, em Portugal, a aventura trágica de Alcácer-Quibir e a morte de D. Sebastião, em 1578.

D. Jerónimo Osório – “l’evesque Osorius le meilleur historien Latin de noz siecles”, no dizer de Montaigne (*Éssais*, 1.14) –, autor da *Crónica dos feitos do rei D. Manuel*, o *De rebus gestis Emmanuelis*, que divulgou em Latim, na língua de cultura da Europa, as grandezas pátrias e os feitos da sua gente, abdica das suas convicções mais profundas, para impedir um mal maior, e defende, com indesmentível amor à pátria, que se deve evitar a guerra contra Filipe II, já que o braço armado da gente lusa se tinha perdido em Alcácer-Quibir, como se vê no manifesto osoriano *Defensio sui nominis*⁷⁴.

Os nobres dividiram-se nesta causa nacional, por esta mesma razão, ou, como no caso do Marquês de Vila Real, por outras que se prenderiam também com a perda de privilégios e de prestígio, desde a ascensão ao trono português da dinastia da casa de Bragança, com D. Manuel. O apagamento total da família Meneses-Noronha – da maior importância nas guerras e conquistas africanas e no incremento do Humanismo em Portugal – ditou-o a sua oposição à causa da Restauração, que envolveu os três estados nacionais.

E não faltaram mesmo os comentários sobre a anexação de Portugal, depois de Alcácer-Quibir, como o de António Viperano, embaixador de Filipe II, em Lisboa⁷⁵. E, entre todos, os de Santa Teresa de Jesus – comemora-se este ano de 2015 o quinto centenário do seu nascimento, em Ávila –, que se envolve tão empenhadamente em prol da paz⁷⁶. Atenta às vicissitudes do seu tempo, a Madre fundadora da Ordem Contemplativa das Carmelitas Descalças intervém de forma activa, nesta causa, junto dos agentes do poder. Escreve uma Carta datada de Valhadolid, de 22 de Julho de 1579, a D. Teotónio de Bragança, Arcebispo de Évora, com a seguinte epígrafe: “Enviou o «Livrito». Evite a guerra. Preferia a morte a vê-la”⁷⁷. E assim desenvolve o motivo da guerra, conhecedora das pretensões da Casa de Bragança :

74 Vide H. Osorii *Opera Omnia*, Romae, 1592 .Tomo I: 1126, linhas 32-34.

75 Io. Antonius Viperanus, *Serenissimo principi Alberto S. R. E. Card. Legato, De obtenta Portugalia a rege catholico Philipo Historia*, Neapoli, 1588.

76 Já no seu livro *Moradas ou Castelo interior* (“Sétimas moradas” cap. IV. 24), manifesta o grande desejo de ajudar a servir o Senhor e de O louvar, pedindo-Lhe «o aumento da Sua Igreja, e luz para os luteranos». Vide Teresa de Jesus 1994: 849.

77 Ibidem, Carta XXXVI: 1362-1364.

«A semana passada escrevi longamente a V. Senhoria e enviei-lhe o Livrito⁷⁸ [...] V. Senhoria faça-me saber se há por aí alguma nova de paz, que me traz muito aflição o que por cá ouço, como escrevo a V. Senhoria; porque se por meus pecados este negócio se leva por guerra, temo grandíssimo mal nesse reino, e a este não pode deixar de vir grande dano.

Dizem-me que é o duque de Bragança que a sustenta [...] se Deus há-de permitir que se chegue a tamanho mal, desejo a morte para não o ver. Que Ele guarde V. Senhoria muitos anos, para bem da Sua Igreja, com a santidade que eu Lhe suplico e tanta graça que possa aplanar negócio tanto em Seu serviço. Por cá dizem todos que o nosso rei é que tem o direito e que fez todas as diligências que tem podido para o averiguar. O Senhor dê luz para que se entenda a verdade sem tantas mortes como há-de haver se se corre este risco; e em tempo em que há tão poucos cristãos que se acabem uns aos outros é grande desventura».

Decorridos dois anos do desastre de D. Sebastião, em Marrocos, consuma-se a perda da independência. Muitos e diversos foram os conflitos e traumas que se viveram – entre pareceres jurídicos e confrontos bélicos –, num reino dividido entre os partidários de D. António Prior do Crato, filho ilegítimo do Infante D. Luís, e os de D. Catarina, filha do Infante D. Duarte, acabando por vencer o partido da força, Filipe II e o domínio espanhol. Essa união ibérica, embora formalmente constituída por um governo dual, nas Cortes de Tomar, em 1580, trouxe consequências verdadeiramente desastrosas, não só para o orgulho nacional, como para o seu património transatlântico inalienável, que dura e paulatinamente teve de ser defendido.

Tempos difíceis fustigaram os portugueses durante sessenta anos, com a perda de direitos nacionais e sobretudo internacionais. Antes da aclamação do Duque de Bragança, como rei D. João IV, em 1640, e depois dela, muitos foram os conflitos em que a pátria se viu envolvida. Por um lado, a luta pela confirmação dos direitos do rei, eleito pelos portugueses, junto da Santa Sé, afecta aos interesses espanhóis; por outro, a restauração do poder e a afirmação do direito nacional nas colónias ultramarinas, fragilizados pelo domínio Filipino. Nesta prolongada luta da “Restauração” se envolveram activamente, como verdadeiros embaixadores e obreiros de uma pátria renascida, figuras modelares que se distinguiram pela acção, pelo pensamento

⁷⁸ A carta a que se refere perdeu-se; O «Livrito» é o *Caminho de Perfeição*, como se vê no prólogo desta obra.

e pela palavra – com lugar de relevo na Literatura Portuguesa – como D. Francisco Manuel de Melo e o Pe. António Vieira.

É, na verdade, no final do século XVI e ao longo do século XVII, que serão dadas respostas de natureza teológica e de natureza jurídica a questões levantadas pelas novas realidades que os Descobrimentos, a Reforma e a Contra-Reforma vieram colocar.

Singular importância tem o *Cursus Conimbricenses*, de inspiração aristotélico-tomista, que foi texto académico, seguido em toda a Europa, e veio equacionar e mesmo dar resposta a problemas prementes da *universalis communitas*. Lembro a questão da conciliação do livre arbítrio com a onisciência de Deus, disputa teológica conhecida por *De auxiliis*, que vai ser tratada e desenvolvida por Luís de Molina – não sem polémica com Pedro da Fonseca sobre a paternidade da “ciência média”⁷⁹. O jesuíta Luís de Molina, Doutor em Teologia, mestre em Coimbra e sobretudo em Évora, é ainda autor de um tratado jurídico, em seis volumes, *De iustitia et iure*, que trata de problemas candentes, na época, como a justiça e o direito, a escravatura e o direito à guerra⁸⁰. Na verdade, notáveis são os discípulos da Escola jurídica de Salamanca de Francisco Vitoria, de inspiração aristotélico-tomista, autores de obras que rasgam horizontes perante as novas realidades que os Descobrimentos, a Reforma e a Contra-Reforma vieram suscitar. São eles o direito natural, o problema da escravatura – crucial nesta época de colonização do novo mundo –, o direito das gentes, a guerra justa, os costumes de violência contra pessoas e bens no teatro de guerra, e sobretudo o direito internacional racionalista, que iria assumir o governo de todo o orbe e se considera a criação moderna mais importante do Ocidente dos Estados. Sugestivo é o título da obra de Grotius, no século XVII, *De iure belli ac pacis*, a revelar a tensão vivida, no mundo conturbado de então, decorrente de conflitos e traumas, muitos deles herdados do passado recente.

79 Vide o tratado de Luís de Molina *Concordia Liberi Arbitrii cum Gratia Donis, diuina praescientia Prouidentiae, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis S. Thomae articulos* (Lisboa, 1589). Esta querela teológica, herdada da Patrística, reveste-se da maior importância no eclodir da Reforma e estivera na base da disputa entre Erasmo – na obra que designa por *diatribe* ou *collatio* sobre o *De libero arbitrio* – e Lutero, defensor do determinismo, no *De seruo arbitrio*, de que discordou Filipe Melancthon, tradutor com Lutero da *Bíblia* para alemão. A problemática teológica da conciliação da Justificação e da Graça fora larga e profundamente debatida no Concílio de Trento, sem que fosse acolhida pelos autores da Reforma e se restabelecesse a unidade.

80 Cláudia Teixeira 2012.

Neste contexto, não são de somenos importância os aspectos políticos, sociais e económicos de uma Europa que se impõe e se renova, numa nova geografia física e humana, face aos outros continentes. Todavia, é ideológica e espiritualmente que se define e reestrutura – configurando-se num novo mapa religioso, resultante da luta da Reforma e da Contra-Reforma – e que assume um relevo e uma importância assinaláveis nas diferentes formas de viver, que perduram até aos dias de hoje, e não só no espaço europeu, mas no mundo novo para onde a Europa se expandiu.

A Europa Setentrional e Central, ao aderir no Século XVI, na sua grande maioria, à Reforma luterana e calvinista, apresenta actualmente características identitárias distintas da Europa Meridional de raízes católicas⁸¹. Isto sem deixar de pôr em relevo as diferenças regionais próprias do espaço geográfico e do clima, que Jean Bodin equaciona na sua obra *Methodus ad facilem historiam cognitionem*, de 1566⁸², ou ainda as considerações que tece, ao defender na sua *République* (5.1), as bases geográficas da política e do direito⁸³.

E, a concluir, extrapolando as reflexões que percorrem este trabalho, para os tempos actuais, em que também há guerras de religião, violação dos direitos dos povos e da sua soberania, violência sobre pessoas e bens, num infundável teatro de guerra e de luta pela sobrevivência – em que assistimos, em directo, a um verdadeiro *locus horrendus*, o *Mare Nostrum* transformado em *Mare Mortis* –, em que a incomunicabilidade e a falta de solidariedade humanas, neste *Bairro Ocidental*, na expressão do poeta Manuel Alegre, traduzem uma real utopia dos valores estruturantes da sociedade, faço minhas as palavras do venerando Professor Adriano Moreira⁸⁴:

«A vigilância activa do humanismo tem de ser mobilizada [...]. A orientação vigente que desvaloriza as ciências sociais nos programas governativos, que não lhes reconhece rentabilidade contabilizável, que olha displicente para a filosofia, não tranquiliza a perspectiva de roturas do tecido cultural em perigo; é princípio fundamental, pelo menos no património imaterial dos

81 Não poderemos esquecer, em contexto diverso, a especificidade da Reforma Anglicana na Inglaterra e os conflitos decorrentes de uma Irlanda, dividida entre católica e protestante, que se prolongaram até à actualidade.

82 Vide J. Bodin 1951.

83 P. Mesnard 1977: 530-538.

84 Adriano Moreira (2013), “O ocaso dos dias”, conferência proferida em 14/09/2013, Fundação Manuel dos Santos – Liceu Pedro Nunes, Lisboa [publicação on line].

ocidentais que cada homem é um fenómeno que não se repete na história da humanidade, e daqui decorre o seu valor inviolável. Este valor não é o da teologia de mercado, [...] não depende da misteriosa voz das estatísticas, radica nas convicções de Antígona, na pregação de Cícero, na *pietas* como virtude cívica».

Era esta a lição do Humanismo cristão de raiz clássica que se impunha aos homens do Renascimento e de todos os tempos, como «amparo da intemporalidade da geração a que cada um pertence»⁸⁵.

Apesar de conflitos e traumas que são de todas as épocas, o Século de Ouro Português impôs-se pela grandeza da sua gente, dimensionada em todos os domínios da actividade humana e pelas realizações do espírito que lhe deram sentido universal.

Bibliografia

- Albuquerque, Maria Manuela Barroso de [1967], “André de Resende. O drama dum humanista português”, *Euphrosyne* 1 nova série: 107-134.
- Albuquerque, Martim de (1968), *O poder político no Renascimento português*, Lisboa.
- Albuquerque, Martim de (coord.), (1988), *Orações de obediência, séculos XV a XVII* (1988), tradução portuguesa de Miguel Pinto de Meneses. Vols. 1-10, Lisboa.
- Almeida, M. Lopes de (ed.) (1953), *Memorial (1565-1628) de Pêro Roiz Soares*. Leitura e revisão. Tomo I, Coimbra.
- Anchieta, Joseph de (1984), *Cartas (Correspondência ativa e passiva)*. Pesquisa, introdução e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti. São Paulo.
- Antonett, Pierre (1991), *Savonarola le Prophète désarmé*, Paris.

85 Idem, ibidem, Adriano Moreira explicita: «[...] é um tempo para meditar sobre o amparo da intemporalidade da geração a que cada um pertence. Cada um do tempo em que viveram os que semearam valores, esperanças de futuro, obras que perduraram e em cuja fileira nos inscrevemos. Pelas andanças do mundo, que foi o do meu tempo, encontrei, em comunidades humildes da diáspora portuguesa, as imagens de heróis das Descobertas, o Infante D. Henrique, Vasco da Gama, o Infante Santo, ou Santo António e S. Francisco Xavier: são os de uma mesma geração sobrevivente. A solidão da sobrevivência, o mais desafiante e doloroso dos tempos, tem amparo nessa realidade da geração intemporal em que nos integramos»

- Tatiana Debbagi Baranova (2012), *A coups de libelles, une culture politique au temps des guerres de religion (1562-1598)*, Genève.
- Bodin, J. (1951), *La méthode de l'histoire*, ed. P. Mesnard. Paris.
- Brandão, Mário (1948), *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*, Coimbra.
- Caetano, Marcelo (1941), *História do Direito português*. Lisboa, 1941.
- Cardim, Fernando, *Tratado da Terra e gente do Brasil*, Rio de Janeiro, 1925.
- Cataldo Parísio Sículo (1974), *Duas orações*: Prólogo, tradução e notas de M. Margarida B. Gomes da Silva. Introdução e revisão de A. Costa Ramalho. Coimbra.
- Cataldo Parísio Sículo (2010 e 2005), *Epístolas*, I e II partes. Fixação do texto latino, tradução, prefácio e notas de A. Costa Ramalho e A. F. Oliveira e Silva. Lisboa.
- Couto, Jorge (1993), “os modelos de colonização do Brasil na primeira metade de Quinhentos”, in *A universidade e os Descobrimentos, Actas do Colóquio promovido pela Universidade de Lisboa*. Lisboa.
- Crouzet-Pavan, E.; Crouzey, D.; Desan, P. (coords) (2014), *Cités humanistes, cités politiques (1400-1600)*.
- Dias, J. S. da Silva (1960), *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, 2 vols. Coimbra.
- Erasmo, Desidério, *Erasmi Desiderii Opera omnia* (in decem tomos distincta). Recognovit Joannes Clericus, Leiden 1703. Univeränderter reprographischer Nachdruck. Hildesheim, 1961-1962 [cit. L.B.],
- Gil Vicente (1942), *Obras completas*, 6 vols., ed. de Marques Braga. Lisboa.
- Jones-Davies, M-T. (coord.) (2013), *Certitude et incertitude à la Renaissance*, Brepols.
- Macedo, J. Borges de (1975), “Livros impressos em Portugal no século XVI. Interesses e formas de mentalidade”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, IX – *Homenagem a Marcel Bataillon*. Paris.
- Maravall, J. A. (1972), *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, 2 vols. Madrid.
- Mea, Elvira (1997), *A Inquisição de Coimbra no Século XVI. A Instituição, os Homens e a Sociedade*. Porto.
- Mesnard, Pierre (1977), *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*. Paris.
- Mendonça, Manuela (1995), *D. João II. Um percurso humano e político nas origens da modernidade em Portugal*, 2^o ed. Lisboa.

- Miguel, António Dias (1980): “António Pereira Marraamaque, senhor de Basto. Subsídios para o estudo da sua vida e da sua obra”. In: Arquivos do Centro Cultural Português, vol. XV: 135-221.
- Moreira, Adriano (1995) “As teses de Lutero”, *Estratégia*, VIII: *Legado político do Ocidente (O Homem e o Estado)*, coord. Adriano Moreira e Celso Albuquerque (coord.), Lisboa: 120-133.
- Nóbrega, Pe. Manuel da (1954), *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Com preliminares e anotações históricas e críticas de Serafim Leite, S. J. Lisboa.
- *Ordenações Manuelinas* (1984). Fac-símile da edição de Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1797. Apresentação de Mário Júlio de Almeida e Costa. Lisboa [cit. OM]
- Osório, Jorge A. (1978), *O humanismo português e Erasmo* (tese de doutoramento dactilografada, apresentada à Faculdade de Letras do Porto) II vols., Porto.
- Osório, Jerónimo : *Hieronymi Osorii Lusitani, Episcopi Algarbiensis Opera omnia, Hieronymi Osorii nepotis Canonici Eborensis diligentia. In unum collecta, et in Quattuor volumina distributa. Ad Philippum I Portugaliae regem inuictissimum*. Romae, Ex Bibliotheca Georgij Ferrarij MDXCII.
- Pereira, Virgínia Soares (2000), [ANDRÉ DE RESENDE], *Aegidius Scallabitanus. Um diálogo sobre Fr. Gil de Santarém*. Estudo introdutório, edição crítica, tradução e notas. Lisboa.
- Rebelo, António M. R. (2007), *Martirium et gesta Infantis Domini Fernandi. A Biografia latina de D. Ferenando, O Infante Santo*. Lisboa.
- Rebelo, Diogo Lopes (1951), *Do governo da república pelo rei (De republica gubernanda per regem)*, reprodução fac-similada da edição de 1496. Introdução e notas de Artur Moreira de Sá, Lisboa.
- Resende, Garcia (1994): *Livro das Obras de Garcia de Resende*, edição crítica, estudo textológico e linguístico por Evelina Verdelho, Lisboa.
- Roque, Mário da Costa (1982), *A «Peste Grande» de 1569 em Lisboa*, In separata dos *Anais da Academia Portuguesa da História*, II série, vol. 28. Lisboa.
- Sá de Miranda, F. (1977), *Obras completas*, 2 vol., ed. de Rodrigues Lapa, Lisboa.
- Serrão, Joaquim Veríssimo (1963), *Itinerários del-Rei D. Sebastião*, vol. I, Lisboa.
- Soares, Nair N. Castro (1994), *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra, 1994.
- Soares, Nair N. Castro (2010 3ª ed.), *Tragédia do Príncipe João*, de Diogo de Teive. Coimbra.

- Soares, Nair N. Castro (2002), “*Feritas, humanitas e diuinitas* na acção missionária no Brasil de dois discípulos de Coimbra: Nóbrega e Anchieta”, in *Revista Portuguesa de Humanidades*, Anno 2002 - vol. 6 - Fascs. 1-2: 445-465.
- Soares, Nair N. Castro (2004), “A carta de D. Manuel ao Papa Leão X (1513)”, *Biblos*, n.s. 11: 99-129.
- Soares, Nair N. Castro (2011), “O Arcebispo de Braga D. Diogo de Sousa ‘príncipe umanizzato’ do Renascimento e o seu projecto educativo moderno”, in *Humanitas* 63 –Homenagem a José Ribeiro Ferreira: 527-561.
- Teixeira, Cláudia, LUÍS DE MOLINA, S.J., *Da Justiça e do Direito, Debates sobre a justiça, o poder, a escravatura e a guerra* (tradução e notas de Cláudia Teixeira; revisão científica de Arnaldo Espírito Santo e Cristina Pimentel), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- Thomaz, Luís Filipe F. R. (1990) “L’idée impériale manuélíne” in *La Découverte, le Portugal et l’Europe*, Paris: 50-68.
- Velloso, Queiroz (1945), *D. Sebastião (1554-1578)*, Lisboa.
- Verdelho, Evelina (ed.), *Livro das Obras de Garcia de Resende*. Edição crítica, estudo textológico e linguístico. Lisboa.

***PENTHESILÉA*, DE HÉLIA CORREIA. NOTAS DE LEITURA**

***PENTHESILÉA* BY HÉLIA CORREIA. SOME NOTES**

MARIA ANTÓNIO HÖRSTER

mahorster@sapo.pt

MARIA DE FÁTIMA SILVA

fanp13@gmail.com

Resumo

No seu pequeno volume *Apodera-te de mim*, Hélia Correia reúne, entre outros textos de inspiração clássica, um que intitula *Penthesiléa*. Na forma como regressa ao velho mito da Amazona, a Autora portuguesa interroga-se sobre a razão por que o célebre episódio da paixão que, na hora da morte, Penthesileia desencadeia em Aquiles, teve tratamentos relativamente escassos. Talvez fosse difícil encontrar palavras para sentimento tão extremo como o da necrofilia.

Palavras chave: artes plásticas, literatura, género, Amazonas.

Abstract

In her small volume *Take me*, Hélia Correia produces, among other short texts inspired by classical motives, a text entitled *Penthesiléa*. In the way she uses to retell the myth of the Amazon, the Portuguese author questions why this famous episode about the passion that, in her last hour, Penthesilea produces in Achilles had so few versions. Maybe it was difficult to find words for such an extreme sentiment as necrophilia.

Key-words: plastic arts, literature, gender, Amazons.

1. Introdução

Em 2002, Hélia Correia fez sair, como edição da Autora, um pequeno volume intitulado *Apodera-te de mim*¹, com que quis comemorar o aniversário de Jaime Rocha. Os textos aqui reunidos constituem, na sua maior parte, uma reescrita de grandes mitos gregos, como sejam o de Creta, o da colca Medeia e o de Penteseileia, a Amazona. Se o primeiro destes textos representa uma reflexão sobre a cultura grega, desde a civilização minoica até ao classicismo ateniense², o centro desta antologia é preenchido por dois mitos de temática feminina, tão do gosto da Autora.

Um primeiro contacto visual com a obra denuncia de imediato a preferência pela escrita etimológica do nome da Amazona, Penthesiléa, com o que já se sublinha uma interpretação da figura e se aponta para o seu destino trágico; na verdade, o primeiro elemento deste nome – πένθος, “sofrimento” – concretiza uma leitura teleológica da vida, na linha de um Heródoto ou de um Sófocles, por exemplo.

2. Fontes antigas para o mito de Penteseileia

2.1. A literatura

Ao contrário do que sucede com outros mitos, o de Penteseileia não se mostrou, em termos literários, muito fértil na Antiguidade, não tendo dado título a nenhum texto dramático ou narrativo. Talvez por isso mesmo a própria recepção não tenha conhecido a repercussão universal alcançada por outras histórias como a de Medeia, de Fedra, de Cassandra, por exemplo³.

1 Correia (2002).

2 A presente análise dá sequência à apresentada no número anterior de *Humanitas* sobre *Em Knossos* (vide Hörster, Silva 2014: 421-432), texto com que abre a colectânea de Hélia Correia.

3 A recepção do mito de Penteseileia encontra um ponto alto no drama alemão *Penthesilea*, de Heinrich von Kleist, publicado em primeira edição no ano de 1808. A peça de Kleist teve à época um acolhimento muito conturbado, em grande parte porque atentava contra a imagem neoclássica da Antiguidade na Alemanha, tal como a construíra o historiador de arte Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), que condensou o essencial da cultura grega na célebre fórmula “eine edle Einfalt und eine stille Größe” [uma simplicidade nobre e uma grandeza serena]. Como resultado do escândalo que foi para os contemporâneos, a peça só viria a ser representada 65 anos depois da morte de Kleist, em 1876. De sereno e de tranquilo, de facto, a *Penthesilea* kleistiana nada contém. Assinalando

Antes de nos concentrarmos na leitura original que a autora portuguesa faz do episódio de Penthesileia, impõe-se reunir e sistematizar um pouco as fontes de que dependemos para o seu conhecimento. O mito das Amazonas, entendidas como um colectivo indiferenciado – como uma tribo inimiga de Tróia e dos heróis que contra ela ou por ela combateram (cf., e. g., *Iliada* 3. 189) –, teve uma larga repercussão ao longo dos tempos e expressão nas mais variadas formas literárias e plásticas. Assim as Amazonas deixaram o seu rasto em todas as formas literárias – épica, lírica, poesia dramática, historiografia, mitografia – e nas mais variadas formas de expressão plástica, desde a pintura, à cerâmica e à escultura. A individualização de alguns dos seus membros, pelo contrário, na épica arcaica apenas vislumbrada, só vem a ter maior presença literária na época helenística e, mesmo neste caso, em autores de nome discreto⁴. Por sua vez as versões plásticas, não sendo muito numerosas, mostram no entanto uma continuidade mais regular.

Um registo tem sido feito já desde a Antiguidade: o da ausência flagrante de Penthesileia em Homero, que não deixou de merecer estranheza e reparo; comenta Dio Crisóstomo 11. 31: “Porque terá Homero omitido a campanha das Amazonas e o duelo entre Aquiles e a Amazona, referido como tão célebre e tão estranho?”. Mas, na verdade, a ideia de mulheres combatentes, individualizadas como heroínas, não parece ter cabimento nos Poemas Homéricos, em que à condição feminina é reservado um comportamento essencialmente doméstico. E menos o terá ainda um confronto que

diferenças consideráveis em relação à tradição clássica – aqui, por exemplo, é Penthesileia quem mata o herói grego, suicidando-se seguidamente –, o texto alemão configura-se como um sincretismo mitológico, sublinhando a superioridade de uma ordem natural sobre a convenção da sociedade. Surpreendem os traços fortes de modernidade, que se manifestam, por exemplo, na confusão de sentimentos e na valorização das emoções e da identidade individuais contra o conservadorismo de estruturas sociais anquilosadas, como o são quer a dos gregos arcaicos, quer a das Amazonas.

Em Portugal, regista-se, em data muito recente (2003) a primeira tradução portuguesa do texto de Kleist: *Penthesileia*. Tradução de Rafael Gomes Filipe. Porto: Porto Editora. Como espectáculo, no entanto, a peça alemã era já conhecida do público português. Assim, o drama alemão foi apresentado no Teatro Rivoli do Porto, numa produção do Teatro Antzerki (grupo basco de Rentería, Guipúzcoa), com encenação de Helena Pimenta e incluído no programa do FITEI 90 (6-7. 6. 1990). Três anos mais tarde, em 1993, a RTP2 incluiu-a na sua programação, numa realização de Hans-Jürgen Syberberg (projecção da iniciativa da Cinemateca com o FIT 93), por altura da vinda a Portugal do realizador, juntamente com a actriz Edith Clever, para participarem no FIT 93.

4 E. g. Diodoro Sículo (séc. I a. C.) 2. 46. 5; Apolodoro, *Epítome* 5. 1.

fraturava todas as regras da heroicidade: o de um combate desigual, entre dois seres que não partilhavam o mesmo género e por isso divergiam nas capacidades físicas e anímicas. De um tal confronto não saía devidamente reconhecido nem o vencido, nem o vencedor; pois vencer um adversário inferior não nobilitava nenhum verdadeiro herói, nem enfrentar um inimigo desmesuradamente superior ilustrava nenhum vencido.

É num poema do Ciclo Épico centrado no mito de Tróia que vamos encontrar, pela primeira vez, Penteseileia. Trata-se da epopeia perdida *Etiópida*, na opinião de Lesky 1995: 104 muito provavelmente de finais do séc. VII a. C. Conhecemos o poema, em linhas gerais, através do resumo de Proclo, na sua *Crestomatia* (séc. V d. C.); relata Proclo (Fr. 3 Malcolm Davies): “(...) seguem-se os cinco livros da *Etiópida*, de Arctino de Mileto, que aborda este tema: Penteseileia, filha de Ares e proveniente da Trácia, comparece como aliada dos Troianos. Aquiles mata-a, no justo momento em que ela cometia a sua *aristeia*, e os Troianos prestam-lhe honras fúnebres. Aquiles mata Tersites⁵, por ter sido por ele insultado e acusado de uma eventual paixão por Penteseileia”.

Este poema dava continuidade ao tema da *Iliada*, concentrando-se nas proezas de dois dos aliados troianos, Penteseileia e Mémnon, a Amazona e o príncipe etíope. Penteseileia vinha para Tróia para combater ao lado das forças do rei troiano, subvertendo a versão de *Iliada* 3. 189, em que as Amazonas apareciam como inimigas de Príamo⁶. Parece, portanto, ter sido o autor da *Etiópida* a criar tal personagem. Dada a antiguidade do poema, Penteseileia aparece como a primeira Amazona a ser retirada do anonimato, a ganhar uma verdadeira personalidade e, em consequência, a assumir-se como uma digna adversária de Aquiles.

Para tornar possível o duelo que confronta a Amazona com Aquiles, a tradição épica reveste Penteseileia de credenciais másculas e guerreiras: identifica-a como filha do deus da guerra, de Ares, e atribui-lhe, como proveniência, a Trácia, terra de destacados combatentes. Irá depois, na

5 Tersites é referido na *Iliada* 2.211-277 como um elemento negativo nas hostes aqueias. Sem hesitação, Homero considera-o ‘o mais feio’ de todos os homens que vieram para Ílion. No uso da palavra, frequentemente demonstrava falta de senso e se tornava motivo de riso entre os companheiros. Era conhecida a sua atitude agressiva, que não hesitava em tomar contra os mais nobres dos combatentes, Aquiles, Ulisses ou o próprio Agamémnon. Na versão da *Etiópida*, essa atitude acabou por lhe merecer a morte às mãos de Aquiles, pela traça que Tersites se permitiu a respeito da sua paixão por Penteseileia.

6 Cf. ainda *Iliada* 6. 186, onde é Belerofonte que as vence na Lícia.

literatura como na cerâmica, caracterizar-lhe a figura com as armas de um guerreiro autêntico, de modo a compor-lhe uma imagem equivalente à do Pelida. Assim, numa primeira leitura, os dois adversários equilibram-se, sem que a feminilidade venha pôr em causa o rigor verdadeiramente épico do duelo.

Equilíbrio semelhante parece resultar, de acordo com o resumo de Proclo, do momento em que o herói da Ftia derruba a sua adversária, aquele em que Penthesileia dava as provas máximas da sua capacidade de *aríste*. Decerto rendidos ao vigor empenhado no combate, os Troianos não regateiam à Amazona as suas homenagens. Mas um pormenor essencial fica obscuro: aquele instante em que Aquiles, mais do que rendido à superioridade máscula da sua adversária, se deixa vencer pelos encantos femininos de Penthesileia. Tudo leva a crer que a *Etiópida* promovia, sobre os mitos épicos e sobre o caso de Penthesileia em particular, uma alteração fundamental: isolava figuras de mulheres heroicas para opor aos heróis masculinos da tradição, dando-lhes, para além do perfil bélico convencional, traços de sentimentalidade e humanidade.

Mesmo se nada nos é dito de modo explícito por Proclo, a verdade é que o insulto de Tersites, ao denunciar uma paixão intolerável no combatente da Ftia, deixa no ar a ideia de que esse rasgo de atracção tenha ocorrido para além da morte da Amazona. Estaríamos, portanto, diante de um quadro de necrofilia. Tersites é o porta-voz do mundo masculino, aquele que acentua a incompatibilidade decisiva entre a relação esperada entre um homem e uma mulher, comandada por Eros, e esta estranha confrontação regulada por Ares. Ao reagir com uma vingança extrema – o homicídio de Tersites –, Aquiles parece recuperar a atitude máscula do herói que não suporta o insulto sem reacção; depois de um momento de cedência a uma sedução a que parecia em geral imune – e que, ao mesmo tempo que o humanizava, o deixava vulnerável ao sentimento –, Aquiles retomava, aos olhos dos companheiros, a sua verdadeira identidade de guerreiro e de chefe obstinado e frio.

Por seu lado, Penthesileia, também ela encarnando uma ambiguidade entre uma *physis* feminina e um *nomos* másculo, encontra na morte o esclarecimento do seu verdadeiro *status*; afirma-o, com palavras oportunas, Blok (1955) 283: “At death, the thymos and the psyche leave the body. (...) This means that since the masculinity of the Amazons resides in their thymos, it is precisely that essential element which makes the Amazons equivalent to men and worthy opponents which disappears at death.

What is left is a female corpse. To fight with an Amazon is an act of heroism, a man-to-man combat, but once the Amazon is dead, the honour of the victor is called into question, since the opponent is no longer a worthy antagonist but a dead woman. It was therefore necessary to avoid stressing the femininity of the Amazon in order to spare the male hero of dishonour”.

Depois deste momento de popularidade, que os diversos testemunhos, tanto literários como plásticos, virão a indiciar, o tema de Aquiles e Pentesileia parece não ter interessado os autores das épocas arcaica e clássica, que o remeteram a um silêncio surpreendente. É preciso esperar pelo séc. I a. C. para reencontrar o rasto de Pentesileia, desta vez em Diodoro Sículo (2. 46. 5); de relevante sobre a tradição épica da *Etiópida*, Diodoro acrescenta o motivo que trouxe Pentesileia ao combate junto às muralhas de Tróia: o assassinato de uma parente, neste autor ainda não identificada, que a obrigou ao exílio. Em data próxima, um outro mitógrafo, Apolodoro (*Epitome* 5. 1), trazia ao conjunto mais alguns pormenores: à filiação paterna, de Ares, que provinha do ciclo épico, juntava-se agora a contrapartida materna – “filha de Otrere⁷ e de Ares”. Identificada era também a vítima do homicídio involuntário cometido por Pentesileia “sobre uma parente”, Hipólita; e, a consolidar as razões do exílio, Apolodoro introduzia a busca de purificação, junto de Príamo, pelo crime cometido. Atento, como todas as outras versões, ao momento derradeiro do trajecto da Amazona – o duelo com Aquiles –, Apolodoro deixa bem claro que “Aquiles se apaixonou pela Amazona quando já morta”, confessando, agora sem sombras, a tendência necrofílica do herói⁸.

Uma atenção particular merece o poeta épico Quinto de Esmirna (séc. III-IV d. C.), que dedicou à saga de Pentesileia todo o livro I dos

7 A atribuição do ascendente de Pentesileia a Otrere, uma rainha das Amazonas, é uma versão tardia e rara. Ares, por seu lado, como deus da guerra é o progenitor natural para este grupo de mulheres guerreiras. Assim, se ao pai as Amazonas deviam virilidade determinada e coragem heroica, da mãe teriam herdado a sensualidade, o instinto caçador e uma certa selvajaria bárbara. Porque importa ter em conta que, no duelo contra Aquiles, além de uma luta de género, se fazia valer também um choque de culturas, entre um herói que incorporava um código de valores grego e uma mulher que se assumia com todas as características ‘do outro’.

8 É curioso que esta mesma atitude necrofílica é registada pelo *schol.* Sófocles, *Filoctetes* 445. Embora admitindo que o escoliasta faz o comentário em tempo posterior à produção clássica de Sófocles, a simples remissão para o tema da necrofilia parece sugerir que, subterraneamente, ele esteve presente ao longo dos séculos na cultura grega.

seus *Posthomérica*, ou seja, “aquilo que dá continuação a Homero”, mais propriamente à *Iliada*. É provável que a *Etiópida* lhe tenha servido de fonte inspiradora, dada a carga guerreira que imprimiu à sua versão⁹. Mas marcante é também, dada a acumulação de leituras ao seu dispor, provenientes da tragédia sobretudo euripídiana e da novela, o tom erótico particularmente vistoso neste relato.

Quando o poema abre, Tróia é já uma cidade à beira da ruína, onde cada pedra fala da chacina que sobre ela semeou o Pelida (1.1-18), cujo poder ofusca o de todos os seus companheiros¹⁰. É sobre este lastro de glória máscula, circunscrita a Aquiles, que Quinto anuncia a vinda de Penteseleia, “revestida de uma beleza divina” (1. 19), sua primeira credencial. Atrás da Amazona vem também a fama persecutória do crime, ainda que involuntário: a morte de sua irmã Hipólita numa caçada (1. 21-25); e, com ele, a necessidade de uma purificação contra as Erínias castigadoras do sangue derramado (1. 27-32)¹¹. Um breve catálogo, à maneira épica, das companheiras que a seguem, serve também para destacar, como “lua brilhante no meio das estrelas” (1. 37-38; cf. 48-53), a pujança física, a que não falta sensualidade, da mulher que as comanda; e não se cansa Quinto de descrever-lhe a beleza e o frescor da juventude; alternantes, os epítetos que lhe glorificam a beleza e a qualidade guerreira vão construindo a imagem sempre dicotômica da Amazona¹².

9 Sobre as fontes utilizadas por Quinto de Esmirna, nomeadamente a *Etiópida*, vide Toledano Vargas (2004) 26-28.

10 De resto, Toledano Vargas (2004) 24 considera Aquiles e as suas façanhas o fio condutor que estrutura os primeiros cinco livros dos *Posthomérica*. Logo, será um Aquiles em plenitude que Penteseleia irá enfrentar no duelo. Em síntese, Quinto de Esmirna está a recordar, nestes versos proémicos, momentos dos cantos XXI-XXII da *Iliada*, de modo a justificar o seu poema como uma verdadeira continuação de Homero.

11 A introdução deste motivo talvez tenha por objectivo justificar a transformação das Amazonas inimigas de Tróia, na *Iliada*, em aliadas de Príamo.

12 E. g., valorizando-lhe a beleza, 1. 19, θεῶν ἐπιειμένη εἶδος, “revestida de uma beleza divina”; 1. 55, Ἀρεὸς ἀκαμάτοιο βαθυκνήμιδα θύγατρα, “a incansável filha de Ares, de grandes cnémides”; ou sublinhando-lhe as qualidades bélicas, 1. 47, δαίφρονι, “com espírito guerreiro”; 1. 122, θρασύφρονι, ‘de espírito arrojado’; μέγα φρονέουσ’, “de espírito audaz”, 1. 335; ou juntando as duas características, como duas faces da uma mesma moeda, 1. 57-58, εἰδομένην μακάρεσσιν, ἐπεὶ ῥά οἱ ἀμφὶ προσώπῳ ἄμφω σμερδαλέον τε καὶ ἀγλαὸν εἶδος ὁρῶρει, “semelhante às deusas bem-aventuradas, porque no rosto lhe floresce, terrível e fulgurante, a beleza”.

Em Tróia, morto Heitor, Pentesileia veio preencher o lugar deixado vazio pelo defensor e trazer um raio de esperança a uma cidade em agonia e a um velho soberano debilitado pela velhice (1. 70-75); foi, por isso, em festa que todos a acolheram. E, no entanto, as promessas com que a Amazona retribuiu este acolhimento assentavam num engano, porque “ingénua! Ela não conhecia esse Aquiles de lança poderosa, quanto ele a excedia, no combate destruidor” (1. 96-97; cf. 98-102)¹³. O tradicional equilíbrio militar torna-se, nos *Posthomerica*, não mais do que uma miragem, garantindo-se, como inexcédível, a *arete* máscula do herói.

E, no entanto, Pentesileia actua como um guerreiro autêntico nos preparativos e na execução da sua *aristeía*, cumprindo, por inteiro, a convenção do episódio. Reveste as armas, como qualquer herói da velha épica (1. 140-160)¹⁴, e dá voz de comando a todos os Troianos, que a seguem com a submissão que um chefe valente merece. No desencadear da luta, Pentesileia não desmente o sucesso dos melhores, ferindo e liquidando, com braço firme, os seus adversários. Ao catálogo das Amazonas suas aliadas, sucede-se um outro, mais nutrido, de todos aqueles que foram cedendo ao seu ataque. Entusiasmadas com o brilho da sua aliada, as mulheres de Tróia alistam-se para o combate (1. 403 sqq.), num impulso de emulação com os heróis de antanho; fazem

13 Ao mesmo tempo Andrómaca, no seu discurso de advertência (1. 100-114), não só concorda com a desproporção existente entre Pentesileia e Aquiles, como interpõe, entre os que vão ser os novos adversários, a figura de Heitor, que, apesar de exceder de longe Pentesileia em vigor militar, mesmo assim não conseguiu, num duelo que ele próprio experimentou com o Pelida, vencê-lo. Em consequência, nos *Posthomerica*, a diferença entre os dois guerreiros, masculino e feminino, é bem marcada. Calero Secall (2000) 196 contrapõe a figura e o papel das duas mulheres: Andrómaca representa, como sempre, “a mulher grega por excelência”; e Pentesileia, “a valentia e dotes guerreiros inapropriados a qualquer mulher; sublinha, portanto, os seus traços masculinos, diante da feminilidade de Andrómaca”. E, em consequência, faz de Andrómaca paradigma de *sophrosyne*, pelo comportamento ajustado à sua condição, e de Pentesileia, modelo de *hybris*, pela ousadia de julgar-se capaz de enfrentar Aquiles. Nesta perspectiva, a morte da Amazona no desfecho do duelo significaria uma espécie de humilhação sexual, destinada a repor a supremacia do herói másculo.

14 Alguns pormenores são dignos de registo; em primeiro lugar a menção da cor argêntea da pele desta figura (κνήμῃσιν ἐπ’ ἀργυφῆσιν, 1. 142), que se arma para a guerra sem deixar de denunciar a sua natureza feminina. Depois, como regista Toledano Vargas (2004) 70, as armas denunciam uma mescla de tradições; além das cnémides, da couraça, da espada e do escudo, peças do armamento aqueu convencional, Pentesileia exhibe o machado de dois gumes (1. 158-159) e o arco (1. 338-341), típicos das Amazonas.

seus a coragem, os ideais, a força, que por tradição os homens detêm e convertem as mulheres de Tróia, de vítimas sem apelo que a tradição consagrou, numa força de defesa máscula e heroica (l. 409-435). Com a sua alocução às companheiras, uma voz feminina – a de Tisífone (a “voz da vingança”) – produz o milagre de converter a hoste feminina num batalhão de excelência.

O calor do combate encaminhou-se para o inevitável recontro, quando já a resistência aqueia parecia incapaz de evitar o desastre final, o incêndio dos navios. Em várias tentativas, Penthesileia investiu contra o pior dos seus inimigos, o rei dos Mirmidões (l. 547-550, 569-575), até ser mortalmente atingida pela espada mortífera do herói (l. 619-621). A Amazona cai então do cavalo, “com decoro” (l. 622-623), o seu pudor de mulher resistindo ao pó e à morte que a envolviam¹⁵. Aquiles dobra-se sobre o cadáver agora à sua mercê, com palavras de desafio, como merece um inimigo que acaba de se eliminar (l. 643). E, como é prática do guerreiro, despoja-a das armas. Retirado o elmo, a beleza jovem de Penthesileia surge em todo o seu esplendor (l. 657-661), sedutora mesmo na morte, de modo que “o filho de Peleu fosse atingido por uma paixão repentina” (l. 668). A esse amor misturou-se o remorso, de quem liquidou aquela que desejaria para sua noiva (l. 669-674). O quadro de Quinto de Esmirna, embora rápido na descrição do episódio¹⁶, não é isento de sentimento e de sensualidade: “Foram muitos os que desejaram, que, ao voltarem a casa, pudessem partilhar o leito com uma esposa como ela. Também Aquiles, em seu coração, sem trégua se atormentava, por a ter matado, em vez de a levar como sua divina mulher para a Ftia, de belos cavalos, já que, em estatura e beleza, irrepreensível, se assemelhava às deusas imortais”. A Penthesileia que ali jaz diante de todos os olhares deixou de ser a inimiga, para passar a ser a beldade que todos desejam.

15 Nos *Posthomerica*, o tópico do pudor de Penthesileia na queda é forte. Este é, como sabemos, um elemento poderoso para as diferentes leituras a que o episódio foi sujeito.

16 Toledano Vargas (2004) 94 não deixa de sublinhar “o carácter austero” de Quinto na abordagem deste tópico. São por isso exageradas ou mesmo descabidas as censuras de Tersites perante o sentimento sóbrio de Aquiles.

Tersites saúda a cena com um riso irónico¹⁷, que lhe vale a morte infligida pelo herói ofendido (l. 722)¹⁸, antes que todos os Troianos, por generosidade dos Aqueus compadecidos que lhes permitiram recolher o cadáver, se reunissem para celebrar os funerais da bela Penteseileia.

2.2 As artes plásticas

A partir do início do séc. VII, cerca de 700 a C., que o duelo entre Aquiles e Penteseileia se tornou motivo para representações plásticas¹⁹, talvez em consequência da própria popularidade do poema *Etiópida*. No entanto, a representação dominante continua a ser a que privilegia o colectivo; se alguma individualidade se destaca é a de Andrómaca, adversária de Hércules, não tanto pela popularidade da Amazona, mas pela do seu inimigo. Mesmo se a produção conservada com este motivo não é muito vasta nem constante no tempo²⁰, algumas peças de cerâmica conseguiram uma enorme celebridade. De entre as suas representações em vasos são particularmente famosas aquelas que servem de referência a Hélia Correia: a ânfora de figuras negras, de Exéquias, que integra a colecção do British Museum (550-540 a. C.)²¹, e a taça de Munique, de figuras vermelhas (460-455 a. C.)²².

17 Toledano Vargas (2004) 35-36 interpreta esta intervenção irónica de Tersites como “uma valorização negativa do prazer sexual”, que espelha a sensibilidade de Quinto e da sua época e introduz moralidade num episódio fora das convenções em vigor. É, portanto, um contributo para o que o comentador espanhol chama “uma épica moralizada”.

18 A morte de Tersites infligida por Aquiles segue o modelo da *Iliada* (2. 225-242); Tersites insulta o Pelida, como no poema de Homero insultava Agamémnon; em Quinto de Esmirna, Aquiles atinge-o com um golpe mortal no rosto, em paralelo com o que lhe foi infligido por Ulisses na *Iliada*, embora sem consequências tão extremas.

19 Assim um escudo votivo de Tirinto, decorado com o que parece corresponder a este motivo, pode ser a sua versão plástica mais antiga; *LIMC* 1. 1. s. v. *Amazones* n° 168. Outras representações do mesmo episódio em placas de bronze ocupam os n°s 169-174.

20 Hardwick (1990) 28 descreve, em síntese, a presença das Amazonas na cerâmica grega: “Ao todo, cerca de 70 exemplos, na sua maioria cenas de batalha. Algumas destas cenas representam a guerra de Tróia, mas na maioria um Hércules revestido da pele de leão predomina. (...) Entre as Amazonas, Andrómaca é a mais popular, como adversária de Hércules”. Por seu lado Rocha Pereira (2014) 48-49 regista que o mais recente estudo sobre as Amazonas, de Pierre Devambez, destinado ao *LIMC* 1, s. v. *Amazones* n° 586-653, comporta 819 espécimes. Veja-se ainda, nesta matéria, Linblom (1999) que aprofunda o motivo das diferentes armas com que as Amazonas são representadas, como um sinal da sua identidade masculina ou feminina, ou da sua origem não grega.

21 *LIMC* 1. 1. s. v. *Amazones* n° 175.

22 *LIMC* 1. 1. s. v. *Amazones* n° 177-181.



Exéquias representa o duelo com vantagem para Aquiles; de pé, ele investe e fere uma Penthesileia que já se ajoelha, vencida. As armas que guarnecem as duas figuras – elmo, lança, escudo – equivalem-se²³; o quadro é efectivamente de combate. Mas o contraste de género é também evidente; a brancura da pele não deixa dúvidas sobre a feminilidade da Amazona, em boa parte oculta sob uma túnica curta e uma pele de animal²⁴, enquanto a musculatura do herói é exposta em plenitude. Tem razão Portela (2002) 59 quando escreve: “Aquiles representa a absoluta masculinidade, enquanto Penthesileia é definida pelo que é semelhante e diferente em relação à figura do guerreiro”. Um jogo de lanças – cravada a de Aquiles e inútil, num lance frustrado, a de Penthesileia – não deixa dúvidas sobre o resultado do confronto. Em linha paralela à lança inclinada de Aquiles, que traz a morte, os rostos de ambos enfrentam-se com intensidade. O que parece sugerir amor e morte, em dois traços paralelos, centra realmente o episódio²⁵.

23 Linblom (1999) 69 sublinha que as Amazonas representadas na cerâmica lutam com armas características do equipamento pesado de um soldado grego em meados do séc. VI a. C. E, por isso, “a brancura da pele das Amazonas é o único sinal na pintura que as distingue de um combatente masculino com armadura pesada”.

24 Linblom (1999) 70 faz suceder à fase em que a Amazona é representada como um guerreiro armado à grega aquela outra em que a mesma figura passa a usar armas que a caracterizam como bárbara; esta é também a fase em que o vestuário muda em conformidade.

25 Rocha Pereira (2014) 49 recusa expressamente que se trate de um cruzamento de olhares, quando escreve: “Repare-se que os rostos dos dois contendores, embora voltados um

Por sua vez a taça de Munique preenche o espaço em volta da cena central – o encontro dos dois protagonistas – com outras figuras de guerreiros (à direita, estendida, outra Amazona de trajo exótico, à esquerda, caminhando, um guerreiro), diluindo-lhe a intimidade, sem deixar ao mesmo tempo uma sensação de alheamento, como se, presos a um fascínio irresistível, ambos se tivessem isolado do que os cerca²⁶. Aquiles continua dominador, cravado já o punhal na garganta da Amazona. E se, desta vez, a cor da pele não é argumento para estabelecer qualquer contraste, a atenção é atraída pela túnica leve, esvoaçante, de Pentesileia. Despojada de armas, indefesa como guerreira perante um adversário poderoso, a Amazona é a mulher, que lança os braços para o adversário, num gesto que, mais do que de apelo, é de entrega. E, como sempre, o olhar consoma o seu amor.

Uma última palavra é devida à evolução que o duelo de Aquiles e Pentesileia teve em época helenística. O elemento bélico continua a esbater-se, para servir os gostos da época – em função da valorização do sentimental. O abandono a que o desfalecimento da morte expõe a Amazona, que Aquiles muitas vezes sustenta nos braços nessa hora derradeira, transforma um quadro guerreiro numa tela erótica²⁷. Pentesileia deixa de ser uma Amazona viril para encarnar apenas uma mulher apaixonada. Com pertinência, Portela (2002) 62 sintetiza a concomitância existente entre o episódio tradicional e as sucessivas leituras a que foi sujeito: “Nas épocas arcaica e clássica a morte de Pentesileia torna-a mulher, o que resulta na perda de honra para Aquiles por ter morto alguém que lhe é inferior; na época helenística, o par torna-se símbolo da imortalidade do amor”²⁸.

É, por fim, de sublinhar que, nas representações plásticas do duelo, Pentesileia não é retratada como já morta, mas moribunda, poupando assim a sua capacidade bélica e produzindo, por isso, o conflito entre as suas duas naturezas, a máscula, ainda resistindo, e a feminina, que começa a impor-se. Por outro lado, ao contrário do que acontece com o combatente masculino, as Amazonas, na morte, antes da época clássica, não são em geral despidas das armas, exactamente para que a sua feminilidade se não exponha e, com

para o outro, não apresentam os olhares cruzados, pois a técnica de sugestão do tridimensional não estava ainda encontrada entre 530 e 520 a. C.”.

26 O alheamento das figuras centrais, enquanto indivíduos, em relação aos colectivos em que se integram é um motivo recorrente e amplamente explorado no drama de Kleist.

27 Cf. *LIMC* 1. 1. s. v. *Amazones* nº 187-189.

28 Vide também Stahre (1998) 154-168.

ela, o fracasso da vitória conseguida pelos heróis que as liquidaram; mas da veste depende também o grau pelo qual a sua natureza pode ser medida.

3. Hélia Correia, uma releitura do mito da Amazona

3.1. Tempo e memória: magia e decadência da linguagem

Aquilo abriu à força o seu caminho. Como o tempo corria sobre a terra, assim corria ela por debaixo, essa memória, ainda por narrar. Pois ninguém se atrevia a falar dela. Podia perceber-se, pelo tremor que sacudia os trigos nas planícies, que ela existia, com o seu focinho duro como diamante, e avançava, acompanhando o avanço dos humanos. Mil anos sobre mil se desdobraram e só depois alguém escreveu sobre isso. Quando as palavras estavam reduzidas a instrumentos pobres e não tinham poder de praga nem de evocação. Alguém, em Esmirna, finalmente se sentou e não teve medo de narrar. Pois estava rodeado pelos anjos, na nova era dos cristãos, e os textos perdiam o poder e o sofrimento, implacavelmente condenados à inocência da inutilidade. Apagaram-se os bétilos, as pedras que as estrelas lançaram sobre nós quando a alma dos homens se formou. Eram falos enormes que traziam gravada a poderosa linguagem. Eles próprios cantavam e os primeiros de todos os aedos ainda tinham, certas noites de verão, escutado a música. Com desajeitamento a imitaram e esse foi o princípio da poesia.

Apodera-te de mim, p. 13

Neste parágrafo inicial, Hélia Correia enuncia duas questões que são vitais no pensamento antigo e no próprio universo literário da Autora. Em primeiro lugar, aborda os conceitos de tempo e memória, entendidos como duas entidades que se manifestam em planos distintos e à primeira vista autónomos. Em causa estão o tempo, enquanto espaço da realidade visível, e, por outro lado, a memória, neste caso do episódio de Penthesileia. Embora latente, o paradigma extremo que este mito prefigura não conseguiu emergir e encontrar expressão no plano do tempo, travado por um *nomos* que não lhe suportava a violência. Apesar de correrem em linhas paralelas, à superfície e em profundidade, tempo e memória virão porém a intersectar-se, quando a barreira que os separa acaba por ceder à força do interdito. Assistindo ao mito, de uma maneira geral, a capacidade de expressar as grandes tensões que condicionam a vida humana e social,

o caso de Pentesileia parece transpor o limite do aceitável e condenar ao silêncio tão extravagante história²⁹. Disso mesmo dá conta a própria evolução no tratamento que lhe é dado na Antiguidade, tal como atrás foi exposto: sem nunca se ter cristalizado numa obra específica, mas apenas em relatos de uma epopeia perdida, a *Etiópida* – em que Pentesileia não representava senão mais um episódio na saga de Aquiles –, é já numa fase tardia e marcada pelo espírito do cristianismo que assoma de modo mais visível, num transmissor convencional de toda uma tradição épica e retórica, como o foi Quinto de Esmirna.

A segunda grande questão roda em torno da linguagem e da sua cosmogonia. No texto de Hélia evoca-se aquele momento primordial em que os homens recebem das potências divinas a força encantatória das palavras, e em que das estrelas desabam os bétilos – pedras mágicas carregadas de energia, que estabeleciam a ligação entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens. Nos elementos desse caos primordial – em forma de falos enormes de que depende a concepção do universo - vinha porém já inscrita, como marca indissociável de uma *physis* humana ainda em potência, “a poderosa linguagem”. Este arquétipo, quando repercutido nos aedos, vem a dar lugar a um novo estádio da expressão humana: tendo ouvido ainda o canto dos falos, isto é, o som da harmonia cósmica, os primeiros poetas / profetas não conseguem mais do que uma simples *mimesis*. Estavam assim definidas a origem e a índole da poesia.

A evolução da linguagem dá ainda um passo decisivo até ao momento em que as palavras descem à função de meros instrumentos comunicativos. Desinvestidas da sua capacidade inicial de exorcismo e de maldição, tornam-se inúteis na sua inocência. É nesta fase em que a linguagem se torna inofensiva que alguém algo burocraticamente se senta e se atreve a exprimir, sem receio, aquilo que de há milénios se mantinha vivo na memória. Com esta nota, Hélia Correia encontra uma explicação para a realidade lacunar e secundarizada na transmissão do mito de Pentesileia.

29 Tyrrell (1984) XIV: “A myth is defined as a story that explains something. (...) Since it is a story, a myth has a dramatic sequence, a plot, which is composed or extrapolated from everyday realia. Its language, drawn from many areas of society, is free from abstractions and charged with multiple meanings and symbolic values. (...) Myths tend to deal with sources of conflict and tension in the social order and human condition. Their function is to elicit responses to their explanations in the minds and emotions of their receptors in order to obfuscate, circumvent, or mediate these conflicts and tensions. (...) Its purpose is the diminution of anxiety and resolution of conflict, not truth”.

3.2. Contornos agressivos do episódio de Penthesileia

Os lábios eram muito cuidadosos e existia uma espécie de combate entre o sopro de dentro e a sensatez. Aquilo nunca conseguiu romper, ainda que, por vezes, o cantor levasse as mãos à base da garganta como se uma emoção o sufocasse. No entanto, contava a sua história, a da rainha das mulheres guerreiras, morta na guerra. Reunidos na praça, ele e os ouvintes assentiam em como apenas isso havia sucedido, e apenas isso poderia ser dito na cidade. Sentiam levemente estremecer a pequena colina em que se achavam e sabiam que aquilo atravessava com fúria o chão, escavando o próprio mármore, e lhes comunicava, pelas coxas, pelas nádegas assentes, a volúpia de que a mente se estava a defender. Aquilo andava às vezes sob os quartos, e os casais evitavam que os olhares se encontrassem então, pois receavam que aquilo pusesse em perigo a sua paz.

Apodera-te de mim, p. 13

No segundo parágrafo subsiste a oposição entre tempo e memória, superfície e profundidade, especificamente aferida ao mito de Penthesileia, e situada agora ao nível da vivência tanto dos aedos como dos seus ouvintes. Essa vivência comporta duas faces distintas: uma épica, que não ultrapassa a dimensão militar que inevitavelmente existe quando está em causa um duelo entre Aquiles e um qualquer opositor; e uma outra, sentimental e erotizada, que transforma o duelo guerreiro da tradição num confronto de géneros. Este lado emotivo, que faz vacilar o quadro de referências de toda uma tradição cultural, é inaceitável no espaço público da *polis*, onde se esperava dos poetas que exprimissem uma mensagem capaz de consolidar os fundamentos sociais e éticos. Mantém-se porém como força recalcada, que resiste com um instinto de sobrevivência animalesco e procura irromper e traduzir-se em palavras. É assim que os aedos se sentem repartidos entre o que lhes dita a norma da cidade e o impulso criador, que lhes vem das profundezas da memória e parece estancar-se-lhes na garganta. Retoma-se, com este conflito, a oposição entre *nomos* e *physis*, já presente no texto anterior da colectânea, *Em Knossos*.

A consciência da duplicidade desta história, que todos partilham enquanto membros de uma comunidade cultural, estabelece ao mesmo tempo um consenso entre o que é legítimo dizer ou obrigatório calar. Se verbalizada é apenas a componente épica, que sanciona valores como

excelência, coragem, virilidade e superioridade de gênero, nem por isso a componente erótica é submetida ou apagada. Vinda do chão, ela comunica-se a todos os que comungam de uma cultura e se reúnem num espaço que é o emblema dessa mesma identidade, “a pequena colina” com os seus mármore, onde o ritual dramático simboliza a *acme* de um povo e da sua expressão artística. Quando se trata de Aquiles e Pentésiléia, a fractura entre os dois lados da sua experiência comum é tão profunda – um deles vinculado à ficção meramente convencional, o outro detentor de força transgressora mas genuína –, que a recepção do mito pelo espectador também acusa essa mesma dualidade. Explorando o jogo de palavras entre “assentiam” e “sentiam”, Hélia Correia distingue a convivência passiva entre poetas e auditório, dispostos a consumir apenas a versão oficialmente aceitável, em que os papéis de gênero se encontravam bem distribuídos e aceites, de um frémido que se lhes apodera das coxas e das nádegas, numa sensação de volúpia autêntica e irrefreável. A menção expressa de coxas e nádegas não só comporta uma dimensão claramente erótica, como, por outro lado, sugere a situação do espectador teatral sentado nos mármore da Acrópole. É afinal em comunidade que ambas as dimensões do mito, uma à superfície, outra veladamente, são compartilhadas.

Entre o plano erótico, que tem uma expressão individual e genuína, e o institucional, onde a repressão é regra, situa-se ainda o doméstico, que, apesar de íntimo, está constrangido também ele pelas peias da convenção social. Ainda que sentindo na vibração do corpo o potencial erótico do mito, os casais, mesmo na intimidade do quarto, não ousam trocar um olhar que, tal como o que uniu o herói e a Amazona, pudesse impor os direitos de uma paixão transgressora e perturbar a tranquilidade de uma rotina consentida.

3.3. Um tema, duas representações cerâmicas: duelo de morte / erotismo interdito

Pois a imagem, essa, circulava. Gravada sobre um escudo, numa taça e numa jarra para óleo, lékythos, que fixa a cena de necrofilia no instante antes de se consumir. Quando a lança de Aquiles, o cruel, está prestes a tocar o peito dela e ela dobra os joelhos contra o chão. Penthesiléa ainda segura o escudo, porém do lado oposto à agressão, como se fosse um mero adorno de mulher. Por sobre a curta túnica, uma pele de felino, à maneira das bacantes, quer proteger e quer intimidar; narrando a pontaria nas caçadas. Ergue na

mão direita a sua lança que os dedos fecham numa convulsão. Porém, é já a convulsão do amor.

Por que razão este duelo de morte se torna um interdito do erotismo? Na bela jarra, e ao contrário de dezenas de recontros pintados pelos gregos, os seus olhares encontram-se e perduram. Estão ligados amorosamente pela linha dos olhos, como os pares cujos esponsais o ceramista celebrou. Ela antecipa já, na palidez, o corpo exangue que se vai abrir. E na serenidade com que o faz, há realmente uma experiência de êxtase que outra amazona, outra mulher, não conheceu.

Penthesiléa, p. 14

Atenta aos modos de transmissão do mito da Amazona, Hélia elege agora a imagem, que, por oposição à palavra, foi capaz de “narrar” o interdito. Os modelos que usa ao enunciar as versões plásticas de Aquiles e Penthesileia representam o resultado de um esforço de pesquisa, que não se satisfaz com as referências a duas célebres peças de cerâmica, a ânfora de Exéquias e a taça de Munique³⁰; a menção do escudo arcaico atesta uma informação aprofundada sobre outros testemunhos. Jogando com a linguagem das duas artes – uma que se exprime por palavras, outra por traços –, o texto explora aqui a índole própria de uma visualização do quadro. Termos como “gravada” e “fixa” reconhecem à representação plástica a capacidade de reter a memória do gesto e do momento.

Neste parágrafo, verdadeiramente climático, o leitor, até então ignorante do sentido pleno de um ambíguo, porque inominado, “aquilo”, é confrontado com o tabu, que agora recebe nome: “necrofilia”. Deste modo, Hélia Correia tem a ousadia de proferir a palavra maldita que, embora helénica na sua concepção e elementos, não foi nunca enunciada nos poucos textos que a tomaram por assunto. Mesmo a representação plástica grega, que com frequência inclui legendas como parte da expressão dos seus motivos, manteve igual silêncio³¹.

30 *Vide supra* p. 178-181.

31 Da convivência entre a imagem e a palavra na concepção plástica, dá testemunho, por exemplo, a célebre descrição dos escudos dos atacantes de Tebas, em *Sete contra Tebas* de Ésquilo. A par das imagens sobre os escudos, com um reconhecido valor apotropaico na interpretação do trágico – como elementos protectores de quem usa a arma e aniquiladores do inimigo –, as legendas que se lhes associam antecipam, pelo seu conteúdo híbrido, o resultado do combate. As palavras de arrogância que as armas pronunciam acabam por punir e lavar a sentença de morte não do adversário, mas de quem delas é portador.

Hélia prossegue com o enunciado de outras oposições. Em primeiro lugar, a falência da linguagem confronta-se com a maior liberdade da expressão plástica para “narrar” o tabu³². Se pensarmos no teatro, que genuinamente é ‘visão’ ou ‘imagem’, e o avaliarmos na sua expansão plena como arte, verificamos o recuo do visual ultrapassado com vantagem pela palavra; o espectáculo extremo da morte, por exemplo, passou a ocorrer nos bastidores, isentando o público a uma confrontação imediata com o horrível, que passa a ser presentificado pelo poder descritivo e emotivo da linguagem. Se, portanto, na cultura grega o visual parece tender a ser poupado ao escândalo, será porventura contraditório afirmar-se que a expressão imagética detém maior liberdade na representação do famoso episódio. Donde advém afinal essa liberdade atestada no texto português?

Numa estratégia ecfástica, Hélia interpreta agora os sentidos latentes no quadro, superando as limitações da representação plástica e explorando as suas potenciais ambiguidades, que desafiam o receptor a uma atitude interactiva. É muito sugestivo que, denotando a Autora plena consciência da imobilidade própria da pintura – “gravada sobre um escudo, numa taça e numa jarra para óleo, *lékythos*, que fixa a cena” –, incuta no quadro as dimensões temporal e cinética, narrativizando o encontro final entre o célebre par. Da rigidez da cena, a palavra extrai, por sucessivas expressões, a dinâmica do tempo; diversas categorias e formas gramaticais contribuem para este objectivo: advérbios e locuções adverbiais (“no instante antes de”, “ainda”, “antes de”, “já” e “já nem”), perífrases verbais com aspecto durativo ou com valor de futuro (“vai matando”, “vai abrir”), e verbos ou expressões fixas cuja semântica implica uma dimensão temporal, um antes, um durante e um depois (“está prestes a”, “encontram-se e perduram”, “antecipa”). Para além do tempo, também o movimento é deduzido e ampliado: “a lança de Aquiles (...) está prestes a tocar”, “ela dobra o joelho”, “segura o escudo”, “ergue na mão direita” e “os dedos fecham numa convulsão”.

Na sua fixidez, a expressão plástica abre-se ainda a uma outra ambiguidade, que recupera as duas dimensões elementares do episódio, a guerreira e a erótica, nenhuma delas por exclusão da outra, mas antes harmonizadas.

32 Essa liberdade advirá certamente da ambiguidade própria da expressão plástica. No seu famoso ensaio sobre estética, *Laokoon oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie*, Lessing reflecte sobre os limites das artes plásticas e da poesia a propósito da estátua que Miguel Ângelo dedicou ao sacerdote troiano. Na medida em que existe no espaço e não no tempo, a imagem regista um momento dotado de ambiguidade: a luta entre Laocoonte e as serpentes não está ganha nem perdida.

Muito decididamente, Hélia procede, na sua leitura, à metamorfose de um quadro de guerra numa cena de amor. Fixada a atitude de Aquiles no gesto típico do guerreiro “cruel”, que ameaça militar e sexualmente, o olhar da narradora detém-se na figura feminina e na sua reacção. Revestida das armas convencionais do herói épico – o escudo e a lança –, Penteseleia exhibe ainda, sobre a túnica curta, uma pele de felino que a identifica como bárbara. No entanto, seduzida e sedutora, os atributos de guerreira como que se transformam, passando de instrumentos de ataque ou de defesa a armas de conquista amorosa: o escudo, arredado da trajectória do golpe inimigo, torna-se “um mero adorno de mulher”; “a curta túnica”, na sua feminilidade, “quer proteger e quer intimidar”; e, por fim, a lança, em vez de arremessada ao inimigo, concretiza, na convulsão dos dedos, a rendição amorosa.

A própria autora nos convida, por fim, a reflectir sobre os motivos que tornam este, em relação a tantos outros duelos em que o vencedor domina a vítima, militar e sexualmente, uma excepção. Os elementos de impulso físico que une os dois contendores foram já materializados num catálogo de referências ao corpo, ao peito, ao joelho, às mãos e aos dedos. Mas a troca de olhares, que o texto isola nesta justificação final, essa traduz o amor como a verdadeira novidade. Se rematado neste ponto, o quadro configurar-se-ia como uma simples paixão platónica. O inaudito, porém, instala-se no momento seguinte: aquele em que, uma já moribunda Penteseleia se oferece ao êxtase erótico, traindo ao mesmo tempo a sua condição de amazona e atentando contra a fronteira natural que separa a vida da morte. Com esta sua dádiva total, a mulher, que aqui se chama Penteseleia, justifica também para este texto o título geral da colectânea: *Apodera-te de mim*.

Na taça, há uma faca tão cravada nessa garganta que já nem se vê. Aqui, Penthesiléa não tem armas e quase não tem peso. A sua túnica esvoaça sob o impulso da paixão. Ela estendeu as mãos e agarra o braço que a vai matando. Não se trata de uma súplica, mas de um entendimento sensual.

Penthesiléa, p. 14

No segundo modelo plástico, a taça de Munique, a proporção entre os dois ingredientes nucleares conhece um novo doseamento. A violência guerreira aparece secundarizada, em primeiro lugar pela quase ausência do agressor masculino, reduzido à simples metonímia da faca que, mesmo essa,

“já nem se vê”. Por seu turno, a qualidade bélica da Amazona apaga-se em sucessivas negações, que a desarmam e lhe retiram o vigor de uma combatente (“não tem armas e quase não tem peso”).

Suprimido este elemento épico, abre-se espaço à vitória do erotismo. Liberta da pele do felino e da associação que esta provoca com o mundo concreto das Amazonas, a túnica, agora esvoaçante, transforma-se em paradigma da feminilidade e da sedução. E o gesto de estender as mãos para o vencedor – que o código grego lia como uma súplica de vida – é interpretado como sinal de íntima cumplicidade amorosa.

3.4 O masculino no quadro

Sabemos como Aquiles se deitou, a possuiu e lamentou perdê-la, pois nunca amara tão intensamente. Isso preocupou os companheiros que receavam vê-lo fraquejar.

Tersites afastou-o do cadáver cujos olhos furou, para que a beleza se retirasse dele como devia. Já conhecia a cólera de Aquiles, e pagou com a vida a proteção que julgava exercer sobre o amigo.

Ele fez arder a amada sobre o rio e os homens calaram o episódio. Porém, o rio ainda falava. E aquilo falou.

Penthesiléa, p. 14

Abandonando o exercício ecfástico, Hélia dirige de novo a nossa atenção para a tradição mítica, recuperando Aquiles e, com ele, o masculino o seu lugar central. Sem que haja ruptura, a sensualidade continua a dominar a cena, agora porém protagonizada pelo instinto carnal do herói e do homem – “Sabemos como Aquiles se deitou, a possuiu e lamentou perdê-la” – e condicionada pelos valores da convenção social. Se de amor se fala é já de *eros*, a paixão que não exige sentimento.

Mesmo assim, os companheiros temeram que ele cedesse ao enleio do instinto e fraquejasse como guerreiro, pondo em causa a sua própria *arete* e a segurança dos que o seguiam. Quem deu voz a estas apreensões foi também aqui Tersites, a quem a tradição atribuiu o papel de discordar e de insultar a autoridade dos chefes. Como motivo inovador, Hélia imagina a aniquilação por Tersites daquilo que era o verdadeiro selo do fascínio: um olhar que estabelece a cumplicidade no seu nível mais profundo.

Aquiles, por vingança, matou-o, fazendo valer a sua conhecida fúria de guerreiro. Este gesto, sem dúvida ditado pela paixão frustrada, fê-lo voltar a ser o Aquiles de sempre; furar os olhos, de facto, quebrou o encanto do quadro e aquela capacidade fugaz de Aquiles de agir como um simples mortal.

Uma pira queimou o corpo da Amazona, tentando aniquilar o rasto da cena; mas as águas do rio que corria ao lado salvaram-lhe a memória. Com esta imagem final, retorna-se ao ponto de partida, prolongando Hélia Correia o silenciamento do interdito pelo recuperar de um enigmático “aquilo”.

3.5. Da elevação da linguagem poética

Numa análise, agora em termos gerais, do texto uma observação de carácter formal se impõe: a dignidade da matéria tratada é acompanhada de um notável poder de síntese, de uma precisão vocabular estudada e de um ritmo verdadeiramente poético. À semelhança do que ocorre em muitos dos seus textos, Hélia Correia confere a *Penthesiléa* uma elevação sofisticada, feita de uma falsa simplicidade à superfície a que corresponde, nas entrelinhas, um enorme desafio hermenêutico.

Por outro lado, o leitor é levado a render-se à qualidade poética da sua prosa. Uma simples experiência de rearrumação gráfica deixa evidente o lirismo da sua linguagem marcada pelo ritmo do decassílabo:

*Aquilo abriu à força o seu caminho.
Como o tempo corria sobre a terra,
assim corria ela por debaixo,
essa memória, ainda por narrar.
Pois ninguém se atrevia a falar dela.
Podia perceber-se, pelo tremor
que sacudia os trigos nas planícies,
que ela existia, com o seu focinho
duro como diamante, e avançava,
acompanhando o avanço dos humanos.
Mil anos sobre mil se desdobraram
e só depois alguém escreveu sobre isso.
Quando as palavras estavam reduzidas
a instrumentos pobres e não tinham
poder de praga nem de evocação.*

Assim, também na forma, a autora portuguesa reproduz a sempre elogiada *orthoepeia*, “a precisão da linguagem”, que constituiu, em plena época clássica de Atenas, um requisito de excelência literária.

4. Conclusão

Com este texto, Hélia Correia manifesta uma vez mais a atracção por mitos que lhe permitam equacionar o lugar da mulher e do homem na ordem universal. Neste caso, estamos perante um mito controverso e carregado de interditos, o que certamente explica a sua escassa abordagem na tradição. Reagindo a este estímulo, Hélia Correia – aliás na mesma linha de Kleist – vem propor uma leitura pessoal da história em que, sem apagar o elemento bélico convencional, lhe sobrepõe uma dimensão que consente ao indivíduo espaço para a emoção. A uma brutalidade guerreira e sexualizada do universo, contrapõe uma sentimentalidade essencial e superior. Em jogo estão de novo os pólos opostos, representados por *physis* e *nomos*, natureza e convenção. Neste movimento Hélia concede à mulher o papel de protagonista, o que sai particularmente claro da interpretação ecfrástica que faz da ânfora de Exéquias e também da taça de Munique.

Específica desta sua reescrita é a interligação que estabelece entre o potencial transgressor do mito e a evolução histórica da linguagem, numa visão também ela mitologizada.

Aqui, como no outro texto da colectânea protagonizado por Medeia (pp. 9-11) – *A de Cólquida* -, às diferenças próprias da sua condição, a mulher associa as que lhe advêm de uma origem cultural estranha: Medeia, como Pentésiléia, é bárbara. Recorde-se que, na percepção antiga, o bárbaro se caracteriza por um erotismo mais marcado, porque liberto do espartilho da convenção social. Por isso, as duas figuras parecem, também na versão de Hélia, mais adequadas a encarnar as paixões desenfreadas.

Numa palavra, sem deixar de ser fiel aos traços que identificaram as preocupações centrais do velho mito – afirmação de valores, tensões de género, diálogos interculturais –, Hélia Correia vai-se mostrando fiel a si mesma e a um certo padrão que adoptou na sua reescrita.

Bibliografia

-J. Blok (1955), *The early Amazons. Modern and ancient perspectives on a persistente myth*. Leiden, New York.

- D. von Bothmer (1957), *Amazons in Greek art*. Oxford.
- Calero Secall, I. (2000), “Paralelismos y contrastes en los personajes femeninos de Quinto de Esmirna”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 5. 1: 187-202.
- H. Correia (2002), *Apodera-te de mim*. Lisboa: Edição da Autora.
- M. Davies (1989), *The epic cycle*. Bristol.
- J. Griffin (1977), “The Epic Cycle and the uniqueness of Homer”, *Journal of Hellenic Studies* 97: 39-53.
- L. Hardwick (1990), “Ancient Amazons – heroes, outsiders or women?”, *Greece and Rome* 37. 1: 14-36.
- M. A. Hörster, M. F. Silva (2014), “*Em Knossos* de Hélia Correia. Notas de leitura I”, *Humanitas* 66: 421-432
- H. von Kleist (1961), *Penthesilea. Ein Trauerspiel*. In: H. v. Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. von Helmut Sembdner, zweite, vermehrte und auf Grund der Erstdrucke und Handschriften völlig revidierte Auflage, Bd. 1. München, Carl Hanser Verlag: 321-428.
- A. Lesky (1995), *História da Literatura Grega*, trad. portuguesa. Lisboa.
- G. E. Lessing (1775), *Laokoon oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie*, in *Lessings Werke in fünf Bänden*, hrsg. von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der Klassischen Deutschen Literatur. Weimar, Berlin und Weimar, Aufbau-Verlag: 165-326.
- Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zurich, Munchen, 1981-1997.
- Linblom, A. (1999), “The Amazons: representatives of male or female violence?”, *Arctos* 33: 67-91.
- R. Munster (2004), “El mito de las Amazonas, Guerra y lucha de sexos. Mujeres matadoras de hombres en la literatura desde Heródoto hasta hoy”, in F. de Marino, C. Morenilla (eds.), *El caliu de l'oikos*. Bari: Levante Editori: 427-457.
- J. A. Portela (2002), *As Amazonas no mundo grego*. Coimbra (tese de mestrado policopiada).
- M. H. Rocha Pereira (2014), “As Amazonas. Destino de um mito singular”, in *Estudos sobre a Grécia Antiga*. Coimbra: IUC: 43-54.
- R. Schmiel (1986), “The Amazon queen: Quintus of Smyrna, Book 1”, *Phoenix* 40: 185-194.
- P. Schubert (1996), “Thersite et Penthésilée dans la suite d’Homère de Quintus de Smyrne”, *Phoenix* 50: 111-117.

- U. Stahre (1998), “Penthesileia – a deadly different Amazon and Achilles’ lost honour”, in L. Lovén, A. Stromberg (eds.), *Aspects of women in Antiquity*. Jönköping: 154-168.
- Toledano Vargas, M. (2004), *Quinto de Esmirna. Posthoméricas*. Madrid.
- W. Tyrrell (1984), *Amazons, a study in Athenian mythmaking*. Baltimore, London.

**A ANTIGUIDADE CLÁSSICA NA POESIA
DE JOSÉ JORGE LETRIA
EM BUSCA DA PALAVRA PERDIDA**

**CLASSICAL ANTIQUITY IN THE POETRY BY JOSÉ JORGE
LETRIA: LOOKING FOR THE LOST WORD**

MARIA DO CÉU FIALHO

Universidade de Coimbra
mcfialhofluc@gmail.com

Resumo

A referência de Letria à Antiguidade está longe de leitura idealistas: ela suporta a teia das palavras, os labirintos da existência e da criação, o teatro da vida, dentro e fora, exposta ao sol, na multiplicidade das máscaras e na procura do uno. O ‘mergulho’ no mar dos espaços de memória traz o eco de uma unidade perdida, de uma palavra por desvendar – e já a Antiguidade foi tempo-espaco dessa inquietação e busca, paradigma incompleto com que se identifica o poeta e com que o poeta identifica uma Europa a pedir reconstrução.

Palavras-chave: Letria, Antiguidade, labirinto, mascara, teatro, mar, Europa.

Abstract

Letria's reference to Antiquity is far from being an idealised reading: it holds together the words web, the existence labyrinths, the theatre of life, inside the poet and outside on the open space under the sun, with its multiplicity of masks and its search for unity. Plunging in the sea of memory spaces allows the poet to bring back with him the echo of a lost unity, of an undiscovered word – as a matter of fact Antiquity was already a time-space of such unquietness and search, an ‘incomplete paradigm’ with which the poet identifies himself and identifies Europe asking for reconstruction.

Key words: Letria, Antiquity, labyrinth, mask, theatre, sea, Europe.

Anda um livro a escrever-me com vagar de escriba
Com paciência de artífice arqueado sob o peso do olvido...

... ..

...anda um livro a evadir-se da sina de escrever-me¹

Esta aparente e poética inversão do sujeito e objecto de escrita traduzem a indissociável relação entre palavra e mundo, por ela aberto, por ela lido, por ela transformado, entre mundos e mundo do poeta, nessa sua atenta vitalidade de procura de sentidos, de equivalências, entre o que sente, o que de si percebe, o que o move e o mistério do fluir dos tempos e do confluir ou divergir de culturas. Sede de plenitude, para quem a vida demasiado lentamente levanta o véu que oculta luzes pressentidas, frustração por um pressentimento que se esvai e perde e não se ostenta consistente. E uma procura constante, por todos os espaços de memória, pessoal e colectiva, de um poeta universal. Eis, numa breve síntese, a complexa teia de palavra-experiência na obra poética de Letria.

Cada poeta tem encontro marcado com a palavra poesia na linha dos seus olhos, ponto de encontro entre o mundo e o seu interior, tecido de mundo e de mundos e da leitura, do sentir e do fervilhar da vida e de memórias, reelaboradas pela inquietação e busca milenar de quem sou, de quem somos, de quem sou como Humanidade e Indivíduo, num mistério de múltiplo e de uno que o não deixa. Esse mistério é adensado pelas teias (motivo tão caro a Letria), ou camadas que as palavras enleiam ou em que se deixam enleiar, ou que, de súbito, rasgam, para deixar entrever um núcleo central de fogo e de luz, mal vislumbrado e logo oculto e esquecido²:

...Toco o fundo do mar,
E há um relâmpago e uma estrela
Na embriaguez dos meus ouvidos quando volto à superfície
Com um nome divino a ferir-me a fala.

Que mar é esse a que o poeta se refere? O mar profundo do seu universo interior, marcado pela memória dos mares da sua infância? O Mar Mediterrânico, espaço de encontro e conflito de culturas? O mar, simplesmente, como uma e outra realidade, de um universo em que o que

1 J.J.Letria, *O Fantasma da obra II*, 65.

2 *O Fantasma da obra II*, 46.

está dentro é igual ao que está fora e em cujo núcleo mais profundo, por ambos, se procura esse foco oculto da palavra perdida e sempre instante de perfeição e esplendor. Assim se traduz o universo poético de Letria na obra a que dá vida. Assim, esse universo poético é habitado pela inquietação da perfeição, da clara forma ou fórmula-chave da existência e da verdade unificadora do ser e do poeta, inquietação que, de forma recorrente, se expressa como ‘mergulho’ às profundezas, profundezas também entendidas como alicerce histórico de uma cultura, para delas regressar, à superfície, mais rico, extasiado pelos tesouros da vida, mas mais estonteado pela sua riqueza complexa, que torna ainda mais complexo o enigma do homem no universo – um labirinto, como o de Creta³:

Infecunda razão que me enlouqueces,
pergunto-te o que queres
e tu respondes-me: prodígio e espanto.
E eu nada mais tenho para te dar,
nem a lucidez da voz,
nem o almíscar do riso.
Tu és a calma que precede a tempestade,
a rota de Ulisses truncada pelo vento,
a lança dos deuses quebrada pelo raio.
Vou ao fundo das águas,
ao lugar onde o estrondo é sinfonia,
e o que trago nos lábios
é um feixe de algas,
um coral de tons ferinos,
um rio desaguando em dédalo.

O olhar o mar, sentir o mar rente à palavra poética, por dentro da palavra poética ou no mergulho das memórias da infância, como se fossem um mar, denso, profundo, surpreendente e subitamente iluminado, tem a sua expansão significativa perante o Mediterrâneo: ilustra-o, em particular, o núcleo de poemas de *Os lugares cativos*, “À luz do mistério grego”. Não se trata de uma visão idealista, filha do Idealismo Romântico, como se apresenta frequentemente em outros poetas, mas de um olhar perscrutador, consciente de que o Mediterrâneo é um lugar de memória cultural, particularmente adequado a transmutar-se em metáfora dessa

3 *Ibid.* 42.

mesma memória pela profundidade, pela universalidade dos aromas, das cores, comuns à Antiguidade e a que foram sensíveis os Gregos como nós o somos, um lugar de memória com os seus cantos escusos de miséria, dor e cansaço, de intolerância e de guerra (Lugares Cativos, ou poema “Rua da Bela Vista, com tanto para lembrar”⁴) – azul que convida ao mergulho no coração do planeta azul e povoado, por vezes, de miséria à superfície, miséria que coincide com a memória de ilustres visitantes do ‘Grand Tour’, de tempos do esplendor de uma Europa de cultura – o que leva à amarga e lúcida constatação:

...A Europa está a um passo da falésia
E finge que o progresso é o seu destino
E a unidade a sua crença. Está doente,
Mas isso ninguém escreve nos jornais...

É este o modo peculiar como a Antiguidade Clássica dá vida a momentos da escrita de Letria: essa cadeia de memória é também percurso, um dos percursos, por onde o poeta se embrenha na sua busca da palavra perdida, do súbito fulgor da plenitude vislumbrada e fugaz – procura em que o poeta se sente dividido entre o múltiplo e o uno de si mesmo, que persegue ou, mais tragicamente, entre esse uno perseguido e um duplo que se pressente, a partir de uma face *dimmediata*.

Esta experiência dá vida a imagens referenciais e recorrentes, inspiradas na Cultura Grega. Para além do mar, a primeira a nomear, porque mais óbvia, é a do labirinto. Um labirinto sem minotauros, é certo, mas em que o espaço e o arquitecto são os mesmos: o poeta é labirinto e Dédalo, é labirinto e Ícaro (“a poesia é um Ícaro duplicado”⁵), que eleva as suas asas reconhecidamente frágeis para um sol que o queima e o faz mortal, no seu mergulho marítimo; poeta e poesia são labirinto, em que esta, qual Aracne, o enleia na teia das palavras, ou ele mesmo se enleia, por si, nela, convertendo-se a busca pela palavra certa numa peregrinação que o leva ao supremo esforço de se ultrapassar até à outra face suspeitada ou, inversamente, que o leva a tentar libertar-se do lastro de um duplo que o prende à face das coisas⁶.

4 *Ibid.*, 256.

5 *Poesia escolhida*, 157.

6 *Ibid.*, 76. Sobre o motivo ou a imagem subjacente do labirinto em Letria, veja-se Carvalho (2009) 41.

Atente-se, por exemplo ao poema⁷:
No meu labirinto não há Minotauro
nem poetas perseguindo o fio de som
que os conduza ao âmago da luz .
O meu labirinto não é o de Borges
nem o dos efabuladores do fantástico:
começa no sono e acaba na vigília
alimentado por todas as tensões
que me retesam os músculos e arrasam
os nervos.

(...)

O meu labirinto é um lugar
habitado pelo espanto e pela dúvida.
Quem nele se adentra não pode buscar paz,
pois nos seus diligentes caminhos
é a vida inteira que se joga.

“Sou muitos com um só rosto”: esta duplicação ou multiplicação funcional e de perspectivas, o sentir e sentir-se sentido, a suspeita e a descoberta de alteridades no jogo entre o poeta e o eu lírico encontra no espaço da representação a expressão adequada.

A memória do teatro grego e do ‘sair de si’ dionisíaco encontra lugar privilegiado no imaginário de Letria. A própria paisagem mediterrânica, aberta em anfiteatro e exposta à luz constitui um grande teatro, aberto, que conta com o contraponto correspondente no espírito do poeta-teatro. As viagens e a aprendizagem dos sentidos, da memória (“o teatro da minha memória, devassada”⁸), do ensaiar ver-se de fora, da pose poética em que o poeta se busca, se quase descobre (“ficou-se pela metade o meu teatro”⁹), ou se descobre num quotidiano de faces múltiplas, de acordo com o incessante labor de afinar-se ou a atenção do silêncio de aprendizagem, e a reflexão feita no teatro escuro da câmara de reflexão da sua solidão poética – porque o teatro em que se projecta para conhecer-se pode ser

7 *O Fantasma da obra* II,314. Cf. Carvalho (2009) 41:”... o labirinto de José Jorge Letria não é um espaço de irremediável perdição, mas um lugar vital (onde os contrários se tocam) em que domina a arquitectura da pergunta («Morrerei perguntador» – II: 31) e da dúvida, a não deixar, a «quem nele se adentra», outro caminho que o do recomeço. Voltas em círculo, nunca perdidas.” Cf. Ferreira (1996) 309-333.

8 *Poesia escolhida*, 40.

9 *Ibid.*, 113.

nocturno – desenvolvem uma prodigiosa proliferação de máscaras, ou a descoberta dessa proliferação, que instiga o poeta a encontrar o núcleo de todas elas, múltiplas a partir de um uno, sujeito e objecto da contemplação do espectáculo, como o de Plauto em Mérida - “o autor que ri do autor”¹⁰:

Como numa comédia de Plauto,
eu sou o autor que ri do autor,
rindo também do sortilégio dos deuses,
convocando as misérias do império
para a mesa comum dos mortais.
Agosto arde na corola dos girassóis,
na planície minguada da sombra,
ferida pela clamorosa sede dos pássaros.
Eu sou a máscara que oculta a face
e a face que dissimula a voz
num vertiginoso exercício teatral
em que a personagem morre
por dentro daquilo que não diz.
Assim é o poema: máscara
violentamente colada à fala,
fingimento amável que duplica
no texto o temor da escrita. Da morte.
A noite entra na noite como um dardo
apontado ao coração das rosas sobre o ventre.

O exercício de ser outro permite, a partir dessa experiência que diria ‘dionisiaca’, o scherzo de criação multiplicidade de máscaras, como Chopin,

10 *O Fantasma da obra II*, 341. Comenta Jesus (2009b) 84: “A face do actor/ poeta e a máscara que a cobre, de forma demasiado perfeita, são afinal duas faces, duas personagens que partilham, na ficção do poema/peça, «vertiginoso exercício teatral», um mesmo nível de realidade. Mas logo a «personagem [que] morre/ por dentro daquilo que não diz», essa face primordial disfarçada, perde, na lógica de um fingimento perfeito, a sua existência essencial. Porque o poema, «máscara/ violentamente colada à fala,/ fingimento amável que duplica/ no texto o temor da escrita» é, como o jogo dramático, essa ânsia pela despersonalização que, no limite, conduz ao apagamento do eu, à sua (con)fusão com esse outro eu criado, qual criatura que suplanta o criador. Diríamos que o poeta, na senda de um pessoanismo mais inevitável que programático, “finge tão completamente/ que chega a fingir que é [fingimento]/ [o fingimento] que deveras sente”. A máscara que não mais se descola da face a que foi encostada é o motor desse processo, objecto à partida inanimado que logo ganha vida e se apodera do ser que julgava deter o domínio.” Cf. Ferreira (1966) 309-333.

Haydn, Debussy, Liszt, Berlioz, Beethoven, Brückner, Brahms, Wagner, Alban Berg, Tchaikovsky, Mahler, Granados e, finalmente, o polimórfico e universal Mozart.

Em teatro se escreve o poeta, movido pelo desassossego, até ao fim da grande peça em que, caídas todas as máscaras, no uno está, simultaneamente, o motor de vida e a morte, sua irmã (como numa comédia de Plauto). Diz o poeta, precisamente num poema do ciclo Fernando Pessoa: “Eu sou muitos com um só rosto...desço de mim até ao fundo”¹¹, mas também “À custa de me querer uno, pulverizei-me”.

Ainda que o autor ria do autor, no grande teatro da vida, na comédia plautina, o sabor essencial deste teatro, que é vida, livro, criação, pluralidade, pulverização, morte, é a tragédia.

Lugar privilegiado ocupam os mitos trágicos e as figuras trágicas, como Andrómaca¹²:

Entra Andrómaca e traz consigo
O luto de Heitor e a síntese trágica
Do destino dos mitos. Evadimo-nos:
É para um tempo outro, nada enxuto de lágrimas,
Tão macerado de queixas, que levamos
A prodigiosa ossatura da escrita,
Com os seus enfeites e enredos,
Rendilhando sons, debruando sílabas, num alucinante artifício barroco
Em que a voz, polifónica, se estonteia.

A polifonia é espectáculo genuíno primordial, mas é também a multiplicidade acorde do poeta que é coro, palco, tragédia em simultâneo (*Poesia escolhida*, 77), lembrando a própria prática da representação antiga, em que um actor vestia máscaras diversas numa só tragédia – a tragédia em que o homem, aprendendo os seus limites, aprendia a sua grandeza. A tragédia é o eterno paradoxo, cerne da existência humana e do poeta, por isso se prende à sua escrita e o faz grande e pequeno, múltiplo e uno e de novo múltiplo, na dita pulverização, que é matéria consumida até à cinza¹³:

¹¹ *Poesia escolhida*, 76.

¹² *O Fantasma da obra II*, 101

¹³ *Poesia escolhida*, 144. Sobre o poema comenta Jesus (2009a) 24: “Trágicos são todos os mitos, ou é pelo menos essa a sua síntese unificadora. Como Andrómaca, actriz de um teatro em que se encena o desalento da vida, o luto por Heitor encerra a mágoa e

Anda o teatro, com o seu engenho de tragédia,
A invadir-me o território do verso
Juntando os timbres e as falas
Do que é múltiplo fingindo ser uno.
E eu que faço? E eu que escrevo?
Sou a personagem que antecipa as personagens,
Emprestando-lhes o corpo e o sentido...

Este é um universo interior de vozes múltiplas, que o poeta verbaliza, recorrentemente, como teatro-teia, palco-labirinto, circular, multiplicidade de máscaras, entre um múltiplo desencontrado, como peças de um eterno *puzzle* por completar com sentido, e um Uno, ou a nostalgia dele, ou a sua simulação, que só pode ser o motor desta busca¹⁴:

Num grande teatro antigo
é que eu gostava de me representar:
tantas máscaras quantas fossem precisas
para levar ao engano toda a escrita
em que se estriba a fala dos actores.
Quero ser a derradeira personagem
de um enredo circular e enleante.

Já não o autor que ri do autor? Ou ainda o autor que ri do autor, mas de outra forma, libertadora, neste teatro-vida-poesia que é, por outro lado, espaço emancipatório do sonho – o sonho que move a Humanidade e que constitui mais do que mero cenário, espaço de catedral. Diria, de quase-catedral, já que, agora num teatro de espaço fechado, no apagar das luzes do cenário, “o homem adormece no limiar/ de uma tragédia inacabada,/ num intervalo mais longo/ que os dos livros” (*O Fantasma da obra II*, 135.) . De novo “a palavra eleita” o despertará para a utopia (*ibid.* 132).

A Grécia Clássica, enquanto ausência ou esquecimento no mundo hodierno, é denúncia de crepúsculo. Enquanto apropriação para turistas, leva o poeta a ironizar com ela, a partir do Hotel Elektra na Rua Hermes¹⁵:

a dor de ser homem, colhido nesse tempo passado para onde se volta o poeta dilacerado pela insatisfação”. Sobre o motivo recorrente do ‘fogo’, ‘chama’, ‘labareda’, cinza’ veja-se Seixo (1995) 23.

14 *O Fantasma da obra II*, 330. Vide Carvalho (2009) 35 sqq.

15 *Poesia escolhida*, 146.

...só falta que amanhã seja Édipo
a trazer-me o pequeno almoço ao quarto...

Enquanto a vida continua e os jovens folgam e o poeta saboreia a sua taça de vinho e assiste ao espectáculo do que mudou. Ou a paisagem evoca, em belas imagens, da ‘doença de pedra’ dos barcos ancorados, incapazes de sair a navegar (*Fantasma da Obra II*, 203), em alusão ao barco petrificado dos Feaces, na praia de Ítaca, a incapacidade do homem-barco de deixar o ancoradouro e partir para a viagem do conhecimento e do desafio.

Por seu turno, a contemplação de cenários contemporâneos sobre espaços de memória pode despertar a percepção de uma tenebrosa advertência ominosa: a do declínio de impérios, Tibério é agora nome de cão corrido na praça, cuja coincidência está nos ícones de poder e na violência – impérios que, por terem soçobrado sob o peso da própria violência e desmesura, anunciam o homem novo, que há-de sair intocado do túmulo, da morte para uma vida renovada, desprendido do velho poder morto, para uma nova forma de energia: como no poema “Declinava um Império” em *O Fantasma da obra II*, 240:

Declinava um império à míngua
de uma ordem que sustentasse
a razão des governada dos tribunais.
Tinha uma águia e uma serpente,
um escudo espesso a deter o golpe de aço,
o assédio persistente do fogo.
Desolavam-se os que ostentavam
o peso aflitivo das correntes
a macerarem os músculos distendidos.
Nas entranhas das rolas e das garças
é que dormia o segredo
que há na música do vento
e no rumor de asas que agita a terra.
Douravam-se as asas e o brilho
que ganhavam contra o sol
era traiçoeiro e breve como o das lágrimas
quando alvoroçam a quietude do rosto.
Abria-se um túmulo e de um corpo intocado
Vinhavam os sinais da morte de um poder.

Em conclusão, em traços largos, as referências a espaços, criações poéticas matriciais (como o teatro), mitos, servem, em José Jorge Letria, a expressão mais apurada do seu labor poético, da essência da sua poesia, na procura da essência do poeta e da sua relação com o mundo e a arte, na sua procura pelo apuramento poético de utopias em que a palavra perdida, ou esquecida, se revelará, a partir do âmago de um complexo denso, profundo, que é mar, terra, noite, sonho, jogo de multiplicidade e unidade.

Mas a Antiguidade abre também, enquanto lugar de memória, espaço a meditação e denúncia da repetição de processos de violência, da advertência poética da decadência e do abismo a que as lições não aprendidas condenam o homem. E o homem europeu custa a aprender. Não se trata de um espelho de desalento, mas de um ‘paradigma incompleto’¹⁶, que é a imagem do próprio homem, da sua incessante construção inacabada, pela ambição, pela guerra e pelo luto.

Em suma, ainda através da Antiguidade, não idealizada, mas pertença nossa, matriz do que somos, irmã de odores, de cores, de vida, de amores e angústias, de intolerâncias e de tolerâncias, através da Antiguidade rediviva na teia das palavras, nos labirintos da existência e da criação, no teatro da vida, dentro e fora, exposta ao sol, a poesia de José Jorge Letria desperta, alerta e compromete, poeta e leitor, na reconstrução de uma Europa, cujas pedras do grande edifício ameaçam desagregar-se¹⁷.

Bibliografia Citada:

Letria, J. J. (2002), *O Fantasma da obra II. Antologia Poética 1993-2001*. Lisboa.
____ (2009), *Lugares cativos*. Coimbra.

16 Jesus, *ibid.* 25, ainda que não concorde com o desalento icónico que este autor lê na imagem da Antiguidade em Letria: é, antes, imagem de advertência, vinda do mais profundo do tempo.

17 Cf. Fialho (2009) 6: Despojamento e excesso, procura, encontro e desencontro, marcam a sua relação com esta Grécia que acende os sentidos e a memória que os habita pelo excesso do sol, das cores, das formas, dos perfumes, da terra áspera e das referências culturais de tempos passados nos tempos que são. José Jorge Letria não cai numa evocação romântica da Grécia Antiga que, em última análise, explica a utopia banalizante de um passado malbaratado pelo turismo de massas. Recusa ser “turista em romaria”. O passado está por dentro do presente, anima-os o mito, ambos se cruzam, nesse labirinto de perplexidades, nem sempre desvendadas.”

- _____ (2012) *Poesia escolhida*. Coimbra
- Carvalho, T. (2009), “A poesia de José Jorge Letria ou o Labirinto sem Minotauro” in: T. Carvalho, C. Jesus, *Fragmentos de um fascínio. Sete ensaios sobre a poesia de José Jorge Letria*. Coimbra, 43-72.
- Ferreira, J. R. (1996), “O tema do labirinto na poesia portuguesa contemporânea” *Humanitas* 49, 309-333.
- Jesus, C. (2009a), “Placenta de vozes antigas ou a Antiguidade em José Jorge Letria” in: T. Carvalho, C. Jesus, *Fragmentos de um fascínio. Sete ensaios sobre a poesia de José Jorge Letria*. Coimbra, 17-26.
- _____ (2009b), “É um rosto imitando outro rosto. A poética da máscara e do (des) mascarar em José Jorge Letria” in: T. Carvalho, C. Jesus, *Fragmentos de um fascínio. Sete ensaios sobre a poesia de José Jorge Letria*. Coimbra, 73-88.
- Seixo, M. A. (1995), “José Jorge Letria e Casimiro de Brito: poéticas do excesso” *Jornal das Letras* 13 de Setembro, 22.

(Página deixada propositadamente em branco)

**ENCENAR PEÇAS CLÁSSICAS NA ATUALIDADE - O *REI ÉDIPUS*
PELA ACE/ TEATRO DO BOLHÃO¹**

**TO PUT ON STAGE CLASSICAL PLAYS NOW – *OEDIPUS THE
KING* BY ACE / TEATRO DO BOLHÃO**

SUSANA MARQUES PEREIRA
Universidade de Coimbra
smp@fl.uc.pt

Resumo

A versão sofocliana do mito de Édipo é motivo de múltiplas representações/ adaptações dramáticas na modernidade, porquanto as mensagens que veicula se revelam também significativas no mundo atual, favorecendo um olhar crítico do homem contemporâneo face aos valores de uma sociedade em crise. A ACE/ Teatro do Bolhão levou à cena o texto sofocliano, com sucesso evidente, pelo que se propõe a análise desta produção do teatro antigo por uma companhia coeva.

Palavras chave: *performance*, Sófocles, *Rei Édipo*, ACE/ Teatro do Bolhão.

Abstract

The Sophoclean version of Oedipus' myth is nowadays often performed or adapted, as its message, focused in values of a society in crisis, is significant in our contemporaneous world. It is the analysis of the successful performance by the ACE / Teatro do Bolhão the motif of this article.

Keywords: *performance*, Sófocles, *Rei Édipo*, ACE/ Teatro do Bolhão.

¹ Uma palavra de agradecimento a Pedro Aparício, membro da direção da ACE/ Teatro do Bolhão, por toda a informação gentilmente concedida.

Introdução

A versão sofocliana do mito de Édipo é motivo de múltiplas representações/ adaptações dramáticas na modernidade², evidenciando leituras mais ou menos próximas do paradigma, tradutoras do dinamismo do próprio mito, bem como da importância e da perenidade da matriz clássica no mundo atual.

A diversidade de produções implica, não raro, um questionamento dos modelos, referenciais, sem dúvida, mas abertos a interpretações renovadas, em termos ideológicos e estéticos. Schoenmakers e Mavromoustakos 2010: 15-16 observam que as posições adotadas pelos diretores hodiernos na representação de peças da Grécia antiga são diferentes: <there are those who> “try to restore the supposed communication process of the theatre makers from the past”; (...) <those who are focused> “on the deconstruction of ideologies in texts from other times and other cultures”; (...) <those who> “use a text without caring about historical contexts and what the historical author might have meant”.

A partir do núcleo tradicional do mito, que o torna reconhecível³, o diretor/ encenador coevo dá voz a problemas da sociedade e do mundo que integra, definindo uma identidade própria da *performance* que apresenta, através “the language(s) used, the idiom (vernacular), the costumes and properties, the set design and the music and soundscape”⁴, da coreografia.

A proliferação das produções clássicas nos palcos contemporâneos, europeus em particular, desde a segunda metade do século passado⁵, traduz precisamente, entre outros aspetos, a atualidade de muitos dos temas tratados⁶ (cf. e. g. a abordagem de motivos como a falta de moderação, a instabilidade da fortuna humana, a necessidade de figuras de referência...).

A sedução recorrente do homem hodierno por mitos e textos clássicos, ainda que geradora de leituras variadas, ilustra bem como uma herança cultural comum pode suscitar ‘unidade na diversidade’.

2 A título de exemplo, cf. o link do *Network Research on Ancient Drama*, onde se apresenta um elenco de representações do *Rei Édipo*, a nível europeu, nos sécs. XX-XXI: <http://ancient-drama.net/>

3 Cf. Aristóteles, *Poética* 1453b.

4 Hardwick 2008: 88.

5 Cf. Fischer-Lichte 2008: 27 sqq; Goldhill 2007: introduction.

6 Este desenvolvimento terá contado por certo com outros fatores, como a propensão para relacionar a *performance* com o contexto sócio-político do local/ momento da representação, ou o relevo crescente outorgado ao diretor, por exemplo.

1. O mito de Édipo: a abordagem de questões intemporais e universais

A história de Édipo é uma das mais famosas da mitologia grega, sendo a versão imortalizada pela escrita de Sófocles considerada paradigmática, “a tragédia perfeita sob o ponto de vista formal”, apesar de não ter alcançado o primeiro prémio na Atenas do século Va. C., quando foi apresentada a concurso nos festivais dionisiacos - a partir dela, como se sabe, Aristóteles “inferiu e definiu as componentes modelares da tragédia, em função do efeito a suscitar: terror e compaixão”⁷.

Os traços essenciais de um mito muito difundido pela literatura, pelas artes figurativas e musicais, bem como pela leitura psicanalítica que motivou, são sobejamente conhecidos: a proibição divina a Laio e a Jocasta de descendência, o nascimento e a exposição de Édipo, a sua criação pelos reis de Corinto, a suspeita do filho de Laio sobre a sua filiação e a decisão de consultar o oráculo de Apolo, o incidente fatal da encruzilhada, no qual mata Laio, a chegada a Tebas e a decifração do enigma da Esfinge, o casamento com a soberana da *polis* tebana, a viúva Jocasta, e o governo do reino, a descoberta do parricídio e do incesto, a autopunição de Édipo: a cegueira e o exílio.

O entrelaçamento destes elementos favorece a centralização da peça sofocliana em temas que se projetam no presente: os limites do conhecimento humano, confrontado entre ilusão e realidade, a efemeridade e a instabilidade da fortuna, a busca da verdade e da identidade, o sentido de justiça e de imparcialidade, a determinação do herói, motivos estes que permitem que *Rei Édipo* continue a “oferecer-se como um espelho paradigmático ao qual o homem se interroga sobre determinantes várias da sua condição, buscando-se a si mesmo. ... aparência e verdade, ventura fictícia e miséria assumida, grandeza e limite – um itinerário sentido e confessado como paradigma da nossa condição”⁸.

2. Representações do mito edipiano no Portugal contemporâneo⁹

Até ao final dos anos sessenta do século XX, a casa real de Tebas fez-se sobretudo representar nos palcos portugueses através de Antígona, em

7 Fialho 1993: 67-69.

8 Fialho 1993: 82.

9 Cf. Fialho 2006: 242 sqq.

particular enquanto voz de uma resistência e de uma liberdade desejadas, embora censuradas pelo regime ditatorial então vigente. Regista com oportunidade Fialho 2006: 244 que Édipo, parricida e incestuoso, seria decerto motivo de crítica por parte de uma sociedade conservadora dos ‘bons costumes’ e, em especial, por parte dos seus governantes. Levada à cena ainda na época da monarquia, em 1904, a história do filho de Laio haveria apenas de regressar aos palcos lusitanos em 1954, sendo que “será a genial criação de Bernardo Santareno (...), *António Marinheiro* ou *Édipo de Alfama*, peça estreada em 1967 (...), quem libertará o mito dramatizado do peso restritivo da tradição (...), através de uma leitura freudiana. (...) A partir daí, pai e filha, Édipo e Antígona, concorrem de múltiplos e diferenciados modos no palco português¹⁰”, seja através de traduções/ adaptações da obra clássica, seja de releituras que se distanciam do original grego, como as de André Gide (*Oedipe*, 1930) ou Jean Cocteau (*La machine infernale*, 1934), por exemplo¹¹.

3. A encenação do *Rei Édipo* pela ACE/ Teatro do Bolhão

A companhia portuense ACE/ Teatro do Bolhão escolheu *o Rei Édipo* para levar à cena¹² por esse ser “um dos textos fundadores da cultura ocidental”¹³, como advoga. O espetáculo, com versão do famoso ator português António Capelo, foi encenado pelo experiente japonês Kuniaki Ida, combinação que proporcionava desde logo uma mescla desafiadora de diálogo intercultural, de interpenetração entre ocidente e oriente, favorecedora de uma tonalidade universalista da produção.

Habitado a trabalhar regularmente com a equipa da ACE/ Teatro do Bolhão, Kuniaki Ida costuma fazer uma leitura singular dos textos em termos da sua materialização em cena, facto a que por certo não é alheia a

10 Fialho 2006: 242-244. Observa ainda a autora, *ibidem* 241 – resumo - que “entretanto, dois exemplos de reescrita dramática ficaram, não encenados, como testemunho de orientações estéticas e ideológicas absolutamente diversas. O primeiro é a *Trilogia de Édipo* de João de Castro Osório, de 1954. (...) O outro exemplo é *O progresso de Édipo* de Natália Correia, de 1957”.

11 Cf. e.g. os três volumes de *Representações de Teatro Clássico no Portugal contemporâneo* (cf. *infra*, bibliografia).

12 A estreia foi em 2012, na cidade do Porto, mas a *performance* foi reposta no ano corrente.

13 In cartaz/ programa do espetáculo.

sua formação em teatro tradicional japonês, por um lado, nem tão pouco, por outro, a circunstância de ter sido aluno de mestres do teatro europeu como Jacques Lecoq, muito orientados para o teatro físico, de movimento; acrescem ainda as múltiplas intervenções de Kuniaki Ida como encenador e diretor de ópera, propiciadoras de uma focalização especial no ambiente sonoro.

A produção de *Rei Édipo* surge num projeto mais amplo da companhia portuense, que pretende divulgar junto do público coevo textos incontornáveis – e intemporais – da dramaturgia ocidental¹⁴, testemunhos de um património vivo e dinâmico. E é significativo que sejam precisamente os espetáculos enquadrados nesta linha da ACE/ Teatro do Bolhão os que conseguem, por norma, mais audiência e os que têm mais impacto, também do ponto de vista da divulgação e da crítica, evidenciando como os textos clássicos são, logo à partida, uma garantia de algo reconhecível e bom.

A escolha incidiu, pois, sobre o Édipo sofocliano, uma vez que, “para além da extraordinária amplitude de leituras que Sófocles propõe – literária, religiosa, sociológica, antropológica, jurídica e policial (até psicanalítica para alguns), Édipo mostra-nos hoje, nesta época em que se buscam paradigmas ou se aguardam destinos, a importância exemplar dos arquétipos enraizados na nossa memória cultural”¹⁵. Em tempos de peste, Édipo revelou-se um governante competente na resolução das dificuldades da *polis* que dirigia, ainda que isso o afetasse profundamente a nível pessoal; em tempos de crise, Édipo questionou-se, Édipo procurou respostas, Édipo favoreceu a discussão pública. No Portugal hodierno, marcado por uma crise que a Europa e o mundo em geral vão sentindo, em termos económicos, de falta de referências, de valores, deseja-se vivamente que os líderes zelem com eficiência pelo bem dos seus concidadãos, pelo futuro, com perseverança, com vontade evidente de dar respostas aos seus anseios, às suas perguntas, aos seus problemas.

A produção da ACE/ Teatro do Bolhão contou com várias reposições, a nível nacional e também a nível europeu, no Chipre, no International Festival

14 Nessa linha se enquadram representações como o *D. Juan* de Molière ou o *Otelo* de W. Shakespeare, por exemplo.

A ACE/ Teatro do Bolhão conta com um modelo de produção eclético, dirigido a públicos e interesses distintos, pelo que se pauta por três linhas diferentes nas suas produções: uma relacionada com autores portugueses, outra com textos contemporâneos, sobretudo pós-guerra, e outra ainda com dramaturgias clássicas.

15 Cf. cartaz/ programa do espetáculo.

of Ancient Greek Drama 2013, para o qual foi convidada, participação ilustrativa do seu mérito.

O sucesso da *performance* está intimamente relacionado com a eficácia das soluções encontradas pela companhia portuense no que diz respeito a diversos problemas suscitados por uma encenação moderna do drama grego da Antiguidade, oportunamente definidos e comentados por Simon Goldhill 2007, e que servirão de base à presente análise.

a) O espaço cénico

O espetáculo estreou-se num local fechado, o palco do Teatro do Bolhão, tendo sido reposto ora noutros sítios do mesmo tipo, ora em anfiteatros ao ar livre – em qualquer dos casos, é evidente um espaço despojado, logo à partida a recordar a simplicidade do teatro grego antigo e também do teatro *nô*. Esta escolha permitiu adaptar com facilidade os elementos cénicos a lugares distintos, sendo que a representação de *Rei Édipo* num local arqueológico ao ar livre constituiu motivo de particular emoção para o elenco.

Em detrimento do aparato cénico, dos elementos decorativos, apostou-se na concentração do público na música e na coreografia – a parcimónia de ornamentos deixava o palco mais livre para a viva movimentação dos dez elementos que constituíam o coro, ao som de ritmos bem marcados. O desafio cénico era essencial para uma *performance* que concedeu especial relevo àquela personagem coletiva, símbolo da *polis*, símbolo do futuro, e com uma presença contínua em palco – o coro encontrava em Édipo, seu governante, uma referência, uma figura representativa de valores que importava que apreendesse, como a verdade ou a liberdade, segundo afirmou António Capelo em entrevistas diversas a programas televisivos¹⁶.

Os restantes atores aproveitaram igualmente bem o espaço disponível, com o protagonista a surgir de modo reiterado ao centro, a comunicar com os membros da sua cidade, que o rodeavam com frequência.

Uma enorme estrutura aparentemente metálica¹⁷, inspirada numa escultura famosa do artista americano Richard Serra, a “Torqued Ellipse”,

¹⁶ Cf. e. g. Cartaz das artes – TVI (<http://www.youtube.com/watch?v=Lu8kgBFm v8U&list=UUamv0ftqldA18Akm0KbHaLA&index=7&feature=plcp>) – consultado em 25. 10. 2014.

¹⁷ Na verdade, a estrutura é de pano, que foi trabalhado de modo a obter um surpreendente efeito metalizado.

imponente e minimalista¹⁸, no meio do palco, dava continuidade ao carácter despojado de todo o cenário e aduzia-lhe uma nota de contemporaneidade, evidenciando o sentido inesgotável dos clássicos também no mundo atual. Transportada com facilidade para as diferentes *performances*, simbolizava o palácio, os interiores: por aí entravam e saíam os senhores da casa real, centro do governo da *polis*.

A conceção do espaço cénico não desvirtuou o poder dramático da tragédia – contribuiu, em vez disso, para intensificar a sua densidade.

b) O coro

O coro é em geral um elemento causador de dificuldades para as companhias modernas, seja pelo número elevado de atores que pressupõe, difícil de sustentar em épocas de poucos recursos, seja pela própria natureza das suas intervenções conjuntas, com canto e dança à mistura, complexas a nível de encenação e também a nível de compreensão para boa parte do auditório coevo.

Contudo, desde o século passado que tem sido dado um incremento evidente à música e à coreografia como elementos significativos na expressão do teatro clássico¹⁹, para além do texto (de resto, como acontecia nas *performances* atenienses do século V a. C.), meios de comunicação particularmente ligados ao coro e aos quais a produção dedicou especial atenção, com sucesso manifesto. Uma vez mais, a formação de Kuniaki Ida coaduna-se com aquela tendência demonstrada já no século XX, seja porque o teatro *nô* pressupõe largo espaço para a música e para a coreografia, seja também porque a presença do encenador japonês na escola europeia o instiga a uma concentração no teatro físico – o corpo converte-se num instrumento fundamental de comunicação. Assim acontece, pois, no *Rei Édipo*: os diversos membros do coro moviam-se como um todo muito orgânico, permitindo, com facilidade, a criação de imagens ilustrativas da mensagem que ia sendo veiculada, dos episódios que iam sendo mencionados, propiciando, por exemplo, a representação da Esfinge, de uma plasticidade notável.

A participação reiterada de Kuniaki Ida como diretor/ encenador de ópera, por seu turno, favoreceu uma focalização singular no elemento sonoro, como ficou dito, despoletador de energia nas produções. No caso de *Rei*

18 Nos trabalhos que concebe, imponentes, minimalistas, contemporâneos, Richard Serra desenvolve de forma particular o potencial do metal.

19 Cf. Schoenmakers and Mavromoustakos 2010: 10-11.

Édipo, o trabalho musical implicou referências ao mundo português, pelo recurso aos triquelitraqes, instrumentos tradicionais usados em diversas festas populares, em particular em rituais de vida e de morte, no carnaval e na quaresma, para produzirem sons batidos, batuques, evidenciadores da presença do que é mais primordial, da ritualidade.

A música foi assim especialmente pensada para a encenação, procurando combinar passado e presente, a partir de um estilo popular e tradicional português, num ambiente que vai ao encontro da posição defendida por S. Goldhill 2007: 69 – “music for tragedy needs some rooting in a social form outsider the theater; it should respond to the wide range of expressiveness a chorus displays, it has to be adapted to the role of the chorus: a collective chorus needs music that comes from a sense of that collective”.

De modo eficaz, o coro de anciãos de Tebas presente na versão sofocliana foi substituído por jovens, formados pela escola de atores que a ACE/ Teatro do Bolhão dirige – parte integrante da cidade, os jovens, naturalmente mais à vontade para realizar coreografias diversas, revelam-se interessados no futuro da mesma, que é também o seu futuro: nos estásimos, interrogam-se e interrogam Édipo, uma figura de referência para eles, em sociedades nas quais as referências parecem escassear.

O foco colocado neste coletivo jovem, tão significativo nos modernos tempos de crise, de busca de uma identidade, é visível desde a abertura da peça – é com o coro, prostrado por terra, que o *Rei Édipo* tem início; os seus membros são jovens, porquanto é a eles que os males hodiernos afetam particularmente (cf. a falta de emprego, por exemplo, a falta de futuro, como sendo a peste que os contamina).

Conservando a tradicional identidade coletiva de um coro, liderado pelo seu corifeu, os jovens, rapazes e raparigas, com vestes sóbrias em tons neutros, preto e branco, que os homogeneizam como personagem, são a voz da *polis*, atuando como um grupo que questiona o timoneiro de uma sociedade democrática – Édipo está sempre acompanhado, na glória e na queda.

Ao contrário do que acontecia na Antiguidade clássica, os membros do coro surgem porém em palco sem máscara, porquanto se pretendeu criar uma situação de identificação com aqueles jovens por parte do público, porquanto se quis trazer as personagens da cena para o aqui e agora, tornando-as reconhecíveis.

c) As personagens

Numa réplica da tragédia antiga, após a inovação introduzida por Sófocles quanto ao número de atores em cena, o espetáculo produzido pela ACE/ Teatro do Bolhão contou apenas com três atores, que se multiplicaram nos papéis principais, inclusive femininos, como outrora, opção que constrangeu ao recurso à máscara para a figura de Jocasta.

S. Goldhill 2007, no cap. III, sublinha os principais problemas que se colocam aos atores de hoje na representação de peças clássicas, nomeadamente os longos discursos, evocativos da importância do poder da palavra na Atenas democrática, ou também a escassez de objetos usados em cena, a exigirem grande vigor aos intérpretes – de modo particular, António Capelo interpretou Édipo de forma impressionante, com uma presença forte e emotiva, incapaz de deixar o público indiferente às suas palavras, aos seus gestos, à dignidade que evidenciou efetivamente na queda.

Destacou-se de igual modo a figura de Jocasta, pela sua estranheza em confronto com as restantes personagens – mãe/ mulher e rainha, a imagem desta soberana era a mais teatral, a mais espetacular, ora pela máscara, ora pelas vestes, ora pelo calçado que a alteava, granjeando logo à partida a atenção do público para as suas palavras e movimentos muito estilizados.

d) Figurinos e adereços

Segundo a figurinista, Cristina Costa, nesta produção os trajes situam-se em três dimensões históricas e temporais, evocando a transversalidade da mensagem e a sua atualidade:

1. o rei Édipo e o Coro (clássico intemporal e volumetria atual)

O figurino de Édipo foi definido num registo de “alguma contemporaneidade e sobriedade, como alguém que já tivesse atravessado uma vida e um mundo e continuasse, mesmo após o caos” (Cristina Costa). As calças e a camisa neutras, semelhantes às dos membros do coro, ligavam-no desde logo aos elementos da *polis* que dirigia. No entanto, para além dessa afinidade fundamental, era também necessário destacá-lo do homem comum, objetivo cumprido por uma capa de pele, longa, escura, sem mangas.

2. Joacasta, Creonte e Tirésias (primitivismo)

«Com figurinos primitivos de raiz Suméria, representavam a tradição e o jogo teatral» (Cristina Costa).

3. Mensageiros (populares)

Ligados à sua função, envergavam figurinos com um cariz mais popular.

Por seu turno, na senda da tradição do teatro clássico grego, foram escolhidos poucos adereços, como ficou dito, mas de leitura forte, intensa.

Na verdade, foi concedido relevo a uma máscara que Édipo segurava na mão e que Creonte detinha no final – símbolo do poder real, aquele elemento cénico foi inspirado no folclore português, numa máscara tradicional de madeira de Trás-os-Montes, no intuito de remeter para a ancestral ritualidade lusitana.

O cajado de Tirésias, por seu turno, trazido da região portuguesa de Lazarim, onde é usado pelo homem que dirige ali as festas de carnaval, mereceu igualmente protagonismo, aludindo à autoridade reconhecida ao adivinho.

A universalidade de uma peça como o *Rei Édipo* entrelaçou-se assim com referências ao mundo tradicional português, que convidavam ao envolvimento do auditório com uma ritualidade bem marcada pela *performance*, a diferentes níveis.

e) Mito e política

A história de Édipo é intemporal, como reconhece António Capelo: a peste que assolava Tebas deixava os cidadãos receosos; hoje, porém, vivemos também assolados por ‘pestes’ que nos perturbam e para as quais não vislumbramos solução, numa Europa dominada por interesses economicistas, onde é pertinente equacionar, como sugere Kuniaki Ida, “o que é o homem”. A tragédia clássica potencia paralelismos com os dias de hoje: o diretor do Teatro do Bolhão, em entrevistas televisivas²⁰, afirma mesmo que se pretendeu “usar o palco como uma espécie de ágora grega, espaço onde a discussão sobre a vida social da *polis* era importante – o teatro hoje também é importante: permite formar públicos, devolvendo-lhes grandes textos da dramaturgia antiga nos quais se podem rever”. Deste modo, regressa de alguma forma à componente cívica que enformava as representações antigas nos festivais dionisiacos, momentos de celebração

20 Cf. e. g. Porto Canal -(<http://www.youtube.com/watch?v=PCT6iAoqmlk&list=UUamv0ftqldA18Akm0KbHaLA&index=8&feature=plcp>) – consultado em 25. 04. 2014; RTP1 – Praça da Alegria (<http://www.youtube.com/watch?v=TNmL0a0UIwU&list=UUamv0ftqldA18Akm0KbHaLA&index=9&feature=plcp>) – consultado em 25. 04. 2014

coletiva e de participação conjunta dos cidadãos na vida religiosa e política da Atenas democrática.

À semelhança da maior parte das tragédias gregas, que decorriam em locais distintos de Atenas, i. e., “at the scene of the other”, como nota S. Goldhill 2007: 125, o que permitia “that the festival laud the city as a city and celebrate its democratic principles, and then we are shown plays set elsewhere where society goes terrible wrong”²¹, as produções atuais também falam do ‘outro’. No entanto, esse outro revela afinal caracteres paradigmáticos, de que o próprio Édipo é um exemplo. Apesar de a tragédia remeter para outros espaços, ela fala-nos, questiona-nos, identifica-se com a nossa história e por isso tem poder: “tragedy uses the drama of otherness to question the self”²².

f) A tradução

A produção desta peça procurou manter o texto fiel ao arquétipo, sem grandes supressões, com base nas traduções portuguesas do original de Sófocles feitas por Maria do Céu Fialho, classicista e especialista no teatro sofocliano, e por Agostinho da Silva.

As parcas adaptações e cortes feitos prenderam-se sobretudo ora com a tentativa de facilitar a compreensão do público (e. g. a redução dos diferentes epítetos de Apolo, para que o auditório percebesse que se tratava sempre do mesmo deus), ora com a agilização e com a fluência do espetáculo.

Homens do teatro, António Capelo e Kuniaki Ida revelaram-se bem informados sobre a história de Édipo, encontrando na tradução de alguém ligado à filologia e à literatura um garante de fidelidade à leitura dos originais gregos.

g) Os deuses

Como acontece com outras peças sofoclianas conservadas, também o *Rei Édipo* não requer a presença de divindades em palco, o que facilita, logo à partida, a encenação. Apolo e o seu oráculo, essenciais na religião e na sociedade gregas, manifestam-se através das palavras de mortais como o velho adivinho Tirésias, que surge em cena com um cajado expressivo da sua autoridade.

21 Idem, *ibidem*.

22 Goldhill 2007: 127; a propósito deste assunto, cf. idem, *ibidem*: 125 sqq.

h) O público

A divulgação feita pela imprensa em relação a esta *performance* foi ampla (cf. o facto de ser um texto clássico, com um encenador japonês de renome e com um ator muito conhecido do público português). As várias reposições do espetáculo contaram sempre com casa cheia, numa afluência que testemunha como os textos clássicos resistem aos tempos, veiculando sentidos que importa continuar a debater no mundo hodierno.

Conclusão

Constituindo um elo propiciador de diálogo entre épocas, lugares e culturas diversas, o *Rei Édipo* não está vinculado a um tempo, a um espaço, a heróis distantes – reflete também, em muitos sentidos, a nossa experiência contemporânea, pelo que a sua leitura/ *performance* é pertinente na atualidade.

A produção levada à cena pela ACE/ Teatro do Bolhão, esquivia a inovações provocatórias e descomedidas e, em simultâneo, hábil na fusão entre elementos de carácter ora universalista, ora nacional, revelou-se capaz de impressionar os auditórios coevos, suscitando, a partir da visão do ‘outro’, o questionamento do homem que vive na Europa do século XXI e, de modo particular, no Portugal hodierno, marcado por uma crise que afeta a sociedade em geral.

Palavras da própria companhia de teatro, expressivas do potencial do drama antigo, ilustram, *per se*, a relevância de reler e de representar os clássicos, atualizando-os e tornando-os significativos hoje:

“Esta nova encenação do texto clássico é o desejo que ele olhe a partir da sua realidade atemporal a nossa realidade do momento, sempre que a ‘eternidade’ e o ‘efémero’ se cruzam: ...na ironia dos indignados que descobrem que os assassinos que procuram são eles mesmos, no desdém por seres que desconhecem o sentido da provação, na ideia de inevitabilidade do destino como máquina de propaganda, nas gerações sem emprego (...), na esperança de que a queda pode não ser o aniquilamento mas a transição para uma consciência”²³.

23 In cartaz/ programa do espetáculo.

Bibliografia

- Belli, A. (1969), *Ancient greek myths and modern drama: a study in continuity*. New York and London.
- Castiajo, I. (2012), *O teatro grego em contexto de representação*. Coimbra.
- Fialho, M. C. (2006), “*O progresso de Édipo* de Natália Correia: uma reescrita feminina do mito”, *Máthesis* 15: 241-255.
- Fialho, M. C. (1993), “*Rei Édipo*: tragédia e paradigma. Algumas etapas na história da sua receção”, in *As línguas clássicas: investigação e ensino*. Coimbra.
- Fischer-Lichte, E. (2008), “Transformations of Ancient Greek Theatre”, in *Exploring European identities/ ideologies by means of (re)presentations of ancient Greek drama: intensive course* (unpublished). Epidavros: 27-32.
- Goldhill, S. (2007), *How to stage Greek tragedy today*. Chicago and London.
- Hall, E., Harrop, S. eds. (2010), *Theorising performance: greek drama, cultural history and critical practice*. London.
- Hall, E., Macintosh, F. and Wrigley, A. (2004), *Dionysus since 69: greek tragedy at the dawn of the third millennium*. Oxford.
- Hardwick, L. and Stray, C. eds. (2008), *A companion to classical receptions*. Oxford.
- Hardwick, L. (2008), “Transplanting Greek drama to the modern stage”, in *Exploring European identities/ ideologies by means of (re)presentations of ancient greek drama: intensive course* (unpublished). Epidavros: 83-94.
- Konparu, K. (1983) *The noh theatre: principles and perspectives*. Transl. by J. Corddry and S. Comee. New York and Kyoto.
- Losada Goya, J. M., Lipscomb, A., eds. (2013), *Mito e interdisciplinarietà: los mitos antiguos, medievales y modernos en la literatura y las artes contemporâneas*. Bari.
- McDonald, M. (1992), *Ancient sun, modern light: greek drama on the modern stage*. New York.
- Martindale, C. and Thomas, R., eds. (2006), *Classics and the uses of reception*. Oxford.
- Romero Mariscal, L. (2013), “Myths on stage: the *Trojan Women* by Euripides directed by Mario Gas”, in J. M. Losada Goya, A. Lipscomb, eds., *Mito e interdisciplinarietà: los mitos antiguos, medievales y modernos en la literatura y las artes contemporâneas*. Bari: 305-316.
- Schoenmakers, H. and Mavromoustakos, P. (2010), “Changing attitudes towards ancient drama in theatre practice”, in M. F. Silva, S. H. Marques eds., *Tragic heroines in ancient and modern stage*. Coimbra: 9-23

- Silva, M. F. S. coord. (1998-2004), *Representações do teatro clássico no Portugal contemporâneo* - I, II, III. Coimbra.
- Steiner, G. (2002), *Gramáticas da criação*. Trad. de M. S. Pereira. Lisboa.
- Taplin, O. (1978), *Greek tragedy in action*. London and New York.
- Wiles, D. (2000), *Greek theatre performance: an introduction*. Cambridge.
- Wiles, R. (2011), *Costume in greek tragedy*. London.

Webgrafia

- <http://ancient-drama.net/> (consultado em 28. 10. 2014)
- <http://www.youtube.com/watch?v=Lu8kgBFmv8U&list=UUamv0ftqldA18Akm0KbHaLA&index=7&feature=plcp> (consultado em 28. 10. 2014)
- <http://www.youtube.com/watch?v=PCT6iAoqm1k&list=UUamv0ftqldA18Akm0KbHaLA&index=8&feature=plcp> (consultado em 28. 10. 2014).
- <http://www.youtube.com/watch?v=TNmL0a0UIwU&list=UUamv0ftqldA18Akm0KbHaLA&index=9&feature=plcp> (consultado em 28. 10. 2014.)

RECENSÕES

(Página deixada propositadamente em branco)

ALVES, Adalberto. *Dicionário de arabismos da língua portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2013.

É de grande interesse o tema deste livro, sendo que os trabalhos sobre a influência do árabe na língua portuguesa datam pelo menos do séc. XVI. O presente *Dicionário* inclui muitas palavras com uma história interessante e de muita relevância para a história do léxico da língua portuguesa. Tal é o caso, por exemplo, de *náfego*, cujo étimo o Autor do *Dicionário* dá como uma forma árabe transcrita por *nahik* «debilitado» -- cavalo defeituoso devido a ter um quadril menor que o outro. Embora não incluído em muitos léxicos (-- não está abonado no *Dicionário* da Academia das Ciências de Lisboa de 2001, por exemplo), o termo é de grande vitalidade nalguns meios, tais como a linguagem popular rural: o *Atlas Prévio dos Falares Baianos* documenta, no tipo de linguagem estudado, tanto as respectivas variantes de forma (tipicamente com a queda da vogal pós-tónica da forma *náfego*, convertendo-a numa palavra com acento na penúltima sílaba, de acordo com o que é mais comum na língua), como a alternância semântica (com emprego tanto para referir animais, como para referir pessoas com o respectivo defeito), na carta 79, sobre «pessoa que tem uma perna mais curta que a outra».

São reconhecidos, em geral, alguns princípios básicos no estudo da etimologia, tais como: (1) a plausibilidade da mudança fonética implícita em qualquer proposta de étimo (de acordo com o que se conhece da fonética histórica da língua receptora), e (2) a plausibilidade da respectiva mudança semântica. Também se consideram importantes as informações históricas, geográficas e sociais relevantes, assim como o conhecimento do próprio objeto nos casos em que a respectiva palavra se refere a algo material. Encontra-se uma exposição desses princípios no capítulo sobre «Dicionários etimológicos», do livro *Introdução ao estudo da filologia da língua portuguesa* (v. esp. págs. 40-43), de Manuel de Paiva Boléo, antigo professor catedrático de filologia portuguesa na Universidade de Coimbra.

Tais princípios não são arbitrários, mas antes resultam de conhecimentos adquiridos através dos estudos filológicos e da linguística histórica ao longo

do exercício destes domínios das ciências da linguagem. Assim sendo, não deveriam ser rejeitados arbitrariamente.

Nota-se, porém, que para o Autor do livro a que se refere a presente resenha, os princípios acima referidos parecem ser de pouca importância. Efectivamente, ele rejeita explicitamente uma parte, enquanto simplesmente deixa de considerar outra.

No tocante à relação entre os significantes, rejeita a noção da regularidade das mudanças fonéticas, a qual constitui uma característica comprovada das línguas. Tal propriedade permite estabelecer as relações entre línguas afins e é o fundamento de duas técnicas básicas no estudo histórico dos idiomas: o método comparativo e a reconstrução interna.

No prefácio, o Autor afirma (p. 31):

Infelizmente, sobretudo no que respeita à linguística diacrónica, campeia, ainda hoje com muita vitalidade, um positivismo intolerante que persiste em transformar a disciplina numa «ciência exata», com normas inflexíveis na formação das palavras. Ora, tais regras, pela natureza das coisas, não devem ser vistas senão como tendências ou aproximativas, pois inúmeros e imprevisíveis fatores podem introduzir desvios à regra, motivando derivas, nomeadamente fonéticas, no processo formativo.

A este parágrafo, seguem-se alguns outros de especulação teórica, sendo todos de conteúdo contrário, em geral, aos conhecimentos comprovados no domínio das ciências da linguagem. Encontram-se também algumas observações desnecessárias e de pouca relevância, embora o Autor procure destacar delas uma suposta importância, tais como o conteúdo do seguinte parágrafo (p. 32):

Como, normalmente, não temos possibilidade de saber quem foi a primeira pessoa a inovar na introdução de um étimo numa outra língua, pode acontecer, e certamente, por vezes, terá acontecido, que esse étimo corrompido acabou por ser aquele que veio a vingar na língua recetora, acarretando um desempenho fonético «incorreto», com base num étimo que era à partida incorrupto.

Perante tal combinação de noções confusas e de fundamento duvidoso (ou nulo, além da mera especulação do Autor), o que se pode esperar do *Dicionário de arabismos*?

Há outros elementos de semelhante teor: o Autor evidencia, tanto no prefácio como no corpo da obra, uma nítida tendência a promover o reconhecimento da influência (suposta) do árabe às custas da aceitação da influência (conhecida) das línguas clássicas, o latim e o grego. Devem ser suficientes apenas alguns exemplos para exemplificar, por um lado, as falhas fundamentais nos métodos de tratamento etimológico, e por outro, a falta de objetividade do texto que procura valorizar o árabe às custas do latim e do grego.

Nalguns casos, por descuidar do aspecto fónico, simplesmente fornece uma palavra árabe de significado correspondente ao da palavra portuguesa, sem se preocupar da relação de entre os seus respectivos significantes; tal tratamento é insuficiente para estabelecer uma relação etimológica. Por exemplo, **ABÓBORA** (*al-gar'a...*), «id. sig.»...Segundo a hipótese comum, é do latim *apopores* (Isidoro XVII: 10, 25).

A rejeição do conceito da regularidade na mudança fónica leva o Autor a indicar correspondências diferentes no caso de uma mesma forma: (1) **MOFO** s.m., de... (*mâhûr*) «bordel» (c/ev. sem.)... cp. *Penamacor**, (2) **PENAMACOR** top... do antr. ...(*ben mâhûr*) «filho do bordel»; cp. *mofo**. Assim, no primeiro caso a forma árabe *mâhûr* terá mudado para *mofo*, enquanto no segundo para *macor*, de maneira que não seriam uniformes as correspondências entre as formas do significante do étimo árabe proposto e as formas em português.

Em outros casos, por descuidar do sentido, o Autor apresenta como étimos formas árabes (palavras ou frases) de significado bastante afastado do significado da palavra em português, e de relação duvidosa. **ABRIGAR-SE** (*al-barr l-garrâ*), «a terra dos generosos»; **ACABAR...** (*akbar*), «o maior»; **CARAMELO** (*karâma*) «liberdade», seguido pela pergunta: [o consumo de guloseimas é uma liberdade?]; **BODEGA** (*baḡḡiḥa*), «melancia de má qualidade». Como se vê, neste último caso, o Autor rejeita, em favor de um suposto étimo árabe, uma relação etimológica conhecida, com o verdadeiro étimo provindo das línguas clássicas, o grego e o latim: do grego ἀποθήκη (armazem), por via do latim *apotheca*. Trata-se de um derivado do grego θεκε «recipiente», da raiz indo-europeia *dhē «colocar, pôr», com a forma básica presente no antigo persa, do ramo indo-iraniano.

Outro exemplo da rejeição de uma etimologia clássica geralmente aceita (-- neste caso o latim *clamare*): **CLAMAR...** de... (*kalama...*) «dizer palavras»...

O Autor indica étimos árabes para muitas palavras para as quais o árabe serviu de *via de transmissão*, mas não de *origem*. Tal é o caso de abricote (e a variante abricó), cujo étimo dá como *al-barqûq*, embora seja conhecida a origem nas línguas clássicas, o grego πραικόκιον e o latim *præcoquum* ou *præcocia* «maduro antes do tempo», «temporão».

Por outro lado, o verbete seguinte constitui um caso em que o Autor dá vazão à imaginação: SACAR... de... (*xikâra*) «saco» [... tirar algo a alguém e depois meter no saco]...

Parece que qualquer suposto fator serve para a explicação semântica, mesma uma alusão «humorística»: PENICO... (*banâdiq*) «avelãs», «balas» [als. humorística às fezes?]...

Num bom número de casos, a etimologia proposta por Alves difere daquela que se conhece e que parece segura ou mesmo inquestionável. Por exemplo, em vez de um eufonismo do português *caralho* ou do espanhol *carajo*, propõe para a interjeição CARAMBA, (*karâma*) «milagre», sendo que o sentido de *milagre* está longe do sentido comum de *caramba*. Trata-se da mesma palavra árabe que o Autor propõe também como étimo de *caramelo*, mas em outro sentido. Uma hipótese mais plausível, mormente em face do sentido frequente, é eufemismo baseada numa palavra espanhola obscena (G. Viana, *Apost.* II: 259).

Para PUTA, (*bint*) «rapariga», embora a palavra *bint* seja uso geral em árabe sem o sentido especial (ou «marcado») de *prostituta*. Nota-se que, na documentação da linguagem popular, especialmente do meio rural (embora também do meio urbano), a forma *puta* ocorre com frequência, além de outras variantes da palavra base *prostituta* (por exemplo, o *Atlas Prévio dos Falares Baianos*, na carta 108, regista algumas variantes da palavra *prostituta* nas localidades investigadas).

É falsa a hipótese de que o português *puta* provenha do árabe *bint*, visto que exige rejeitar o facto de *puta* ser variante da palavra *prostituta*, da qual é forma reduzida.

O Autor presta pouca atenção à questão da documentação, exceto nalguns escassos casos. A origem de SÁARA, topónimo do deserto do Norte da África, é dada como *saharâ* «deserto» (de acordo com a etimologia conhecido), mas uma forma da mesma raiz árabe é proposta como étimo de CEARÁ, nome de um estado do Nordeste do Brasil; qual será a documentação histórica comprovante? O Autor não a indica.

Nos poucos casos em que o Autor refere os dados históricos relevantes, baseia-se simplesmente em informações de outros, não em pesquisa própria.

Assim, **LADRA** top. (Feira da ..., Lisboa), de ... (*al-‘adra*), «a Virgem [Maria]». [J. P. Machado informa que existia, entre os séc. XII e XVIII, a Ermida de Santa Maria, na Mouraria, à volta da qual se realizava a feira; esta conservou o n. ár. ao transferir-se para o lg. onde hoje está estabelecida.] É mais simples a hipótese comum: fem. De *ladro*, variante do nominativo *latro*, do latim *latrone*.

Encontram-se no *Dicionário* várias etimologias conhecidas, propostas por especialistas e geralmente aceites; não há, porém, uma única etimologia *nova, proposta pelo Autor*, que seja digna de confiança. Abundam no volume falhas de método e falta de cuidado. (A respeito desta última característica, o Autor afirma, «Ao iniciar este longo trabalho de reflexão e investigação, tive sempre presente no meu espírito o juízo de Walter von der Wartburg»; a referência é ao grande romanista von Wartburg, cujo nome o Autor cita de forma errada!).

O Autor afirma que «a Civilização Islâmica... era, fora de dúvida, culturalmente muitíssimo mais sofisticada do que a dos rudes Roman-Visigodos da Hispânia» (p. 15) e alega o seguinte:

Foram criados... milhares de termos, quer no âmbito do léxico comum quer no da linguagem científica e filosófica, disfarçados de grego ou baixo-latim, mas que, afinal, não passavam de cultismos românicos artificialmente concebidos no intuito do apagamento da *mácula* árabe da língua dos vencedores cristãos. Todavia, quanto a tais palavras, em vão procuraremos a sua origem em Salústio, Cícero, Cícero, Virgílio, Homero ou Xenofonte...

Na verdade, esse léxico acabou por ser incluído *a martelo* nos dicionários de latim e grego e passou a ser tido, desde então, por original, sem que, daí para a frente, a sua etimologia, durante séculos, fosse minimamente questionada. (p. 17).

Assim, trata-se de uma obra declaradamente anti-classicista, com negação explícita, por vezes, da influência do latim e do grego.

Um exemplo de um étimo que o Autor dá por ser do árabe e que considera ter sido convertido numa forma latim, é referido no seguinte verbete: **SAUDAR** v. de... (*salâma*) «saudar, desejando a paz» [*salâm*, «paz», foi latinizada em *salutem*, tal como a expr. ár. *raddere as-salam* o foi em *raddere salutem*]... Ao contrário de tais afirmações, é comum considerar que o radical *salut-* do latim provém de **sol-*, a raiz indo-europeia que significa «inteiro» e que tem reflexos nos diversos ramos desta família de línguas.

Os que se dedicam às ciências da linguagem reconhecem que é um domínio em que prevalecem as hipóteses. Nalgumas áreas, raramente se encontram provas definitivas das hipóteses. Tal é o caso do estudo etimológico, em que é costume favorecer as hipóteses mais plausíveis. O presente *Dicionário* apresenta hipóteses, tanto que em vários casos o Autor dá duas ou três etimologias diferentes. Infelizmente, não raramente as etimologias que propõe não são plausíveis, nem pela forma nem pelo significado.

É uma vergonha que este livro tenha sido editado e é especialmente vergonhoso que a edição seja da prestigiosa Imprensa Nacional-Casa da Moeda – não por causa da atitude negativa do Autor em relação à influência das línguas clássicas, mas antes por causa do baixíssimo nível científico e informativo. Quem tenha recomendado a edição, não prestou bom serviço à cultura portuguesa: para promover o conhecimento da língua árabe e da sua contribuição ao léxico do português, não bastam o entusiasmo e as afirmações vazias.

BRIAN FRANKLIN HEAD¹

Emeritus professor, University of Albany

bfh122333@gmail.com

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_11

BAÑOS BAÑOS, J. M., Del Barrio Vega, M. F., Callejas Berdonés, M. T., López Fonseca, A. (eds.) (2014), *Philologia, Vniversitas, Vita. Trabajos en honor de Tomás González Rolán*. Madrid, Escolar y Mayo Editores S.L., Madrid, 902 p.

Uma homenagem nacional, por ocasião da sua jubilação, ao Professor Tomás González Rolán é esta obra que reúne contributos de oitenta autores de diferentes Universidades de Espanha, diria mesmo de todas, ou quase todas as Universidades de Espanha. A esta homenagem se associou, com a sua participação, a *Alma Mater Coninbricensis*, onde este notável filólogo complutense ficou conhecido não apenas pela sua obra modelar – reconhecida em todo o mundo das letras clássicas e neoclássicas latinas, medievais e pré-humanistas – mas também pela sua personalidade ímpar, que alia o fulgor da inteligência à simplicidade e doçura de trato. Ao longo de seis

¹ Brian Head foi professor de língua árabe clássica na Universidade de Coimbra nos primeiros anos da década de 60.

meses, repartidos por 2010 e 2011, permaneceu na Faculdade de Letras, intervindo no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, de que se tornou Conselheiro Internacional.

Abre este elegante e volumoso livro o texto de apresentação de “Tomás González Rolán: un filólogo complutense” (p. 15-36). O seu percurso académico e pessoal cruzam-se, desde que, pelo casamento, se une à colega da Secção de Clássicas-Sub-secção de Filologia Latina, Pilar Saquero Suárez-Somonte, com quem vai partilhar “sonhos, filologia e universidade”. E muitos dos seus livros, designadamente de edição de textos e de crítica textual são elaborados em parceria com a sua brilhante esposa.

Os campos em que se estende o seu vasto e diversificado *curriculum* estão patentes na amplíssima relação das suas publicações, ordenadas por ordem alfabética, que encerra este capítulo (p. 28-35): “Publicaciones de Tomás González Rolán (1963-2014), a que se associam as “Tesis Doctorales Dirigidas” (p. 35-36). Se é impossível comentar, com o pormenor que merecem, a riqueza e o alcance dos contributos que o Ilustre Medievalista trouxe à Filologia Latina, estes podem sintetizar-se em três linhas fundamentais: «la lingüística latina, a crítica textual y, sobre el fundamento muchas veces de la edición crítica de relevantes textos (pré)humanistas, el análisis de la recepción de la cultura y de los autores clásicos en el medioevo hispánico y, muy singularmente, en la Castilla del siglo XV».

A abrangência temporal, que vai desde a Antiguidade Clássica – e sua recepção na Idade Média e Renascimento – até à actualidade, e a variedade temática dos muitos artigos que compõem esta Miscelânea, merecem uma sucinta referência, como mera orientação de leitura. Virgílio é tratado por vários autores (p. 37-43; p. 115-126; p. 263-274); Estrabão, traduzido para Latim por Guarino de Verona, é fonte de obra geográfica de Rodrigo Sánchez de Arévalo (45-52); outros artigos se debruçam sobre Rodrigo Sánchez Arévalo (p. 505-513; p. 867-877); Latinismos nas hagiografias dos Santos Cirilo e Metódio, no antigo eslavo (p. 53-59); Comentários bíblicos veterotestamentários (61-71); a primeira tradução de Pérsio, realizada no México na primeira metade do século XVI (p. 73-82) e sobre manuscritos de Pérsio (p. 167-175); O fascínio que Tibulo exerceu nos séculos XIX-XX (83-92); As traduções renascentistas de Aftónio (p. 93-102); Questões de filologia latina: “*consilium* (*habere, capere, dare*): un sustantivo hecho predicado” (p. 103-114); Fontes gramaticais latinas em mestres espanhóis do século XVI (127-135); Estudo sobre o

Satyricon de Petrónio (137- 144); Os mistérios órficos: a identidade de Mista, com base nas lâminas órficas de ouro dos sécs. V a. C. e III d. C. (p. 145- 153); Roma no espelho da Sibila (p.155-165); Aragonês e catalão numa gramática latina do Século XIV (p. 177-183); A lenda da Salvatio Romae (p. 185- 192); Artigos sobre Alfonso de Cartagena (p. 193-201; p. 323-330); A *Iliada* de Homero (p. 203-215); Humanistas portugueses e espanhóis e suas relações com a monarquia (p. 217- 228); *Delenda est Societatis Iesu!*: Uma paródia del himno *Veni Creator Spiritus* (p. 229-237); Os breviários de Sexto Rufo Festo e Eutrópio (século IV), nos incunábulos e pós-incunábulos nas bibliotecas de Espanha (239-249); O Latim moçárabe de Eulógio, presbítero do século IX, por Ambrosio de Morales (p. 251-261); Dois testemunhos do *Facetus*, poemas didácticos latinos (p. 275-288); Ovídio: primeiras edições em Espanha (289-302); Artigos sobre Cícero (p. 303-310; p. 665-675; p. 737-747)) Eurípides, *Heracles* (p. 311-322); As obras impressas del Tostado (p. 331-343); Os códices escurialenses de F. Patrizi (345-354); Propércio (355-366); Artigos sobre Sêneca (p. 367-378; p. 579-589); A inteligência do Sósia Plautino (p. 379- 388); Os paradigmas da Idade Media e do Renascimento no estudo da tradição clássica (389-397); o *logos epitaphios* de Tucídides (p. 399-404); “Palavra solta não tem volta” (p. 405-413); Alonso de Palencia (p. 415-426); a particula latina *nam* em orações interrogativas directas (p. 427-436); A Universidade de Alcalá e Antonio de Nebrija, em finais do século XVI e começos do XVII (p. 437- 447); A obra de Frontino (p. 449-460); O rhetor grego Menandro de Laodicea, séc. III d. C. (p. 461- 473); Tácito (p. 475-482); Gracián e a *Agudeza y arte de ingenio* (p. 483-493); Nebrija e a poesia (p. 495-504); Penélope de X. M. Diaz Castro y otras Penélopes gallegas (século XX) (p. 515-523); Mito e símbolo (p. 525-532); Nomes indígenas de famílias e de divindades, em inscrições latinas do Ocidente hispânico (p. 533-541); Francisco de Salinas: música e gramática (século XVI) (p. 543-553); Guillaume de Tignonville, tradutor do *Liber Philosophorum* (século XIV) (p. 555-565); O cargo de *apostolicus et regius commisarius* de Rodrigo Fernández de Santella no reino da Sicília (1490-1495) (p. 567-578); Para uma nova apreciação de Sócrates no século XV (591- 600); Tradição clássica em relação com as Ilhas Canárias (séc. XIII) (p. 601-609); O mito da ave Fênix em textos da Antiguidade (p. 611-622); O teatro modernista polaco, fontes estéticas e ideológicas (p. 623-630); Sobre as origens do reino da Polónia (631-641); A poesia latina do jesuíta Andrés Rodríguez (p. 643-654); Celso e Vesalio (p. 655-664); Aristóteles em

Plínio (p. 677-687); *Raeda*: do latim ao castelhano (p. 689-699); Francis Bacon (p. 701-709); As *Castigaciones Platonis* em ms. de origem catalã (p. 711-727); A aparente visão alheada do poeta (p. 729-735); Os ecos de Latim na Literatura castelhana renascentista (p. 749-760); Don Juan na cena contemporânea (p. 761- 772); Poesia, música e festa no Egito helenístico (p. 773-784); Presenças latinas na poética de Arthur Rimbaud (p. 785-794); A literatura em Latim nas letras polacas medievais (séculos X-XV) (p. 795-802); A poesia religiosa no século XVII, nas Canárias (p. 803-810); Os tratados de Lope de Barrientos (séc. XV) (p. 811-818); Andrés de Laguna e Luciano, *Tragopodagra* (p.819- 830); Roma em Roma: de Janus Vitalis a Quevedo (p. 831-843); A vanidade da escrita: epitáfio de Lipsius (p. 845-855); A génese do cânon literário. Poemas latinos do círculo da “Fonda de S. Sebastián” (p. 857-865); Plínio-o-Moço, *Epist.* 7, 27 (p. 879- 888); Vincent de Beauvais (p. 889-898).

Por fim, uma longa “*Tabula gratulatoria*”, de quatro cerradas páginas, assinada por quantos quiseram estar presentes nesta homenagem.

A concluir esta fastidiosa, mas profícua lista de artigos que, pela excelência dos seus autores e amplitude e variedade dos temas, é um verdadeiro mosaico cultural – que pode interessar a uma ampla diversidade de leitores e especialistas em distintos domínios – não resisto a transcrever um trecho que inicia um dos artigos, que bem poderia ser assinado por todos quantos prestam esta homenagem ao insigne professor e investigador, neste volume: «Al profesor Tomas González Rolán, como él bien sabe, debo muchas cosas, todas ellas beneficiosas para mí, pero sobre todo lo que más le debo es que siempre las hizo sin esperar nada a cambio, por pura honestidad y sentido de la justicia. En un mundo, y una época, en los que en todo subyace un interes personal, esta actitud merece todo mi reconocimiento» (p. 643).

Falta acrescentar ainda que teve como seu o lema de vida que o Humanista Julio Pomponio Leto tentava explicar a Rodrigo Sánchez Arévalo, seu carcereiro na prisão papal de Sant’Angelo (p. 16-17): a sua paixão pelas Letras tinha obscurecido ao longo da sua vida qualquer ambição de fama, glória ou riqueza, *Nulla re moueor nisi litterarum appetitu, qui profundus, immensus, insatiabilis ita est ut non tantum me incitet sed obruat*.

Pelo seu valor intrínseco, esta Miscelânea dedicada a Tomás González Rolán, *Viro, docto, sodali*, dirige-se não só a especialistas, como a todos quantos se interessem pela Literatura, pela História das Ideias, pela Cultura

Clássica e sua recepção, pela Música, pelas Artes cénicas, pela cultura, em geral.

NAIR CASTRO SOARES

Universidade de Coimbra

ncastrosoares@gmail.com

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_12

BEATO AMADEU, *Nova Apocalipse*, D. Lucas Dias introdução, tradução e notas; D. Lucas Dias, A. Espírito Santo, S. Tavares de Pinho ed. crítica e fixação do texto latino, Portugaliae Monumenta Neolatina Vol. XIV, Imprensa da universidade de Coimbra, ISBN 978-989-26-0715-3, 633 pp.

Beato Amadeu, nascido D. João Menezes da Silva numa das famílias nobres de maior prestígio no Portugal da dinastia de Avis, é porventura menos conhecido em Portugal e Espanha do que a sua irmã, Santa Beatriz da Silva, fundadora da Ordem da Imaculada Conceição em Toledo após uma curta passagem na corte espanhola enquanto dama de companhia de D. Isabel de Portugal, Rainha de Castela e Leão e mãe de Isabel a Católica, instituto religioso contemplativo desde 1489, com casas na Europa e na América, e que em Portugal tem especial culto em Campo Maior, terra do seu nascimento. Assim não acontece em Espanha e, sobretudo, em Itália, lugares em que Beato Amadeu desenvolveu uma vida de piedade e de contemplação religiosa depois de curtas passagens pela sedução mundana das cortes portuguesas e castelhana. Tal como a sua irmã, foi o carisma e a espiritualidade franciscanos que o seduziram, embora a fundação a que deu origem, a dos Franciscanos Amadeístas, ao contrário da instituição sua irmã, que perdura, tenha sido reunida na ordem dos frades menores observantes pelo Papa S. Pio V em 1568. O filho mais novo do Alcaide de Rio Maior D. Rui Meneses da Silva passou dez anos enquanto monge jeronimiano no mosteiro de Guadalupe antes de se tornar irmão secular franciscano em Úbeda em 1452, tendo sido ordenado em 1459. Gozando de grande popularidade entre o povo devido às suas capacidades taumatúrgicas, viveu em Assis, Génova, Perusia, Florença, Bréscia, Roma, até fixar residência no convento de S. Francisco de Milão. A sua popularidade e obra beneficiaram da sua amizade com a família Sforza de Milão e com o Papa Sisto IV, também ele franciscano, que o escolhe para seu confessor.

A *Apocalypsis Noua* – a Nova Revelação é o mais controverso dos textos de Beato Amadeu da Silva, controvérsia a que Lucas Dias dedica algumas páginas no seu estudo introdutório (2.4 “História de uma Deturpação”, pp. 30-33). Amadeu descreve oito episódios de “arrebatemento”, em que terá recebido, em diálogos sucessivos com o Arcanjo Gabriel, novas revelações (ou seja, são estes os *Apocalypseis*, em primeiro lugar porque se acede, por graça da Divindade, a um conhecimento revelado, e não porque haja assim tanta intertextualidade com o *Apocalipse* de S. João, que sem dúvida está presente mas não torna, de todo, a obra em mais um Comentário ao Apocalipse, dos muitos que a exegese bíblica produziu) que completam as contidas no AT e no NT. A figura central é o “Pastor que há-de vir”, num contexto em que se valoriza o segundo sentido do termo “Apocalipse”, ou seja, um prenúncio acerca do futuro. Estes oito arrebatamentos proporcionam a Amadeu o papel de “mediador” das últimas revelações que completam o Texto Sagrado que aqui parece curto para a espiritualidade de Amadeu da Silva. A génese, hierarquia e função dos anjos; o lugar da virgem Maria no plano da redenção do homem, a figura humana e divina de Cristo e a problemática aqui obsidiante da Encarnação, abordados numa perspetiva que transcende o texto bíblico canónico (Beato Amadeu recorre aos apócrifos com frequência) convertem este autor da espiritualidade franciscana num testemunho útil, rico e imprescindível para o estudo histórico da angelologia, mariologia e cristologia: do ponto de vista temático, o conteúdo da obra desdobra-se, num esquema de pergunta e de resposta dramatizadas, da criação e queda dos anjos até à Assunção de Nossa Senhora, com dois capítulos, sexto e sétimo, em que se desenvolve o tema da Eucaristia e da Santíssima Trindade.

O volume deixa patente a unidade da obra, pensada e composta segundo o pensamento místico do seu autor Beato Amadeu, que desenvolve e sustenta com solidez uma argumentação teológica nova, ora especulativa, ora piedosa, mas eminentemente culta, sobre a que se levantariam suspeitas de heterodoxia, fundamentadas, na nossa opinião: fica a curiosidade de perceber a ligação entre as considerações acerca da Trindade e do Espírito Santo e a mística de Joachim de Fiore, que nos parece poder estar patente). Nesse sentido, o dar à estampa a *Nova Apocalipse* de Beato Amadeu tem o mérito maior de trazer o texto autêntico do autor, sem excessivas mediações académicas por meio de comentários ou notas pesadas (que aqui são adequadamente poucas e simples, remetendo-se, na maior parte dos casos, à identificação das fontes da obra), num trabalho filológico sério feito

sobre a transmissão manuscrita, colação dos testemunhos e edição crítica da obra, a que se junta a útil e correta tradução. Torna-se, portanto, este volume sedutor para estudiosos de várias áreas científicas, historiadores, filósofos e filólogos que se debruçam sobre a paisagem espiritual da Europa nos finais da Idade Média.

A obra conta com o estudo introdutório de Domingos Lucas Dias, investigador que em 2004 defendeu na Universidade Aberta uma Tese de Doutoramento intitulada *Apocalypsis nova = nova apocalipse* orientada por Arnaldo Espírito Santo, trabalho de que não se faz menção na curta bibliografia que acompanha esta edição (p. 51). Da mesma lista bibliográfica estão ausentes as recentes contribuições de José Francisco Meirinhos, “Escotistas Portugueses do séc. XIV-XV” publicada em L.A. DE BONI et al. (org.), João Duns Scotus (1308-2008). *Homenagem dos scotistas lusófonos*, Ed. EST, Porto Alegre 2008, pp. 334-338, em que Beato Amadeu aparece como um seguidor de João Escoto; ou de José Adriano de Freitas Carvalho, “A Difusão da *Apocalypsis Noua* atribuída ao Beato Amadeu da Silva no contexto cultural português da primeira metade do séc. XVII”, *Revista da Faculdade de Letras do Porto, Línguas e Literaturas*, 19, 2002, p. 5-40. Sem querermos ajuizar os efetivos contributos destas três publicações para o estado da arte acerca da obra de Beato Amadeu, parece-nos que este sólido volume aqui recenseado, dado o seu valor enquanto porta de acesso à obra do Místico Franciscano, ganharia na atualização bibliográfica enquanto informação que se deve prestar aos leitores. Igualmente parecem curtas as menções do autor, no estudo introdutório e nas referências bibliográficas, ao contexto histórico do desenvolvimento da espiritualidade franciscana na Europa em ambiente de Pré-reforma, ficando o leitor com a impressão de que a obra do Místico Português representa um episódio extravagante na história religiosa do fim da Idade Média, quando as questões levantadas pela meditação do Beato Amadeu da Silva se inserem dentro de um ambiente comum entre as manifestações espirituais da época, em particular dentro do movimento fundado pelo Pastor de Assis, entre o séc. XIII e o séc. XVI, a que Sisto IV e o movimento da contrarreforma porá fim. Essa mesma perspetiva da obra do Beato Amadeu inserida nas fórmulas de renovação da espiritualidade franciscana pode ser aclarada em obras como *A History of the Franciscan Order: From Its Origins to the Year 1517* de John Moorman, Franciscan Institute Publications, 1988 (volume que saiu primeiro na Oxford University Press em 1968), ou ainda no estudos do académico da Universidade da Pensilvânia David Burr (e.g. *The Spiritual Franciscans: From Protest to*

Persecution in the Century After Saint Francis, 2001). Uma última nota acerca de 2.6. Fontes, (p. 35). Na procura das fontes inspiradoras de Beato Amadeu, Domingos Dias refere o facto de o ms. N se encontra, como os outros aliás profusamente anotado, mas sendo provavelmente “uma cópia censurada de *Apocalypsis Noua*”, e vai registando os nomes das autoridades de quem repete o pensamento ou de quem diverge, sendo estes Escoto, Tomás de Aquino, Agostinho, Anselmo, Pedro Auréolo, Boaventura, e a tradição patrística anterior. Na verdade, mais do que se tratarem de Fontes, estes nomes anotados numa versão que aparece como uma cópia censurada, documentam a imersão de Beato Amadeu nas problemáticas filosóficas e teológicas do seu tempo, algo que foi percebido já pelos recetores e destinatários da obra do místico franciscano, que assim o colocam em diálogo com a sua realidade espiritual contemporânea. As anotações são testemunho da recepção da obra de Amadeu. Do mesmo modo, a referência de que no *V Raptus* se discute a heresia de Apolinário de Laodiceia (inícios do séc.IV), sugere-nos afirmar que será difícil e improvável esta relação tão longínqua, sobretudo quando as teses acerca da alma divina de Cristo, que desceu sobre o seu corpo humano se encontram também nas heterodoxias docetistas, adopcionistas e, em particular, neo-adopcionistas, de que João Escoto foi defensor. Também nos parece imprecisa a conclusão de que um dos objetivos da obra era a da “união das duas Igrejas, a ocidental e a oriental” (p. 39). Em que sentido isto pode ser afirmado? Em primeiro lugar, em vários pontos da composição Beato Amadeu dá sinais de uma assertiva vontade de instaurar uma pureza e uma verdade até então não esclarecida pelas limitações das anteriores revelações, o que é um modo de elevar as suas proposições, mas está longe de me parecer um discurso de quem procura consensos. Ordenação e aclaramento do conhecimento de um sistema teológico universal sim (daí os oito arrebatamentos, numa paráfrase dos dias da Criação), mas não à custa da unidade com as posições ortodoxas dominantes, de que se diverge. Em segundo lugar, as proposições de Beato Amadeu não nos parecem ferir os dogmas e a unidade com a Igreja Oriental, se entendermos que esta é a que resultou do Cisma do Oriente do séc. XI. Na verdade, como bem reconhece o A., as controvérsias assumidas em *Nova Apocalipse* retomam as questões difíceis discutidas entre os concílios ecuménicos de 325 de Niceia e o II de Constantinopla de 451, entre os quais conceitos como a natureza e identidade do Filho, sua relação com o Pai e entre Estes e o Espírito Santo, arrastando consigo em cadeia a discussão acerca da identidade da Maria (Mãe de Deus, Mãe de Cristo

ou Mãe de Jesus?), e que foram profusamente discutidos, dando origem a uma diversidade de heterodoxias cujos ecos se prolongaram na Igreja Romana, despertando algumas delas ciclicamente ao longo da Idade Média na Europa Latina (como o texto de Beato Amadeu demonstra) e durante a Reforma, mas que não estão na base da quebra da unidade entre a Igreja oriental e a Igreja católica romana, que, nos seus traços gerais, parecem convergir na ortodoxia. De certo modo, ortodoxa e católica (universal) é toda a Igreja até ao Cisma do Oriente no séc.XI...É este posicionamento fino do pensamento de Beato Amadeu face ao contexto religioso e espiritual seu contemporâneo claramente efervescente e revisitando as problemáticas fundamentais da doutrina cristã, que urge fazer, tarefa sem dúvida facilitada por este excelente instrumento de trabalho proporcionado pelos *Portugaliae Monumenta Neolatina* no seu volume XIV.

PAULA BARATA DIAS

Universidade de Coimbra

pabadias@hotmail.com

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_13

CHAPMAN'S HOMER. The Iliad. Edited, with Introduction and Glossary, by Allardyce Nicoll, With a New Preface by Garry Wills. Bollingen Series XLI. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.

New translations of the *Iliad* into English continue to be published with notable frequency. While there can be no doubt that a fresh rendering of the *Iliad* in its entirety into English is a formidable achievement, one cannot fail to wonder about the seemingly endless sequence of publications of new translations. The present edition, however, is of unquestionable merit: Chapman's translation of the *Iliad* into verse is considered by many to be the best one available to readers of English.

Chapman's translation was published initially in part in 1598, then in complete form as *The Iliad* in 1611. It was the first in English to be done in verse. The translation is well known, in part due to references, such as Keats's famous sonnet on his first reading of Chapman's translation, which did much to call attention to the qualities of this translation. See article in *Humanitas* 65 (2013) 251-262.

The latest edition before the current one, was published in hardcover in 1956, as part of Chapman's collected works. That edition was scarcely

available since it had long been out of print. Thus, the present edition, in both hardcover and in paperback, meets clear needs of the reading public.

In addition, the contents of this edition merit special commentary, for it includes not only the contents of the preceding edition, among which the Glossary, pp. 559-613, is of special interest, both for full and correct understanding of the language of the translation by resolving possible problems resulting from Chapman's meanings and spellings, as well as for insights into the history of English vocabulary during the sixteenth century, since there are indications of forms and spellings introduced by Chapman, in many cases correcting or supplementing information provided by the *New English Dictionary*. There is also a special preface to the paperback edition by Garry Wills (pp. vii/-xiii).

Wills begins his preface with the following premise: "To measure up to the *Iliad*'s greatness, a translator must find something in his or her own world that resonates with the ethos of the original work. His hypothesis is that the "cosmologizing" of man in the Renaissance provided a connection between Homer's gods and his heroes that Chapman could take seriously. The remainder of the preface consists of a textual analysis with citations and commentaries in support of the hypothesis, along with observations regarding matters of spelling and pronunciation, and on the expressive nature of certain parts of the translation.

BRIAN FRANKLIN HEAD

Emeritus professor, University of Albany
bfhl22333@gmail.com
http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_14

CORNELLI, Gabriele, Costa, Gilmário Guerreiro da (Orgs.). *Estudos Clássicos*. Vol. I: *Origens do Pensamento Ocidental*. Brasília: UNESCO, Cátedra UNESCO Archai; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume editora, 2013. 164 pp. (Coleção Filosofia e Tradição; 1). ISBN: 978-7652-182-2

A Cátedra UNESCO Archai promove, desde 2001, a investigação e reflexão filosófica interdisciplinar sobre as origens do pensamento ocidental, de um ponto de vista histórico, filosófico, ético e político. Respondendo ao interesse crescente pelos estudos clássicos no Brasil, o volume 1 da Coleção Filosofia e Tradição oferece ao público aquele que foi o primeiro curso

de especialização em Estudos Clássicos, oferecido em 2012 pela Cátedra UNESCO Archai e pelo Núcleo de Estudos Clássicos da Universidade de Brasília.

O volume, que se apresenta como o primeiro de três, contém os textos principais das aulas daquele curso, em que participou uma pequena equipa de professores de Portugal e do Brasil, nomeadamente os textos de Delfim Leão (Universidade de Coimbra), Edrisi Fernandes (Universidade de Brasília), André Chevitarese (Universidade Federal do Rio de Janeiro) e Gabriele Cornelli (Universidade de Brasília). A cada autor corresponde uma de quatro Partes (cada uma das quais com um ou dois capítulos) que bem espelham a largueza de visão que presidiu ao projecto. Para os autores do projecto, as origens do pensamento ocidental não se esgotam na matricialidade inevitável da Grécia clássica (Delfim Leão e Gabriele Cornelli). Os autores vão mais além e indagam as origens orientais da própria cultura clássica (Edrisi Fernandes) e a fecundidade das relações entre cristianismo, judaísmo e helenismo (André Chevitarese).

Uma introdução aos estudos clássicos é escrita por Delfim Leão, que nos apresenta o primeiro grande monumento literário da cultura ocidental. Com elevado sentido de síntese, Delfim Leão insere-nos no essencial da questão homérica e da natureza específica dos poemas daquele que os gregos consideravam o verdadeiro educador da Grécia. Num texto focado na figura fundadora de Homero e na riqueza simbólica de Ulisses, cada traço do herói “que muito sofreu” expõe a força dinâmica da *arete* do espírito grego. Mas o “herói da imaginação, do sacrifício e do conhecimento” é também iluminado pelas aventuras de Telémaco, que exprime a noção de salvaguarda da própria identidade. As reflexões sobre o filho de Ulisses em busca do pai, como se buscasse a sua identidade a partir das próprias origens, remetem-nos para a importância de conhecermos a nossa própria identidade, a fim de valorizarmos o que somos como cultura e como povo, nomeadamente quando nos encontramos com paradigmas culturais diferentes, como aliás aconteceu a Telémaco, em contacto com figuras da *Iliada* que incarnavam paradigmas distintos de seu pai. Com base nessa certeza, o capítulo inicial de Delfim Leão sublinha portanto a pertinência sempre actual do tema que congrega a obra, *Origens do pensamento ocidental*: “Uma civilização que não tenha consciência do seu passado, das suas raízes linguísticas, do seu património cultural, em suma, da sua própria natureza matricial, não pode, obviamente, ter futuro, pois está condenada a vaguear em uma constante deriva identitária” (p. 22). O segundo capítulo contém

uma visão bastante original e operativa da cultura clássica. “Do polites ao kosmopolites” foca a época da hegemonia macedónica na Grécia e as complexas mudanças políticas e culturais do tempo de Alexandre, tal como o seu título bem sintetiza. Com a segurança e conhecimento de quem já se especializou na questão, o autor expõe de forma fundamentada e clara a mudança de paradigma cultural, antes centrado na especificidade da *polis* grega e finalmente sujeito a um programa de intensa miscigenação, ou seja, substituindo um movimento cultural centrípeto por uma dinâmica cultural marcadamente multi-étnica e de dimensão cosmopolita, que é aquela em que a Europa se reconhece.

A segunda Parte, de Edrisi Fernandes (Universidade de Brasília), ocupa-se de um tema por muitos anos negligenciado nos Estudos Clássicos, mas hoje reconhecido por todos os especialistas: o exame das origens orientais de alguns traços fundamentais constitutivos da cultura clássica. Com base nas descobertas históricas das últimas décadas, o autor desvela as origens orientais de diversos estratos da cultura grega desde os tempos mais remotos da Grécia anterior aos gregos, com maior ênfase para o domínio da filosofia. A variedade de títulos que o autor domina e com os quais enriquece a bibliografia, mostra, porém, que a posição de Edrisi Fernandes na matéria, longe de ser uma perspectiva singular, que vem impor-se a uma historiografia de tendência helenocêntrica, alinha afinal com a posição da historiografia dominante, que tem vindo a valorizar de forma crescente a “excentralidade” da cultura europeia, evidente desde logo não apenas na origem do termo que designa o continente que habitamos, como também na figura mítica homónima. Assim, em tom aparentemente polemista e apaixonado, partilhado aliás pelos co-editores na Apresentação do livro (pp. 9-14), o autor parece combater adversários que não identifica, o que cria no leitor a expectativa de uma polémica que não chega a concretizar-se. Mas isso, se não acrescenta, também não diminui o valor deste longo estudo (pp. 37-76), dotado de visível profundidade científica, e de clara intencionalidade didáctica, como requer a natureza da publicação.

Na terceira Parte, André Chevitarese, da UFRJ, situa 1Cor 12,12-27 no contexto literário mediterrânico. Interpreta aquele passo de São Paulo e a metáfora do corpo humano como expressão da unidade orgânica da Igreja, à luz de modelos literários comuns aos autores do Mediterrâneo Antigo e presentes em Dioniso de Halicarnasso, Tito Lívio, Esopo e Xenofonte. A comparação vai mais além e foca-se em outros passos concretos do Novo Testamento, nomeadamente dos Evangelhos sinópticos, que encontram

modelos literários comuns em Plutarco e, de novo, em Esopo. Em termos literários, causa alguma estranheza encontrar a designação ‘historietas de fundo moral’ aplicada àquilo que na verdade constitui um conjunto de *topoi* literários comuns entre os autores cotejados.

A pertinência do exercício de comparação realizado sobre o primeiro texto de São Paulo não é a mesma que podemos atribuir às comparações seguintes, que se apresentam mais frágeis e aparentemente aleatórias, nomeadamente, quando o autor trata os ditos de escárnio dos relatos sinópticos da paixão, em comparação com as fábulas de Esopo. Assinalável é o rigor metodológico que presidiu ao exercício de comparação de cada narrativa, ao qual o autor dedica as primeiras páginas. No segundo capítulo, o autor retoma um texto originalmente publicado em *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro, Klíne, 2011 e aplica a mesma análise comparativa a diversas versões do sacrifício de Isaac, narrado em Génesis 22: 1-19, em articulação com outros textos da literatura judaica (Josefo, o Pseudo-Fílon, ou o Livro dos Macabeus), incluindo não só a documentação literária mas também iconográfica, e revelando um grande domínio do intertexto bíblico e dos processos de historização exegética. Para levar ao fim este interessante estudo hermenêutico de natureza comparativa, esperamos que, examinadas as semelhanças, o autor venha a estabelecer também as diferenças que emergem de uns e de outros textos, sem as quais eles ficam privados do seu sentido.

No âmbito da filosofia antiga, na quarta e última parte, Gabriele Cornelli, da Universidade de Brasília, traz-nos uma reflexão corajosa acerca da natureza dialógica e dramática da filosofia platónica, defendendo que as numerosas críticas à tragédia, presentes nos diálogos de Platão, não significam uma recusa definitiva do modelo trágico por parte do filósofo. Pelo contrário, o autor defende que teria sido na crítica à tragédia que Platão teria repensado a sua conceptualização antropológica e política. A figura de Alcibiades, no *Banquete*, é objecto do último estudo, em que G. Cornelli lança as pistas mais diversas, por vezes antagónicas mas sempre fundamentadas, para a investigação futura acerca do sentido daquela controversa figura, tão relevante para a compreensão do *Banquete* de Platão.

O desenvolvimento natural deste projecto em busca das *Origens do pensamento ocidental* aguarda agora uma investigação no âmbito dos estudos da Cultura de Roma Antiga, sem a qual a cultura e o património de Atenas e Jerusalém não teriam alcançado o território mais a Ocidente ao qual pertencemos.

E se nos importa conhecer a nossa própria identidade, a fim de valorizarmos o que somos como cultura e como povo (p. 21), isso não nos impede de reconhecer serenamente ora o encanto ora o desencanto dos legados plurais que recebemos, na medida em que eles promovam ou firam a dignidade da pessoa humana, no que ela tem de mais intrínseco. Quando os estudos humanísticos perdem de vista este critério, tornam-se vítimas das armadilhas ideológicas que tentam combater.

MARGARIDA MIRANDA

Universidade de Coimbra

mmirandafluc@gmail.com

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_15

CORTEZ, Ives. *Le français ne vient pas du latin! Essai sur une aberration linguistique*. Paris: L'Harmattan, 2007.

A tese do livro é a seguinte: a partir do século II antes de Cristo, os romanos eram bilingues, utilizando o italiano como língua falada e o latim como língua escrita; são estas as duas línguas que os romanos levaram a todas as regiões que conquistaram. Assim, na França, na Espanha e na România os povos abandonaram as suas respectivas línguas e passaram a empregar o italiano como língua falada, usando o latim apenas como língua escrita.

A fim de provar a referida tese, o Autor oferece sete «provas»: (1) a latim era uma língua morta a partir do século I depois de Cristo, (2) o vocabulário de base das línguas românicas não é o latim, (3) a gramática das línguas românicas não herdou nada do latim, (4) as línguas evoluem muito lentamente, (5) toda a etimologia oficial da língua francesa é fantasiosa, (6) as línguas românicas são quase idênticas, (7) o antigo francês é um francês «italianizado».

Na segunda parte do livro pretende responder à pergunta «De onde vem o nosso engegamento?». O Autor começa por alegar algumas falhas por parte dos linguistas, citando especialmente Antoine Meillet, o grande indo-europeísta do século XX. Depois, faz afirmações em relação ao parentesco itálico e indo-europeu, descreve sucintamente o que considera ser as implicações da convivência entre dois povos (*Latins, Italiens*) no Império Romano, referindo sobretudo a preponderância da unilateralidade no intercâmbio linguístico. Considera que o canal duplo da igreja e da universidade é responsável pela impressão de um elevado grau de parentesco

entre o latim e as línguas românicas. Outros fatores que considera responsáveis por uma impressão errada em relação à origem das línguas românicas, são a falta de textos no antigo italiano e o que chama de «enigma osco».

A terceira parte do livro versa sobre três temas de acordo com as ideias do Autor: as bases da pesquisa linguística são oscilantes, o baixo latim é uma ficção, a ortografia francesa está artificialmente latinizada.

Os passos da argumentação do Autor são os seguintes: O baixo latim e o latim vulgar nunca existiram, são apenas ficções dos linguistas. As línguas românicas, portanto, não podem ter provindo do latim. Mas o Autor tem a solução: vieram do antigo italiano. Porém, faltam textos do antigo italiano. Neste caso também, o Autor tem a solução: ele constroi o antigo italiano recomposto (veja-se a secção *Le vocabulaire de l'italien ancien*, pp. 41-51, onde se encontram as respectivas palavras, bem distintas do latim clássico, pois outra variedade nunca existiu...): o francês *traité*, o italiano *trattato*, o espanhol *tratado*, o rumeno *tratată*, que diferem bastante do latim *foedus*. Ou ainda, entre outras séries, o francês *jardin*, o italiano *giardino*, o espanhol *jardín*, o rumeno *gradina*, o antigo italiano recomposto **jardino*, o latim *hortus*. De acordo com as séries de palavras apresentadas por Cortez, as semelhanças entre o «antigo italiano recomposto» e as palavras das línguas românicas são claramente maiores do que as semelhanças entre o latim e essas mesmas palavras.

Em face do que se nota nas séries indicadas, Cortez afirma que «... l'étymologie, bien conçoit, montre... que le français ne vient pas du latin». (p. 95).

Por outro lado, o Autor afirma «... le français ancien n'est pas intermédiaire entre le français moderne et le latin, il est intermédiaire entre le français moderne et l'italien». (p. 104; vejam-se as tabelas comprovativas pp.101-103).

Está tão seguro em relação às suas próprias etimologias que afirma:

Je qualifie les étymologies de Bloch et Wartburg, reproduites dans le Larousse et le Robert d'«**officielles**». Elles ont un caractère officiel, mais ne reposent sur aucun fondement scientifique. Je les conteste toutes. Elles sont d'ailleurs probablement toutes fausses, comme je l'expose... (p. 152).

Enfim, Cortez está tão convencido da verdade dos seus argumentos, que conclui que «Non seulement la langue latine n'est pas la langue-mère

des langues romanes, mais plus encore, elle n'en est qu'une parente éloignée.» (p. 126).

Ao contrário dos especialistas na linguística indo-europeia, considera que «... l'indo-européen a donné plusieurs branches dont l'italique. L'italique a donné au moins deux branches: le latin, qui n'a pas eu de descendance, et l'«italien ancien» qui a donné naissance à toutes les langues romanes». (p. 36).

O Autor afirma que o ramo itálico data de uns 10,000 anos antes de Cristo, que o indo-europeu data de uns 20,000 anos antes de Cristo (p. 37); num outro trecho diz que considera que o indo-europeu data de entre 10,000 e 20,000 anos antes de Cristo (p. 151).

Segundo a noção comum, o francês *manger* viria do latim *manducare*. O Autor observa que há alguma semelhança entre a palavra francesa e a palavra latina, afirma, porém, que na realidade a palavra francesa se deriva mais seguramente de um radical indo-europeu **MS**, que ele considera representado no russo, no hindi, no inglês, no latim, no grego e no alemão (p. 92). Tal radical **MS** não se encontra em nenhum dos principais dicionários do indo-europeu, os quais, aliás, não incluem nenhum radical composto por apenas duas consoantes e sem nenhuma vogal. Considera-se, porém, que a raiz indo-europeia ***mendh-** «mastigar» deu origem, entre outros, ao inglês *mandible* e *manger*; ao grego *μαστιχάω* «ranger os dentes», que por sua vez deu origem ao latim *masticare* e o inglês *mastigate*; ao inglês *moustache*, por via do grego dórico *μύσταξ*.

Num outro trecho, onde o Autor contesta a noção do francês *conter* provir do latim *computare* e afirma que, ao contrário, vem do italiano *contare*, juntando o seguinte:

En réalité, le mot latin COM-PUTARE veut dire «examiner ensemble», alors que le mot italien ancien CONTAR est une des nombreuses dérivations du radical indo-européen **CT** qui a donné aussi: CITER, CONTER; CHANTER (CANTARE), É-COUTER, RA-CONTER...

No trecho acima, o Autor confirma a sua ignorância quanto à constituição das raízes do indo-europeu (as quais ele persiste em referir como «radicais»), com a qual combina o seu desconhecimento da semântica: afinal, qual o significado original de uma raiz primitiva que pudesse dar origem aos vários sentidos das palavras referidas? Além disso, de acordo com os conhecimentos

geralmente aceites, a palavra *citer* descende do indo-europeu ***KEIṬ**- «pôr em movimento», a palavra *chanter* do indo-europeu ***KAN**- «cantar», entre outras que Cortez considera de uma mesma origem indo-europeia, mas que são de origens indo-europeias distintas, de raízes diferentes.

As observações apresentadas poderão ser suficientes para dar alguma ideia da baixa qualidade do livro considerado, mas, para representar o tom de superioridade do Autor ao longo do texto, seria preciso exemplificar muito mais.

Na capa do livro, afirma-se que o Autor prova de forma irrefutável que os romanos já não falavam latim quando iniciavam as conquistas... senão o italiano, um antigo italiano muito próximo do italiano moderno, que dominou todas as línguas da península itálica a partir do século II antes de Cristo. E continua assim, por aí em diante. Pelo contrário, o que se observa na história das ciências (inclusive, na história das ciências da linguagem), é que, de modo geral, os progressos no conhecimento não se realizam a partir de *provas irrefutáveis*, mas antes a partir de meras *novas hipóteses*, que não são apresentadas como provas irrefutáveis.

BRIAN FRANKLIN HEAD
Emeritus professor, University of Albany
bfhl22333@gmail.com
http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_16

DE MARTINO, F. & Morenilla, C. (eds.), *A la sombra de los héroes*. Bari: Levante Editori, 2014, 486 pp. ISBN: 978-88-7949-638-4.

Esta obra, que reúne textos de autores diversos, enquadra-se na sequência de publicações anteriores de um grupo de investigadores que se encontra anualmente em Valência para refletir sobre um interesse comum pelo teatro clássico greco-latino e pela sua receção. O presente volume inicia uma nova linha de trabalho do grupo, que pretende privilegiar as personagens secundárias, como os editores clarificam num pertinente texto introdutório, esclarecedor do fio condutor que orienta os diferentes contributos. Deste modo, num périplo focalizado no teatro da Antiguidade e na sua projeção, esta edição faz desfilar com oportunidade múltiplas personagens secundárias, femininas e masculinas, tradicionais, adaptadas ou mesmo novas, i. e., ausentes do paradigma, que com frequência se vêem obscurecidas

pelo foco habitual concedido aos protagonistas; destacadas porém por esta publicação, são analisadas ora sob uma designação mais genérica do tipo ‘mensageiros’, ‘servos’, ‘parasitas’, ‘figurantes’, ‘carrascos’, ‘Coro’, ‘personagens transteatrais’, ora sob denominações que as individualizam, como Io, Tirésias, Licurgo, Cassandra, a ninfa Eco, Pandora, Cornélia, Licínia, ‘o Pedagogo’, ‘o Frígio’, ‘os filhos de Medeia’, ‘a Ama’, Artemísia, ‘o Eletricista’, José de Arimateia, Nicodemo, Maria Madalena. Do conjunto, fica a percepção importante do recurso a estas figuras para usos variados e significativos, nomeadamente para o estabelecimento de paralelismos com os protagonistas, para a comunicação de acontecimentos extracénicos chocantes e impressionantes, para a função de porta-vozes dos poetas, para a asseveração de movimento e/ ou crítica e/ ou diversão, para a garantia de ausência de vazio cénico. Percetível ainda e expressivo do potencial de algumas dessas personagens é o facto de muitas vezes, nas recriações, elas se tornarem protagonistas que dão voz a questões fulcrais do mundo coevo.

Os diferentes contributos proporcionam perspectivas de leitura remissivas para domínios diversos, como o literário, o performativo, o linguístico, o estrutural, o comportamental, o concetual, o religioso, o político, o da receção dos clássicos na televisão, no cinema ou na música, numa interseção eficaz, que convida à leitura de um volume efetivamente concentrado nas figuras secundárias para lhes outorgar mais luz, mais visibilidade. A referência sistemática a passos/ obras vários, exemplificativos e/ ou comprovativos da análise que vai sendo feita, fundamenta de modo adequado os trabalhos em geral.

Em jeito de epílogo, a apresentação do interessante projeto didático da *Saguntina Domus Baebia*, anunciada no início, que alia a figuras da Antiguidade, dispersas pelos *ludi* que propõe, material de teatro (e. g. máscaras, *tibiae*, *cothurni*) – personagens e aspetos materiais do teatro antigo são elementos importantes na criação de estratégias sedutoras para uma incursão pelos caminhos das línguas e culturas clássicas.

De salientar ainda a presença neste volume de um cuidado apêndice anexo a uma das colaborações, sobre figuras e cenas de anúncio na tragédia grega, útil e prático para o leitor, bem como o recurso atrativo a imagens ilustrativas de alguns dos estudos. Note-se também a inclusão oportuna de um índice de nomes antigos, assim como a referência aos passos textuais mencionados. Seria todavia igualmente proveitosa a inserção de uma bibliografia final conjunta ou a rematar cada um dos trabalhos, bem como um sumário individual numa outra língua para além da inglesa, eventual-

mente a espanhola, como a do título do livro. Observe-se também que os textos alusivos à Antiguidade clássica poderiam ter sido agrupados com uma continuidade epocal, partindo da Grécia para Roma. Uma nota ainda para o nome *Licinia*, grafado de formas distintas na mesma colaboração – Liscinia, Lascinia, Licinia (cf. sobretudo pp. 451-460). Estes aspetos não diminuem o mérito da visão de conjunto proporcionada por esta pluralidade de abordagens, particularmente favorecedora da apreciação da diversidade de figuras, funções e finalidades das personagens secundárias que, desta feita, não estão “a la sombra de los héroes”.

SUSANA MARQUES

Universidade de Coimbra

smp@fl.uc.pt

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_17

DUBEL, Sandrine, Favreau-Linder, Anne-Marie, Oudot, Estelle, dir.: *À l'École d'Homère. La culture des orateurs et des sophistes* (Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2015) 295 p. ISBN 9782-7288-0526-6.

Na origem deste livro está um colóquio internacional realizado em 2010 nas Universidades de Clermont-Ferrand e Borgonha, dedicado ao tema «Homère rhétorique. Études de reception antique». O colóquio teve um carácter ambivalente, com uma primeira parte centrada na «retórica de Homero», propriamente dita, e uma segunda parte focada nas práticas e estratégias oratórias inspiradas pelos Poemas Homéricos.

Assim, e sem deixar de lado esta sistematização, a primeira parte deste livro trata sobretudo do papel de Homero nos exercícios retóricos da Antiguidade, como aqueles em que o aluno imaginava o discurso de um dos heróis homéricos (etopeia ou declamação). A segunda parte do livro explora a forma como o modelo homérico se tornou um referente familiar para o discurso retórico. Deste modo, o livro apresenta um conjunto de análises que vão do século V a.C. à Bizâncio do século XII, sob o signo de Homero.

«Homère, le premier des Sophistes?» é o texto de F. Kimmel-Clauzet (pp. 19-30), que cumpre a função de abrir o livro e no qual a A. conclui que as formas escolhidas pelos retores posteriores a Homero eram já bastante próximas das que encontramos nos Poemas Homéricos.

Uma primeira sub-parte, intitulada «Grecs et Romains à l'École d'Homère», é constituída por cinco textos. Neles, considera-se o recurso a Homero durante o período da chamada primeira sofística (R. Ahern Knudsen, «Homer in the First Sophistic», pp. 33-45), a presença do Poeta na retórica latina (D. Van Mal-Maeder, «*Testis Carminum Antiquitas*. Homère dans la rhétorique et les déclamations latines», pp. 47-60), a utilização dos Poemas Homéricos pelos retores e sofistas do Egipto (P. Cauderlier, «*Deux parerga homerica* (Ier et Iie siècles) ou l'utilisation des textes homériques par le *rhétorikos* et le *sophistès* dans la province d'Égypte», pp. 61-71), o uso de Homero pelos exercícios retóricos do período imperial (F. Robert, «La présence d'Homère dans les *progymnasmata* d'époque impériale», pp. 73-86) e o simbolismo de Aquiles (B. Schouler, «Pour les sophistes, Achille ne fut-il que colère?», pp. 87-102). Em síntese, este conjunto de cinco textos aborda essencialmente a recepção de Homero na literatura sofística e o seu uso pela retórica antiga, confirmando a ideia de que os Poemas Homéricos se constituíram como uma espécie de cânone cultural dos Gregos. Com base nele, construíram-se arquétipos e modelos que ao serviço das variadas ideologias culturais se confirmaram como parte estruturante do Mundo Antigo.

Uma segunda sub-parte, intitulada «Stratégies rhétoriques: modèles et détournements», consta igualmente de cinco textos que se centram sobretudo nos Poemas Homéricos enquanto modelos de argumentação retórica. Este grupo analisa assim o tema da Guerra de Tróia no discurso de Ulisses no *Cíclope* de Eurípides (J. Peigney, «La Guerre de Troie dans le discours d'Ulysse à Polyphème chez Euripide (*Cyclope* 285-312)», pp. 105-114), Homero como modelo inspirador de Isócrates (M. Tamiolaki, «Homère chez Isocrate: source de rivalité ou d'inspiration?», pp. 115-131), o recurso a citações homéricas em textos de Díon de Prusa (D. Kasprzyk, «Homère Travesti», pp. 133-149), o modelo homérico na obra de Élio Aristides (L. Miletti, «Homère comme modèle pour l'éloge de soi-même», pp. 151-162) e na obra de Luciano, levando em conta o diálogo entre a sofística e a filosofia (M. Briand, «L'Homère paradoxal de Lucien», pp. 163-172). Com estes contributos conclui-se sobretudo acerca da utilização dos Poemas Homéricos e respectivos modelos em fórmulas retóricas posteriores.

A terceira sub-parte, «Enjeux critiques», é composta por três textos que mantêm as abordagens em torno da recepção homérica ainda na Antiguidade, desta vez em autores como Xenofonte (S. Gotteland, «Homère dans les écrits socratiques de Xénophon», pp. 175-189), Plutarco (K. Oikonomopoulou,

«Rhetoricians on Homer», pp. 191-201) e Filóstrato (R. Webb, «Homère dans les *Images* de Philostrate», pp. 203-214).

A recepção mais recente, sem contudo deixar de ser antiga ou tardo-antiga e medieval, dos Poemas Homéricos é tratada essencialmente na quarta sub-parte, «Héritages». A presença de Homero no substrato cultural do século V (A. Pizzone, «Thersite au bord du Nil», pp. 217-228), Homero na cosmovisão vândala (A. Stoehr Monjou, «Une réception rhétorique d'Homère en Afrique vandale: Dracontius (*Romulea* VIII-IX)», pp. 229-238), e em contextos já bizantinos (D. Pralon, «Les personnages d'Homère selon Isaac Comnène Porphyrogénète», pp. 239-246 e M. Loukaki, «L'univers homérique dans les éloges impériaux du XIIIe siècle à Byzance», pp. 247-257) são os temas de dão corpo a esta última parte.

No final, confirma-se a presença e importância do Poeta educador da Grécia nas culturas antiga e medieval, o que por si só justifica a pertinência deste livro em boa hora publicado. Uma bibliografia final acompanha a totalidade dos textos, bem como um índice de autores e de passos citados, da maior utilidade para a edição e para os investigadores que doravante a ela recorrerem.

NUNO S. RODRIGUES

Universidade de Lisboa

nonnius@letras.ulisboa.pt

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_18

FORD, Philip Bloemendal, Jan and Fantazzi, Charles (eds.), *Brill's Encyclopaedia of the Neo-Latin world*. [Vol. 1]: *Macropaedia*, 919 p. [vol. 2] *Micropaedia*, 920 p. Leiden - Boston : Brill, 2014. ISBN: 9789004265721.

Brill's Encyclopaedia of the Neo-Latin world, editada por Philip Ford, Jan Bloemendal e Charles Fantazzi. Leiden ; Boston : Brill, 2014 é o número 3 da Série *Texts and Studies* da *Renaissance Society of America*, distribuída por dois volumes, *Macropaedia* e *Micropaedia*, com uma totalidade de mais de 1800 páginas, em duas colunas cada.

O título e o perfil desta obra monumental constitui mais um sinal do fenómeno que os editores apontam no universo editorial científico: o renascer do interesse académico pelas obras de referência, que outrora receberam a designação de Compêndio, Manual ou simplesmente Enciclopédia.

Se, após o crescimento exponencial da especialização dos saberes, o nascimento de obras de referência nas mais diversas áreas científicas é acontecimento raro e importante, ele é-o ainda mais numa área como a dos estudos neolatinos, que assistiram nas últimas décadas a um desenvolvimento ímpar². É que, como os editores afirmam no seu prefácio (p. xvii), quando os actuais ‘decanos’ de estudos neolatinos iniciaram a sua investigação, essa área científica que hoje conhecemos como tal ainda mal existia³. Para estudar a história do Direito ou da Teologia, por exemplo, foi inevitável penetrar num corpus textual produzido em língua latina, mas sempre em função da História do Direito ou da História da Teologia, e não em função da cultura neolatina em si mesma, cuja produção e cujos autores continuam em grande parte por investigar.

Os editores desta importante obra apresentam-na como desenvolvimento natural ou resposta do século XXI à primeira obra de referência nesta área do saber, que consideram ser a obra de Joseph Ijsewijn, *Companion to Neo-Latin Studies* (Amsterdam-New York-Oxford, North-Holland Publishing Company, 1977). Não se trata porém de mera actualização para incorporar as últimas três décadas de investigação na área⁴. Na verdade, se o primeiro *Companion to Neo-Latin Studies* se situava num ponto de vista fundamentalmente literário e filológico, a *Brill's Encyclopaedia* parte de um ponto de vista amplamente transversal, próprio de um objecto de estudo como a cultura neolatina. Por isso, além de ser notória a focalização do interesse em matérias de prosa académica e científica (como a química, a zoologia, a medicina e o direito), a *Brill's Encyclopaedia* não ignora as mudanças operadas nos estudos neolatinos nos últimos anos, e procura estabelecer as suas novas fronteiras⁵. Define, aliás, o que diz ser um novo campo do

2 Faz parte do mesmo fenómeno editorial a recente obra de Sara Knight e Stefan Tilg (Ed.) *The Oxford Handbook of Neo-Latin*, Oxford Handbooks, 2015.

3 Do ponto de vista conceptual, os editores definem como língua neolatina toda aquela que foi produzida aproximadamente desde o tempo de Petrarca até hoje, ou seja, o latim desenvolvido como resultado do interesse pela cultura greco-latina, renovado a partir do século XIV e XV.

4 O próprio Joseph Ijsewijn procedeu a uma profunda revisão da sua obra, em dois momentos distintos, 1990 e 1998, com a colaboração de Dirk Sacré.

5 Se no *Companion to Neo-Latin Studies* os textos não literários ocupavam menos de 5 páginas e constituíam menos de 25% da Parte II, na *Brill's Encyclopaedia*... a proporção inverte-se. Temas ligados aos géneros literários ocupam menos de 25% do seu total.

saber, procurando fundar as bases teóricas, conceptuais e metodológicas em que este assenta.

Com efeito, a organização interna da *Brill's Encyclopaedia* demonstra uma concepção de 'literatura' diferente daquela adoptada pelo tradicional *Companion*; uma literatura não já circunscrita aos géneros literários tradicionais, mas alargada a textos 'literários' e 'não literários', explicitamente enquadrada nos preceitos teóricos do New Criticism (p. xx). A abordagem dos textos não parte exclusivamente do reconhecimento dos modelos clássicos que os inspiraram, mas de uma perspectiva mais abrangente, que tem em conta todo o contexto cultural que o produziu, o qual deverá ser por sua vez iluminado pelo conhecimento do *corpus* literário neolatino. Assim encarada, a literatura neolatina deverá tornar-se uma fonte valiosa para o conhecimento da vida intelectual e social em que foi criada.

Na verdade, a investigação dos últimos anos não só consolidou os estudos neolatinos em si mesmos como os expandiu muito além das questões literárias, como que recuperando a riqueza de uma perspectiva acima de tudo 'filológica', verse esta, ou não, sobre o campo dos estudos literários. Assim, os estudos neolatinos da *Brill's Encyclopaedia* vão desde as questões linguísticas e literárias (poesia, prosa, drama) às artes, à filosofia e às ciências, à história da educação, história da Igreja, história da expansão e do Novo Mundo, até à história do direito, descentrando-se, portanto, daquele que antes fora um campo de estudos estritamente literário, para ir ao encontro de um objecto tão vasto como toda uma 'cultura': a 'cultura neolatina'.

Outro motivo porém se oferece ao leitor da *Brill's Encyclopaedia* para evocar ainda aquela primeira obra de referência, que a precedeu. Uma e outra são fruto das actividades da Associação Internacional de Estudos Neolatinos, de Amesterdão (International Association for Neo-Latin Studies), a qual nasceu, por sua vez, de um Seminário de Filologia Humanística do Professor Joseph Ijsewijn, da Universidade de Lovaina, na década de 70. Porém, se o antigo *Companion* nascera como obra de um indivíduo, a *Brill's Encyclopaedia* só podia ser obra de um labor orgânico e colectivo. Três editores deram corpo à investigação de cerca de oito dezenas de autores, um número que por si só aponta para a diversidade de saberes convocados.

Merece uma palavra de apreço a estrutura da *Encyclopaedia*. Ela é bem mais do que um conjunto de verbetes elencados por ordem alfabética. O volume *Macropaedia* procedeu a uma identificação dos temas maiores de investigação nos estudos neolatinos e reuniu uma série de longos artigos sobre cada um deles, seguidos da respectiva bibliografia, de modo a permitir

ao leitor reconhecer ‘o estado da questão’. O volume *Micropaedia*, por sua vez, foi reservado a artigos de menor extensão, sobre temas mais restritos, como nomes de indivíduos ou personagens do Humanismo, ou subgêneros literários, ou a produção textual neolatina nas diversas expressões geográficas ou nacionais, ou simples questões políticas e metodológicas da investigação em curso - sempre porém assegurando a unidade entre os dois volumes, já que a maioria dos autores da *Micropaedia* são os mesmos da *Macropaedia*.

A coerência da sua organização é visível desde o início. A Parte I da *Macropaedia* corresponde a uma introdução a todo o conjunto. Nela são elaborados temas teóricos fundamentais como a distinção plena entre latim medieval e língua neolatina, a definição de língua neolatina, questões específicas de lexicografia, de ortografia, de prosódia e versificação, ou a criação de neologismos na língua latina, não apenas do ponto de vista da sua relação com o grego e com as línguas vernáculas mas também tomando parte activa no debate actual acerca de critérios para a inovação terminológica, nos mais diversos campos do conhecimento humano.

Contribuem também para delimitar com precisão o conceito de língua neolatina capítulos como o seis e o sete, dedicados ao latim como língua de conversação, ou o catorze, que finalmente ousa tratar com rigor a questão da pronúncia do latim, além dos capítulos dedicados a temas mais estritamente literários, como a imitação dos clássicos, o helenismo, o ciceronianismo e o anticiceronianismo.

As Partes II e III expõem as complexas relações da cultura neolatina com dois fenómenos próprios do alvor da Idade Moderna: os inícios da imprensa (primeiros humanistas impressores; práticas e políticas editoriais) e o desenvolvimento das línguas vernáculas.

As Partes IV, V, VI e VII e IX prendem-se com os diversos campos do saber que se exprimiram ou exprimem em língua latina, embora nem todos com o mesmo alcance. A literatura (prosa, poesia, teatro), as Artes (música e musicologia, artes visuais, artes plásticas e arquitectura), a Filosofia (com a relevância devida ao aristotelismo e à escolástica, ao neoplatonismo, ao epicurismo e à filosofia política) e por fim as Ciências (Astronomia, Medicina, Matemática, Química) receberam um tratamento francamente mais amplo do que o Direito (cap. IX), aqui limitado ao “direito inglês”.

A rematar o enquadramento conceptual dos estudos neolatinos, que é na verdade um dos aspectos mais valiosos que fazem da *Brill's Encyclopaedia* uma obra de referência, encontramos ainda dois capítulos dedicados ao chamado período de declínio da cultura neolatina, desde 1700 até ao presente

(Parte XI), e ainda duas Partes dedicadas a áreas fundamentais da cultura neolatina que correspondem a outras tantas especificidades suas.

Em primeiro lugar, o Latim e a Igreja: o Latim no discurso teológico, o Latim no pensamento patrístico, o fenómeno da Reforma e da Contra-Reforma na Europa e ainda o lugar singular da Companhia de Jesus na educação, produção e ensino da língua latina (Parte VIII). Só por necessidades metodológicas, mas não isentas de artificialismo, podemos abstrair desta Parte (Latim e Igreja) o tema do Latim e da música, que os editores dispuseram na Parte V, juntamente com as artes. Se a opção metodológica de distinguir e separar Música, Latim e Igreja é perfeitamente justificável, o resultado não pode deixar de ser recebido na sua complementaridade.

Em segundo lugar, os editores não esqueceram outro fenómeno inalienável dos inícios da era Moderna, dotado de um papel chave na configuração da cultura neolatina: o fenómeno das Descobertas ultramarinas que, sob a designação de ‘Novo Mundo’, receberam a atenção particular da Parte X, para estudar a especificidade da cultura neolatina também na Ásia e na América.

O labor científico erguido na Parte I a partir dos seus fundamentos culmina na Parte XII, com uma História dos Estudos Neolatinos, extremamente valiosa para a consolidação desta área de estudos e dos que nela procuram fazer investigação, à qual não podemos deixar de observar, porém, um certo acanhamento. O autor serve-se de um ponto de vista demasiado estreito quando assinala momentos, acontecimentos editoriais e instituições-chave da história dos estudos neolatinos pertencentes ao mundo anglo-saxónico, à Hungria, à Polónia, à Austrália e à inevitável Itália, mas ignora ou relega para a periferia o que se tem feito nas Universidades Portuguesas. Regista o nascimento, nos anos mais recentes, de jovens associações, seminários científicos e instituições nacionais que têm dado visibilidade aos estudos neolatinos na comunidade científica, mas ignora a existência do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa e do Centro de Estudos Clássicos e *Humanísticos* da Universidade de Coimbra que, sob este último título, tem desenvolvido um consistente trabalho de investigação na área do Latim do Renascimento. Na verdade, os estudos neolatinos foram em Portugal decisivamente impulsionados por um académico notável da Universidade de Coimbra, precursor de uma escola de investigação nos estudos neolatinos, cuja obra esperaria que o seu nome fosse tratado lado a lado com Henry de Vocht, Josef Ijsewijn, e Paul Oskar Kristeller, nos três capítulos de Demmy Verbeke dedicados aos “Pioneiros dos Estudos

Neolatinos” (pp. 1130-1135). Américo Costa Ramalho († 2013) desenvolveu, a partir de 1963-64, pelo menos, em Coimbra, um Seminário de Latim do Renascimento que deu início a uma actividade intensa de elaboração de teses de dissertação conducentes ao estudo e edição de fontes literárias neolatinas. Foi assim que teve origem nesta Universidade uma actividade pioneira de edição, estudo e tradução de um conjunto de textos neolatinos que, depois de terem conhecido projecção universal (quando Portugal não era periferia da Europa, nem a língua inglesa condição indispensável para participar no debate internacional), permaneceram enclausurados em antiquários e em bibliotecas de livro antigo, inacessíveis não apenas fisicamente mas também intelectualmente, por estarem escritas numa língua cada vez menos conhecida⁶.

Esta breve ‘História dos Estudos Neolatinos’ (Parte XII) desconhece também o nascimento da Associação Portuguesa de Estudos Neolatinos, bem como a notável série editorial que a Associação mantém, desde 2008, na Imprensa da Universidade de Coimbra. Procedentes de várias universidades do país e das mais diversas áreas científicas, os membros da APENEL são de um ou de outro modo tributários daquele mestre comum a todos, que na década de sessenta iniciou o Seminário de Latim Renascentista. Hoje, sob o impulso laborioso de Sebastião Tavares de Pinho e da Associação Portuguesa de Estudos Neolatinos, os *Portugaliae Monumenta Neolatina* já produziram, em cerca de seis anos, mais de uma dúzia de volumes, em cuidadíssima edição bilingue (latim-português). A colecção acolherá as principais obras e figuras do Humanismo português que escreveram em Latim, com predomínio da literatura e da poesia, mas também com a presença da epistolografia poética e em prosa, da narrativa dialógica, da historiografia, da hagiografia, da oratória e do teatro, da filosofia e da teologia.

6 Para melhor conhecer a actividade científica da Universidade de Coimbra em matéria de estudos neolatinos, no seio da qual tem existência uma contínua escola de investigação e graduação, iniciada por nomes como Américo Costa Ramalho, Walter de Sousa Medeiros e José Geraldês Freire, convidamos à consulta de Delfim Leão (Coord.) 2005, *Instituto de Estudos Clássicos, um Passado com Futuro. 60 anos de actividade científica, pedagógica e cultural*. Coimbra, Imprensa da Universidade; e de Américo Costa Ramalho (2013) “O Latim, língua inútil? Memórias de um aprendiz de latinista”, in *Para a História do Humanismo em Portugal*. Vol. V. Imprensa da Universidade de Coimbra: 319-329. De entre os mais importantes frutos da investigação produzida pelo CECH nesta área, permito-me destacar a utilíssima *Bibliografia do humanismo em Portugal no século XVI*, elaborada por Isaltina Martins (Coimbra, CECH, Série Textos Humanísticos Portugueses, 1986).

De resto, no conjunto da *Brill's Encyclopaedia of the Neo-Latin World*, o fenómeno do Humanismo em Portugal, que no seu tempo conheceu uma projecção de dimensão verdadeiramente europeia e internacional, ficou circunscrito a uma perspectiva relativamente acanhada e marginal. Como causa ou como efeito, não será indiferente o facto de não encontrarmos um só investigador português de estudos neolatinos entre a vasta equipa de colaboradores, tendo o artigo sobre Literatura Neolatina em Portugal sido elaborado por um investigador brasileiro da Universidade de São Paulo, também ele discípulo distinto da chamada 'escola de Coimbra'. Estou certa, porém, de que uma futura colaboração alargada a outros investigadores desta equipa seria capaz de emprestar à Enciclopédia um olhar mais focado sobre a especificidade do Humanismo em Portugal e realizaria um recorte mais completo da riqueza da cultura neolatina portuguesa, no contexto do Humanismo europeu. Então poderiam ser superadas grandes ausências como o Padre António Vieira S.J., cuja obra neolatina integrou recentemente a monumental edição da sua obra completa (Círculo de Leitores, 2014), embora aguarde ainda a edição crítica. A estas grandes ausências poderíamos somar Pedro Perpinhão, orador, António de Sousa, dramaturgo, ou Manuel de Góis, um dos autores do chamado 'curso conimbricense' - para me centrar nos de proveniência jesuítica de grande impacto em todo o mundo, que não mereceram entrada nesta importante obra. Não me refiro ao facto de o conjunto de verbetes, necessariamente selectivo, estar privado de artigos que tratem individualmente cada um destes nomes, mas simplesmente ao facto de o leitor não encontrar na obra qualquer referência quer aos nomes quer às obras de que foram autores.

O segundo volume, *Micropaedia*, diz respeito a temas mais circunscritos e específicos, mas não menos importantes para a investigação em estudos neolatinos. Cada um dos verbetes completa, com efeito, os artigos mais amplos do volume *Macropaedia*. Com a sua variedade e multiplicidade de artigos (66 na *Macropaedia* e 145 na *Micropaedia*) a *Brill's Encyclopaedia of the Neo-Latin World* tem as vantagens e as desvantagens do que seria um Dicionário da cultura neolatina. *Ekphrasis* aparece na sequência de *Educational Treatises of Italy*, logo seguido de *Emblems* e de *Erasmus*, sem qualquer disposição ou hierarquia que não a alfabética. Mas o especialista encontra instrumentos de trabalho tão raros quanto úteis: "Latin and social media" (p. 1014), "Latin vocabulary for new world phenomena" (p. 1026), "Neo-Latin Journals" (p. 1057) e "Neo-Latin Book Series" (p. 1053, onde deveríamos acrescentar os já referidos *Portugaliae Monumenta Neolatina*,

bem como as séries editoriais que os precederam). Além dessas sofisticadas ferramentas de trabalho, o leitor encontra um precioso retrato ‘polifónico’ do que foi a Literatura Neolatina nas diversas nações e áreas geográficas que a fizeram florescer, na América, na Ásia e na Europa, desde os Balcãs a Portugal, passando pelo Império Otomano, Hungria, Polónia, Boémia, Países Germânicos, Itália, França, Países Baixos e Ilhas Britânicas, dando de cada uma delas uma perspectiva de profundidade desigual mas de objectivos igualmente sistemáticos, sincrónica e diacronicamente.

Contudo, o contributo mais valioso desta obra para a investigação nos estudos neolatinos parece-me ser o sistemático suporte conceptual, teórico e metodológico, de que esta área de estudos estava há muito necessitada. De facto, a maior novidade da *Brill's Encyclopaedia of the Neo-Latin World* reside no seu interesse programático por um conjunto de questões às quais, doravante, os investigadores não poderão ficar alheios, como as opções metodológicas dos estudos neolatinos e a sua fundamentação teórica. Pelo seu carácter que poderemos designar inaugural, trata-se, pois, de uma obra fundamental para uma biblioteca sobre o século XVI e XVII, indispensável ao investigador de cultura neolatina.

Como é desejável que aconteça em obras de carácter enciclopédico após a sua publicação, oxalá o tempo permita reeditar este monumental trabalho em condições que permitam diminuir o prejuízo e os riscos próprios de um trabalho de síntese. Assim a *Brill's Encyclopaedia* venha a conceder à investigação sobre a produção literária neolatina em Portugal, um espaço menos omissivo, adequado ao seu impacto no mundo.

MARIA MARGARIDA MIRANDA

Universidade de Coimbra

mmirandafluc@gmail.com

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_19

GARCÍA JURADO, F., González Delgado, R., González González, M. (eds.), *La Historia de la Literatura Grecolatina en España: de la Ilustración al Liberalismo (1778-1850)*, Málaga, Analecta Malacitana anejos 90, 2013, 475 pp.

Os *Analecta Malacitana* publicaram, como seu número monográfico (anejo 90), um interessante volume intitulado *La Historia de la Literatura Grecolatina en España: de la Ilustración al Liberalismo (1778-1850)*. Este

amplo volume que, dada a sua natureza, mobilizou uma grande equipa de investigadores, teve na coordenação editorial os Professores F. García Jurado, R. González Delgado, M. González González. Trata-se da publicação dos resultados obtidos por um projecto de investigação focado num objectivo do maior interesse, “Historiografía de la literatura grecolatina en España”. Como terceiro volume de resultados, este título obedece já a uma tradição, no elenco das questões e no teor dos resultados.

Num tempo em que os estudos de recepção têm atraído um interesse generalizado, é da maior relevância que países como a Espanha, onde a tradição clássica deixou marcas profundas, deem conta, através da investigação, do seu papel no grande plano cultural europeu ou até universal. Desta forma, não apenas se sistematiza as grandes linhas desta recepção – no caso em concreto, dentro de um período temporal bem definido –, como se abre espaço a uma rede de interferências que estabeleceram, com as fontes antigas, diálogos paralelos; porque evidentemente as marcas clássicas na cultura e literatura espanholas da época em análise não são, por um lado, imunes a toda uma corrente de pensamento sua contemporânea, como não deixam de exercer, elas também, outras influências.

Nas páginas que dedica ao Prólogo, J. Álvarez Barrientos identifica a Declaração de Independência dos Estados Unidos e a Revolução Francesa como etapas históricas, sociais e culturais que fracturaram a ordem estabelecida e trouxeram, em consequência, crise e inovação. Assim se justifica, com certeza, a importância do período definido para esta abordagem. Estava iminente, em função de processos tão relevantes e de largo espectro de influência, o início do que viria a dar pelo nome de Modernidade.

Por outro lado, uma visão diacrónica dita este conjunto de estudos, que ‘ascendem’ a um filão antigo e se prolongam a uma ‘descendência’ em tempo posterior, testemunhada pelos títulos gerais em que o volume se subdivide: La enseñanza de la literatura y las lenguas clásicas; Las traducciones de autores clásicos; La erudición; El espacio literario: la Antigüedad en la literatura moderna; Proyección política y social de la Literatura Grecolatina.

Alguns dos méritos das matérias desenvolvidas sob estas sucessivas rubricas são, com total propriedade, identificados no mesmo Prólogo de Álvarez Barrientos (p. 10): “Este libro aporta una perspectiva de la historia cultural de España y del modo en que se estructuraron los estudios clásicos, mientras tomaban cuerpo los cánones de nuestra cultura, reinterpretando en clave nacional lo que hasta entonces había permanecido en el ancho mar de lo universal”.

Para concretizar este objectivo, a etapa cultural e social que a Espanha então cumpria é alicerçada na tradição greco-latina que lhe está subjacente. Através dessa tradição, a Espanha toma consciência de um passado, que, em linha contínua, lhe esclarece o presente, encontrando, para a sua índole própria, uma rede de intercepções extra-fronteiras.

Sabemos, nós os Classicistas, da importância de um estudo sistemático sobre as etapas da tradição clássica até aos nossos dias. Como sabemos também das dificuldades que esse estudo, porque multidisciplinar e de enorme abrangência, coloca aos investigadores. E mais sabemos ainda: que nem todas as culturas têm investido nesse campo de investigação com igual diligência. Todos estes são pressupostos que nos levam a louvar um trabalho consistente, continuado e de grande qualidade académica, como o que este representa e que não estará, com certeza, nunca concluído.

MARIA DE FÁTIMA SILVA

Universidade de Coimbra

fanp13@gmail.com

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_20

GONZÁLEZ ROLÁN, Tomás, López Fonseca, Antonio, *Traducción y elementos paratextuales: Los prólogos a las versiones castellanas de textos latinos en el siglo XV*. Introducción general. Edición y estudio. Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2014, 689 p.

Este volume é o resultado de um vasto projecto de Investigação, “Estudio sobre la transmission, conservación y difusión del legado clásico en el Medievo hispánico (ss. XIII-XV) (II) y (III)”, patrocinado pela Dirección General de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad (Proyectos FFI 2008-05671 y FFI 2011-23805) de Espanha.

Inclui esta obra monumental a edição dos prólogos às traduções castelhanas de textos latinos, clássicos, tardios, medievais e renascentistas que foram dadas à estampa durante o século XV. Cada um dos prólogos é precedido de um cuidado e meticuloso estudo introdutório, onde são analisados aspectos relevantes da sua relação com os originais latinos, o perfil da figura do tradutor e as diferentes características dos designados elementos paratextuais. Por sua vez, a edição dos prólogos é feita a partir da análise directa dos *testimonia* manuscritos ou impressos que se encontram, na sua grande maioria, na Biblioteca Nacional de Espanha, ou a partir de microfímes

solicitados a diferentes bibliotecas nacionais e estrangeiras. Todos os textos são precedidos de informação relativa a esses testemunhos manuscritos ou impressos em que se baseiam, sendo registadas, em nota de rodapé, as variantes, quando existem, ou as leituras de outros estudiosos, distintas das que se propõem nesta obra. Fora do âmbito deste estudo, estão, naturalmente, os prólogos às traduções castelhanas, a partir de originais de outras línguas, como o hebraico, o árabe ou as línguas vulgares (francês, italiano, catalão, etc.), bem como as traduções castelhanas que não têm prólogo.

Estas indicações, a abrir o volume, são uma síntese apelativa de leitura aliciante e profícua de um trabalho, desenvolvido durante um largo espaço de tempo por reputados especialistas, na actual *Respublica litterarum*.

De grande interesse é a reflexão sobre um tempo novo que se vislumbra no século XV, designadamente no reinado de D. João II (1406-1454), considerado “pértico do Renascimento” em Espanha, em que havia apenas um conhecimento imperfeito das letras latinas e nenhum das gregas, pelo que a tradução viria a ter um novo protagonismo. O florescimento da tradução de obras clássicas que os humanistas italianos puseram em circulação, juntamente com originais de obras suas e com traduções em Latim de obras gregas alimentou o “titubeante e balbuciente” vulgar romance que iniciava a sua tentativa de uma literatura digna desse nome. Assim se difundiam e propagavam, em castelhano, grande número de obras clássicas e de autores de referência, na época.

Neste particular, é digna de registo a posição do grande filólogo e estudioso da Literatura neolatina medieval e renascentista, Tomás González Rolán, co-autor desta obra, assumida já em estudos anteriores, a respeito do contributo português na introdução do Humanismo em Espanha, nestes termos: Considerado o Concílio de Basileia (1431-1437) o «momento en el que algunos de nuestros autores entraron en contacto con los humanistas italianos, supuso un punto de inflexion en este desarrollo al que ha de sumarse un contacto previo, a saber, el encuentro en 1427 de Alfonso de Cartagena con jóvenes portugueses estudiantes en Bolonia que le deescubrieron traducciones del griego al latin realizadas por Leonardo Bruni». Isto sem deixar de referir a presença, desde a segunda metade do século XV, de estudantes e professores no Colégio de São Clemente dos Espanhóis em Bolonha, pelo que se pode dar por superada, decorridas várias décadas de debate, a ideia de uma Castela quatrocentista “tosca y bárbara” (p. 14).

Uma “Introdução Geral” inicia este volume (p. 13- 53), precedida apenas por um esclarecedor Prefácio, “A modo de Prólogo”. Elaborada

segundo uma perspectiva orientadora da análise dos diferentes prólogos, esta introdução geral revela um global e profundo conhecimento da época e do tema que trata, apoiando-se em copiosa e actualizada bibliografia, comentada com fina acuidade crítica.

Compõe-se este grosso volume de três partes: a «Primera parte: Autores de la Antigüedad clásica y tardía (hasta Boécio)» (p. 57), que se subdivide em «a) Autores Griegos» (p. 57-178) e «b) Autores Latinos» (179-393). A «Segunda parte: Autores medievales (hasta Dante)» (p. 395-479). A «Tercera Parte; Autores Renascentistas» (481-642). Por fim uma rica e extensa bibliografia (p. 643-689).

A riqueza e variedade dos autores e dos textos que foram objecto de tradução, dados a conhecer através dos prólogos dos diferentes tradutores castelhanos, além de revelarem as preferências e gostos de cada um deles, individualmente, testemunham o horizonte de expectativa de um público leitor, ávido de se posicionar na linha da frente da Europa culta.

Esta obra patenteia um profundo conhecimento filológico, um especializado saber histórico e cultural, e uma sensibilidade estética do fenómeno literário, em todas as suas dimensões, além de revelar um aturado e laborioso trabalho de investigação, por parte dos seus autores.

Por todos estes motivos, se torna um documento notável da recepção da Cultura Clássica e da sua herança, na Civilização do Ocidental – no dealbar da época moderna, em Espanha e na Europa –, e um contributo valioso e incontornável para os estudiosos do pensamento e da história das ideias.

Na verdade, podemos concluir com as palavras que servem de apresentação a esta obra: «Os prólogos às traduções romances de textos latinos, realizadas no século XV discutem questões, tanto de *auctoritas* como de poder (culturais, linguísticas, sociais, políticas e intelectuais). Articulados em torno de um modelo, cujo principal objectivo é que a tradução seja bem recebida, entendida e apreciada como um contributo válido, em seu próprio contexto sócio-cultural, estes textos preliminares são de extraordinária importância e conferem notável valor às traduções dos textos latinos, quer sejam da Antiguidade Clássica e tardia, da Idade Média, ou do incipiente Renascimento».

NAIR NAZARÉ CASTRO SOARES

Universidade de Coimbra

ncastrosoares@gmail.com

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_21

HIPÓLITO CORREIA, Virgílio, *A arquitectura doméstica de Conimbriga e as estruturas económicas e sociais da cidade*, Anexos de Conimbriga nº6, Coimbra, 2013, 417 pp: ISBN 978-989-95954-4-6.

Os anexos da revista *Conimbriga* publicaram recentemente um importante trabalho de investigação, resultado da dissertação de doutoramento de Virgílio Hipólito Correia apresentada à Universidade de Coimbra em 2011. Desde já realço esta circunstância e felicito o autor pela oportunidade que lhe foi concedida de disponibilizar o fruto de longos anos de investigação, o que nem sempre sucede. A obra consta, para além da secção formal respeitante aos agradecimentos e à apresentação da mesma, que coube a Jorge de Alarcão, de uma introdução (pp.17-44), de duas partes (pp.45-362) e de conclusões (pp.363-386), terminando com uma extensa bibliografia (pp.387-412), onde encontramos presenças e ausências inesperadas, precedendo o índice das ilustrações (pp.413-417). O corpo principal da obra é, naturalmente, constituído pelas duas partes referidas: *Os edifícios domésticos em Conimbriga* (pp.45-180); *A análise da arquitectura doméstica* (pp.181-362). O aspecto gráfico do volume, sem ser excepcional, não prejudica a leitura, nem dificulta particularmente a interpretação das ilustrações, de qualidade um tanto desigual, por vezes difíceis de interpretar devido a reduções excessivas. Aliás, devo sublinhar que os progressos da publicação *on-line* perturbam a aceitação de padrões que agora podem parecer de menor qualidade.

O conteúdo do trabalho de Virgílio Correia ultrapassa largamente o que o título pode sugerir, pois não se trata exclusivamente de uma análise arqueológica da, até agora, ainda pouco conhecida arquitectura doméstica de Conímbriga, antes envolvendo pertinentes aspectos culturais, ausentes de grande parte das publicações arqueológicas. Como é evidente a amplitude de temas abordados na obra não me permite referi-los com pormenor, sugerindo a todos os interessados na arquitectura e na história cultural e institucional de Roma a sua leitura atenta, leitura nem sempre fácil, diga-se de passagem. A investigação desenvolvida por Virgílio Correia assenta na análise de 27 construções domésticas, mas não exclusivamente habitacionais, número invulgar no panorama das cidades romanas de Portugal. Todavia, e o próprio autor reconhece essa realidade (p.42), parte destas edificações suscitam problemas de interpretação e mesmo de classificação tipológica, suficientes para sugerir cautela no momento de extrair conclusões de ordem geral.

O autor aborda o modelo clássico da cidade romana de planta ortogonal, bem conhecido na Itália e noutras regiões, mas não contempla de forma clara um aspecto essencial da questão, o da diferença de escala e de funções dessas cidades, nem sempre criadas *ab initio*. Os exemplos de *Ostia* e de *Pompeios* não podem ser considerados a par, uma vez que se trata de centros urbanos com características funcionais bem distintas, ainda que tenham marcado longamente a concepção do que deveria ser a cidade romana⁷, da mesma forma que o caso de *Fregellae*, cidade destruída em 125 a.C., se revela pouco útil. Não esqueçamos que o desenvolvimento de *Conimbriga* é tardio, atingindo o auge nos inícios do século II, fenómeno perfeitamente de acordo com o ritmo da romanização do território português, como pode confirmar-se, por exemplo, através do estudo da epigrafia religiosa indígena, que teve o seu *floruit* no mesmo período.

O levantamento das situações conhecidas na Hispânia, mais directamente relacionadas com a evolução do urbanismo romano em Portugal, cujo arranque se deve situar nos últimos tempos da República, sublinha o razoável conhecimento dos traçados urbanos e, simultaneamente, a escassez de testemunhos da arquitectura doméstica, ainda que em algumas dessas cidades, como *Lucus*, *Asturica* ou *Amaia* a bibliografia disponível, mas não utilizada, tivesse permitido acrescentar alguma coisa ao pouco conhecido. É certo que todas estas cidades foram construídas de raiz, o que não sucedeu em *Conimbriga*, o que aliás se verificou noutros locais, sem aplicação de uma grelha ortogonal, como em *Mirobriga*. O autor refere o valor dos dados obtidos através de métodos geofísicos na obtenção dos esquemas urbanísticos mas a sua observação de que apenas permitem conhecer as plantas, choca-se com o facto de que da maioria das estruturas domésticas de *Conimbriga* pouco mais se conhece.

Virgílio Correia distingue, naturalmente, o lugar específico no cenário urbano que cabe aos monumentos públicos e às construções domésticas, as primeiras mais dependentes de modelos oficiais e da mensagem que estes pretendem transmitir, os segundos mais dependentes de hábitos, gostos e condicionalismos locais, bem evidentes numa província como a Lusitânia, onde libertos e indígenas mais ou menos romanizados constituíam, pelo menos durante o Alto Império, a parte mais significativa da população. O reduzido

7 I. A. Richmond, *The Archaeology of the Roman Empire: A Scheme of Study*, An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 14 May 1957, Oxford, 1957, pp.5-6.

número de senadores oriundos da província, onde apenas se registam duas colónias e um município de cidadãos romanos, comprova exemplarmente esta circunstância. Como outros investigadores já assinalaram, nota-se por vezes um certo arcaísmo na arquitectura lusitana, doméstica e pública, o que talvez explique as coberturas planas utilizadas nos criptopórticos conimbrigenses (p.226), em vez das normais coberturas abobadadas, a exemplo do que se regista no anfiteatro augustano de Nîmes.

Ocupa-se também o autor do significado real das designações *domus* e *insula* (pp.323-327), admitindo que o primeiro teve um uso mais alargado do que lhe é atribuído na arqueologia romana, invocando para tal o exemplo de habitações de Briteiros identificadas epigraficamente como *domus*. Ora, se estas habitações não eram concordantes tipologicamente com o modelo da *domus* itálica, não é menos verdade que se trata de habitações individuais, isoladas, não sendo possível a partir deste exemplo sugerir a existência de várias *domus* na mesma *insula*, entendida aqui como edifício e não como quarteirão. Aliás, casas como a dos Repuxos e a dita de Cantaber não deixam dúvidas quanto à tipologia da *domus*. O estudo dos edifícios domésticos permitiu a Virgílio Correia identificar aspectos interessantes, alguns deles não referidos em estudos anteriores, como é o caso da utilização alargada de soalhos de madeira e, no caso dos jardins domésticos, a possibilidade de alguns deles terem os canteiros decorados com elementos não florais (pp.136-137), algo no género dos jardins japoneses (*Karesansui*).

Sem negar a importância social da imagem que se pretende transmitir pela casa, mesmo em ambientes provinciais, parece-me exagerado relacionar, de forma tão íntima como o fez Virgílio Correia, os valores políticos da cultura romana com os edifícios domésticos (pp.247-288). Embora este capítulo da obra se revista de grande interesse devo sublinhar que tais ideias correspondem no essencial ao período republicano e foram apanágio de uma minoria populacional. Recordo a evidente ignorância do liberto Trimalcião, a quem não faltava dinheiro, perante a cultura geral da época e a amarga reflexão de Tácito a propósito dos *costumes do tempo*⁸, que já pouco tinham a ver com o respeito absoluto pelo *mos maiorum*. Admito que para alguns, poucos, a casa tenha sido um meio de afirmação, por razões culturais, mas porque sempre assim acontece quando há estatuto e riqueza, normalmente associadas, tanto mais que no caso do exercício de magistraturas na Urbe esta associação estava estabelecida juridicamente. A absorção generalizada

8 Tácito, *Germania*, 19.

de valores culturais romanos materializados na arquitectura doméstica de *Conimbriga* parece-me algo que, em parte, necessita de explicação mais aprofundada. Da mesma forma, a simplificação dos temas mitológicos na decoração musiva da Casa dos Repuxos sugere que se trata de qualquer coisa como versões *ad usum delphini*, passe a expressão, ainda que se lhe possa ver um discurso lógico (pp.289-308). Nesta mesma casa não é fácil interpretar o auriga como uma representação do *Sol Invictus* (p.297), considerando que o mosaico pertence ao século II, período no qual este culto quase não tem ainda testemunhos (*CIL* VI 715).

Outro problema em aberto é o da classificação como *scholae* de alguns edifícios de pequenas dimensões, cinco no total, o que, mesmo considerando a comprovada existência de *collegia* na cidade, parece uma percentagem muito elevada para um total de 27 edifícios (p.327-333). Creio que a estrutura junto às latrinas do forum, até pela sua localização, é a que melhor se adapta a esta classificação, provavelmente extensível à construção com mosaicos decorados com um gládio, um tridente e a malha de rede dos gladiadores, este como elemento principal do pavimento (pp.116-118, 332-333). Uma vez mais a falta de espólio dificulta uma interpretação objectiva destes edifícios ou partes de edifícios, de há muito considerados como um problema arqueológico⁹. Interessa-me particularmente a análise do edifício 21, a *Insula do Aqueduto*. O autor admite que possa tratar-se de uma estalagem (pp.126-132), muito bem implantada junto a um *trivium* viário e perto do limite edificado da cidade, mesmo antes do Baixo-Império. Creio que o edifício, de razoáveis dimensões, deveria ser estudado juntamente com as termas que lhe ficam anexas, cuja construção original recai também no século I. A identificação com a *mansio* de *Conimbriga*, que não seria obrigatoriamente um edifício estatal, pois sabemos que as estações viárias eram frequentemente geridas por particulares mediante concessão, não me parece ser hipótese desprezível.

Virgílio Correia propõe que, dos 22 hectares que atribui à cidade, metade não tenha sido ocupada, circunstância que se identifica nas origens de *Bracara* e também em *Lucus*. A partir desta conclusão e recorrendo a complicados cálculos, arrisca para *Conimbriga* uma população total de cerca de 5500 pessoas (p.351-356), o que me parece aceitável, embora algo modesto, sobretudo se considerarmos, como seria o caso, a presença

9 J. R. Díaz-Pinés, *Las sedes de corporaciones en el mundo romano: un problema de identificación arqueológica*, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 6, 1995, pp.29-78.

de residentes estabelecidos na área entre as duas muralhas. Mas todos conhecemos as dificuldades da demografia histórica¹⁰, mesmo para cidades como Roma, pelo que tais cálculos, sobretudo quando resta tanto a escavar e o *corpus* epigráfico é modesto, devem permanecer *sub judice*. No topo da população encontrava-se um reduzido grupo de notáveis, esmagadoramente de origem indígena, cuja riqueza o autor atribui, em parte, às actividades de construção. É quase certo que assim sucedeu, mas não podemos afirmar, a partir da difusão regional de certos materiais, que existiu um predomínio absoluto deste ou daquele fabricante conimbrigense. Por outro lado, os notáveis devem investir no fundiário, por razões de prestígio social e para atingirem a quantia necessária ao exercício de magistraturas em cidades provinciais, soma para a qual a posse de uma casa urbana parece insuficiente para o cômputo do capital. O conhecido caso do ceifeiro de *Mactaris*, no Norte de África (*CIL* VIII 11824), faculta um excelente exemplo de como se constituiu grande parte deste grupo de pequenos proprietários candidatos às magistraturas. Também neste caso não me parece que a situação em *Conimbriga*, tanto quanto é possível conhecê-la, seja especialmente original, tanto mais que a mobilidade social era uma constante da sociedade romana e quase uma necessidade em territórios de recente urbanização.

Um assunto que o autor parece evitar é o do estatuto jurídico de *Conimbriga* e sua evolução, ainda que faça referência ao conselho municipal (p.378). Esta questão leva-nos à génese da cidade romanizada, sob Augusto. Aqui, como noutros locais, a constituição das *civitates*, com intenção de enquadrar e estabilizar as populações indígenas, levou a uma iniciativa do poder central, visível no equipamento urbano atribuível aos inícios do Império, provavelmente pouco depois da reforma definitiva da Lusitânia. Virgílio Correia propõe uma *contributio* e mesmo uma organização em *vici* urbanos, onde se teriam estabelecido grupos gentílicos das redondezas, alguns conhecidos através da epigrafia (pp.189-191). Não creio que, tratando-se de uma povoação que já existia e onde se respeitou a trama viária, que preferimos ao termo cadastro, que pode induzir em erro, se tivesse verificado tal operação, demasiadamente complexa para a realidade local.

Com Augusto temos, portanto, uma cidade “à romana”, pelo menos no essencial. Devo recordar que a implantação do forum, absolutamente alheia ao traçado dos arruamentos do *oppidum*, mostra uma orientação coincidente

10 V. G. Mantas, *População e mobilidade nas cidades romanas de Portugal*, As Cidades na História: População, II, Guimarães, 2013, pp. 97-128.

com um cadastro rural, cujos traços são evidentes nas fotografias aéreas de 1958, o qual abrange parte do território da *civitas*, sugerindo uma limitada operação de organização urbana e territorial. Como noutros casos, esta cidade só pode ter tido um estatuto peregrino, bem conhecido em *Igaedis* ou *Ammaia*. O facto de contar com uma muralha honorífica, concordante com o plano de renovação urbana incluindo aqueduto, forum e termas, não obsta a esta realidade jurídica. Mas a cidade procurou rapidamente apoios externos, sustentadores de acções mecénicas, que se reflectem na presença de um patrono de *Conimbriga* em Roma, em época júlio-cláudia¹¹, que o autor não refere, mecenas talvez relacionável com a renovação do forum por essa época, difícil de aceitar por parte de alguns arqueólogos.

A fase de grandes trabalhos que se seguiram à concessão do direito latino no último quartel do século I, com a substituição do forum por um santuário, deve ser relacionada, evidentemente, com este sucesso político, aliás reflectido no topónimo oficial da cidade a partir desse momento: *Flavia Conimbriga*. Porém, continuamos sem prova cabal de que todas estas promoções tenham conduzido automaticamente ao título municipal, que me parece mais um título honorífico, como *Res Publica*, do que um estatuto propriamente dito. Não há possibilidade de desenvolver aqui esta complicada questão, tanto mais que Virgílio Correia parece optar pela equivalência automática.

O autor ocupa-se também do problema do conceito romanização (pp.363-367), e com ele terminarei a minha apreciação deste importante trabalho de investigação. Muito maltratado pelas ondas de choque de fenómenos políticos do século passado¹², merece revisão imparcial e sem recorrer a anacronismos que pouco têm a ver com as realidades do mundo romano. É um facto reconhecido que duas culturas em contacto levam a que se imite a do elemento dominador quando esta, do ponto de vista civilizacional, é francamente superior, pelo que não vale a pena desenvolver sofismas quanto a este aspecto. Não só os notáveis de *Conimbriga* moldaram a sua vida quotidiana à imagem romana, e o estudo das *domus* senhoriais efectuado por Virgílio Correia demonstra-o plenamente, como a população comum, e a divisão *Honestiores* / *Humiliores* parece-me insuficiente, não

11 Silvio Panciera, *Domus a Roma. Altri contributi alla loro inventariazione*, Serta Antiqua et Mediaevalia, VI, Roma, 2003, pp.368-374.

12 D. J. Mattingly (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism. Power, discourse and discrepant experience in the Roman Empire*, Portsmouth (RI), 1997.

deixou, de acordo com as suas possibilidades, de desenvolver um processo de imitação que, de uma ou de outra forma, contribuiu para a aceitação geral do Édito de 212. A romanização resume-se, não tanto à enculturação defendida pelo autor, mas a uma aculturação bivalente e tacitamente aceite pelas duas partes, mas não de forma passiva. Romain Gary compreendeu bem a essência do problema¹³, não sendo historiador, e eu próprio vivi uma esclarecedora experiência africana.

O Baixo-Império corresponde também em *Conimbriga* a um período de transformações, físicas, com uma nova morfologia urbana, seguramente económicas, mas onde tenho dificuldade de vislumbrar o resultado de um fluxo migratório de notáveis ou dos seus capitais (p.384), transformações ideológicas, inevitáveis resultados do “socialismo” tetrárquico e do cristianismo triunfante. Estas questões, muito pertinentes, encontram algum eco no trabalho de Virgílio Correia, mas parecem-me um pouco prejudicadas pela teoria da originalidade sempre defendida ao longo da obra, redigida a salvo do Acordo Ortográfico que arbitrariamente nos impõem. Diz Jorge de Alarcão, e di-lo bem, que *será obra de referência principal na bibliografia, já farta, sobre Conimbriga* (p.6). Como todas as obras de referência será sempre um ponto de partida para novas reflexões, que levem ao alargamento do conhecimento da cidade e ao respeito pelas suas ruínas, salvaguardando-as de novas “requalificações”.

VASCO GIL MANTAS

Universidade de Coimbra

vgmantas@yahoo.com

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_22

LAUDANI, Carmela, a cura: *Nazario. Panegirico in onore di Costantino* (Bari, Cacucci Editore, 2014) 463 p. ISBN 97888-6611-405-5.

Esta é uma edição do texto latino do chamado *Panegírico de Constantino*, atribuído a Nazário e datado de 321 d.C. Inserido na chamada literatura panegírica, este é um texto da Antiguidade Tardia, todavia frequentemente comparado ao panegírico de Trajano, feito por Plínio-o-Moço.

13 Romain Gary, *As raízes do céu*, Lisboa, 1973, pp. 298-299.

O livro divide-se em quatro grandes partes. Uma primeira parte constitui uma introdução bem fundamentada ao texto em edição, na qual a A. discute problemas como a autoria, a datação, a contextualização histórica, a estrutura do texto, as fontes e o estilo literário. A segunda parte propõe uma lição do *Panegírico*, sem todavia apresentar uma tradução para italiano (como seria de esperar) do texto latino. Se esta é uma menos-valia do livro em recensão, o comentário que a A. faz de forma bastante cuidada e pormenorizada é de uma riqueza e qualidade científica indiscutíveis. Note-se que o comentário, feito com base na edição crítica de D. Lassandro (que assina também o preâmbulo do livro) publicada em Turim no *Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum* em 1992, é tecido passo a passo e ocupa um total de 377 páginas, quando a lição propriamente dita ocupa apenas 17.

O livro inclui ainda um índice dos principais termos e conceitos referidos ao longo do texto latino e uma bibliografia bastante completa e actualizada.

Esta edição do *Panegírico de Constantino* veio ocupar um lugar da maior importância nos estudos da Baixa Antiguidade, tornando-se instrumento de consulta obrigatório para todos os que a ela se dedicam, em particular para os que trabalham no domínio dos estudos políticos e retóricos do período em questão.

NUNO S. RODRIGUES

Universidade de Lisboa

nonnius@letras.ulisboa.pt

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_23

LEÃO, Delfim, Cornelli, Gabriele, Peixoto, Miriam C. (Coord.), *Dos Homens e suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013, 286 p. ISBN 978-989-721-041-9.

Os quinze trabalhos publicados nesta obra são, como é referido na nota de apresentação, o resultado de dois seminários, o primeiro em Dezembro de 2011, na cidade de Brasília, e o segundo em Março de 2012, em Ascea Marina, antiga cidade de Eleia. Estes seminários reuniram investigadores da *Cátedra UNESCO Archai* (Universidade de Brasília), do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (Universidade de Coimbra) e do Grupo *Filosofia Antiga* (Universidade Federal de Minas Gerais), com o objectivo de estudar diversas temáticas das *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*

de Diógenes Laércio e de preparar uma tradução em língua portuguesa dessas obra.

Delfim Leão descreve e analisa a tradição dos Sete Sábios, detendo-se, em particular, no Livro I de Diógenes Laércio e na figura de Sólon. Esta tradição surge pela primeira vez referida, de forma completa, no *Protágoras* (343a) de Platão, embora já Heródoto mencione o nome dos *sophoi* (menos Cleobulo e Míson), mas sem uma noção de *sylloge*. O Autor manifesta-se favorável à tese de que a tradição dos Sete Sábios é, provavelmente, bastante anterior a Platão. Quanto ao testemunho de Diógenes Laércio sobre a vida de Sólon, argumenta o Autor que o retrato do legislador é bastante idealizado, com recurso excessivo a histórias anedóticas, e que, por isso, não se trata de uma fonte fidedigna. Esse não seria, aliás, o propósito da doxografia de Diógenes Laércio, ainda assim, é por meio dele que nos chegaram alguns versos da poesia de Sólon, como o da elegia composta por altura do conflito entre Atenas e Mégara (=frgs. 2 e 3 West).

Marta Várzeas, no seu estudo, procura reforçar o papel que a tradição dos Sete Sábios desempenhou na formação da identidade helénica. Partindo da afirmação de Diógenes Laércio no final do Livro I (“Estes são os chamados sábios. Mas deve-se falar dos filósofos”), a Autora começa por abordar o complexo tema da distinção entre poetas, sábios e filósofos, reivindicando para si, tanto poetas como sábios, o estatuto de educadores da Hélade. O próprio Diógenes Laércio equipara os poetas antigos aos primeiros filósofos. Na verdade, os sábios, podendo incluir-se neste grupo alguns poetas, apresentaram uma forma diferente de olhar o mundo relativamente à axiologia homérica. Além disso, as máximas da tradição sapiencial associada aos Sete Sábios, da qual Diógenes Laércio nos oferece uma lista bastante exaustiva, foram sendo reformuladas por poetas, como Simónides, Píndaro ou Sófocles. Isto revela a importância dos Sete Sábios na formação da identidade helénica. Por isso, para Diógenes Laércio, como bem defende a Autora, são precursores, num caminho em que a filosofia desempenhará um papel essencial, mas que também os poetas ajudaram a desbravar.

Edrisi Fernandes dedica o seu estudo à forma como Diógenes Laércio descreve o ‘Outro’, aquele que vive perto de zonas geográficas colonizadas pelos Gregos, na Ásia Menor, onde viria a nascer a filosofia grega. Numa perspectiva mais literária e biográfica do que histórica, Diógenes Laércio, segundo o Autor, evidencia o seu helenocentrismo ao defender a criação da filosofia pelos Gregos, reconhecendo que vários gregos, como por exemplo

Pitágoras, foram influenciados pela sabedoria oriental. Ainda assim, Diógenes Laércio refere muitas informações e testemunhos relevantes sobre o ‘Outro’ e a presença do zoroastrianismo na cultura grega. Neste estudo, reflecte-se, ainda, sobre questões tão importantes como a identidade e a alteridade ou o diálogo entre Ocidente e Oriente.

Miriam Peixoto, limitando-se às biografias do Livro IX, analisa como Diógenes Laércio expõe a vida e a morte dos filósofos pré-socráticos. Neste estudo, defende-se, em síntese, duas teses: a ordem pela qual Diógenes Laércio apresenta as vidas, de Heraclito a Tímon, tem a intenção de estabelecer uma continuidade entre Demócrito e Pirro; além disso, procura-se provar que Diógenes Laércio não tenta unicamente uma compilação de factos e opiniões, mas, por meio deles, salienta a *uis philosophica*. A Autora reflecte sobre a intenção, um pouco velada, de Diógenes Laércio ter uma concepção da filosofia como actividade em que não se consegue dissociar a vida do pensamento (“interfecundação recíproca”, nas palavras de Edgar Morin, citadas no artigo). Uma parte substancial deste estudo é dedicada a descrever como a doxografia laerciana concebe a morte, ou a vida que prepara a morte, como momento inevitável e que traduz a efemeridade da natureza humana. Nesse sentido, a parte que as biografias dedicam à morte é fundamental para entender o valor de um *bios*.

Livio Rossetti dedica o seu estudo a analisar o valor que Diógenes Laércio atribui à *ges periodos* de Anaximandro, que terá sido o primeiro a desenhar o perímetro da terra e do mar, além de se ter distinguido por haver construído uma esfera. Percorrendo, em pormenor, várias fontes antigas, o Autor prova que o *pinax* de Anaximandro foi uma valiosíssima descoberta científica, em particular para a geografia, mas que foi, injustamente, bastante esquecida pela tradição.

O contributo de Nestor-Luis Cordeiro é, como o próprio refere, um “contributo metodológico” (102) sobre a problemática presença de Xenófanes na cidade de Eleia. Segundo Platão, Xenófanes teria sido o criador do grupo eleático (*Sofista* 242c). A partir desta referência, iniciou-se uma tradição que fez de Xenófanes o mestre de Parménides. Porém, nenhuma fonte antiga confirma que Xenófanes esteve em Eleia. No entanto, o prestigiado filólogo alemão Hermann Diels (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1903) usou um manuscrito para o texto de Diógenes Laércio (Livro IX.18), em que se refere Xenófanes, mas com uma lacuna. Daí, conjecturou Diels que na lacuna haveria uma referência a Eleia. Esta conjectura, além de polémica, não é confirmada pela tradição. Depois da publicação de Diels,

várias traduções dos seus fragmentos transformaram, surpreendentemente, uma simples conjectura num texto autêntico!

Marcelo Marques, por sua vez, reflecte sobre o conceito de vida em Diógenes Laércio, concentrando-se na figura de Platão e no Livro III, para confrontar as duas formas de ser filósofo: a ‘dogmática’ e a ‘céptica’. Verifica-se, segundo este estudo, uma cisão na obra de Diógenes Laércio entre vida e doutrina, sinal de uma tendência dogmática da filosofia. Um contributo interessante deste estudo é a identificação de Sexto Empírico como fonte de Diógenes Laércio.

Rodolfo Lopes dedica o seu estudo à problemática divisão do *corpus Platonicum*, confrontando várias hipóteses e diferentes abordagens. Partindo da divisão tetralógica de Diógenes Laércio (Livro III.56-62), que se mantém na edição de referência (Burnet 1900-1907), o Autor procura encontrar a origem desta tradição e identificar algumas variantes. Note-se que também Diógenes Laércio aponta para um modelo alternativo, em que o *corpus* é dividido em grupos de três diálogos, divisão que atribui a Aristófanos de Bizâncio. Outros autores, no entanto, sugerem que a origem das duas divisões data da Academia Antiga. O facto de os testemunhos serem fragmentários não permite identificar com acribia a origem da referida tradição, logo a atribuição a Trasilo da divisão tetralógica é meramente convencional.

Ana Ferreira compara o tratamento que Plutarco e Diógenes Laércio fazem do filósofo Anaxágoras, consciente de que este exercício comparativo é complexo: enquanto Diógenes Laércio lhe dedica uma biografia inteira, Plutarco apenas faz alusões ao filósofo pré-socrático em algumas biografias e também nos tratados morais. Para a Autora, tanto Plutarco como Diógenes Laércio terão tido acesso a fontes semelhantes e a uma tradição comum, atendendo à semelhança com que apresentam a informação. Contudo, por via de concepções diferentes do género biográfico, Diógenes Laércio interessou-se mais pelas questões teóricas do pensamento de Anaxágoras, enquanto Plutarco privilegiou as consequências das suas ideias, sobretudo como mestre de Péricles. Por fim, este estudo também defende que a biografia plutarquiana está melhor estruturada do que a doxografia laerciana, em geral mais confusa.

António P. Mesquita analisa, exclusivamente, o Livro V da obra de Diógenes Laércio. Esse livro está dividido em seis capítulos, cada um dedicado a filósofos peripatéticos ou ligados à escola peripatética, pela seguinte ordem: Aristóteles de Estagira, Teofrasto de Éfeso, Estratão de Lâmpsaco, Lícon de Troa, Demétrio de Faleros e Heraclides Pôntico. Esta listagem, como salienta o Autor, é heterogénea, omite conhecidos

pensadores do Perípatos e também não refere figuras relevantes próximas do círculo aristotélico. Além disso, a sucessão das notícias não segue uma ordem cronológica e a inclusão de Heraclides Pôntico também causa alguma estranheza, pois nunca se juntou a Aristóteles e fundou mesmo uma escola própria. Em virtude da sua concepção doxográfica, Diógenes Laércio terá tomado estas opções, mas também terá sido influenciado pelas fontes que usou, como por exemplo Hermipo de Esmirna. No restante trabalho, o Autor confronta com várias fontes as informações contidas em cada uma das vidas das seis figuras, seguindo uma estrutura padronizada, em que se conclui, por exemplo, que Diógenes Laércio é uma fonte relevante para conhecer a vida de Teofrasto, mas não tanto a de Aristóteles.

Fernando R. Puente, tal como o estudo anterior, baseia a sua análise no Livro V, detendo-se, em particular, nos capítulos 30 e 31, de forma a perceber qual a concepção de *bios* de Diógenes Laércio, por comparação com Aristóteles. O Autor, confrontando vários estudos, discute o conceito de doxografia, um género de escrita tantas vezes injustamente menosprezado, mas que, segundo o Autor, é essencial para entender a actividade filosófica. Se em Diógenes Laércio, o termo *bios* pode ser entendido como 'modo de vida', conciliando-se a prática e teoria, logo próximo da leitura de P. Hadot, já em Aristóteles a questão é mais complexa, por causa de distinção dos vários géneros de vida (vida prática e vida política, por oposição à vida teórica ou filosófica). Contudo, deve-se substituir a leitura de que a prática se opõe à teoria, em Aristóteles, por uma ideia de continuidade: da prática à teoria ou da teoria aplicada (*phronesis*) à boa conduta (*eupraxia*).

João Diogo Loureiro dedica o seu trabalho à figura de Diógenes de Sínope e ao kinismo, grafia seguida pelo Autor, na linha da distinção entre kinismo e cinismo preconizada por Sloterdijk. No Livro VI, Diógenes Laércio dedica uma parte ao fundador do kinismo, Diógenes de Sínope, ainda que, como este trabalho salienta, o papel de Antístenes não deva ser descurado. Numa estrutura bipartida, o Autor considera que, do ponto de vista moral, o kinismo olhou para a relação entre homem e natureza de forma interessante, mas não conseguiu entender o valor da necessidade para o ser humano; na segunda parte, questiona-se o conceito da *autarkeia* cínica, ou seja, como pode o homem ser, sozinho, auto-suficiente se o homem é um ser com vocação social? Segundo o Autor, o kinismo não terá perscrutado, na totalidade, a condição humana.

O estudo de José Luís Brandão procura provar que a obra de Diógenes Laércio se enquadra no género biográfico. Numa primeira parte, analisa-se,

em pormenor, os primórdios da escrita biográfica, em particular o papel que a escola peripatética terá tido no desenvolvimento e estabelecimento das regras deste género. Na segunda parte, com base no Livro VII, o Autor identifica os elementos característicos do género biográfico, concluindo que Diógenes Laércio merece ser integrado na tradição biográfica, pela forma como valoriza o *bios* e o *ethos*, do nascimento até à morte, com várias informações históricas, que resultam do uso das fontes, além de recorrer a histórias de carácter mais anedótico.

Fernando Santoro, com base no Livro III, capítulo 9, analisa um possível caso de plágio por parte de Platão. Nesse passo, Diógenes Laércio, citando Alcimo, faz referência a uma acusação de plágio das obras do comediógrafo Epicarmo contra Platão. Como salienta o Autor, vários historiadores helenistas acusaram Platão de plagiar os pitagóricos. No caso de Alcimo, como é referido por Diógenes Laércio, essa alusão tem uma clara matriz aristotélica. Note-se que, na linha de vários estudos, Epicarmo terá desempenhado um papel importante na génese do diálogo platónico. Conclui este estudo que, no plano doutrinal, se trata de um caso de influência e não de plágio por parte de Platão.

No último estudo deste volume, Gabriele Cornelli identifica os elementos principais do *bios* de Pitágoras, no Livro VIII. Além desta, chegaram-nos, na época imperial, várias biografias de Pitágoras, mas são sobretudo de salientar as de Porfírio e Jâmblico. Identificando várias fontes que nos ajudam a perceber a *traditio* e as várias problemáticas relacionadas com a vida e obra (quantos e quais livros?) de Pitágoras, o Autor salienta que o testemunho de Diógenes Laércio, tendencialmente diferente do exposto em outras biografias, se reveste, também por isso, de grande importância, tanto do ponto de vista filosófico, como histórico.

Em conclusão, louve-se a publicação de um volume dedicado a um autor muitas vezes esquecido entre nós. Ainda que por vezes falte alguma uniformidade (traduções com e sem texto grego; a forma de citar os estudos em nota de rodapé; títulos distintos para a obra de Diógenes Laércio), isso em nada diminui o valor desta obra, bem apoiada em bibliografia de referência e actualizada. De grande utilidade são também os dois índices finais (*index nominum* e *index locorum*).

JOAQUIM PINHEIRO

Universidade da Madeira

joaquim.pinheiro@staff.um.pt

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_24

LESTRINGANT, F., Moreau, P. F., Tarrête, A. (eds.), *L'unité du genre humaine. Race et Histoire à la Renaissance*. Paris, PUPS, 2014.

Mais uma vez, em 2014, vieram a lume os Cahiers V. L. Saulnier, com as actas do colóquio organizado pelo centro homónimo no ano anterior. Tratando alternadamente de um autor ou de um tema da cultura do Renascimento, a colecção, bem conhecida dos *seizièmistes*, muito tem contribuído para o estudo da criação literária no séc. XVI. Este é já o vol. 31, um livro que ao longo de 391 páginas versa, sob vários ângulos, o problema da unidade do género humano, questão agudamente sentida durante os dois séculos de descoberta e conquista de continentes antes ignorados pelos europeus. O título, *L'unité du genre humaine*, serve mais para indicar o rumo da investigação do que para descrever o caminho percorrido. Na verdade, este volume ocupa-se tanto da unidade do género humano quanto da sua variedade e, por isso, o *titre-valise* escolhido contém um subtítulo, *race et histoire à la Renaissance*. Com os conceitos de raça e história, repristinados sem anacronismos, pretenderam os organizadores entre outras coisas homenagear Marcel Bataillon e Claude Lévi-Strauss. No centro das reflexões dos autores quinhentistas que escreveram sobre a expansão do mundo encontram-se de facto as ideias da unidade do género humano e da diversidade das suas 'linhagens', causa e efeito da revolução copernicana que se opera durante o Renascimento, quer nas concepções geográficas e historiográficas, quer nas ideias antropológicas e teológicas. São estas, aliás, as perspectivas em que o assunto será desenvolvido, com real benefício para a coesão da obra, ainda que se percam outras dimensões que também poderiam ser observadas.

Depois do prefácio dos editores e de uma introdução geral a cargo de F. Lestringant, o volume divide-se em seis conjuntos de textos. Na primeira parte os estudos de Tinguely, Dünne, Galland e Desan, pp. 23-73, equacionam a relação entre universal e local, evidenciando quão lábil parece a demarcação entre universalismo e etnocentrismo. Um segundo grupo de artigos, de Rodier, Callard, Peytavin e Clément, pp. 77-138, procura definir uma concepção antropológica universal que assinala a comum natureza das paixões, dos vícios e virtudes, numa visão mais ética e existencial que ontológica, mais inclusiva que abstracta. Na terceira parte, Céard, Holtz e Capdevilla, pp. 141-180, exploram as fronteiras do humano, na sua interacção com o monstruoso, o animal e o divino. Aqui a literatura de Quinhentos

não raro suscita perplexidades no leitor, tornando pertinente o asserto de Benedetto Croce segundo o qual «ogni storia vera è storia contemporanea». A bestialização dos homens como a humanização de animais colocam desafios no plano teológico, filosófico e jurídico que podem já proclamar a essencial igualdade entre os homens já fundamentar teorias e práticas protocoloniais ou mesmo racistas. A quarta série de estudos, de Laborie, Chamayou, Motsch, Gomez-Géraud e Beytelmann, pp. 183-251, analisa os ensaios de justificação da conquista e da evangelização e dos seus efeitos na aculturação, na formulação de um discurso etnográfico, na adaptação e evolução da arte da guerra, no recurso à diversidade das línguas, no tratamento de minorias étnicas ou religiosas. No quinto conjunto de trabalhos, Bernand e Courcelles, pp. 255-283, mostram como o canto e a dança ou a literatura humanista repercutem o encontro de culturas e a mestiçagem no Novo Mundo. Na sexta parte vêm os contributos de Desbois-Ientile, Usher, Tolias, Bénat-Tachot e Tarrête, pp. 287-366, que questionam a historiografia à luz dos novos conhecimentos geográficos, discutindo as genealogias míticas dos povos europeus e dos povos recém-descobertos, a relação entre as populações e os territórios, o povoamento dos novos continentes, a caracterização e mútua intercepção do homem ‘selvagem’ e do homem ‘primitivo’. Por fim, como posfácio, Moreau escreve sobre crise e reconstrução, sobre os antecedentes da primeira crise da consciência europeia, agora interpelada pelo conhecimento de práticas generalizadas de idolatria, incesto ou antropofagia, e profundamente abalada pela revolução cosmológica e pelo cisma da Reforma. Como reconduzir o múltiplo ao uno, a diversidade à unidade? Interpretando o desconhecido à luz do conhecido, reconhecendo a natureza essencial ou universal de fenómenos contrastantes, pela afirmação da capacidade humana de formação e de educação independentemente das circunstâncias de tempo e lugar. A bibliografia, com textos e estudos criteriosamente seleccionados, e um sempre útil *index nominum* completam a obra.

Por um lado o volume em apreço não se livra de uma das pechas dos livros de actas: dispersão resultante do desajustamento relativamente ao tema escolhido de alguns textos que isoladamente até podem ter interesse. Tal sucede no estudo sobre a condição das minorias étnicas ou religiosas na península ibérica, um trabalho que compara um tanto arbitrariamente realidades incomparáveis, o caso dos conversos e cristãos-novos, ou dos muçulmanos granadinos e mouriscos, com a situação dos guanches das Canárias ou dos índios e escravos africanos levados para a América. O mesmo se pode dizer também do artigo dedicado aos espectáculos musicais

como reflexo da diversidade do género humano. Na verdade, serve mais para registar a presença de personagens de origem africana e de aspectos das culturas negras ou mestiças, nas danças e em actividades do quotidiano, do que propriamente para averiguar o influxo da multiplicidade de formas musicais ou de características africanas na música europeia.

Por outro lado parece evidente o cuidado dos editores em estreitar o campo de observação por forma a conferir coesão ao projecto, embora o próprio responsável sinta necessidade de justificar a divisão do livro num número exagerado de secções. Com efeito, acabam por se circunscrever as seis partes que compõem o volume a alguns pares de ideias-força, o uno e o múltiplo, o universal e o local, unidade/ variedade do género humano, humano/ não humano, ou, dir-se-ia em clave ciceroniana, humanitas/ feritas. A profusão de apartados, reflectida na tábua de matérias, será, portanto, mais aparente do que real, o que não obsta a que o leitor sinta falta de tratamento do assunto noutros domínios.

Quem queira aprofundar o conhecimento das consequências que tiveram o alargamento do mundo físico e a descoberta de novos povos e culturas nas concepções geográficas, antropológicas e teológicas dos sécs. XV-XVI encontrará aqui leituras muito proveitosas.

No texto em que introduz a problemática do livro, Lestringant sublinha as contradições que suscitaram novos povos, nova fauna e flora, a descoberta de uma diversidade caótica e tumultuosa. Ao mesmo tempo que se desfazem velhas crenças, regressam lendas antigas sobre raças monstruosas, em obras como a *Cosmographie universelle* de Guillaume Le Testu (1556). Concretiza-se o ‘primitivismo duro’ nessa descrição terrível da infância da humanidade, em que as formas mais cruéis de violência e morte dão do mundo a imagem lucreciana da desordem primordial que só a técnica e a política poderão corrigir. A mesma visão de coisas inauditas se oferece em *Les Singularitez de la France Antarctique* de André Thevet (Paris, 1557). Ambas as obras relatam a aventura francesa de ocupação do Maranhão na costa brasileira, seguindo uma estratégia retórica que visa justificar a violência da conquista. Os relatos sobre o novo mundo de uma forma ou de outra reactivam a questão das origens da humanidade, a oposição entre monogenismo e poligenismo que alguns, como Giordano Bruno, se atrevem a defender. Sobre esta hipótese debruça-se Sébastien Galland, para vincar quanto as posições de Bruno sobre a desordem introduzida pela conquista do Novo Mundo, sobre o caos provocado pela invasão europeia do México, dos Andes, das Caraíbas ou do Brasil, reitera de algum modo ideias já formuladas pelos dominicanos Bartolomé de Las

Casas ou Domingo de Betanzos. O poligenismo teria justificação geográfica, na autonomia dos continentes separados pelos oceanos, e até caução doutrinal, desde 1537, quando Paulo III, com a Bula *Sublimis Deus*, proclamou que os índios têm que ser reconhecidos como homens, dotados de alma racional, e portanto susceptíveis de conversão. Ao que parece, esta bula não foi aceite por Carlos V nem nos domínios da monarquia hispânica, pois o poligenismo, ainda que em termos puramente ocidentais, tenderia a condenar a conquista e a recusar a colonização.

É que, observa Frédéric Tinguely, o impacto da variedade de crenças, enorme e insuspeitada, não podia deixar de abalar a consciência da unidade do género humano. As verdades de cristãos e hurões pareceriam igualmente válidas num determinado local e contexto. Mas, contra a fragmentação típica do relativismo contende a geografia e, mais ainda, a cartografia, prova visual da unidade do mundo que à luz dos evangelhos, qual entimema, sugere a projecção universal da mensagem cristã. Os jesuítas usarão metonimicamente a representação cartográfica da unidade do globo terrestre ao serviço de uma retórica missionária. Se Pietro Martyr d'Anghiera evidenciava os limites da visão etnocêntrica, Montaigne exemplificará o relativismo dos valores estéticos com os cuidados do corpo, pois em certos lugares até a disformidade se exhibe como artifício e não como aleijão da natureza. A este propósito Tinguely faz, a pp. 31-32, uma das raríssimas referências ao Oriente, ao evocar diferenças entre a Europa e o Japão com vantagem para a sofisticação nipónica, segundo um modelo clássico que se encontrava nas notas de Heródoto sobre o Egipto. Neste tipo de exercícios contrastivos, como judiciosamente nota o autor, é o próprio discurso, com a sua *concinnitas*, que vincula simetricamente o que parece separado.

A recondução da multiplicidade à unidade constitui-se também para Yann Rodier em objecto de estudo, ao analisar as paixões entre os índios do Maranhão de acordo com os relatos enviados pelos missionários envolvidos na efémera aventura da França Equinocial. Yvres d'Evreux na *Histoire de la mission des Peres capucins en l'Isle de Maragnan*, 1614, e na *Suite de l'Histoire des choses memorables advenues en Maragnan ès années 1613 et 1614*, partindo da teoria clássica das paixões, procura provar a humanidade dos tupinambás. O canibal a esta luz fica desbarbarizado, mais do que sujeito, surge como vítima das paixões. Assim, para Yves d'Evreux, as razões da antropofagia praticada pelos indígenas seriam as mesmas que justificavam a realização de duelos na França. O índio, não como ser humano primitivo, mas como espelho de humanidade, comparece ainda na *Voyage*

au Brésil de Claude d'Abbeville: a ira entre os tupinambás pode ser vício e virtude; a fisionomia, a perfeição corporal entender-se-ão como sinal de temperança e constância.

O mesmo rumo segue Caroline Callard na reflexão que apresenta sobre o *Traité des spectres* de Pierre Le Loyer (4 livros em 1586, mais 8 livros em 1605, reedição corrigida e aumentada em 1608). A questão da universalidade da Revelação é observada a partir das crenças em seres angélicos, anjos e demónios, e das crenças no céu, purgatório e inferno partilhadas por várias culturas e religiões. A autora frisa que Le Loyer tinha acesso aos textos mais representativos da literatura de viagens publicados na segunda metade de Quinhentos. O que impressiona nessa longa lista é a ausência de autores portugueses, mas esse ponto será adiante referido.

Se a geografia e a antropologia foram profundamente questionadas pelas descobertas, também o foi a história, e em particular qualquer interpretação teleológica da história humana. Alexandre Tarrête traça o retrato quinhentista do 'selvagem' segundo as concepções linear, em espiral ou circular do tempo. Como ligar, por exemplo, os índios das Américas às genealogias bíblicas ou à história da Antiguidade Clássica? Uma das soluções foi a de entender o 'selvagem' como 'primitivo'. O primitivismo tende a opor-se à filosofia do progresso, sobretudo na visão doce do primitivismo que o entende como resquício da idade do ouro. Já o primitivismo duro valoriza o esforço, a virtude austera dos primeiros homens. Como inserir o 'primitivo' na economia da salvação? Para André Thevet e Léry, cronistas da ocupação francesa do Maranhão, os índios e os conquistadores não se encontram na mesma fase da evolução da humanidade. São os índios equiparados aos pagãos gregos e romanos, preparando-se destarte o juízo favorável que Tevet fará dos índios, até ao ponto de lhes reconhecer sofisticação e delicadeza no trato. E mesmo entre os tupinambás houve história e progresso, pois inventaram culturas e técnicas de que os europeus se aproveitam. Montaigne nos *Essais* irá mais longe ao recusar o primitivismo e a integração dos índios na história europeia, cristã ou clássica. O Novo Mundo para Montaigne constitui uma espécie de prova experimental da teoria epicurista da pluralidade dos mundos.

Assinalem-se por fim três artigos muito proveitosos que de diferentes ângulos questionam a essência do humano, na relação do homem com os outros animais, na relação com aquilo que geralmente o define, o trabalho e a linguagem.

Jean Céard na perspectiva de Quinhentos pergunta se há raças de homens monstruosos. Na verdade, os ciclopes e os pigmeus homéricos

tiveram larguíssima descendência, encontrando em Plínio (*H. N.* 7) uma das fontes mais concorridas e abundantes. A crítica do cristianismo a qualquer distorção da natureza humana consolida-se em Santo Agostinho (*Civ. Dei*, 16.8): pouco importa o aspecto, a forma do corpo; se se trata de um ser racional é humano. As raças monstruosas, sinal da variedade, também são chamadas à salvação; por isso no grande tímpano do pórtico central da basílica de Vezelay figuram todos os povos da terra, mesmo os ciápodas, pigmeus ou ictiófagos. Estas crenças ainda acompanham as grandes navegações; canibal surge, assim, como *mot-valise*; se corresponde ao *kariba* dos índios, *carib* das Antilhas, também pode significar vassalos do grande Khan ou os cinocéfalos, os monstros de cabeça de cão. Tais crenças são, no entanto, refutadas pela experiência: Maximilianus Transylvanus, que entrevistou os últimos sobreviventes da circum-navegação de Magalhães, nega a existência de raças monstruosas e o mesmo fará com mais veemência o naturalista bolonhês Ulisse Aldrovandi (+ 1605) na sua volumosa *Monstrorum historia*.

Grégoire Holtz indaga a questão da unidade do género humano através da oposição frequente no período em apreço entre animais que não se recusam ao trabalho e povos preguiçosos. Neste ponto sobrepõe a relevância simbólica ou alegorizante do macaco, o animal que, num dito assaz conhecido de Descartes, podia falar, mas não o faz, para não ser obrigado a trabalhar. O macaco e os povos ‘selvagens’, que num entendimento já racista assim são desumanizados, recusam-se a trabalhar. A comparação era velha e pertinente, porque desde Aristóteles o macaco, visto como *analogon* do homem, era tido como o imitador por excelência, capacidade deceptiva, viciosa, que produz contrafacção. As novidades uma vez mais geram interesses contraditórios e reacções paradoxais: ao mesmo tempo que o discurso colonial se interessa pelas possibilidades de domesticação de animais desconhecidos, úteis no trabalho, reitera-se como característica de certos povos a preguiça, pecado capital que legitima a violência e a conquista. Por um lado a humanização de animais anda a par da bestialização de povos e raças, por outro a comparação entre homens e macacos realiza-se por gradações: os etíopes, os negros assemelhar-se-iam aos macacos pela cor, pela preguiça, pela luxúria, pecado de latitudes luxuriantes. É afinal em nome do trabalho que acabam por se confundirem o discurso racista sobre a colonização e o discurso animalista de apropriação da natureza. A comparação entre espécies de primatas serve pois para justificar a colonização. Se é próprio do homem obedecer, não o será do macaco pois como não possui linguagem não pode obedecer à voz humana, apenas parodiar, imitar a linguagem e até a eloquência dos

homens. A ideia do macaco como espécie a meio caminho entre o homem e o animal começa a esboçar-se e a motivar reflexão.

Precisamente sobre a linguagem, como factor de distinção do humano, debruça-se Marie-Christine Gomez-Géraud, numa perspectiva diferente da usada por Bataillon. Trata-se de um trabalho muito bem documentado, tanto na Escritura como nos relatos de missionários jesuítas e, sobretudo, no *De procuranda Indorum salute* do P. José de Acosta (Salamanca, 1588). Se a fractura linguística causada pela confusão de Babel retardou a unificação do género humano, agora, religada toda a *oecumene*, a recondução à unidade primordial será possível pelo restabelecimento da comunicação entre todas as línguas. Mais do que evocação da origem comum em Adão, a unidade do género humano constitui para os jesuítas missão que decorre do mandato evangélico (Mt 28, 19, Mc 16, 15 ou Act 1, 8), assente numa promessa que reclama esforço missionário. Ninguém está excluído da salvação, mas a fé, dom de Deus, só se transmite através da palavra humana. Se a fé nasce do ouvido, *fides ex auditu*, tem o missionário o dever de aprender línguas, de estudar as línguas autóctones de modo a que seja possível a a comunicação da fé, convicção íntima. Que este princípio teve configuração jurídica atestam-no disposições canónicas dos concílios de Lima que obrigavam os clérigos a saber pelo menos uma língua do império inca, quechua ou aymara. A introdução da imprensa orientou-se para o mesmo fim: a primeira imprimeira da *Doctrina Christiana* feita no Peru, o catecismo tridentino, saiu em versão trilingue, espanhol, quecha e aymara. A evangelização enquanto *linguae ministerium* aproxima as línguas nativas das línguas sagradas, do hebraico, restituindo-as à matriz original, para lá da fractura de Babel.

O debate sobre a unidade do género humano no séc. XVI e princípios do século seguinte fica, portanto, apresentado nas questões que têm que ver com a revolução cosmológica e com mudanças que se operam nas concepções geográficas, antropológicas e teológicas decorrentes do alargamento do mundo físico e do cisma religioso que acentuam a consciência da diversidade, mas também das divisões entre os homens. Esperar-se-ia, no entanto, que num estudo deste tipo, produzido num centro de investigação sobre a «création littéraire en France au XVI^e siècle», não fosse esquecida essa vertente da criação literária. Nunca antes do Renascimento a consciência da diversidade fora tão viva, nunca antes deste período o ideal do modelo perfeito se sentira com tanta força. O confronto entre o universal e o local, o uno e o múltiplo também foram decisivos nas controvérsias sobre a imitação, processo genético da criação literária do classicismo. Os debates do ciceronianismo ao

longos dos sécs. XV-XVI não foram mero epifenómeno literário e cultural. Trava-se esta controvérsia em torno de questões retóricas, mas também de problemas de ordem moral e política e nenhum dos aspectos relacionados com a questão da unidade do género humano lhe eram alheios. A *tulliana imitatio* colocava em questão o uno e o múltiplo, a adequação à diversidade de aptidões e caracteres no confronto com a imitação do modelo ideal. E na análise dos vários processos de mimese nem sequer faltava a analogia com o macaco, o animal imitador por antonomásia, que aos olhos dos anticiceronianistas figurava a imitação *simiesca* dos doentes por Cícero.

A busca da coesão e de coerência na organização do volume, que já foi sublinhada, obriga a seleccionar e a excluir, evidentemente. Há escolhas que são mais do que legítimas, como a de privilegiar a perspectiva francesa na delimitação do *corpus* de textos ou dos acontecimentos e processos históricos a investigar. Mesmo assim, qualquer leitor, ainda que não seja português, não deixará de lamentar a redução do campo de estudo às tentativas francesas de ocupação, colonização e missão empreendidas no Brasil e no Canadá, ou que a atenção às Américas exclua fontes portuguesas. Só muito de passagem se encontram referências ao Oriente e à evangelização realizada sobretudo pelos jesuítas na Índia, no Japão e na China. Qualquer estudo sobre a questão da unidade do género humano que ignore a história da expansão e da colonização portuguesas no Brasil e no Oriente fica um tanto comprometido. Muito teria beneficiado este livro se tivesse agregado alguns trabalhos sobre a unidade e diversidade em obras como a *Suma Oriental* de Tomé Pires, a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, o *Itinerário* de António Tenreiro, o *Tratado das coisas da China* de Frei Gaspar da Cruz, o *De Missione Legatorum Iaponensium* do P. Duarte de Sande ou as cartas ânuas dos missionários jesuítas enviadas do Oriente e das terras da Vera Cruz.

Apesar destas limitações, de perspectiva e das fontes utilizadas, *L'unité du genre humaine* constitui, sem dúvida, uma excelente introdução à questão da unidade do género humano no séc. XVI, que pode revelar-se de grande utilidade para quem estuda de qualquer ponto de vista a relação dos europeus com outros povos no tempo das descobertas, da conquista e da colonização.

BELMIRO FERNANDES PEREIRA

Universidade do Porto

bpereira@letras.up.pt

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_25

LÓPEZ FÉREZ, Juan Antonio (ed.), *La comedia griega en sus textos*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2014. 314 pp.

El subtítulo del libro, “Forma (lengua, léxico, estilo, métrica, crítica textual, pragmática,) y contenido (crítica política y literaria, utopía, sátira, intertextualidad, evolución del género cómico)”, ya nos da una idea de la riqueza de contenidos presentes en él, de modo que abarca con el mayor acierto múltiples perspectivas en el estudio de la comedia griega.

Es este —el número 14 de la colección Estudios de Filología griega— uno más de los numerosos y excelentes volúmenes que coordina Juan Antonio López Férez. ¡Espléndida colección que va recogiendo multiplicidad de temas, autores, géneros, épocas: desde la épica y la tragedia griegas a la literatura de habla hispana en el s. XX influida por los clásicos; de los contenidos míticos a los científicos, de los literarios a los lingüísticos! Y va reuniendo en sus diversos volúmenes a los investigadores más prestigiosos, tanto españoles como extranjeros. Son el resultado de diversos Coloquios y Jornadas internacionales organizados por el autor en los que participan especialistas de diferentes países, con el objetivo de ofrecer al público interesado y muy en especial al profesorado un estado actual de la investigación en los campos respectivos del estudio abordado. Así es en este caso, en que se trataba de las VI Jornadas internacionales sobre textos griegos, sobre la Comedia en concreto. En este —como en los anteriores encuentros, igualmente celebrados en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)— se ponía especial énfasis en el estudio de los textos, desde ambas perspectivas, lingüística y literaria.

La publicación de la que hablamos ahora, cuyo editor es Juan Antonio López Férez, consta de 16 trabajos, en los que se han enriquecido notablemente y actualizado las respectivas comunicaciones presentadas en las Jornadas y seguidas del correspondiente y sustancioso coloquio.

Jesús Lens Tuero, de la Universidad de Granada, autor de la primera (“Los fragmentos utópicos de las *Bestias* de Crates), comenta dos fragmentos (16 y 17) del cómico Crates transmitidos por Ateneo, que hacen referencia a un mundo utópico en el que no es necesaria la esclavitud, pues los diversos utensilios actúan con movimiento propio. En uno el tema es culinario, y destaca Lens que es menos fantástico que los otros que junto a este transmite Ateneo como respuesta alternativa a una sociedad sin esclavos; y en el otro se trata de un caso claro de exageración cómica (agua del mar caliente ilimitada para las bañeras). Nos presenta el autor interesantes

observaciones a propósito de la noción fundamental de los fragmentos (y aún más del primero), que es el automatismo tecnológico, idea conectada para los griegos al mito, ya desde el pasaje homérico de Hefesto con sus sirvientes autómatas en *Ilíada* 18, y sobre todo relacionado con la figura de Dédalo, como resume Aristóteles en *Política* 1253b.

En la segunda, “The Portrayal of the slaves in the Prologue of Aristophanes’ *Knights*”, cuyo autor es Jeffrey Henderson, Universidad de Boston, se aborda de nuevo un tema de esclavos, pero desde otra perspectiva muy diferente: tres esclavos intervienen en el prólogo de *Caballeros*, que, aunque no son nombrados en el texto, en los manuscritos reciben los nombres de Demóstenes, Nicias y Cleón. Pero estas identificaciones con personas actuales —con políticos— no parecen derivar del propio Aristófanes. Henderson señala que estos esclavos tienen cada uno identidad dramática autónoma que puede incluir —aunque sin limitarse a ello— semejanza a individuos actuales, y que está claro en el texto que el personaje del paflagonio representa a Cleón. Sin embargo, la identificación de los otros dos con Demóstenes y Nicias (aunque en algunos momentos evoquen a estos más que a otros individuos cualquiera) deriva de un deseo de simetría propio de los eruditos, pero que no tiene por qué ser relevante para Aristófanes. El autor comenta los rasgos de caracterización de estos personajes, así como la estructura del prólogo —en donde intervienen— y su función en la comedia.

De nuevo a una comedia de Aristófanes, a las *Nubes*, se dedica el siguiente trabajo, de Angelo Casanova, Universidad de Florencia: “La revisione delle *Nuvole* di Aristofane”. Nos comenta que la obra fue representada en las Dionisias Urbanas de 423, pero que el texto que nos ha llegado —como se sabe con seguridad— no es el correspondiente a tal representación (de la que quedan sólo algunos fragmentos, según se cree), sino una revisión posterior del propio Aristófanes (que cambió además el final), como demuestra el texto en la parábasis, que protesta del fracaso del 423.

El cuarto artículo, “I coreuti “piedi di lupo” nella *Lisistrata* di Aristofane”, de Franca Perusino, Universidad de Urbino, se centra ahora en un pasaje de otra comedia de Aristófanes, *Lisístrata*, el de la parábasis, con énfasis especial en el epíteto *λυκόποδες*, “de pies de lobo” (v. 667 [664]), con que los coreutas masculinos se designan a sí mismos. Este adjetivo es un *hápax*, y, aunque aparece en tal forma en todos los manuscritos, ha sido enmendado por los editores, que han adoptado la lectura *λευκόποδες*, “de

pies blancos”. Perusino defiende la lectura de los manuscritos con diferentes argumentos en el contexto de la parábasis.

A otra diferente comedia de Aristófanes, *Ranas*, se dedica el estudio siguiente, de Bernhard Zimmermann, Universidad de Friburgo de Brisgovia: “Le *Rane* di Aristofane e le tendenze della letteratura greca dalla fine del quinto agli inizi del quarto secolo: riflessioni su un periodo di transizione”. Señala el autor que los últimos años del s. V, los de la Guerra del Peloponeso, suponen, tanto desde el punto de vista histórico como desde el literario, el fin de una época, pues la caída de la *polis* llevaba consigo también la de sus géneros literarios, que conducen al desarrollo de géneros de transición. Y considera *Ranas* como un claro testimonio de la conciencia de los propios griegos sobre ese hecho, puesto que el comediógrafo evoca con nostalgia el período clásico de la tragedia ática. Zimmermann analiza las tendencias que surgieron entonces: a la mezcolanza de géneros, al manierismo y al arcaísmo.

También de las *Ranas* trata el capítulo de Maria Grazia Bonanno, Universidad de Roma, “Tor Vergata”: “Metafora e critica letteraria a propósito di Aristofane, *Rane* 900-904”. Pero se centra en un pasaje determinado, que pone en paralelo con otro de *Caballeros* (526-528): la comparación que se hace en el primero entre Esquilo y Eurípides y en el segundo entre Cratino y Crates.

Antonio López Eire, Universidad de Salamanca, en “La comedia aristofánica a la luz de la pragmática” examina pasajes aristofánicos para mostrar que la comunicación se realiza a base de actos de habla destinados a influir en nuestros interlocutores, y pone de relieve las concepciones políticas que se encuentran en el contexto compartidas por los hablantes, pues la comedia aristofánica es un género político íntimamente integrado en la *polis*, compuesta para hombres que se sienten miembros de una comunidad.

David Konstan, Universidad Brown (“Aristófanes sobre la compasión y el temor”), contra los argumentos de Aristóteles, para quien son la compasión y el temor las emociones características de la tragedia, sugiere que la cuestión de las emociones trágicas estaba sometida a debate ya en el s. V, y que incluso más bien debía inspirar la tragedia las reacciones opuestas, indignación y confianza en sí mismo. Como prueba pone Konstan ejemplos de pasajes aristofánicos (de *Acarnienses*, de *Tesmoforiantes*) que caricaturizan dramas de Eurípides en que la vestimenta harapienta de un rey pretende supuestamente inspirar compasión. Y, especialmente, centra su comentario en las *Ranas*, en donde el comediógrafo defendía el estilo

de Esquilo — representado como una figura de cólera violenta, que hizo a los atenienses “apasionados por las lanzas”— frente al de Eurípides, que por un lado exhibe reyes vestidos de harapos para provocar compasión, como Télefo, y, por otro, a mujeres como Fedra a quienes mueven deseos licenciosos y que cometen crímenes terribles, lo que destruye el hogar y socava en los hombres la ética militar.

A un aspecto filológico que abarca toda la producción conocida de Aristófanes dedica su estudio “*Sophía* en las obras conservadas de Aristófanes” Juan Antonio López Férez, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid. El autor se propone delimitar el sentido de *sophía* en las obras aristofánicas, como ya había hecho en trabajos anteriores con las de Eurípides (en especial con *Medea*), analizando con el mayor detenimiento cada pasaje en que aparece (catorce, la mitad de ellos en las *Nubes*) desde perspectivas lingüísticas y literarias y a la luz de los escolios, ediciones, comentarios y estudios filológicos principales. Observa en conclusión que el espectro semántico del término es amplio y muy rico en matices, y que pueden establecerse a grandes rasgos dos planos: el propio de profesiones y oficios manuales y el que corresponde a la esfera intelectual, pudiéndose distinguir a su vez dentro del segundo dos enfoques, según sea la sabiduría de origen divino o producto del esfuerzo humano. Se cierra el artículo con una bibliografía muy completa y bien estructurada (distribuida en apartados), que puede resultar de gran utilidad.

María de Fátima Silva, Universidad de Coimbra, “*L'étranger dans la comédie grecque ancienne*” dedica su atención al personaje tan característico del extranjero —el bárbaro— en las comedias aristofánicas; personaje que también tenía gran dimensión en la tragedia. Comenta que el drama griego ha determinado una técnica de caracterización: o bien un simple efecto exótico general o, con más precisión, recurriendo a sus costumbres y vestimenta, a su aspecto físico y su lenguaje, de manera que se va desarrollando un conjunto de rasgos convencionales. Y en la comedia ha ganado su perfil específico, con un esquema fijo de peculiaridades bien definidas, sobre todo por el lenguaje, propio de alguien que no conoce la lengua griega y que le hace modelo por excelencia de estúpido y de brutal. Pero también destaca la autora los rasgos particulares que muestran algunos bárbaros en distintas comedias de Aristófanes, que examina más minuciosamente como ejemplos concretos: Pseudartabas en *Acarnienses* representa la presencia política de bárbaros en Atenas como embajadores; en *Aves* el dios Tribalos aparece como símbolo de la actitud más salvaje de los no griegos, y en

Tesmoforiantes el arquero escita (con su función de policía bajo la autoridad de los magistrados) es el modelo más expresivo, en calidad del tipo de esclavo no griego más conocido para el ateniense en su vida cotidiana.

Los seis últimos trabajos ya no se refieren a obras de Aristófanes, sino de otros comediógrafos. El de Enzo Degani, Universidad de Bolonia, “Parodia e gastronomia in Platone comico”, trata del *Faón* de Platón (representado en 391 a. C.), del que conservamos una docena de fragmentos (188-198 K.-A.). En concreto se ocupa del fr. 189, de notable extensión e interesante además para la historia de la poesía paródica-gastronómica.

En cuanto a Michel Menu, Universidad de Rennes 2, en “Les sentences chez Antiphane” habla de Antífanos, cuyas expresiones proverbiales son numerosas y que figura entre los primeros autores que contribuyeron a desarrollar la moda por la paremiografía a lo largo de todo el s. IV a. C. Un número considerable de fragmentos relativos a la vejez fueron mencionados como expresiones proverbiales en el *Corpus Paroemiographorum Graecorum*. Tras establecer unos rasgos característicos de sentencias y de proverbios, así como sus diferencias, Menu presenta y comenta el *corpus* en Antífanos, clasificado por temática.

Los tres estudios siguientes versan sobre la obra de Menandro:

El de Eric W. Handley, Trinity College, Universidad de Cambridge, “POxy, 4407; Menander, *Dis Exapaton* 18-30”, trata de este papiro, que contiene trece fragmentos identificados como pertenecientes a *Dis Exapaton* de Menandro por su relación con una secuencia de escenas de *Bacchides* de Plauto, que, según la opinión común, deriva de *Dis Exapaton*. Son 113 líneas de texto que —aunque en muchas sólo sobreviven unas pocas letras— suponen la pieza más extensa de comedia disponible para comparación directa con su versión latina. El foco de atención del estudio de Handley no se encuentra ni en la comparación con Plauto ni en los detalles paleográficos sino en la interpretación del propio texto griego, de gran dificultad en algunos pasajes, de los que examina vv. 6ss. de la columna II (*Dis Exapaton* 18-30).

W. Geoffrey Arnott, Universidad de Leeds, en “Menander, *Samia* 96-111” presenta su propio texto junto con el aparato crítico y traducción inglesa de este pasaje de *Samia* conservado en el Papiro Bodmer 25. Sigue el comentario sobre sus decisiones textuales, las dificultades de interpretación, aspectos teatrales, la datación.

Más general dentro de la atención al mismo comediógrafo es el estudio de Giuseppe Mastromarco, Universidad de Bari, que en “Scene notturne

nelle commedie di Menandro” analiza las escenas de principio y de final de las comedias atribuidas a Menandro de las que se puede reconstruir un contexto razonable, indagando sobre un posible carácter de nocturnidad. Como señala el autor, en el teatro griego, al ser representado a la luz del día, deben ser necesariamente verbales las indicaciones a las horas nocturnas, o sugeridas mediante accesorios, como antorchas. Sobre la base de la obra conservada de Menandro, Mastromarco afirma que las escenas nocturnas se encuentran siempre al inicio y/o al fin de la acción dramática y que, por otra parte, frente a las de ambientación diurna representan una exigua minoría, impuestas al dramaturgo por motivaciones profundas del relato. Así, en *Misoumenos*, que comienza con el monólogo nocturno de un joven enamorado (por la asociación noche-amor), y por analogía deduce que probablemente sucede igual en *Epikleros*, como innovación poética de Menandro, al presentar al varón en sus lamentos amorosos de manera discreta: en soledad y nocturnidad.

Alan H. Sommerstein, Universidad de Nottingham, “Platonio, *Diff. Com.* 29-31 y 46-52 Koster: *Eoloscón* de Aristófanes, *Odiseos* de Cratino y la Comedia Media”. El tratadito de Platonio *Sobre las diferentes formas de la Comedia* dice (29-31): “...tal es la forma de la Comedia Media, como es el *Eoloscón* de Aristófanes y los *Odiseos* de Cratino, que no tienen cantos corales ni parábasis”. Y en otro pasaje (46-52): “La Comedia Media abandonó tales argumentos [políticos] y se volvió hacia la burla de los relatos contados por los poetas... Tales obras es posible encontrarlas también en la Comedia Antigua... Los *Odiseos* de Cratino, en todo caso, no contiene censura de nadie, sino una parodia de la *Odisea* de Homero”. Sommerstein argumenta que estas referencias de Plotino a los *Odiseos* de Cratino han sido aprovechadas por estudiosos interesados en establecer continuidades entre la Comedia Antigua y la Media Pero él está en desacuerdo, porque muestra que ninguna de las afirmaciones de Plotino sobre los *Odiseos* de Cratino es cierta, excepto el hecho de que es una parodia de la *Odisea*; de modo que no puede considerarse en ningún sentido como precursora de la Comedia Media.

Se cierra el volumen con unos índices de gran utilidad, como es de norma en las obras del indicado editor: I Pasajes citados (a: de autores antiguos y obras; b: otras fuentes). II Autores, obras y algunos otros términos notables (selección). Por último, se incluye una lista de los autores de los trabajos con su vinculación académica.

Hemos podido comprobar la diversidad de disciplinas y de comediógrafos incluidos en los estudios, así como la internacionalidad de los investigadores (entre los más destacados especialistas mundiales), de prestigiosas y variadas Universidades. Ello da prueba del fuerte poder de convocatoria de Juan Antonio López Férrez para la celebración de sus Coloquios y para sus publicaciones colectivas.

Es, en conclusión, una obra muy relevante, suma de magníficos trabajos ricos en contenidos variados dentro de una temática común siempre apasionante como es la Comedia griega.

ALICIA ESTEBAN SANTOS

Universidad Complutense de Madrid

aesteban@ucm.es

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_26

LÓPEZ FÉREZ, Juan António, *Mitos en las obras conservadas de Eurípides. Guía para la lectura del trágico*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2014. 251 pp.

Juan Antonio López Férrez es un profundo conocedor de Eurípides, por una parte y, por otra, de la mitología y sus fuentes literarias, como nos ha demostrado reiteradamente con sus estudios individuales y con la coordinación de numerosas, importantes y variadas obras colectivas. De modo que no podía por menos que ofrecernos ahora en este su nuevo libro un trabajo muy valioso, un comentario exhaustivo con riquísima información.

A modo de introducción, dedica unas primeras páginas (pp. 11ss.) —de manera clara y concisa, como es habitual en el autor— a subrayar previamente determinadas cuestiones relevantes, que después irán surgiendo de continuo a lo largo del comentario: los diversos enfoques en el estudio de la ideología de Eurípides; la más estrecha relación entre Eurípides y Esquilo; su modernidad, al escribir tragedias sobre la realidad humana de todas las épocas y por el uso de una técnica teatral más novedosa, que —entre otras características— gusta de usar lo inesperado. Señala también el dato interesante de que se inspira en gran medida en el Ciclo épico troyano —en los Cantos Ciprios en particular, como también los otros trágicos, más que en las epopeyas homéricas.

A continuación ya se centra J. A. López Férrez en ir analizando una a una las obras conservadas de Eurípides, para lo que sigue un orden

cronológico, aunque deja para el final el *Cíclope*, por pertenecer a otro género literario, el drama satírico.

Los capítulos dedicados a cada una de las obras tienen de manera sistemática una estructuración en tres partes. La introductoria, a, presenta los datos generales de la obra correspondiente: fecha, antecedentes literarios del mito tratado, sinopsis de la trama mítica y esbozo de los caracteres de los personajes, innovaciones y peculiaridades de nuestro trágico, trasfondo político y religioso. Así, por ejemplo, respecto a la primera, *Alcestitis*, pp. 17-9. Aunque a veces (con mayor frecuencia a medida que avanza el trabajo) abrevia esta parte y se limita en algunas casi a la cuestión de la fecha y a la sinopsis (en *Suplicantes*, pp. 70s.; en *Ión*, p. 130; en *Bacantes*, p. 175), ampliando en cambio la explicación en la parte c de conclusión.

La parte b, la principal y con mucho la más extensa, consiste en el análisis detenido de la obra, escena por escena. El recorrido a través de la pieza da base a J. A. López Férrez para ir examinando minuciosamente cada uno de los motivos míticos que aparecen, aunque sólo sean mencionados o sugeridos, de modo que en el conjunto del estudio difícilmente queda excluido algún mito, a pesar de que no forme parte propiamente de la trama de las obras eurípideas. Aporta, en consecuencia, un jugoso y variado comentario, pues incluye, por otro lado, toda clase de indicaciones aparte de las meramente mitológicas. Lo enriquecen notas a pie de página en gran abundancia, con las que expone en profundidad datos referentes al mito en cuestión y a otros relacionados, sus fuentes literarias, variaciones, motivos análogos, cómputo de apariciones de algunos personajes en el propio autor y en otros, y, además, aspectos de todo tipo, como religiosos, históricos, geográficos, culturales diversos, así como psicológicos y de comportamientos humanos y de costumbres. Incluso en ocasiones, comentario léxico o lingüístico. Por otra parte, señala diferentes teorías y opiniones de los investigadores. De esta manera nos ofrece el autor una información completísima sin hacer difícil y pesada la lectura del texto, que sigue el hilo explicativo con fluidez y se hace asequible también para lectores menos eruditos.

La parte c, mucho más breve —como la a—, insiste en algunas de las cuestiones fundamentales, como conclusión. Además de las míticas, pone de relieve las rituales, políticas (su propaganda del nacionalismo ateniense al escribir varias tragedias patrióticas, pp. 138-9) , ideológicas (así, su pacifismo, especialmente manifiesto en *Troyanas*, *Hécuba*, *Fenicias*), y, muy en particular, su visión crítica y racionalización del mito tradicional, de los dioses y la religión en ocasiones (por ejemplo, en p. 138, a propósito

de *Ión*), a la vez que destaca el hecho de que prevalece el elemento humano —reflejo de la realidad—, en que el trágico pone el mayor énfasis a costa de desacralizar el mito. También dedica el autor mucha atención a las numerosas innovaciones de Eurípides, así como a su manera propia y original en el tratamiento de algunos temas y personajes, en el desarrollo de la trama o en la composición de la obra (así, en p. 162). Y ahonda con especial detenimiento en la cuestión del carácter y la psicología de los personajes. Por otra parte, ofrece la confrontación con otras fuentes literarias del tema (y paralelos también en otras culturas), en cuyas analogías y diferencias con respecto a Eurípides se detiene, así como señala elementos comunes dentro de las otras tragedias del propio autor.

Como muestra, podemos considerar la primera tragedia, *Alcestitis*: en la parte introductoria, a, nos habla principalmente de los antecedentes del mito en los poemas homéricos y en *Eeas* de Hesíodo (que mencionan a los personajes) y, sobre todo, en el trágico Frínico; de la conexión con determinados rituales en Tesalia; de las innovaciones de Eurípides (aunque se ignora lo que pueda deber a Frínico); de los rasgos psicológicos de los personajes. En la parte b, de análisis, al comenzar por el prólogo de la tragedia, pronunciado por Apolo, comenta en varias notas cuestiones relevantes referentes a Apolo (como también a lo largo del análisis), así como otras diversas, sobre diferentes personajes míticos (Moiras, Tánato y otros más adelante: Caronte y la laguna Éstige, Laodamía y Protesilao, Orfeo —y después también los escritos órficos, en n. 72—, entre muchos). Habla sobre motivos repetidos (como el sacrificio voluntario, tema reiterado en Eurípides; el héroe salvador, Heracles); sobre usos innovadores del poeta (como la importante función de los niños, y la ternura maternal); sobre rituales. En la parte c comenta la relación entre este mito de Alcestitis, tal como aparece en la trama eurípidea, y el cuento popular, y, por otro lado, la ironía que se evidencia en la obra.

Tras el examen pormenorizado de cada una de las piezas del trágico, presenta J. A. López Férez en síntesis unas observaciones como conclusión general. Se centra ahora ante todo en la evolución de las obras que se aprecia a lo largo del tiempo: más fieles a los mitos tradicionales en un principio y más volcadas en los problemas humanos al final; con mayor preferencia por la versión general en las primeras, pero en las últimas, por las variantes raras; la visión cada vez más pesimista y crítica de la guerra. Y constantemente hace nuestro investigador hincapié en el interés predominante del trágico por el plano humano y en su cercanía a la realidad, así como en

los rasgos psicológicos, incluso patológicos, con que Eurípides caracteriza a sus personajes; mientras que es de menor importancia el elemento divino, que hasta es puesto en duda en ocasiones o duramente criticado.

Sigue una bibliografía bien documentada, distribuida en un apartado general (con libros y artículos) y otro obra por obra, en donde se incluyen las respectivas ediciones principales.

Se cierra con unos índices de gran utilidad: I pasajes de autores clásicos; II referencias a autores y obras griegas y latinas; III referencias a términos notables (personajes, lugares y otros); IV transcripción de vocablos; V nombres mitológicos.

En suma, es un trabajo riguroso y muy completo sobre un tema que el autor domina a la perfección, por lo que puede ofrecernos esta excelente obra, indispensable para el conocimiento del trágico y de su contexto, y en los más variados aspectos, sin limitarse a los simplemente mitológicos. Capaz de profundizar en la enorme riqueza de valores de Eurípides, sabe mostrarlos al lector, tanto al más versado —al que aportará sin duda datos nuevos de interés— como también a un público menos documentado, para quien los hace accesibles gracias a su claridad de exposición.

ALICIA ESTEBAN SANTOS

Universidad Complutense de Madrid

aesteban@ucm.es

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_27

MARTINS DE JESUS, Carlos A., *Baquílides. Odes e fragmentos*. Tradução do grego, introdução e comentário, Coimbra-São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014, 236 pp. ISBN 978-989-721-045-7; ISBN Digital 978-989-721-046-4.

Os estudos sobre o poeta lírico Baquilides de Ceos conheceram um desenvolvimento notável desde a publicação, no final do século XIX, de um papiro descoberto no Egito, datado do século I a.C. e preservado hoje em Londres (British Library), que continha odes e fragmentos respeitantes, pelo menos, a catorze epínícios e seis ditirambos. O exame destes versos veio permitir apreciar e valorizar uma arte poética que, até então, fora seriamente ofuscada pela reputação dos outros dois grandes líricos gregos do final da Época Arcaica, Simónides e Píndaro.

Sobre a “recuperação” de Baquilides na Idade Moderna nos fala Carlos de Jesus no capítulo de abertura da presente tradução portuguesa do poeta grego, apontando os dados mais relevantes dessa descoberta histórica, explicando com algum detalhe o modo como os versos de Baquilides se encontravam dispostos no Papiro de Londres, sem deixar de assinalar o trabalho pioneiro de crítica textual concretizado em 1897 pelo editor F. G. Kenyon.

Num segundo momento da Introdução, o A. discute as informações, recolhidas dos versos e dos testemunhos que nos chegaram, a partir das quais podemos reconstituir o percurso biográfico e profissional de Baquilides. Além de comentar a cronologia do poeta, aceitando a tendência actual de colocar o nascimento em 518-517 a.C. e a morte em 452-451 a.C. (p. 19), Carlos de Jesus destaca o ambiente cultural, artístico e desportivo que terá caracterizado a cidade onde nasceu Baquilides (Íulis, na ilha de Ceos), bem como a proximidade com o seu tio Simónides, talvez cerca de trinta e seis anos mais velho, aspectos que terão provavelmente influenciado e propiciado uma futura carreira poética. Ainda neste capítulo, dedica atenção particular aos patronos para quem terá composto as suas obras (como o tirano Hierão de Siracusa, que preferiu Baquilides a Píndaro, quando em 468 a.C. obteve a vitória olímpica na corrida de carros de cavalos) e aos espaços onde provavelmente desenvolveu o seu ofício (além da terra natal, a Tessália, a Macedónia, Egina, Atenas, o Peloponeso e a Magna Grécia, principalmente), sendo de assinalar o cuidado do A. em estabelecer, com o maior rigor possível, os limites cronológicos deste trajecto profissional.

No capítulo seguinte (“Transmissão e aproximações críticas”), Carlos de Jesus centra-se nas questões, não menos complexas e interessantes, relativas ao registo escrito e à transmissão da obra de Baquilides, sem deixar de comentar os testemunhos que atestam a reputação e a influência deste lírico em autores posteriores, mas discutindo em particular a forma como a sua poesia foi recebida e avaliada pelos críticos antigos. Na análise desta matéria, é evidente e de louvar a insistência do A. em demonstrar que a apreciação da arte de Baquilides foi, desde a Antiguidade, prejudicada pela comparação constante com a de Píndaro, uma situação que apenas se altera a partir da segunda metade do século XX, graças a um entendimento mais esclarecido das características formais e temáticas que distinguem os dois *corpora*, o que se traduziu também em “leituras descomprometidas e apostadas na isenção” (p. 23), como escreve Carlos de Jesus.

A Introdução encerra com um elenco bibliográfico, no qual se identificam as edições, as traduções e os comentários de referência, ao

que se segue uma lista considerável de livros e artigos, que constitui uma excelente base de trabalho para qualquer estudo sobre a obra de Baquilídes, mas também sobre muitos outros aspectos relativos à poesia lírica grega.

A parte mais importante deste livro é, naturalmente, a tradução em verso branco dos epínícios (odes 1-14B), ditirambos (odes 15-29), fragmentos e epigramas de Baquilídes, ou seja, a versão integral do seu *corpus*. Feita com grande rigor e sensibilidade, em particular no que respeita aos epítetos – um dos traços mais singulares da arte poética do lírico de Ceos – esta tradução procurou manter, como o A. observa (p. 7), “a estrutura triádica da maioria das composições (estrofe, antístrofe e epodo)”, reforçando-se deste modo a aproximação com a organização compositiva do original grego. Vale a pena salientar que Carlos de Jesus optou por incluir no corpo dos textos mais fragmentados as propostas de reconstituição sugeridas pelos editores modernos, o que contribui significativamente para a compreensão e apreciação dos versos de Baquilídes.

Outro aspecto que nos parece valorizar bastante esta edição reside nos textos de carácter introdutório que antecedem os epínícios e os ditirambos. Constituem, de facto, uma apresentação geral de cada poema ou conjunto de poemas, apontando os dados essenciais referentes à sua datação, às circunstâncias de composição e execução, à identidade dos destinatários das odes (no caso dos epínícios), bem como à sua organização formal, ao tratamento dos temas e da narrativa mitológica, e às possíveis relações dos versos de Baquilídes com a arte e a iconografia.

Estas questões são examinadas de forma clara e sucinta, com discussão das principais dificuldades de crítica textual, das interpretações dos estudiosos modernos e da bibliografia mais relevante, o que se torna muito proveitoso, uma vez que oferece uma introdução geral que permite elucidar o leitor acerca da complexidade da estrutura narrativa de algumas odes, conduzindo-o nos meandros do legado mitológico em que se inspirou Baquilídes, mas também lhe sugere pistas de leitura que poderão ser exploradas mais tarde.

A informação fornecida nesta síntese inicial é complementada com a que pode ser encontrada nas notas que acompanham a tradução. Estas são, regra geral, concisas e esclarecem as alusões ou referências menos claras que ocorrem no texto, as possíveis dúvidas relacionadas com a menção de epítetos, antropónimos e topónimos, além de outros aspectos, como o tratamento do mito e o significado das designações das formas poéticas cultivadas pelos líricos gregos, por exemplo.

Além de um útil e bem organizado índice onomástico¹⁴, complementam este trabalho dois apêndices: um primeiro que reúne as fontes de transmissão dos versos de Baquilídes (quando não transmitidos pelo Papiro de Londres) e as informações que nos chegaram sobre esses textos, e um segundo que compila os testemunhos antigos sobre a vida e a obra do poeta. Julgamos, porém, que o valor das informações compiladas no primeiro índice – que permitem, por exemplo, ter uma ideia do contexto de citação e transmissão do *corpus* de Baquilídes – se tornaria mais evidente se estes textos figurassem no início (no texto ou em nota) de cada poema ou fragmento e não arrumados à parte. Um outro reparo refere-se ao subtítulo desta obra, que nos parece de algum modo pouco apropriado, pois sugere que inclui um comentário desenvolvido a cada composição, tal como são as edições comentadas, e cremos que seria mais correcto o termo “apresentação”.

Trata-se, porém, de aspectos de menor importância, que não põem em causa o valor global da obra. Carlos de Jesus, que é investigador integrado do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra e dedicou a Baquilídes a sua dissertação de doutoramento (*Poesia e iconografia. O mito nos epínicios de Baquilídes*, Coimbra, 2012), consegue facilmente introduzir o leitor no universo cativante da papirologia, levando-o a descobrir uma obra poética riquíssima que, embora tenha sido, ao longo de séculos, ofuscada por várias circunstâncias, deve agora ser devidamente apreciada. Em Portugal, até ao momento, não obstante as traduções de qualidade da autoria de Maria Helena da Rocha Pereira e de Frederico Lourenço, bem como as que têm surgido em revistas académicas, não dispúnhamos de uma versão completa do *corpus* de Baquilídes. A presente edição vem assim preencher uma lacuna no elenco de traduções portuguesas dos grandes clássicos da Grécia antiga e constitui um contributo fundamental para o estudo da lírica grega da transição da Época Arcaica para a Clássica.

LUÍSA DE NAZARÉ FERREIRA

Universidade de Coimbra

luisanazare@hotmail.com

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_28

14 Esta parece ser a designação correcta do índice, tal como surge registada na p. 231, não obstante o nome impresso no Sumário e no cabeçalho das pp. 232-236.

MENEGHETTI, Maria Luisa; Segre, Cesare; Tavani, Giuseppe, *Cinco Ensaíes Circum-Camonianos*, (Coord. e trad. de Rita Marnoto), Coimbra, Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, “Estudos Camonianos, 10”, 2012, 118 p. ISBN: 978-989-98092-2-2.

Na sequência do programa editorial do Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos sedado em Coimbra, a especialista em estudos italianos e consagrada camonista Rita Marnoto traduziu para português e coordenou a publicação de *Cinco Ensaíes* de crítica literária da autoria de três especialistas de reconhecido renome internacional, e cujo título batizou acrescentando-lhe o epíteto *Circum-Camonianos*.

A edição é enriquecida com uma excelente introdução da autoria de Rita Marnoto, que resume e enquadra o conteúdo dos cinco ensaios, de modo que o leitor encontra já aí uma notícia e apreciação de conjunto que equivale a uma excelente recensão.

Por isso limitar-me-ei a algumas considerações complementares.

A designação “circum-camonianos” foi muito bem pensada porque exprime exatamente o objetivo desta coletânea, que é reunir não apenas textos que analisem temas de conteúdo declaradamente camoniano, mas também estudos abrangentes que circundem, por assim dizer, a obra de Camões e permitam, segundo as palavras de Rita Marnoto, “alargar as fronteiras do saber e da erudição de Luís de Camões até territórios cada vez mais vastos”, muitos deles ainda hoje mal explorados ou de todo desconhecidos.

Está neste caso o *Orlando Furioso* de Ludovico Ariosto, que é objeto do primeiro destes ensaios, um texto até aqui inédito e intitulado “*Orlando Furioso*, canto VIII. O jogo do verdadeiro e do falso”, da autoria da professora da Universidade de Milão, Maria Luisa Meneghetti. Sendo Ariosto credor referenciado por Camões em *Os Lusíadas*, no jogo dialético entre a fixação e a realidade que condimenta a epopeia portuguesa, ainda há muito que fazer na pesquisa desta aproximação camoniana ao poema do autor italiano, como este estudo deixa entrever.

O segundo ensaio, da mesma autora Maria Luisa Meneghetti, com o título “Palácios subterrâneos, amores proibidos”, apresenta o resultado de uma pesquisa feita dentro de variada literatura medieval, sobre este tema dos amores proibidos envolvendo figuras palacianas e ambientes soturnos, o que lhe permite fazer uma aproximação explícita ao episódio dos trágicos amores de Pedro e Inês do canto III de *Os Lusíadas*.

A Cesare Segre, famoso filólogo e crítico literário, professor em Pavia e em muitas universidades estrangeiras, se devem os ensaios terceiro e quarto desta coletânea. No terceiro, um texto inédito sobre “Viagens neste mundo e no outro”, evoca os movimentos migratórios e o nomadismo que sempre determinaram a vida dos homens, tece considerações sobre a motivos da viagem e classifica-a em duas categorias: a viagem centrípeta, que traz o viajante de regresso à pátria abandonada, e a viagem centrífuga, que o leva a descobrir novas terras e desvairadas gentes e a experimentar novas vidas. É neste quadro que Cesare Segre concede uma especial referência à viagem de *Os Lusíadas*. Passa depois a falar das diferentes motivações das viagens, de caráter comercial, religioso e cruzadístico, e das viagens ao Além ou da sobrevivência das almas, das aparições e visões e do mundo da escatologia em geral, e da abundante literatura que, de formas diferentes, recolhe esta matéria.

O quarto ensaio, com o título “Três questões sobre *Os Lusíadas*” contém as declarações do mesmo Cesare Segre acerca de três assuntos relacionados com a epopeia camoniana, apresentados sob a forma de pergunta e resposta. Na primeira questão confrontam-se *Os Lusíadas* com o poema de Ariosto e a *Gerusalemme Liberata* de Torquato Tasso e com os poemas homéricos, para estabelecer semelhanças e diferenças de conteúdo e forma. A segunda questão tem a ver com as características que definem e diferenciam o herói de *Os Lusíadas*, que Cesare Segre não reconhece em Vasco Gama, que “é apenas um executante. É o rei que, de Portugal, leva a cabo a sua empresa *por meio do Gama*”. A terceira pergunta é a da interpretação semiótica da Ilha de Vénus dos cantos IX e X, à qual Cesare Segre responde dizendo que a resposta é dada pelo próprio Camões pela boca de Tétis: e transcreve a estrofe 82 do canto X, em que fica esclarecida a pura ficção literária daquela ilha encantada, para cuja imaginação o poeta se serviu do maravilhoso da mitologia clássica.

O quinto e último ensaio é da autoria de Giuseppe Tavani, professor jubilado da Universidade “La Sapienza” de Roma, que nele fala sobre “Os cancioneiros foragidos da Península Ibérica”, isto é da circulação dos cancioneiros, completos ou fragmentários, da poesia medieval em todo o espaço ibérico, questão que interessa aos estudos camonianos na medida em que Luís de Camões possa ter tido conhecimento do seu conteúdo.

SEBASTIÃO TAVARES DE PINHO

universidade de coimbra

stpinho@fl.uc.pt

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_29

NIETO IBÁÑEZ, Jesús M^a, *Cristianismo y profecías de Apolo. Los oráculos paganos en la patrística griega (siglos II-V)*. Madrid: Trotta, 2010. 221 pp. ISBN 978-84-9879-153-2. Prólogo de Emilio Suárez de la Torre

Cristianismo y profecías de Apolo constituye una aportación destacada a la bibliografía sobre un tema de actualidad incontestable en los estudios sobre las religiones de la Antigüedad, sus determinaciones culturales, variadísimas y rivales, y su agitada historia. Nieto Ibáñez (en lo sucesivo N.I.) explora un momento crucial en la historia de la profecía, una práctica de importancia vital para las religiones antiguas cuya investigación brinda una espléndida oportunidad para tratar las diferentes modalidades de la siempre difícil comunicación con la divinidad.

N.I. toma como punto de partida la forma pagana más importante y prestigiosa de actividad profética (la mántica apolínea), y explora las formas en que esta actividad fue recibida y utilizada por los autores cristianos de lengua griega que representan el referente literario e ideológico del cristianismo naciente y triunfante. He aquí, en resumen, el interés académico del libro de N.I., al que se añade otro más general que concierne a toda aquella persona que perciba que la experiencia humana que encierra la práctica de la profecía sigue vigente en un mundo que, como el nuestro, está proyectado hacia el futuro.

Cristianismo y profecías de Apolo presenta al público lector un doble aliciente. El primero de ellos es ofrecerle un panorama completo de la posición de la patrística griega en torno a la condición del profetismo pagano, profetismo que tiene como emblema la figura de Apolo y sus oráculos. En tres capítulos sucesivos N.I. nos presenta 1) una visión sintética de la situación de la mántica pagana y la profecía cristiana en los primeros siglos de nuestra era, 2) una relación detallada de los protagonistas de la polémica en el bando cristiano y, finalmente, 3) un capítulo en el que revisa en detalle y clasifica los modos fundamentales de recepción de los oráculos paganos en la literatura patrística de lengua griega.

Tras el tratamiento sistemático completado por unas breves conclusiones, sigue una extensa antología de textos que constituye el segundo aliciente del libro. De este modo la exposición histórica y filológica se complementa con una presentación de textos originales acompañados de una traducción. De este modo el público lector dispone de un acceso fácil y directo a los documentos que sostienen la polémica. La antología consta, a su vez, de dos partes. En la primera el autor nos brinda un catálogo completo de los

oráculos citados por los padres griegos desde los apologistas hasta Juan Damasceno, si bien el centro de la discusión lo constituyen los autores de los siglos III y IV. En la segunda parte nos ofrece una colección bastante completa de textos relativos a la profecía pagana en la patrística griega, que aportan a los oráculos citados el marco que podríamos llamar “argumental” o sencillamente teológico de la disputa. Representa, por tanto, una interesante aportación de este libro el poner a disposición del público lector unos materiales, por lo general poco conocidos y de difícil acceso al no especialista, y facilitar así el seguimiento de una exposición que, de otro modo, hubiera podido resultar ardua.

La articulación en dos partes del libro sirve bien al propósito del autor. De una parte, N.I. presenta datos sobre la frecuencia y naturaleza de las citas de textos oraculares en los padres griegos, a fin de facilitar el estudio de su circulación y, por así decirlo, su manipulación en el seno de una polémica muy viva en los primeros siglos del cristianismo; pero esto no es posible sin analizar, de otra, los argumentos teológicos y filosóficos de los que estos textos oraculares son a la vez ilustración y motivo. Los mismos textos sirven a propósitos argumentales muy diversos y, en no pocas ocasiones, hasta contradictorios.

Respecto del primer interés las conclusiones son claras: entre los padres griegos, Eusebio de Cesarea ostenta un protagonismo casi absoluto. De los 124 oráculos que contabiliza N.I., solo doce se conocen por una fuente que no sea Eusebio y, en concreto, una obra en especial, la *Preparación evangélica*. La importancia del ejemplo de Eusebio es igualmente patente en los padres posteriores. Un autor como Teodoreto de Ciro, en el siglo V, que ocupa el segundo lugar – después de Eusebio, se entiende– en lo que toca a la cantidad de textos oraculares en su obra, no aporta ningún oráculo que no conozcamos ya por el obispo de Cesarea.

Pero el protagonismo de Eusebio queda en la simple cantidad. También se justifica por el hecho de transmitir con frecuencia algo más que el texto de los oráculos y su propia opinión sobre ellos: también nos brinda información muy abundante sobre lo que podríamos llamar la perspectiva crítica de los oráculos en el bando pagano. En el caso de un autor tan influyente como Porfirio de Tiro, podemos decir que sin el testimonio de Eusebio habríamos perdido prácticamente toda noticia de una obra fundamental en este debate como su tratado *Sobre la filosofía extraíble de los oráculos*. Además, gracias a Eusebio podemos saber de la existencia de un singular filósofo cínico de época imperial, de nombre Enómao de Gádara, autor

de una obra dedicada a la refutación de los oráculos paganos, de la que el autor de Cesarea sabe hacer buen uso, además de hacernos el inestimable don de citarlo literalmente. Otro tanto cabe decir de la información que nos da de otros autores como Diogeniano en el contexto del debate sobre el destino y el fatalismo astrológico.

Esto nos lleva al segundo interés al que aludíamos, el de profundizar en los argumentos de los que estos oráculos son, en definitiva, piezas de convicción. Es lo que podemos llamar los “modos dialécticos”, si damos al término el sentido apropiado que indica el medio de la discusión filosófica con propósito refutador. Los padres nos aparecen como consumados dialécticos, herederos en esto más que nunca de la cultura que parecen rechazar.

N.I. expone con claridad las líneas maestras de la polémica en la perspectiva cristiana y distingue dos líneas básicas de desarrollo desigual. La primera es aquella que se propone una conciliación entre paganismo y cristianismo por medio de lo que el propio autor titula “aceptación y la reutilización de los oráculos”. Siguiendo una práctica bien desarrollada por el judaísmo helenístico, que había alumbrado un nutrido *corpus* de literatura oracular que se conoce como los *Oráculos sibilinos*, los padres cristianos buscaron en el enemigo sus propias armas. Desde relativamente pronto apuntan ocasionalmente a que el propio dios Apolo ya había en ocasiones señalado en sus oráculos la superioridad y grandeza del cristianismo (y hasta su propia derrota), ya directamente, ya mediante la exaltación de la sabiduría hebrea. Los cristianos se aprovechan de este modo de una corriente, especialmente vigorosa ya en la época helenística, de exaltación de lo que con Momigliano llamaríamos *alien wisdom*. N.I. señala los puntos de inflexión de esta tendencia, que se fortalece con Clemente y Eusebio. El mismo aprovechamiento de los recursos del contrario observamos en otra estrategia cristiana, como es la de servirse de las tendencias teológicas propias del paganismo, que en el siglo II experimenta unas inquietudes religiosas bastante afines al monoteísmo judeocristiano y que hallaron expresión en la producción oracular.

Pero la segunda línea básica, que constituye el grueso de la literatura patristica relativa a los oráculos antiguos y a las prácticas oraculares, es manifestamente hostil y presenta como incompatibles la profecía pagana y la cristiana. Para ello se desarrollan una serie de líneas argumentales que N.I. expone distinguiendo las más importantes y productivas. Destaca, en primer lugar, el esquema de la falsa profecía, opuesta, naturalmente, a la verdadera, que se abre con la venida de Cristo y que tiene como antecedente la profecía

veterotestamentaria. Igualmente importante a la hora de la refutación o rechazo de la profecía pagana es la utilización de un desarrollo peculiar de la filosofía de la época como es la demonología. Este desarrollo de la filosofía era ya conocido en la Academia desde su primera época, pero encontró en el llamado “platonismo medio” un desarrollo muy considerable, de especial relevancia para la cuestión de la mántica oracular. Los dioses intermedios o *démenes* sirven en esta concepción filosófico-religiosa para colmar la distancia casi insalvable entre la divinidad y los hombres, y experimentan, en función de su mayor o menor distancia, una formulación gradual de su naturaleza. Los démenes se contagian, por tanto, de los términos que ponen en relación, desde los más terrestres a los más celestes. La mántica, que es justamente una práctica centrada en la mediación entre ambos mundos, encuentra en estas criaturas un soporte especialmente idóneo para explicar sus virtudes y deficiencias. En la perspectiva cristiana la refutación está servida: son las criaturas impuras que el profeta definitivo ha venido a expulsar las que se instalan en los oráculos con el propósito de engañar y perder a los hombres.

Una tercera línea argumental especialmente interesante se ubica en la cuestión del destino y el hado, desencadenada por la pretendida posibilidad del ser humano de conocer su suerte. La polémica ya tiene una larga historia en la filosofía pagana desde al menos la época helenística, pero se revitaliza en época romana y se asocia también a la discusión sobre la naturaleza de la astrología, con la que está inextricablemente unida. Su traducción filosófica es el problema de la determinación y la libertad. De nuevo la perspectiva cristiana ofrecía un deslinde tajante, aunque no exento de ciertas dificultades, que pronto se harán sentir: el conocimiento del futuro es algo reservado a Dios e inaccesible al hombre; ese conocimiento se muestra en signos que no tienen en sí ninguna eficacia causal y que dejan plena libertad –y responsabilidad, por tanto– al ser humano para decidir sobre el bien y el mal. Esta formulación la debemos a Orígenes, si bien se percibe en ella la influencia del platonismo medio y su contestación a las ideas estoicas sobre el destino, donde ya se habían puesto en juego los oráculos. La versión origeniana tendrá un enorme eco en el pensamiento cristiano. Finalmente, un cuarto desarrollo argumental de carácter general critica los oráculos paganos por su vileza, malevolencia e incoherencia: vileza, por los asuntos que trata y el tipo de personas que exalta; malevolencia, por los efectos perniciosos y el modo ambiguo de su expresión, que empuja a los consultantes a su propia ruina; e incoherencia, por su evidente debilidad

y su incapacidad para ayudar realmente a los consultantes, por no decir a sí mismos.

En suma, el libro de N.I. brinda una espléndida visión panorámica de un tema muy complejo, gracias a la cual podemos estudiar tanto las constantes de una polémica vital de la historia de la civilización europea como sus desarrollos. Inevitablemente, dada la complejidad de los asuntos tratados y la abundancia de la bibliografía existente, en ocasiones hemos encontrado detalles susceptibles de cierta mejora, que no empañan, sin embargo, la calidad de conjunto. Por ejemplo, la abundancia de la documentación hace difícil evitar la repetición de los argumentos y los textos; quizá una reorganización de los contenidos, especialmente en el capítulo tercero, habría permitido una redacción menos reiterativa. Como contrapartida, hubiera sido deseable un tratamiento más rico y detallado del primer capítulo, francamente escaso en algunos temas como la profecía en el judaísmo, y sobre todo de la perspectiva pagana de la polémica. Resulta evidente que el autor la conoce bien y que para su tratamiento ha empleado obras tan autorizadas como el espléndido volumen de Aude Busine ; aun así, hubiera sido interesante dedicar un poco más de espacio a la circunstancia filosófica en la que se gesta esta polémica, tan marcada por una larga historia de disputa encendida en la que los primeros estoicos son siempre protagonistas. En este sentido, echamos en falta referencias a escritores relevantes del ámbito pagano contemporáneo, como es el caso de Máximo de Tiro, autor en el siglo II de una amplia serie de conferencias de vulgarización filosófica que representan una perspectiva inusitada de la filosofía en época imperial –la enseñanza escolar– y entre las que figuran dos (8-9 Trapp) que versan sobre la naturaleza del demon de Sócrates y, por extensión, de todos los démones. Por otra parte, una exposición más detallada de la situación de los oráculos y su funcionamiento en la época estudiada habría permitido al lector una mayor clarificación de la relación existente entre la realidad histórica de las prácticas adivinatorias y los oráculos objeto de discusión, no pocos de ellos ya con más de medio milenio de Antigüedad. La historia de la literatura oracular también hubiera merecido un capítulo aparte, habida cuenta de la antigüedad de esta práctica editorial.

Por supuesto, ninguna de estas puntualizaciones representa objeción grave alguna a la espléndida y muy útil exposición del profesor N.I., que es, hoy por hoy, uno de los mejores especialistas en la literatura judeohelenística y patristica. La bibliografía sobre el tema dispone a partir de ahora de un

instrumento muy valioso para el conocimiento y el estudio de una historia y un problema que nunca deben dejar de importarnos.

JAVIER CAMPOS DAROCA
Universidad de Almería
lromero@ual.es

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_30

PATSALIDES, Savas, Grammatas, Theodoros, eds.: *Struggling with the Classics: About Locality and Globality*. Vol. 22 (1), 2014 de *Gramma / Gramma. Journal of Theory and Criticism* / ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗΣ (Thessaloniki, Aristotle University of Thessaloniki, 2014) 177 p. ISBN 1106-1170.

Este é um volume temático da revista *Gramma* da Universidade de Tessalonica, especialmente dedicado à recepção, releitura e reinterpretção do teatro grego no mundo contemporâneo. Num total de onze artigos, o volume que aqui se apresenta formula sobretudo reflexões de natureza hermenêutica a partir do *corpus* dramático grego antigo, não com o objectivo de fazer análises e elaborar sínteses num sentido mais clássico do termo, mas antes de perspectivizar abordagens inovadoras e de certa forma mais abrangentes. Assim, questões hoje em voga como as que se colocam em torno das problemáticas do interculturalismo, da inter e da multidisciplinaridade, da pragmática teatral, da relação entre o espectador e o texto dramático e até da tradução dos textos antigos são aqui trazidas à colação em textos que desafiam o leitor quer pelas temáticas que abordam quer pela originalidade com que foram escritos.

Com «The Ancient Greek Democratic Ideal and its Relevance for Today's World» (pp. 13-25), H.-U. Haus propõe uma abordagem da tragédia grega focada na responsabilidade pessoal, partindo da ideia segundo a qual o indivíduo possui a capacidade de definir e redefinir a sua própria vida bem como as condições sociais da sua existência. Trata-se, por conseguinte, de uma abordagem profundamente psicológica e ao mesmo tempo antropológica, e por isso mesmo inovadora, da tragédia clássica. Já S. Jouanny renova perspectivas em torno do tema de Tróia, propondo este como arquétipo do conflito em si mesmo, em «The Trojan War on the Contemporary Western Stage» (pp. 27-40). Não se trata propriamente de uma leitura inovadora (na verdade, as reescritas do tema no teatro contemporâneo têm-na subjacente),

mas renovada no quadro das contribuições apresentadas no volume. T. Grammatas apresenta «The Reception of Ancient Greek Tragedy in Late Modernity» (pp. 41-52), contributo com que discute o problema da relação do espectador com o texto teatral, sublinhando a importância do contexto em que aquele se coloca quando se torna receptor deste. Assim, se o ateniense do século V era sobretudo um «cidadão-espectador», o homem contemporâneo é sobretudo um «espectador-consumidor», o que inevitavelmente acabará por condicionar a forma como o objecto-texto antigo é entendido e reinterpretado pelo sujeito-espectador. A. Sidiropoulou escreve sobre «The Unapologetic Seduction of Form» (pp. 53-62), salientando sobretudo a relação dos directores teatrais contemporâneos com os textos gregos antigos. Uma vez mais, estamos no domínio das releituras da tradição clássica. Aquele que consideramos o texto mais pertinente e de maior interesse deste conjunto é, no entanto, o de F. Decreus, «Bodies, Back from Exile» (pp. 63-74), no qual o A. disserta sobre a importância do corpo quer nos textos gregos originais quer nas suas interpretações contemporâneas. A partir das encenações de Theodoros Terzopoulos, Decreus valoriza a recente «filosofia do corpo» e a forma como ela deve ser utilizada nas leituras modernas da tragédia grega. Este texto tem ainda a particularidade de ser enriquecido com imagens de algumas das produções de Terzopoulos, designadamente o *Ájax* de 2008, o *Prometeu Agrilhado* de 2011 e *Bacantes* de 1986. O texto de M. Givalos tem por título «Ancient Tragedy: Between Post-Modernism and “Transfer”» (pp. 75-86) e aborda um outro problema de grande pertinência que é o do sentido e significado da tragédia grega no mundo contemporâneo. Trata-se de outro dos trabalhos fundamentais desta colectânea, pois permite uma visão epistemológica da questão que consiste na avaliação do sentido essencial deste tipo de representação cultural nos nossos dias. «Post-Poetics Culture, or, Pre-Conscious Ferocity» (pp. 87-102) é o contributo de Y. Papadopoulos, que se dedica sobretudo ao tema da «ferocidade», violência e sofrimento, na tragédia grega, numa perspectiva essencialmente sociológica. K. Karamitrou contribui com «The Philosophical Language of Dramatic Art as a Moral Vehicle towards a Reading of Crisis and Self-Awareness» (pp. 103-121). Trata-se de um texto com um título talvez demasiado longo para o tema sobre o qual disserta: o triunfo do intelecto humano sobre a matéria. V. Liapis estuda sobretudo a recepção dos temas trágicos gregos antigos (designadamente o mito dos Atridas) em autores contemporâneos, como Iakovos Kambanelli e a sua trilogia *Ho Deipnos* (*A ceia*), com «Iakovos Kambanellis’ *The Supper*» (pp. 123-141). A última proposta deste conjunto

de ensaios vem de J. M. Walton e centra-se no problema da tradução dos textos trágicos antigos para as línguas modernas, «The Translator's Invisibility» (pp. 143-158). A partir do exemplo da presença da ironia e até da paródia nos poetas trágicos, o A. discorre sobre a angústia do tradutor quando depara com passos dessa natureza num quadro que tem sobretudo como tónica geral a ideia de trágico.

Cada artigo é acompanhado individualmente da bibliografia utilizada pelo respectivo autor. Eventualmente, teria sido útil uma biografia final geral. Mas não devemos esquecer que a colectânea segue o esquema da publicação periódica e não o de uma obra colectiva. Daí que encontremos também neste volume um pequeno conjunto de recensões críticas a obras de temática relacionada com o teatro grego antigo e sua recepção e pragmática. Não podemos, todavia, deixar de salientar a originalidade temática da maioria dos contributos aqui apresentada.

NUNO S. RODRIGUES

Universidade de Lisboa

nonnius@letras.ulisboa.pt

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_31

PEDRO DE VALENCIA, *Obras Completas II Escritos Bíblicos y Teológicos*, Jesús M^a Nieto Ibáñez coord.), Colección Humanistas Españoles 37, Universidad de León 2014, 682 pp., ISBN 978-84-9773-693-0.

A edição das obras completas do Humanista estremenho Pedro de Valência distingue-se pelo seu fôlego: são dez volumes, repartidos por uma temática diversa (tratados de exegese bíblica, escritos teológicos, escritos filosóficos e científicos, escritos sociais e económicos, relatórios das Índias, textos de crítica literária, histórica e artística, bruxaria e superstição, traduções e epistolário) que têm vindo a ser publicados desde o início do milénio, sob a coordenação geral inicial do malogrado Dr. Gaspar Morocho Gayo, professor catedrático de filologia grega da Universidade de León, depois continuada por Jesús Paniagua Pérez, Diretor do Instituto de Humanismo y Tradición Clásica de la Universidad de León. Coube, portanto, a académicos da instituição e à universidade leonesa o abraçar de uma empresa de grande envergadura e relevância para os estudos do Humanismo espanhol, de que Pedro de Valência constitui o brilhante canto do cisne. Pedro de Valência tem uma obra vastíssima e rica, tendo-se o seu pensamento exprimido em

obras de filosofia, economia, sociedade sua contemporânea, política, crítica literária, mas foi acima de tudo um biblista secular. Tendo estudado com os Jesuítas em Córdoba e Salamanca, a sua proximidade com Frei José de Siguënza, Jerónimo bibliotecário do Mosteiro do Escorial, y Benito Arias Montano, este o grande dinamizador da Bíblia Real, a *Biblia Regia* (1569-1572/3), a segunda Bíblia poliglota (tendo sido a primeira a Bíblia Poliglota Complutense, dos inícios do séc. XV) por encargo do monarca Filipe II de Espanha. O volume coletivo, sob coordenação de J. Nieto Ibañez, também catedrático de Filologia Grega na Universidade de León, dedicado aos escritos bíblicos e teológicos, concluindo a série, reúne escritos inéditos, não constituindo um conjunto unitário de textos, o que o coordenador se apressa a esclarecer no prólogo (p. 14). Temos portanto uma coleção de textos heterogêneos na sua classificação genológica, suscitados pela principal ocupação por si exercida, que foi a de assistir, enquanto filólogo bíblico, secretário e amanuense os trabalhos do editor da Bíblia Poliglota Benito Arias Montano, de quem foi discípulo predileto. Pedro de Valência é, portanto, um autor que gravita no contexto histórico e cultural da contrarreforma de que a monarquia espanhola foi defensora. A Bíblia Poliglota I e II correspondem a momentos altos da erudição bíblica e do humanismo espanhol, este claramente trilingue (Hebraico, Grego, Latim), responsável pela primeira edição da Bíblia nas línguas antigas em que o texto foi transmitido, ou seja, o Hebraico, o Aramaico, o Grego e o Latim, uma composição tipográfica notável que teria surpreendido a Europa (Fernández Marcos, Prólogo, 13). Entre a publicação da Primeira Bíblia Real (1517 morre o Cardeal seu promotor, Jiménez de Cisneros) e a Segunda Bíblia Real, Lutero publica as suas noventa e cinco teses, dando início ao movimento reformista que sacudirá a cristandade latina, e a Igreja católica celebra o II Concílio de Trento, que declara como texto bíblico de receção autorizado e autêntico a Vulgata Latina Sisto-Clementina (1592). Com o seu Mestre Arias Montano, Pedro de Valência aprendeu as várias línguas orientais que o capacitaram para defender a obra do seu mestre das acusações inquisitoriais que, em 1592, ameaçavam algumas passagens da obra do Biblista espanhol. Estes textos mais tardios, os que dizem respeito à refutação da acusação de heterodoxia da Segunda Bíblia Real, não fazem parte deste volume, pela sua extensão e complexidade. Temos, portanto, neste volume, os textos que documentam previamente os passos de “um trabalho em curso”, o da empresa de Arias Montano.

Os textos foram escritos em Castelhana e muito poucos em Latim, sendo que, neste caso, a edição se faz acompanhar pela tradução castelhana: são eles o *De Differentia inter uerba Graeca SOFIA et FRONESIS* (111-147); *a Epistola a Paulo VI*, de 1607 (189-205); *A Ad Orationem Dominicam illam Pater Noster, qui es in coelis symbola* (227-295); e Poemas Latinos (541-557), quatro breves epigramas dedicados a Cristo, ao Espírito Santo, ao Apóstolo Pedro, ao Apóstolo Paulo; e um breve epitáfio a Cristóvão Plantino, o livreiro e editor flamengo associado à publicação da Segunda Bíblia Real de 1573. Em língua vernácula se apresenta a maioria das composições: *Exposición sobre el Capítulo I del Libro del Génesis* (p.30); o *Sermón en Loor de San Juan Bautista* (p. 64); *De La Tristeza Según Dios y Según el Mundo*, *Consideración sobre un Lugar de San Pablo* (p. 88); *Um Informe Autógrafo a los Comentarios a Ezequiel* (p. 156); a *Carta En la que se comenta La Sagrada Escritura* (p. 176); *De Los Autores de Libros Sagrados* (p. 214); *Para Declaración de una Gran Parte de La Estoria Apostólica en los Actos y la Epístola Ad Galatas*, *Advertencias* (p. 352), dedicado ao Arcebispo de Toledo Bernardo de Sandoval, o mais extenso dos documentos contidos no volume; *Advertencias de Pedro de Valência y Juan Ramírez Acerca de La Impresión de La Paráfrasis Caldaica* (p. 566); *Sobre que no se Pongan Cruces en Lugares Inmundos* (p. 663).

Esta presença maciça da língua moderna como veículo de comentário académico e erudito, de exegese e de comunicação da ciência filológica bíblica não parece justificar-se pelo particularismo das circunstâncias de comunicação que as motivam. Assim, a Epístola ao Papa Paulo VI, a pedir a criação de um dia de culto ao Apóstolo S. Paulo se escreve em Latim por razões diplomáticas óbvias e a Poesia de Pedro Valência é aposta em Latim nos restantes textos, muitos deles claramente motivados pelo correr das interrogações e esclarecimentos necessários à edição dos Textos Sagrados, manifestam uma preferência pela língua viva, o que deve colocar o leitor e o investigador disponível para ponderar uma *uexata quaestio* nos estudos bíblicos. A ideia de que os meios intelectuais católicos da contra reforma, ao privilegiarem a divulgação do Texto Sagrado nas línguas antigas (concretamente em Latim), estavam menos disponíveis para a especulação teológica e espiritual interpretativa, e o fizeram com menor fulgor e com maior reserva do grande público, privilegiando o Latim como língua de transmissão. Os escritos Bíblicos e Teológicos em vernáculo de Pedro de Valência testemunham a riqueza e a criatividade com que o Século de Ouro do Humanismo espanhol encarou a exploração da complexidade bíblica

nas suas vertentes filológica, linguística e literária, mas também histórica, arqueológica, teológica e espiritual, exploração esta que ocorreu, também e com grande qualidade, na língua de comunicação contemporânea no seu tempo.

Trabalhou neste projeto uma vasta equipa de colaboradores, a saber, Avelina Carrera de la Red, Abdón Moreno García, M^a Asunción Sánchez Manzano; Pilar Pena Búa, Raúl López López; M^a Prado Ortiz Sánchez; Raúl Manchón Gómez, Inmaculada Delgado Jara, Manuel Seoane Rodríguez y Antonio Reguera Feo, o coordenador Jesus Nieto Ibañez. Estes académicos partilharam entre si as introduções, as edições críticas e, nos casos considerados, as traduções. Fica a edição a dever-lhes, nesta notável monografia cujo maior mérito é o de fornecer um acesso à especulação intelectual exegética de Pedro de Valência, alguma informação, nótula biográfica, ou simples menção da afiliação relativa aos membros desta vasta equipa. Igualmente nos parece empobrecedor a falta de uma bibliografia, mesmo que sumária, ou a acompanhar os estudos introdutórios a cada um dos textos editados, ou mesmo uma bibliografia conjunta, no final do volume. Assim, só o mais longo dos tratados Para uma *Declaración de una Gran Parte de La Estoria Apostolica* apresenta referências bibliográficas no final do estudo introdutório (345-350), a cargo de M^a del Prado Ortiz Sánchez.

PAULA BARATA DIAS

Universidade de Coimbra

pabadias@hotmail.com

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_32

PINTO, António Guimarães, *Apostilas a António Luís. 1. António Luís e João de Barros, 2. António Luís, António Pinheiro e Rodrigo Sánchez*, Cátedra de Estudos Sefarditas “Alberto Benveniste”, Centro de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, 2013. ISBN 978-989-96236-4-4; 978-972-789-399-7 292pp.

Esta obra, o volume n. 5 da série monográfica ‘Alberto Benveniste’, é mais um resultado do projecto de I&D *Dioscórides e o Humanismo Português: os comentários de Amato Lusitano*, do Centro de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, coordenado por António Manuel Lopes de Andrade, em colaboração com a Cátedra de Estudos Sefarditas da Universidade de Lisboa.

O autor da edição latina e da tradução, António Guimarães Pinto, assina também uma excelente introdução em que prepara e conduz o leitor quer na organização dos diversos textos, quer na compreensão do seu contexto, quer ainda na antecipação de conclusões a que poderá chegar após a sua leitura, como é o caso da confirmação de “quanto a presença de Erasmo se impunha de modo quase incontornável na atmosfera cultural que os literatos da primeira parte do séc. XVI respiravam, independentemente das opções ideológicas que os norteavam.” (p. 60). Deve ainda dizer-se que nesta introdução, as notas de rodapé são quase sempre reveladoras da erudição do autor e nunca supérfluas.

Os textos que Guimarães Pinto nos apresenta são diversos quer na extensão, quer na tipologia, nos conteúdos, na intenção que os moveu, na autoria e mesmo no contexto em que foram publicados. Une-os, como diz o autor (p. 18), como ‘eixo catalisador’, António Luis, médico humanista português do séc. XVI, cujo valor ‘intrínseco no quadro do humanismo português’, Guimarães Pinto quer aferir da forma mais transparente, isto é lendo-o e traduzindo-o. Só realmente pela leitura directa das fontes poderemos ser rigorosos no estudo do passado.

Depois de uma apresentação da génese deste livro, da descrição externa dos textos, de uma síntese dos conteúdos de cada um, e de um ponto que designa ‘A sombra de Erasmo’, Guimarães Pinto apresenta lado a lado, texto latino e tradução de sete textos que reúnem correspondência passiva de António Luis (uma carta recebida de Rodrigo Sánchez), quatro cartas dedicatórias de António Luis, três delas a João de Barros e uma outra a António Pinheiro, um tratado breve *De Pudore* da autoria de António Luis e finalmente a transcrição do *Diálogo da Viciosa Vergonha*, de João de Barros, o oitavo texto do conjunto e único publicado originalmente em português.

Uma das vantagens desta selecção é, precisamente, a de nos apresentar peças da obra de António Luís não de forma isolada mas em diálogo com as de outras figuras do humanismo português do séc. XVI que com ele se relacionavam: Rodrigo Sánchez, António Pinheiro e João de Barros. Rodrigo Sánchez, capelão da Rainha D. Catarina e mestre de Latim da Infanta D. Maria, segunda filha dos reis, escreveu uma longa carta a António Luis em resposta a outra que este lhe endereçara e que se perdeu; António Pinheiro, outro humanista influente na corte, onde, entre outros cargos, foi pregador e mestre do príncipe D. João, e que viria a ser bispo de Miranda, foi dedicatário da obra em que António Luis traduz para Latim o grego de duas

‘declamações’ de Libânio; o cronista João de Barros é também dedicatário de três obras de António Luis *Enchiridion*, *De re medica opera* e a versão latina do texto grego de S. Cirilo de Alexandria, os *Comentários ao Profeta Isaías*. Foi para a composição do seu *Diálogo da Viciosa Vergonha* e a seu pedido que António Luis escreveu o *De pudore*, encontrando-se assim justificada a inclusão daquele *Diálogo* neste conjunto de textos.

É de salientar que o ponto 2.B da Introdução, embora com o título de ‘síntese de conteúdos’, ultrapassa esta designação. Na verdade, Guimarães Pinto vai fazendo vários comentários à medida que refere os conteúdos dos textos e os relaciona entre si, detectando neles quer as congruências quer as contradições do discurso de António Luis, descobrindo as suas intenções e os motivos de interesse presentes na relação com as figuras que são autoras ou destinatárias destes textos, apontando o dedo crítico, mas também procurando justificar junto do leitor o explicável. É evidente neste texto, possibilitado pela tradução segura que a seguir nos apresenta, o objectivo perseguido pelo autor, de conhecer e aferir com maior rigor o valor real de António Luis no seu tempo, objectivo que explicita e consegue servir, ainda que não o esgote (tarefa impossível partindo apenas deste *corpus* textual).

De entre os textos seleccionados talvez se revista de maior interesse para o leitor de hoje o pequeno tratado *De Pudore*, desde logo por se tratar de um texto completo, mas também por ter o seu contraponto no último do conjunto, o *Diálogo da Viciosa Vergonha*, de João de Barros, e pela curiosidade do conteúdo pouco usual entre os temas versados pelos nossos humanistas. Atestando o seu interesse para o estudo do humanismo renascentista, note-se que este texto, de resto, no mesmo ano desta edição e tradução, foi objecto de estudo de María Jesús Pérez Ibáñez¹⁵ que tem dedicado parte da sua investigação ao estudo do humanismo do séc. XVI, na sua relação com a medicina. A vários títulos, pois, é meritória esta obra, de interesse inquestionável para os que estudam o humanismo português.

É sempre de louvar a tradução de fontes que tornam inteligíveis aos nossos dias documentos do passado em que a nossa cultura se encontra alicerçada. Em mais este livro de Guimarães Pinto, encontramos, não só informações que nos permitem conhecer com maior rigor e profundidade o humanismo português nas personagens que o encarnaram, como textos com que hoje podemos dialogar, resultando sempre desse diálogo um melhor conhecimento do ‘humano’.

15 ‘António Luís y sus traducciones de textos no médicos’, *Myrtia* 27 (2012), 259-280.

Para além do valor intrínseco desta edição e tradução, bem como do estudo introdutório, é sempre com grato prazer e por vezes com surpresa, que lemos o texto de António Guimarães Pinto, onde reencontramos ainda viva a variadíssima riqueza da nossa Língua, o Português.

CARLOTA MIRANDA URBANO

Universidade de Coimbra

camirurb@fl.uc.pt

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_33

SILVA, Amós Coêlho da, Aírto, Ceolin Montagner. *Dicionário Latino-Português*. Apresentação de Evanildo Bechara. Rio de Janeiro: Ingráfica Editorial Ltda., 2006.

A obra tratada na presente resenha inclui o lexico do período do latim clássico e estende-se pelo medieval, sem desprezar o vocabulário do latim cristão. Além da tradicional descrição gramatical das palavras registadas, os verbetes indicam os respetivos sinónimos e usos em locuções e expressões.

Depois da breve e expressiva apresentação pelo distinto académico Evanildo Bechnaro (p. 3), segue-se uma introdução pelos Autores (pp. 4-5), que refere os dicionários considerados (A. Ernout & A. Meillet, *Histoire Étymologique de la Langue Latine: Histoire des Mots*. Paris, 1985; Ernesto Faria, *Dicionário Escolar Latino-Português*. Rio de Janeiro, 1982; Félix Gaffiot, *Le grand Gaffiot*. Paris, 2000; Paul Glare, *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, 1982; J. F. M. Leite & A. J. N. Jordão, *Dicionário Latino-Vernáculo*. Rio de Janeiro, 1958; Josè M. Mir & Corrado Calvano, *Nuovo Vocabulario della Lingua Latina*. Milano, 1997; Francisco Torrinha, *Dicionário Latino-Português*. Porto, 1942; F. R. Saraiva, *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Rio de Janeiro, 1993) e as obras sobre sinónimos consultadas (E. A. Didier, *Tableaux Raisonnés de Synonymie Latine*. Paris, 1942; D. Fava, *I Sinonimi Latini ad uso delle scuole classiche*. Milano, 1976), menciona de forma sucinta os princípios e métodos adotados pelos Autores na preparação do livro, e fornece uma lista das abreviaturas empregadas (para indicar os diversos domínios dos tipos de linguagem – a medicina, o direito, o militar, a geometria, etc., assim como os autores clássicos citados e algumas propriedades de classificação gramatical, tais como o género e outras categorias) e algumas considerações sobre as entradas referentes a verbos.

É de louvar o uso de *i* em vez de *j*, sendo a letra *j* inexistente no latim do período clássico, empregada apenas a partir do período renascentista e cujo uso se considera devido à influência de Pierre Ramée (Petrus Ramus). Assim, estão indicadas formas como *iam* e *ianua*, em vez de *jam* e *janua*. (Continua até hoje, porém, o emprego da letra *j* em vez de *i*, seguida de vogal no início de palavras latinas, como se observa no nome da revista *Janua Linguarum*).

O exame das entradas revela que a obra é de fácil consulta, com uma organização simples e clara e algumas propriedades de qualidade didática. Os verbetes incluem os conteúdos adequados, tanto para o uso geral como para usos especializados (na medicina, no direito, na terminologia militar, etc.).

Quanto às formas das entradas (que são as palavras iniciais dos verbetes), indicam-se a prefixação e a quantidade (ou duração relativa, na distinção entre breves e longas) das vogais pelo emprego de diacríticos, na medida do necessário, fornecendo assim valiosos elementos para os estudantes da língua. Na indicação da prefixação, são indicados os prefixos pelo uso do hífen, como em formas como *ex-cīdō* e *ex-cīdō* (cf. *cīdō* e *cīdō*). As formas referidas neste exemplo distinguem-se pela diferença de quantidade vocálica, a qual se indica pelos sinais diacríticos sobrepostos: $\bar{\cdot}$ e $\check{\cdot}$. As preposições e os prefixos são reunidos no mesmo verbete quando convém, como nos casos de *a*, *ab*, *abs* e $\bar{e}$, *ex*, com a devida descrição dos contextos das variantes dos prefixos, como magistralmente exemplificado no verbete sobre $\bar{e}$, *ex*, com a variante *es* diante de *f* (*esfero*), que tende a ser assimilada (*effero*).

Quanto aos sinónimos, são destacados pelo uso da respetiva abreviatura em letra maiúscula e incluídos entre colchetes, como no caso da entrada **cāligo**, *g̃inis*. f.: névoa espessa... [SIN.: obscuritas, opacitas, tenebrae, umbra].

É de leitura fácil e agradável o texto da obra, com tipo claro e uso apropriado de letras em negrito para as formas básicas das entradas e de itálicos para os seus respetivos morfemas categoriais.

O texto principal da obra é complementado por uma lista de expressões e algumas abreviaturas comuns de termos latinos (pp. 434-445), uma tabela das cinco declinações dos substantivos latinos (pp. 446-447) e uma secção sobre a flexão dos verbos das diferentes conjugações (pp. 448-463), assim como outras propriedades desta classe de palavras. Antes da lista de expressões, há um breve comentário sobre aforismos, provérbios e brocardos, e a indicação das obras consultadas para esta secção, sendo de especial relevância C. Meissner, *Phraséologie Latine*, traduit de l'allemand

par Charles Pascal (Paris: Klincksieck, 1942) e Renzo Tosi, *Diccionario de Sentenças Latinas e Gregas* (São Paulo: Martins Fontes, 1996).

Devido às qualidades apontadas, pode-se recomendar esta excelente obra de referência, a qual poderá ser útil aos estudiosos da língua latina de diferentes níveis e com interesses associados a diversos domínios, tais como o direito e a medicina.

Em sumo, trata-se de um valioso contributo no domínio da lexicografia latino-portuguesa.

São altamente qualificados os Coautores desta obra, sendo ambos professores universitários, com doutoramento em Língua e Literatura Latina. Ao longo do texto do *Dicionário*, encontram-se provas do amor ao latim e à cultura clássica, que os Coautores desejam transmitir às novas gerações. No fim da introdução, pedem a benevolência dos estudiosos, dos professores e dos alunos, solicitando a sua ajuda, com a esperança de melhorar o trabalho em futuras novas edições. Em face das qualidades da obra e das motivações dignas dos Coautores, é com tristeza que se regista o facto de não ter havido, até hoje, outra edição depois da primeira.

BRIAN FRANKLIN HEAD

Emeritus professor, University of Albany

bfh122333@gmail.com

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_34

SILVA, Maria Aparecida de Oliveira, *Plutarco. Da Malícia de Heródoto (Edição Bilingue). Estudo, Tradução e Notas*. Universidade de São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2013, 261 p., ISBN 978-85-314-1366-7.

El *Perí tēs Herodótou kakoētheías*, también conocido como *De Herodoti malignitate*, forma parte de las *Obras morales y de costumbres (Moralia 854E-874C)* de Plutarco. A mi juicio constituye uno de los escritos más conocidos acerca de la recepción de la obra de Heródoto en la Antigüedad. Sobre esta obra, la profesora Maria A. O. Silva (U. São Paulo) nos ofrece una edición bilingüe (griego/portugués) de notable transcendencia para los estudiosos del *Her.Mal.* La edición de la profesora Silva se divide en tres grandes bloques: una presentación (pp. 19-23), un estudio exhaustivo del *Her.Mal.* con sus respectivas subdivisiones (pp. 27-157), el texto y su traducción al portugués (pp.160-231) y, finalmente, una sección donde se recoge una

serie de herramientas útiles (bibliografía, índice onomástico/toponímico y un apéndice con el orden tradicional de los libros de *Moralia*). Sólo con esta breve panorámica observamos que la profesora Silva tiene el objetivo de presentar un estudio muy amplio y a la vez minucioso del *Her.Mal.*, en definitiva, una obra de referencia.

Como se desprende del anterior esquema, el estudio crítico ocupa la parte fundamental del libro y es destacable en varios sentidos. Para comenzar, es de agradecer el breve esbozo sobre la vida y trayectoria intelectual de Plutarco que ayuda a cualquier lector a conectar el *Her.Mal.* con las circunstancias vitales de su autor. Son apenas 5 páginas que avanzan la tónica general de todo el estudio: un estilo directo que aborda las cuestiones principales con rapidez, un lenguaje claro y preciso, una correcta construcción de los argumentos y una bibliografía selecta. Sobre este último aspecto, destaco que no es una obra con la intención de inundar de bibliografía las notas a pie de página. En este sentido, la autora ha seleccionado atinadamente los principales nombres que han estudiado durante el pasado siglo la figura de Plutarco y la obra que nos ocupa, por ejemplo: Robert Flacelière, Konrad Ziegler, Christopher Jones y el muy activo Phillip Stadter. A estos pilares del plutarquismo la profesora añade con el mismo buen criterio las últimas tendencias, el resultado es una bibliografía adecuada para proponer con garantías un estudio serio.

Cambiando de tema, a nivel general la lectura del *Her.Mal.* sugiere multitud de cuestiones porque es un tratado controvertido, incluso agresivo desde el punto de vista historiográfico. Creo que todos los que hemos leído el *Her.Mal.* nos hemos hecho la misma pregunta ¿Qué impulsó a Plutarco a escribir un tratado de esta naturaleza? Es muy de agradecer que la prof. Silva comience su obra definiendo su punto de vista sobre esta cuestión. Para la autora, Plutarco es tan malévolo (o malicioso) como Heródoto pues, en su argumentación, éste no dudó en tergiversar, distorsionar e incluso manipular las palabras del historiador. Todo ello está supeditado a la realidad política e ideológica de la época, que no era otra que la de una Grecia bajo dominio romano. Así pues, hay mucho de política, patriotismo y manipulación de la memoria colectiva en esta obra, como muy bien indica la prof. Silva. La presentación desde un inicio de esta postura hace al libro transparente, no hay que buscar la opinión de la autora en una nota escondida o en una frase suelta. La idea o tesis de partida se ve ampliamente desarrollada en los nueve puntos que, según Plutarco, identificaba a un buen historiador, resumidamente son: 1) evitar el uso de expresiones desagradables, 2)

acrecentar lo ruin e inconveniente 3) rechazar la difamación 4) descartar el peor relato, 5) rechazar calumniar o albergar intenciones veladas de disminuir la importancia de hechos gloriosos, 6) componer una narrativa inadecuada a la naturaleza de los hechos, 7) censurar o desdecir lo dicho, 8) registrar elogios y después censuras y 9) adular los personajes (extracto, p. 149). Todo ello es definitorio de la supuesta buena praxis historiográfica y, por tanto, Plutarco aborda aquellos ejemplos en Heródoto que contravienen los anteriores puntos. La autora analiza extensamente todos esos puntos en Plutarco, nueve marcas o rasgos que indican ‘malicia’, a lo largo de las páginas 63-101 con título ‘Marcas de un discurso malicioso’. Este apartado es notablemente rico a nivel analítico pues cada caso aludido en *Her.Mal.* se acompaña del correspondiente pasaje de Heródoto al que hace referencia (si es el caso) y se completa con otras fuentes primarias que ayudan a contextualizar y comprender la situación. Este mismo método se utiliza en el apartado ‘Defesas de Plutarco’ que profundiza sobre aquellos episodios que el biógrafo considera especialmente dañinos para la memoria de los griegos como la versión fenicia sobre el rapto de Io que recoge Heródoto al inicio de su obra (*casus belli* de las guerras médicas), la cuestión de la presencia de Helena en Egipto (*casus belli* de la Guerra de Troya), el espinoso asunto de la raíz egipcia de algunos cultos y dioses griegos, etc. En esta amplia sección que comprende desde la página 63 a la 145, la autora hace gala de una extraordinaria erudición y plantea una interesante composición de fuentes primarias que ayudan a comprender los mecanismos de crítica de Plutarco. En la mayoría de ocasiones se trata de una manipulación malintencionada (malévola) de las palabras de Heródoto, lo cual desgrana muy bien la autora llegando a los ejemplos más sutiles.

No obstante, sin ánimo de ser malévolo, creo que la lectura conjunta de los apartados ‘Marcas de un discurso malicioso’ y ‘Defesas de Plutarco’ ofrece una sensación monolítica. En concreto, parece como si la autora hubiera puesto mucho celo en desmontar las opiniones de Plutarco o mostrar su ‘malevolencia’ en cada ejemplo o caso de estudio de tal suerte que una buena glosa para ambos apartados podría ser ‘Desmontando a Plutarco’. Todo esto está en perfecta sintonía con la tesis inicial de la autora, que comparto plenamente, y el procedimiento por el cual llega a sus conclusiones, que es inmaculado. Bajo mi punto de vista, un mayor desarrollo de la técnica historiográfica que muestra Plutarco en *Her.Mal.* y la colisión metodológica con Heródoto podría haber eliminado esta sensación. La faceta historiográfica del *Her.Mal.* ha sido muy trabajada

durante las últimas décadas por John Marincola, el gran ausente del libro. Para expresarlo brevemente, en Heródoto y Plutarco no sólo hay discrepancia en los puntos de vista respecto al pasado o la tradición sino en la forma de entender la historia, conclusión que se puede extraer en los anteriores nueve puntos que definen al buen historiador. Esta notable diferencia de métodos también ayuda a entender la naturaleza del *Her.Mal.* y, aunque encontramos trazos de este tema a lo largo de la obra, pienso que hubiera sido adecuado concretarlo en un capítulo.

El anterior es sólo un pequeño detalle basado en una opinión personal porque la realidad es que la introducción al *Her.Mal.* me parece excelente. Mi comprensión del portugués me impide valorar el texto, sería una grosería, pero destaco el notable aparato crítico con el que lo acompaña. Las abundantes notas ayudan a contextualizar históricamente el contenido del texto y aportan datos valiosos, lo cual es buena prueba del excepcional trabajo de la profesora Silva. Toda la obra se completa con buenos índices (onomástico y toponímico) y un útil listado de *Moralia* según la edición de Stephanus 1572.

No quisiera finalizar esta recensión sin recomendar la lectura de esta completa obra que ofrece un interesante y honesto punto de visto (nada malévolos) sobre la recepción de la obra de Heródoto en tiempos de la Grecia romana.

CÉSAR SIERRA MARTÍN

Universitat Autònoma de Barcelona

cesar.sierra@e-campus.uab.cat

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_35

SOUSA, R., Fialho, M. C., Haggag, M., Rodrigues, N. S. (coords.), (2013), *Alexandria ad Aegyptum. The Legacy of Multiculturalism in Antiquity*, Porto, 396 pp., ISBN 978-972-36-1336-0 (Edições Afrontamento), ISBN 978-989-8351-25-8(CITCEM), ISBN 978-989-721-53-2

Este volume temático, dedicado à multifacetada Alexandria e ao extraordinário papel que desempenhou como centro de convergência, de sínteses e de difusão inspiradora de cultura, nasce de uma reunião científica internacional destinada a assinalar os dez anos da fundação da nova Biblioteca de Alexandria. Assim, para além do trabalho de colaboração editorial das Edições Afrontamento, do CITCEM e do CECH, o volume conta com a

presença, em primeira linha, da Universidade de Alexandria, representada na equipa editorial por Mona Haggag, e da nova Biblioteca de Alexandria, pelo prefácio do seu Diretor, Ismail Seralgedin. A interdisciplinaridade que este estudo requer, para além do seu âmbito plurinacional é igualmente visível na equipa editorial, que conta também com a participação do especialista em História Antiga (Próximo Oriente e Greco-romana), Nuno Simões Rodrigues, da Universidade de Lisboa. A equipa optou por uma edição em língua inglesa, para melhor servir a difusão nos vários países implicados.

O livro apresenta-se organizado em quatro partes: I-“Alexandria, a City of Many Faces”; II-“The Multicultural Experience in Alexandrian Arts and Society”; III-“Muses, Books and Scholars”; IV-“Tradition in Transition”. Estas são antecedidas de dois prefácios breves, de G. Cornelli e de I. Seralgedin, e de uma nota introdutória dos editores, e seguidas de uma conclusão e de um epílogo da autoria, respetivamente, de M. H. da Rocha Pereira e de S. F. Wastawy.

A parte I abre com os antecedentes da fundação através de um estudo de M. F. Sousa e Silva, “On the Trail of Alexandria’s Founding”, em que a autora recua no tempo, até às descrições e aos profusos testemunhos sobre aquele espaço privilegiado, pelo punho de Heródoto e dos poetas, e recorre, para reforçar a verificação de que aquele espaço era já familiar aos Gregos antes da fundação da cidade, a Diodoro Sículo, entre outros. O rei fundador da dinastia dos Ptolomeus, de sangue grego, dará à cidade um cunho cultural helénico que se associará ao das culturas aí convergentes, formando esse espaço privilegiadamente multicultural. As bases estão lançadas para a compreensão prévia de Alexandria.

Na mesma linha sequencial se situa J. Candeias Sales, “The Ptolemies: an Unloved and Unknown Dynasty. Contributions to a Different Perspective and Approach”. Percorrendo a dinastia dos quinze Ptolomeus, o autor desvenda o lado esquecido desta linhagem e mostra como, apesar das contradições (que começam pela imagem de poder faraónica de uma estirpe geneticamente não pertencente àquele solo), dos atos de violência extrema, das arbitrariedades, os seus reinados corresponderam, paradoxalmente, a um período de intensa atividade cultural e prosperidade de Alexandria. M. C. Castro-Maia Pimentel, “Representations of Alexandria in Classical Latin Literature”, dedica o seu estudo a um aspeto muito apreciado nos estudos contemporâneos: o da imagiologia. Naturalmente que Alexandria, pela sua situação, riqueza cultural e monumental, pela sua fama, estimulou a imaginação dos Romanos, os mediadores entre a cultura grega de Alexandria

e o ocidente – o que, como demonstra a autora, deixa testemunho em vários tipos de documento e deixa testemunhos de natureza contraditória. Entre a reprovação e o fascínio, os Romanos não podiam ter deixado de ser galvanizados pela atração por uma cidade que os marcará de maneira determinante. Dessa atração contraditória o ícone mais expressivo é Cleópatra: N. Simões Rodrigues, no seu estudo “*Amimetobiou, the one of ‘the inimitable life’: Cleopatra as a metaphor for Alexandria in Plutarch*”, centra-se numa das figuras que mais estimulou a imaginação ocidental até hoje – Cleópatra, a última das descendentes dos Ptolomeus. A fonte é Plutarco, *Vida de António*. Ainda que Plutarco não seja imparcial (e o historiador N. S. R. atesta-o, recorrendo a outras fontes), o seu objetivo é conseguido com mestria: converter Cleópatra num instrumento de compreensão de Alexandria. Conforme Plutarco faz com outras figuras, assim procede com Cleópatra, convertendo-a em metáfora da sua cidade.

A Parte II (“The Multicultural Experience in Alexandrian Art and Society”) dá lugar a um estudo de M. El-Abbadi, “Alexandria’s Revolutionary Role in North-South Navigation and Trade”. O autor centra-se numa outra dimensão: a da posição ‘geo-estratégica’ de Alexandria, o que destina a cidade a um florescimento e atração especiais. A cidade situa-se num espaço que serve de nó entre o eixo norte-sul e o de oeste-leste. É porto obrigatório da ligação do Mediterrâneo ocidental e do nordeste com os portos do Mar Vermelho, do Golfo Árabe e da Índia. Esta realidade, para além de ser geradora de riqueza, facilita mobilidades também culturais. Isto leva a que a face de Alexandria não seja só grega e egípcia, mas se caracterize também por novos cânones artísticos de fusão entre ambas as culturas, ou por outros aí criados, devido ao multiculturalismo e às mobilidades que Alexandria facilita: é o que nos mostra, documentadamente, M. Haggag, “Cosmopolitan Trends in the Arts of Ptolemaic Alexandria”. A especificidade da interação greco-egípcia é seguidamente explorada, de modo igualmente fundamentado e ilustrado, por K. Savvopoulos, através do exemplo de Hipogeia: “The Polyvalent Nature of the Alexandrian Elite *Hypogea*: a Case Study in the Greco-Egyptian Cultural Interaction in the Hellenistic and Roman Periods”.

Retomando a dimensão multicultural da cidade, D. Leão, “Identity and Cosmopolitanism: the Jewish *Politeuma* of Alexandria” trata de uma importante comunidade – a judaica – sediada em Alexandria. Tendo conseguido obter o estatuto que lhes permitia viver de acordo com as suas tradições, a comunidade floresceu, helenizou-se em boa parte e contribuiu para a formação de uma ponte cultural entre a cultura judaico-helénica e

o ocidente. Lembre-se a tradução judaico-helénica do Antigo Testamento, conhecida como a tradução dos Septuaginta. Com base na discussão de Teócrito, *Id.* XV e de Herodas, *Mimo IV*, L. Nazaré Ferreira, “Festive Alexandria – Mobility, Leisure and Art in the Hellenistic Age” explora a relação entre religião, arte e o desenvolvimento do gosto pela viagem de lazer, na perspetiva das primeiras manifestações de turismo na Antiguidade.

A Parte III (“Muses, Books and Scholars”) começa com um estudo de M. C. Fialho, “Apollonius of Rhodes and the Universe of the *Argonautica*”. A autora apresenta a epopeia do bibliotecário de Alexandria como um exemplo de escrita da época, que combina a sedução pelo modelo épico homérico com sensibilidade a novas realidades que entram na arte contemporânea de Apolónio – o sofrimento amoroso e as arbitrariedades de Eros, a exploração de estados de alma, a desconstrução de motivos (o concílio das deusas), o elemento mágico, o gosto pelas etiologias de mitos e ritos, o imaginário da viagem. Esta epopeia atesta uma natureza diversa da homérica, já que surge numa sociedade do livro e da leitura. A combinação dos elementos citados prenuncia a génese de um novo género: a novela. Na mesma esteira, M. Várzeas, “Callimachus and the New Paths of Myth”, faz uma incursão pelos Hinos de Calímaco e sublinha esse carácter peculiar da sua poesia: a desconstrução e a paródia de motivos tradicionais e da tradicional imagem dos deuses em Homero e em Hesíodo, a humanização da divindade, retratada por vezes com a singeleza de reações infantis, o gosto pela observação da criança, mas também o tratamento do pathos no contexto de um discurso poético cheio de erudição. Seguindo esta linha, que realça a recuperação de antigos motivos e modelos poéticos gregos, reelaborados num contexto original, particular da época e da cultura, J. Deserto, “Tradition and Identity in Lycophron” dedica o seu estudo a Licófron, centrando-se no tratamento da figura de Cassandra como um caso ilustrativo e bem expressivo desta forma de construção poética.

Toda a comunidade desenvolvida pede uma escrita de registo dos seus feitos, que lhe sirva de espelho e de memória. L. M. Araújo ocupa-se de “Manetho and the History of Egypt” e da tarefa de que o sacerdote-historiador é incumbido por Ptolomeu II. Esta “História grega do Egipto” (*Aegyptiaka*), que se perdeu, irá influenciar posteriores escritas de história das terras e culturas helenizadas e romanizadas da bacia sudeste do Mediterrâneo: a de Flávio Josefo, Júlio Africano, Eusébio de Cesareia e até Jorge Sincelo. Em última análise, preparou os primeiros passos à Egiptologia moderna. Passando da poesia e da historiografia ao contexto filosófico-retórico, M. Alexandre

Júnior, “The Alexandria of Philo in Philo of Alexandria”, delinea o contexto sócio-cultural em que se enquadra o judeu helenizado Fílon. A Sofística desenvolveu-se em Alexandria, dando sequência ao primeiro movimento, na Grécia. É julgada sob uma perspetiva crítica por Fílon, que trabalhou o pensamento platónico de maneira a ser recebido pelos Neoplatónicos. Por outro lado, a formação retórica de Fílon leva-o a escrever obras teóricas e exercícios para servirem de treino nas escolas, ao serviço da formação dos jovens. Esta sua metodologia inicia uma longa tradição que se estende ao Renascimento. Da Lógica e da Retórica, o volume avança para o domínio da Matemática, num momento preciso: o dos primeiros tempos do Museu e da compilação dos *Elementos*, pelo mestre Euclides. Tal como aconteceu com os poetas, Euclides recolhe a tradição de anteriores *Elementos*, que organiza de novo modo, acrescentando-lhe inovações no raciocínio matemático. Trata-se de uma figura e de uma obra que determinarão a Matemática por muitos séculos como evidenciam J. N. Silva e H. Pinto em “The *Elements* of Euclides: the Cornerstone of Modern Mathematics”.

A Parte IV (“Tradition in Transition”) abre com o estudo de A. Diez de Oliveira, “Zeus Kasios or the Interpretatio Graeca of Baal Saphon in Ptolemaic Egypt”: um caso típico de ‘tradução’ e leitura de modelos divinos gregos a partir de divindades orientais. Na mesma linha, abrangendo um panorama mais amplo, assente em suportes teóricos consistentes, segue-se o estudo do egiptólogo R. Sousa, “‘Lost in translation’: the Hellenization of the Egyptian Tradition”, onde o Serapeion de Alexandria é apresentado como uma síntese multicultural em que o elemento egípcio e o grego são caldeados com outras culturas convergentes. A isso correspondia a comunidade de escolares que o frequentavam bem como a actividade intelectual e religiosa aí desenvolvida.

A. Davydova aflora a natureza do deus Sarápis, em “Was Sarapis of Alexandria a Multicultural God?”. A resposta é análoga: a divindade ‘unificadora’ de Gregos e Egípcios apresentava traços mistos. Não é provável, segundo a autora, que o perfil do deus tivesse sido mais trabalhado por Egípcios, divididos em grupos étnicos, que por Gregos. Tratar-se-ia de um deus dirigido à população já mesclada por casamentos ou aculturada ao helenismo.

O universo religioso de Alexandria e o seu substrato egípcio tendem a ganhar eco em Roma. Uma das divindades mais acolhidas culturalmente em Roma (com eco na literatura) é Ísis, a deusa capaz de despertar Osíris para uma nova vida, criadora, protetora de faraós, mãe de Horus e a deusa

portadora de nomes diversos, porque possuidora de atributos variados. Esta poderosa deusa, ligada a cultos exotéricos e místéricos, ponte entre a vida mortal e a imortalidade, exerce particular fascínio sobre os Romanos, a partir do momento (séc. II a. C.) em que estes tomam contacto com a cultura egípcia. Isto nos mostra C. Teixeira, no seu estudo “The Cult of Isis in Rome. Some Aspects of its Reception and the Testimony of Apuleius’ *Asinus Aureus*”.

Telmo Ferreira Canhão, “A Timeless Legacy: the Calendars of Ancient Egypt”, apresenta um estudo, profusamente documentado, do avanço dos conhecimentos de astronomia no Egipto, que deu lugar a um calendário anual, de contagem de 365 dias e seis horas, que levava a intercalar um dia, de quatro em quatro anos, entre 23 e 24 de Fevereiro. Este calendário foi introduzido em Roma por Júlio César, e aquele que nos rege desde 1583, por iniciativa do Papa Gregório VIII (calendário gregoriano), tem, em boa verdade, ligeiras alterações, sendo que nos regemos ainda, basicamente, para a divisão do ano, por um calendário de inspiração egípcia.

P. Barata Dias, “Hypatia and the Idiosyncrasies of Christianity in Egypt – a Study of the Events Occurred at Easter 415 a. D. In Alexandria”, mostra detalhadamente como as fontes históricas e os testemunhos literários dão eco de que a morte de Hipácia é reflexo da violência política na Alexandria do tempo (séc. V p. C.), e fruto das tensões sócio-religiosas de uma época turbulenta.

Carlos Gamas, “The Great Advances in Mathematics in the Context of Alexandrian Culture”, dá-nos um panorama detalhado da concatenação entre a tradição de estudos sobre o número na Academia e no Liceu e a forma como essa tradição foi assumida no Museu, por Euclides, numa fase inicial, e ampliada, na sua compilação dos *Elementos*. Mas o estudo vai mais além: mostra como a Matemática, a Astronomia e a Cartografia andavam profundamente associadas, e evidência o contributo que o cálculo do Próximo Oriente deu à Matemática em Alexandria, até ao último dos seus bibliotecários, o matemático-comentador Téron.

Segue-se a parte das “Conclusões”, acima mencionada.

Este livro representa um precioso trabalho conjunto de especialistas das mais variadas proveniências, da Rússia aos Estados Unidos, do Egipto a Portugal e ao Brasil. Alexandria é aqui estudada pelas suas múltiplas abordagens, correspondentes à complexidade e à riqueza deste baluarte de cultura e difusão, que marcou a história da cultura ocidental, através de Roma. Por isso mesmo, e pelo facto de se ter optado pela língua inglesa,

o volume está vocacionado para uma ampla difusão e para ser lido, com atenção e gosto, por quem estuda culturas e literaturas antigas, mas também por quem quer aprofundar a própria história do Ocidente, nas suas raízes.

CARLA GONÇALVES

Universidade de Coimbra

csvg@fl.uc.pt

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_36

TREVIZAM, Matheus, *Prosa técnica. Catão, Varrão, Vitrúvio e Columela*, Belo Horizonte, Campinas, Unicamp, 2013. 93 p. ISBN 978-85-7041-955-2

Que teriam os textos representativos da “prosa técnica romana” a oferecer ao leitor moderno especializado ou não nos estudos clássicos? Esta é a questão colocada logo a abrir na badana desta obra e que implica “o duplo convite para que se (re)descubra a Antiguidade por vias, decerto, menos frequentadas, mas não desprovidas dos atrativos comuns da informatividade e da beleza expressiva” (cit.). Para responder a este desafio Matheus Trevizam, docente da Faculdade de Letras de Minas Gerais, vai fazer uma espécie de introdução geral às peculiaridades da literatura técnica romana em prosa, no capítulo I, para depois analisar, nos capítulos II a V, as características e os temas dos autores escolhidos.

Com efeito, dentro primeiro capítulo, intitulado “Inícios: especificidades da antiga literatura técnica em prosa”, o autor parte, nas questões introdutórias, das funções da linguagem de Jakobson, para demonstrar que na literatura técnica antiga a expressão não se distinguia da escrita literária (pp. 15-30). Depois de breve discussão sobre os géneros em que se podem inserir tais textos (30-39), o autor debruça-se (39-53) sobre o papel dos escritos agrários para a constituição de um *corpus* de textos técnicos romanos. Procura por isso situar no seu contexto cultural o *De agri cultura* de Catão o Censor, o *De re rustica* de Varrão e o mesmo título de Columela. Destaca neste contexto os contributos para a erudição romana da vasta obra de Varrão, de Plínio o Velho e não deixa de referir o trabalho de Paládio, já no século IV.

A partir daqui Trevizam vai percorrer individualmente os autores referidos. O capítulo II, “O *De agri cultura* catoniano e a abertura da tradição dos escritos agrários em Roma antiga” centra-se, como o título

indica, na figura de Catão o Censor. Depois de uma sinopse sobre aspectos biográficos e sobre a produção desta importante figura do séc. II a.C. (pp. 73-78), são abordados os temas principais da obra em questão (pp. 79-83), de que se destacam a olivicultura e a viticultura, sem dúvida relevantes no contexto histórico de reacção aos efeitos da longa presença de Aníbal em Itália, mas sobretudo determinados pela maior abertura do comércio romano ao Mediterrâneo, potenciada pela vitória sobre Cartago, factores que, por seu turno, faziam afluir abundante mão de obra escrava para o trabalho nas *villae*, cada vez mais viradas para o lucro. De seguida, trata os “aspectos compositivos” (83-90): a linguagem arcaica de Catão e as suas características morfológicas e estilísticas.

No capítulo III, “O *De re rustica* de Varrão de Reate e a participação do género dialógico nos escritos técnicos dos antigos romanos”, inclui-se, antes de mais, uma apresentação em traços gerais dos diálogos, do conteúdo genérico dos proémios e da organização temática de cada um dos três livros daquela obra de Varrão (pp. 99-107). Seguem-se considerações de carácter literário (pp. 108-115), traços linguísticos, bem como o seu interesse para o conhecimento do latim coloquial e da etimologia de termos agrícolas (pp. 115- 118).

Uma obra técnica de temática diferente será tratada no capítulo IV, “O *De Architectura* vitruviano: inícios da prosa técnica romana da era imperial”. Depois de algumas questões introdutórias, sobre os escassos dados biográficos, dedutíveis da obra ou referidos por outros autores antigos (pp. 127-129), Trevizam centra-se nos aspectos compositivos e linguísticos da obra (pp. 129-135), com cópia de exemplos do latim de Vitrúvio e informações sobre a qualidade artística, visível sobretudo nos proémios; introduz depois uma descrição sucinta da temática geral do proémio de cada um dos livros e de temas internos mais significativos (pp. 135-144) e finaliza o capítulo com a fortuna do pensamento vitruviano nas obras de teóricos ao longo dos séculos (144-148).

O Vº e último capítulo, “O *De re rustica* de Júnio Moderato Columela ou o apogeu da prosa agrária romana”, abre com uma referência aos temas “outros” (155-161), que vão muito além dos especificamente agrícolas, que enriquecem esta vasta obra (questões de filosofia, religião, relações entre os géneros), passa por uma descrição do conteúdo dos doze livros (161-170), terminando com o comentário dos seus méritos literários (170-175).

Na conclusão (pp. 187-189), o autor reitera a ideia de que na antiguidade não havia um corte entre a obras destinadas a comunicarem saberes

específicos e as obras com fins claramente literários, pelo que o valor artístico dos escritos técnicos serve também de estímulo para a sua leitura.

A estes cinco capítulos segue-se uma bibliografia comentada de edições dos autores antigos e de alguns estudos modernos, com um claro propósito didáctico, uma vez que uma vasta bibliografia sobre o tema se encontra no final do livro. Além disso, no decorrer do texto, são aconselhados, para cada um dos autores, estudos modernos especializados. O livro é ainda complementado com uma antologia que inclui textos de Catão, Varrão, Vitruvius e Columela em latim acompanhado da tradução portuguesa.

Saudamos o aparecimento deste livro de carácter ao mesmo tempo teórico, didáctico e antológico, que se revela muito útil para a introdução à prosa técnica romana e ao seu valor literário e que espelha um maturado conhecimento do autor sobre os textos técnicos antigos e os estudos modernos sobre a matéria. Parece-nos, contudo, que a obra ainda ganharia em incluir no final um índice de nomes e mesmo de passos. Também no caso da antologia incluída no final, seria útil fazer acompanhar cada um dos textos da indicação em epígrafe do assunto tratado e, eventualmente, de um pequeno comentário final. As notas aos capítulos são relegadas para o final destes, certamente uma exigência da colecção, mas que dificulta a leitura de quem deseja mais informação imediata. Enfim, opções que não ferem o essencial.

JOSÉ LUÍS BRANDÃO

Universidade de Coimbra

iosephus@fl.uc.pt

http://dx.doi.org/10.14195/2183-1718_67_37

NOTÍCIAS

(Página deixada propositadamente em branco)

M. L. West (1937-2015)
in memoriam

Martin L. West foi um dos mais prestigiados nomes da Filologia Clássica contemporânea. Formado pelo Balliol College de Oxford, o Professor West investigou sobretudo nas áreas da filologia clássica e da história da Antiguidade Clássica. Os seus trabalhos abrangem temas como a religião, a música, a tragédia e a poesia lírica gregas e o indo-europeísmo/orientalismo. Com efeito, um dos campos em que a investigação de M. West mais se destacou e projectou, cremos poder dizê-lo, foi o das relações entre o Próximo Oriente e o Mundo Grego. Publicações como *Early Greek Philosophy and the Orient* (1971), *The Orphic Poems* (1983), *The Hesiodic Catalogue of Women: its Nature, Structure, and Origins* (1985), *Ancient Greek Music* (1992), *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (1997), *Greek Epic Fragments: from the Seventh to the Fifth Centuries B.C.* (2003), *Homeric Hymns: with Homeric Apocrypha and Lives of Homer* (2003), *Indo-European Poetry and Myth* (2007) e os recentes *The Making of the Iliad: Disquisition and Analytical Commentary* (2011), *The Making of the Odyssey* (2013) e *The Epic Cycle. A Commentary on the Lost Troy Epics* (2013) são testemunhos mais do que suficientes da qualidade, profundidade, alcance, seriedade e sobretudo importância da investigação do Professor West.

Se, por um lado, foram os estudos interculturais, no âmbito da Antiguidade, que marcaram a carreira de M. L. West, como mostra o investimento feito noutras línguas e culturas do mundo antigo (como o acádio, o ugarítico, o hebraico, o hitita e o egípcio, além do grego e do latim, naturalmente) sem o qual dificilmente poderia ter produzido textos e investigações de tamanha pertinência, por outro, as edições dos poetas gregos tornaram-se lições de referência para os filólogos e os historiadores da Antiguidade. Neste âmbito, não podemos deixar de referir o que publicou sobre Teógnis e Ésquilo, por exemplo, mas sobretudo o que nos deixa acerca dos Poemas Homéricos e de Hesíodo. A sua edição de *Os Trabalhos e os Dias*, de 1978,

e da *Teogonia*, dada à estampa com F. Solmsen e R. Merkelbach em 1990 na colecção Oxford Classical Texts, são já «manuais» de consulta indispensável por todos os que se dedicam a este autor fundamental da cultura clássica.

Presentemente, o Professor West estava a trabalhar numa nova edição crítica da *Odisseia* para a casa Teubner, que deveria servir de complemento à edição que ali fez da *Iliada*, em 1998-2000. Além disso, a atenção de M. L. West estava também focada nos novos fragmentos papiráceos com informação relevante para o estudo da lírica grega.

M. L. West leccionou no St. Johns's College e no University College de Oxford, de 1960 a 1974; foi professor de Grego no Royal Holloway and Bedford New College da Universidade de Londres de 1974 a 1991; e Professor do All Souls College de Oxford de 1991 a 2004. Desde esta data, era também Emeritus Fellow da mesma Faculdade. O Professor West era Doutor *Honoris Causa* pela Universidade de Urbino (2011) e pela Universidade do Chipre (2008), membro internacional da American Philosophical Society desde 2010 e membro correspondente da Akademie der Wissenschaften zu Göttingen desde 1991. No ano 2000, M. L. West foi agraciado com o International Balzan Prize for Classical Antiquity.

O Professor West deixou-nos aos 77 anos, em Julho de 2015. Morreu o homem, fica a obra.

NUNO SIMÕES RODRIGUES

Reintrodução das Línguas e Cultura Clássicas no Sistema educativo Português

Realizou-se no passado dia 5 de Junho, em Coimbra, um Seminário para apresentação e lançamento de um Projecto nacional cujo objectivo é reintroduzir no currículo escolar português, tanto no Ensino Secundário como no Ensino Básico, o estudo da Cultura e das Línguas Clássicas.

Como é por demais sabido, esta área disciplinar chegou, no ensino público, a uma situação-limite. Para além de não haver qualquer iniciação no Ensino Básico, as mais recentes reformas educativas, sobretudo as que tiveram lugar depois de 2006, provocaram um crescente desaparecimento do Latim e, mais ainda, do Grego do Ensino Secundário, com as consequências nefastas no Ensino Superior. Efectivamente, no ano lectivo de 2014-2015,

apenas cinco escolas, em todo o país, tinham alunos de Latim, e só em duas havia uma turma de Grego.

Procurando evitar o total abandono e esquecimento destes estudos, formou-se um grupo de trabalho, que começou por duas pessoas, uma de Clássicas e outra de Pedagogia, e se foi alargando com professores do Ensino Secundário e do Ensino Superior, das associações de professores e dos centros de investigação. A sua tarefa inicial consistiu numa caracterização tão precisa quanto possível da situação de aprendizagem da referida área disciplinar, que se fez chegar às entidades competentes do Ministério da Educação e Ciência. Estando estas entidades conscientes do problema e tendo demonstrado sensibilidade para o debelar, a equipa comprometeu-se com a operacionalização das propostas de solução que havia avançado, não sem antes dar a conhecer o Projecto a outros colegas.

As propostas iniciais foram, então, concretizadas. Assim, no respeitante ao Ensino Básico, aproveitando as possibilidades da legislação em vigor (Decreto-Lei n.º 91/2013 de 10 de Julho e Decreto-Lei n.º 139/2012 de 5 de Julho) e programas já desenvolvidos no país (por exemplo, *Pari Passu*, *Pi*, *Officina Romanorum*) a equipa concebeu uma componente designada por “Introdução à Cultura e às Línguas Clássicas”. Funcionando como “Oferta de Escola”, cada Agrupamento de escolas pode escolhê-la, já no ano lectivo de 2015-2016, para o ciclo ou ciclos que entender conveniente. Para apoiar os professores na leccionação desta componente foi disponibilizada uma página *online*, no sítio da Direcção Geral de Educação, onde, para além de informações e sugestões, está aberto um forum para troca de experiências (<http://www.dge.mec.pt/introducao-cultura-e-linguas-classicas>). Podem, ainda, os professores que entenderem, frequentar uma acção de formação contínua que lhes permite um acompanhamento próximo do seu trabalho. No respeitante ao Ensino Secundário, sendo sabido que, de imediato, não seria possível conseguir o ideal, a obrigatoriedade da disciplina de Latim para os alunos do Curso de Línguas e Humanidades, foi reforçada, numa circular para as escolas, a possibilidade, que já estava na legislação em vigor, de abertura de turmas de latim e de grego com um número mínimo de alunos, desde que devidamente fundamentada: alunos interessados, recursos humanos próprios na escola para a leccionação das disciplinas e não existência de outra escola próxima onde os alunos as possam frequentar. Ao mesmo tempo foram também elaboradas as Metas Curriculares, para o 10º e 11º anos.

Quanto ao Seminário, apesar de ter sido divulgado com pouca antecedência e de se efectuar numa altura difícil do ano lectivo, as inscrições ultrapassaram em muito as possibilidades de acolhimento previstas, pelo que aos interessados que não puderam assistir presencialmente foi disponibilizada a gravação e todos os materiais distribuídos. Os mais de cem participantes eram oriundos de todo o país e, ao longo do dia, envolveram-se efectivamente nos diversos momentos de trabalho, quer apresentando sugestões, quer formulando questões.

A abertura dos trabalhos contou com a presença dos representantes das entidades que se envolveram no Projecto enunciado: Ministro da Educação e Ciência, Nuno Crato, Presidentes da Associação de Professores de Latim e Grego (APLG), da Associação Portuguesa de Estudos Clássicos (APEC), do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, representante do Centro de Investigação Interdisciplinar do Século XX, Ceis20, António Gomes Ferreira. Na mesa esteve presente, ainda, a Directora da Escola Básica e Secundária Quinta das Flores, que, conjuntamente com o Conservatório de Música de Coimbra, acolheu esta jornada de trabalho.

Este Projecto só poderia concretizar-se se as escolas e os professores o adoptassem, e, efectivamente, de acordo com as notícias entretanto chegadas, é isso que está a acontecer. Há já bastantes escolas com projectos aprovados e outras que estão em vias de os aprovar.

A terminar é importante sublinhar que o estado de desenvolvimento a que este Projecto chegou só foi possível devido à convergência das mais diversas vontades com responsabilidade no ensino das Línguas e Cultura Clássicas: investigadores da área da Pedagogia e dos Estudos Clássicos, professores, Ministério da Educação, Directores de Centros de Formação.

ISALTINA MARTINS
MARIA HELENA DAMIÃO
ALEXANDRA AZEVEDO
PAULA BARATA DIAS
JOSÉ LUÍS BRANDÃO
CLÁUDIA CRAVO

XVII Festival Internacional de Teatro de Tema Clássico

O XVII Festival Internacional de Teatro de Tema Clássico apresenta-se em vários pontos como intimamente ligado ao interior, pelos temas, pelas actividades, pelos intervenientes. Há, pois, uma linha de continuidade no trabalho de formação que se tem vindo a desenvolver nos últimos tempos na sequência de projectos internacionais e no ensino de cooperação mais estreita com o ensino básico e secundário (vide programa em anexo, com os eventos e as datas).

É nesse contexto que aparece como um dos eventos antecessores do Festival a deslocação de um grupo de alunos da UC ao Colégio Bissaya Barreto de Coimbra para apresentação de ateliers de mitologia. De forma semelhante, as deslocações do grupo *Thíasos* a Millau, ainda em 2014, para participação nos *Ludi Condatomagi*, e depois a Sagunto, para participação nos *Ludi Saguntini*, foram uma consequência natural do projecto europeu que a *Associação Ludere et discere* daquela cidade, o Comité de Jumelage de Millau, e o FESTEIA vêm desenvolvendo em parceria desde 2013: os *Ludi Europaei Classici*, que terminam precisamente no corrente ano. Como é sabido, é à consumação deste projecto que se deve a introdução entre nós das referidas oficinas que já trilham agora uma senda autónoma, tendo em conta os conhecimentos e aptidões dos alunos do Grupo Thíasos envolvidos como formadores.

O resultado deste trabalho são os *Ludi Conimbrigenses*, realizados pelo segundo ano consecutivo, que permitiram também atrair alunos do ensino básico e secundário para o Festival de Teatro, tal como acontecia em tempos passados. Assim, o Festival acolheu estes alunos durante dois dias em Conímbriga e Coimbra (em diversos espaços: Museu Monográfico de Conímbriga, Museu Machado de Castro, Centro Cultural Dom Dinis e Faculdade Letras) para actividades práticas de cultura clássica, que se iniciaram com a recitação do *Carmen Saeculare* de Horácio, em latim e em português, e culminaram com a assistência às *Rãs* de Aristófanes, ambas as actividades pelo grupo *Thíasos*. Além da já habitual presença dos colegas de Sagunto, recebemos este ano, pela primeira vez, os parceiros de projecto de Millau, que nos trouxeram as suas actividades lúdico-didácticas relacionadas com a cerâmica sigilata e fíbulas. Este foi portanto também um evento determinante para a internacionalização do Festival e para o intercâmbio entre os membros das instituições congregadas em Coimbra.

Um dos pontos mais altos do programa é sem dúvida a festiva apresentação da nova produção do *Thíasos* em primeira mão para a Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Este ano, o Grupo levou a cena *As Rãs* de Aristófanes, na tradução de Maria de Fátima Silva e encenação de Ricardo Acácio, aluno de mestrado em Estudos Clássicos e estagiário do FESTEIA. O trabalho de encenação, que coincide habitualmente com o primeiro e segundo períodos do ano lectivo, representa um momento especial de formação teatral para os elementos do grupo e, de certo modo, um laboratório experimental para a tradução e investigação em teatro antigo que se faz no âmbito do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

Outra dimensão do programa do Festival é a cooperação com a Academia de Coimbra, através da imprescindível participação dos membros do grupo Thíasos, em parcerias e dinamização de eventos. Neste aspecto, teve especial relevo o trabalho do grupo responsável pelos recitais, que ilustrou o jantar romano integrado no projecto “Sabores da escrita” (uma parceria entre a Câmara Municipal de Coimbra, a Escola de Hotelaria e Turismo de Coimbra, mestrado em História da Alimentação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e o Projecto DIAITA – Património Alimentar da Lusofonia): o grupo recitou composições poéticas alusivas ao tema do banquete e do *carpe diem* de Catulo, Horácio e Marcial, em latim e em tradução, bem como excertos da *Andrómaca* de Eurípides, uma das peças em cena no biénio 2013-15. De modo semelhante, o grupo participou na sessão Diálogos: “Medeia de Eurípides – o conflito entre paixão e razão”, no âmbito da colaboração entre o Projeto Diálogos (Fundação Calouste Gulbenkian) e a Universidade de Coimbra: Rómulo-Centro de Ciência Viva; Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos; Instituto de Estudos Clássicos e Grupo de Teatro “Thíasos” / FESTEIA. Neste evento, ocorrido na sala do Centro Rómulo de Carvalho, o grupo de recitais ilustrou as conferências proferidas com a leitura dramatizada de excertos representativos daquela peça de Eurípides, previamente articulados com os oradores.

O Festival colaborou também com o Museu da Ciência da UC na “Noite da Luz” com a Representação das *Rãs* de Aristófanes. E, como já vem sendo hábito, o Grupo Thíasos integrou a iniciativa de cooperação entre os diversos grupos de Teatro da UC na organização da Mostra de Teatro Universitário do Teatro Académico de Gil Vicente, no âmbito da qual representou *As Rãs* de Aristófanes.

E, tal como em anos anteriores, o FESTEIA e o Thíasos, em parceria com o Museu Monográfico de Conímbriga e a Liga de Amigos de Conímbriga,

apresentaram para os alunos do 91º Curso de Férias de Língua portuguesa da FLUC a peça *Andrómaca* de Eurípides, precedida de uma breve apresentação do tradutor, José Ribeiro Ferreira, nas ruínas de Conímbriga. E com este evento se concluiu a intensa época de actividades do grupo que vai de Abril a Julho.

Além disso, o grupo continua, apesar das dificuldades que as autarquias manifestam, a divulgação do seu trabalho pelos espaços monumentais do país: além do Museu Machado de Castro, em Coimbra, e das ruínas de Conímbriga, o FESTEIA levou o teatro ao Museu Arqueológico de S. Miguel de Odrinhas, precedeu a apresentação d' *As Rãs* de oficinas de cultura clássica para os alunos das escolas presentes. De resto, outras apresentações estão já em preparação, nomeadamente, representações no Museu do Teatro Romano de Lisboa, e em Miróbriga.

Em suma, o trabalho foi variado e bastante formativo para o FESTEIA e o Thíasos. Permite além do mais sentir o pulsar da sociedade no que toca ao gosto pela cultura clássica. É de destacar que estas duas entidades colaboraram no seminário de 5 de Junho, promovido pelo “Projecto de Reintrodução das Línguas e Culturas Clássicas no Sistema de Ensino Português”, onde apresentaram as actividades do Thíasos, os objectivos do Festival e os *ateliers* de cultura clássica acima referidos. Ocorre a circunstância de este ser o ano da conclusão do projecto internacional que originou estas oficinas. Podemos dizer que os resultados do projecto europeu *Ludi Europaei Classici* são altamente positivos, pela formação pessoal e desenvolvimento do grupo que proporcionaram, pelos intercâmbios culturais e mobilidade de formandos que fomentaram, pelos eventos didácticos que implicaram, pelo incremento que deram ao conhecimento da cultura clássica, enquanto base da herança cultural europeia e, por isso, fatora de unidade, sobretudo nestes tempos de dúvida em que a Europa parece hesitar na procura do caminho a seguir.

JOSÉ LUÍS BRANDÃO E RICARDO ACÁCIO

Programa do XVII Festival Internacional de Teatro de Tema Clássico

- 16 de Março, Colégio Bissaya Barreto - Ateliers de Mitologia Greco-Romana

- 22 de Abril, Sagunto (Espanha) - Ludi Saguntini; Grupo Thíasos, *Andrómaca*, de Eurípides

- 24 de Abril, Coimbra, Casa da Escrita, Sabores da Escrita - Grupo Thíasos, Recital em Jantar Romano

- 30 de Abril, Coimbra (FLUC) - Teatro Paulo Quintela, FLUC - Grupo Thíasos, *As Rãs*, de Aristófanes (Estreia)

- 06 de Maio, Coimbra, Ruínas de Conimbriga - Grupo Thíasos, *Carmen Saeculare*, de Horácio; Associação Cultural Thíasos, Asociación Ludere et discere (Sagunto) e Comité de Jumelage (Millau), Ateliers de Cultura Clássica; Grupo Thíasos, *As Rãs*, de Aristófanes

- 07 de Maio, Coimbra, Museu Nacional de Machado de Castro - Grupo Thíasos, *Carmen Saeculare*, de Horácio; Associação Cultural Thíasos e Asociación Ludere et discere (Sagunto), Ateliers de Cultura Clássica; Grupo Thíasos, *As Rãs*, de Aristófanes

- 14 de Maio, Museu Arqueológico de S. Miguel de Odrinhas - Ateliers de Mitologia Greco-Romana; Grupo Thíasos, *As Rãs*, de Aristófanes

- 22 de Maio, Coimbra, Museu Nacional de Machado de Castro - Congresso Internacional de História da Antiguidade Clássica; Grupo Thíasos, *As Rãs*, de Aristófanes

- 28 de Maio, Centro de Ciência Viva da Universidade de Coimbra, “Diálogos: Medeia de Eurípides – o conflito entre paixão e razão”, Centro Rómulo de Carvalho; Grupo Thíasos, Leitura encenada de excertos de *Medeia* de Eurípides

http://www.uc.pt/iii/novidades/2015/Dialogos_Medeia_de_Euripides_o_conflito_entre_paixao_e_razao

- 16 de Junho, Mostra de Teatro Universitário, Teatro Académico de Gil Vicente -

Grupo Thíasos, *As Rãs*, de Aristófanes

- 20 de Junho, Coimbra, Museu da Ciência, Noite da Luz - Grupo Thíasos, *As Rãs*, de Aristófanes

<http://www.museudaciencia.org/index.php?module=events&option=calendar&id=576>

-15 de Julho, Ruínas de Conimbriga - Grupo Thíasos, *Andrómaca*, de Eurípides

Representação de *As Rãs* de Aristófanes pelo Thíasos

No dia 30 de Abril, no Teatro Paulo Quintela da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, o grupo Thíasos estreou uma nova peça, *As Rãs* de Aristófanes, numa produção e encenação de Ricardo Acácio.

O programa, oferecido num desdobrável de sugestivo design, colocava as figuras de Ésquilo e Eurípides, frente a frente. Acompanhava-o uma nota de abertura pela tradutora da peça, a Prof. Doutora Maria de Fátima Silva, verdadeiramente apelativa de um público que encheu o Teatro. São estes os termos:

«*As Rãs* de Aristófanes valeram ao seu autor, no ano distante de 405 a. C., o primeiro prémio no concurso dramático e a distinção de ter visto a peça - tal o entusiasmo com que o público a acolheu - reposta pouco tempo depois.

Quais os motivos que rodearam esta produção de tanta popularidade? Antes de mais, a oportunidade com que o seu tema respondia aos acontecimentos da Atenas do momento. Quando acabavam de falecer, poucos meses antes, dois dos grandes poetas da tragédia, marcas ainda de tempos gloriosos da cidade, era altura de fazer um balanço sobre os factores de qualidade do género e distinguir o melhor dos seus cultores. Digamos que o objectivo de Dioniso, o deus do teatro e herói de uma viagem extrema ao reino dos mortos, era, antes de mais, satisfazer os seus gostos estéticos e para tal suspirava pela ressurreição de Eurípides.

Mas, ao mesmo tempo, se tinha em vista recuperar para Atenas a vitalidade poética, não perdia também de vista a principal missão a atribuir ao vencedor de uma disputa de poesia: a de ser o porta-voz de um conselho sensato, que trouxesse uma Atenas em plena crise de volta à felicidade. Por isso é a Ésquilo, o cantor dos bons velhos tempos, que o trono da tragédia é finalmente concedido, em nome da revitalização artística e da recuperação política de Atenas».

A distância de pouco menos de três milénios da criação e representação desta peça não impediu que a *uis comica* e a mensagem poética tivessem uma plena recepção, tocassem o público e o envolvessem na trama dramática.

A mestria, na encenação e adaptação do texto, de Ricardo Acácio, que cresceu no teatro e tem formação dramática, foi um forte pilar na boa realização da peça, além do seu desempenho convincente do papel de Dioniso, no seu traje amarelo. O papel de Xantias, que acompanha do princípio ao fim o do protagonista, cheio de desenvoltura e de graça, cabe a Diogo Ribeirinha.

O *agôn* entre Ésquilo e Eurípides, apesar de aligeirado, numa adaptação primorosa do texto, resultou de forma magnífica, no desempenho de Renan Liparotti, como Ésquilo, e de Diogo Moura, como Eurípides. Muitas são as personagens que preenchem o palco e sustentam a *scaena motoria*, movimentada e alegre, a criar empatia, num público manifestamente divertido. O Coro das Rãs, além de manter a intervenção onomatopaica do original e de celebrar Dioniso, acumula uma funcionalidade nova: a de sublinhar com gestos e atitudes miméticos, os principais tópicos do *agôn*, além do silêncio dramático, a linguagem incompreensível de Ésquilo e as heroínas apaixonadas de Eurípides.

Tal como no século V, o êxito conseguido por esta nova encenação já lhe garantiu diversas reposições.

NAIR CASTRO SOARES

60º Festival Internacional de Teatro Clássico de Mérida 2014

(2 de Julho a 28 de Agosto)

O Festival Internacional de Teatro Clássico de Mérida, o evento teatral de maior longevidade em toda a Espanha – ultrapassando vicissitudes históricas, políticas e económicas – celebra este ano o bimilenário da morte do Imperador Octávio César Augusto, o fundador de Mérida, *Augusta Emerita*, o que confere importância, valor e emoção especial a esta edição e lhe valeu já a distinção de “Acontecimento de Excepcional Interesse Público”.

Jesús Cimarro, Director do Festival, honrou e distinguiu esta efeméride com uma programação comemorativa, que pretendeu que estivesse ao alcance do público em geral e representasse todas as artes cénicas: música e dança – com a ópera *Salomé* que contou com a colaboração da Orquestra da Extremadura e Víctor Ullate, *Dido e Eneias* do Conservatório de Badajoz e *Medusa (La guardiana)* da Companhia de Sara Baras; o circo – com o *Circus Augustus*; o cinema – com a película documental *Mérida, el gran teatro del mundo*; e, enfim, o teatro – com nove espectáculos, alguns deles nunca antes levados a cena, como *La Iliada*. A comédia e a tragédia greco-latinas regressaram ao Teatro Romano pela mão de Aristófanes (*As Rãs* e *Pluto*), de Terêncio (*O Eunuco*), de Sófocles (*Rei Édipo*). E a marcar presença, com seus temas clássicos, Shakespeare (*Coriolano*), o “Bardo Inglês”, de

quem se comemoram os 450 anos do seu nascimento. Outros espectáculos decorreram, simultaneamente, em co-produção com o Festival Internacional de Teatro Clássico de Mérida, nos teatros romanos de Medellín e de Regina.

A programação deste Festival contou ainda com uma exposição, de admirável rigor, arte e beleza descritiva, sobre “Augusto em *Augusta Emerita*”, no Museo Nacional de Arte Romano de Mérida, num espaço decorado de forma sugestiva que nos remetia para a *aetas Augusta*; uma exposição de fotografia; e a programação Off.

Completa, de forma admirável, este Festival Internacional de Teatro Clássico de Mérida um Ciclo de Conferências, *Encuentro con los clásicos*. Na sua reconhecida eficiência organizativa e calorosa recepção dos conferencistas, nacionais e internacionais, que lhe são tão peculiares, Santiago López Moreda, Catedrático de Filología Latina da Universidade da Extramadura, teve a seu cargo a Coordenação deste ciclo de conferências, que se realizou também no Museo Nacional de Arte Romano, e contou com a participação de alguns catedráticos da Universidade de Coimbra (Nair Castro Soares e Delfim Leão) e da Universidade de Lisboa (Cristina Pimentel). Este ciclo de conferências, que decorreu de 8 a 19 de Julho, propõe, no dizer do ilustre coordenador «uma revisão e análise dos textos greco-latinos, incluídos na programação, como um referente para entender o nosso tempo», tais como «as contradições do ser humano, os sentimentos de vergonha, as lutas de poder, a relação dos governantes e o povo, os malefícios da guerra, a condição da mulher, o amor..., temas universais, clássicos e sempre actuais que estão presentes nas nove obras que configuram o elenco da 60ª edição do Festival Internacional do Teatro de Mérida».

A magia dos espectáculos do monumental Teatro de Mérida que nos coloca, naquele grandioso hemiciclo, de frente para a beleza imperecível de um cenário majestoso de linhas clássicas, o ambiente intemporal que o circunda, a música, a cor, a palavra, no coração da noite cálida do verão emeritense, transportam o espectador, num misto de sentimentos e emoções, para um mundo que, irreal, se torna real na vivência do momento. É esta a grande celebração da vida, na imperecível memória do bimilenário da morte de Augusto, nesta capital da Lusitânia Romana.

NAIR CASTRO SOARES

(Página deixada propositadamente em branco)

ORIENTAÇÕES DE PUBLICAÇÃO

1. entrega dos originais até 31 de Maio de 2013 (recensões até fim de Junho); os trabalhos entregues depois destas datas não serão considerados;
2. os artigos que não obedecem às normas de publicação da revista serão recusados;
3. os artigos a publicar devem ser originais e conter reflexões que espelhem uma investigação cuidadosa e relevante para a área específica da revista;
4. não serão aceites para publicação artigos que constituam edição crítica ou tradução de textos, excepto se absolutamente relevantes e mediante decisão favorável da Comissão Redactorial;
5. não se aceita mais do que um artigo do mesmo autor;
6. todos os trabalhos serão sujeitos a arbitragem científica independente (*peer review*), pelo que é fundamental o cumprimento dos prazos; indicado pelo árbitro o tratamento a dar ao texto em causa – aceitação sem alterações, aceitação com alterações, recusa liminar -, a informação será transmitida ao proponente e indicado um prazo de revisão, se pertinente;
7. as secções Notícias e Vida do Instituto deverão ser simplificadas, privilegiando-se a vertente científica da revista.

(Página deixada propositadamente em branco)

NORMAS DE PUBLICAÇÃO DA REVISTA *HVMANITAS*

1. Formatação do texto:

- a) enviar original por e-mail, em formato Word e PDF (ou, em alternativa ao PDF, em suporte de papel);
- b) dimensões e formatação: corpo do texto = máximo de 35 000 caracteres (incluídos espaços), corpo 12, Times New Roman, duplo espaço; notas de rodapé = corpo 10, Times New Roman, espaço simples;
- c) só usar caracteres gregos para citações longas; a fonte de grego a usar é unicode;
palavras isoladas ou pequenas expressões gregas virão em alfabeto latino (ex. *adynaton, arete, doxa, kouros*);
- d) apresentar juntamente dois resumos (cada com o máximo de 250 caracteres): um na língua do texto e outro em inglês;
- e) indicar as palavras-chave, nas línguas dos resumos, imediatamente a seguir a estes;
- f) aos autores será fornecida uma única prova para correcção; assinaladas as emendas, a direcção da revista assegurará a respectiva correcção e revisão final.

2. Citações:

2. 1. Normas de carácter geral

- a) uso do itálico:
 - nas citações latinas e respectivas traduções incluídas no corpo do texto (em caixa ficará em redondo);
 - nos títulos de obras antigas, de monografias modernas, de revistas e de recolhas temáticas;
- b) usar aspas (“ ”) nas citações de textos modernos;
- c) não usar itálico nas abreviaturas latinas (op. cit., loc. cit., cf., ibid., in. ...).

2. 2. Citações de livros

- Bell, A. (2004), *Spectacular Power in the Greek and Roman City*. Oxford, University Press: 123-125.
 - Em nota de rodapé usa-se a forma abreviada: Bell 2004: 123-125. A indicação do editor é facultativa.

- as edições posteriores à primeira serão anunciadas da seguinte forma: (2005, 2ª ed.);
- à qualidade de editor(es) corresponderá (ed.) ou (eds.); de coordenador(es), (coord.) ou (coords.):
Goldhill, S. and Osborne, R. eds. (1994), *Art and Text in Ancient Greek Culture*. Cambridge: University Press.
Forma abreviada: Goldhill and Osborne 1994.

2. 3. Citações de artigos

- Murray, O. (1994), “Symptotic History”, in O. Murray (ed.), *Symptotica. A Symposium on the Symposion*. Oxford: Clarendon Press, 3-13.
• Em nota de rodapé usa-se a forma abreviada: Murray 1994: 10.
- Toher, M. (2003), “Nicolaus and Herod”, *HSPH* 101: 427-447.
• Em nota de rodapé usa-se a forma abreviada: Toher 2003: 431.

2. 4. Abreviaturas usadas

- revistas: *L'Année Philologique*;
- autores gregos: *A Greek-English Lexicon*;
- autores latinos: *Oxford Latin Dictionary*;
- => NÃO USAR NUMERAÇÃO ROMANA: Hom. *Od.* 1. 1 (não α.1); Cic. *Phil.* 2. 20 (não 2. 8. 20); Plin. *Nat.* 9. 176 (não 9. 83. 176); S. *OC.* 225.
- => não colocar ESPAÇOS ENTRE OS NÚMEROS: Hom. *Od.* 1.1 (não Hom. *Od.* 1. 1)

3. NOTAS: devem ser breves e limitar-se a abonar o texto, introduzir esclarecimento, ponto crítico ou breve estado da questão; o que é essencial deve vir no corpo do texto. A mera indicação do passo ganhará em vir também no texto.

4. Recensões

4. 1. Tamanho: não poderão ultrapassar os 8.000 caracteres;

4. 2. Cabeçalho: seguir os seguintes modelos:

ACERBI, Silvia, *Conflitti politico-ecclesiastici in Oriente nella Tarda Antichità: Il II Concilio di Efeso (449)*, Madrid, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, Revista de Ciencias de Las religiones, Serie de sucesivas monografías, Anejo V, 2001, 335 pp. ISBN: 84-95215-20-9.

BAÑULS OLLER, J. Vte.; CRESPO ALCALÁ, P.; MORENILLA TALENS, C., *Electra de Sófocles y las primeras recreaciones hispanas*, Bari, Levante Editori, 2006, 152 pp. ISBN: 88-7949-432-5.

FRANCISCO BAUZÁ, Hugo, *Propércio: Elegias completas*. Traducción, prólogo y notas, Madrid, Alianza Editorial, 2007, 251 pp.ISBN: 978-84-206-6144-5.

5. Bibliografía final: de uso obrigatório e limitada ao essencial ou aos títulos citados.

(Página deixada propositadamente em branco)

OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA



Instituto de Estudos Clássicos

Apoio: Banco Santander



FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

