



umanitas

75

(Página deixada propositadamente em branco)



umanitas

75

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

FICHA TÉCNICA

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

Diretora Principal: José Luís Lopes Brandão

Diretores Adjuntos: Margarida Lopes de Miranda; Susana Marques

Assistência Editorial: Rute David

Comissão Científica: Alberto Maffi (Università degli Studi di Milano-Bicocca); Alberto Bernabé Pajares (Universidade Complutense de Madrid); Andrés Pociña (Universidad de Granada); Belmiro Fernandes Pereira (Universidade do Porto); Carlos Manuel Bernardo Ascenso André (Universidade de Coimbra); Carmen Isabel Leal Soares (Universidade de Coimbra); Delfim Ferreira Leão (Universidade de Coimbra) Elaine Christine Sartorelli (Universidade de São Paulo); Fabienne Blaise (Université de Lille 3 – Université des Sciences Humaines et Sociales); Fábio Faversani (Universidade Federal de Ouro Preto); Fábio de Souza Lessa (Universidade Federal do Rio de Janeiro); Fernando Brandão dos Santos (Universidade Estadual de São Paulo); Francisco São José Oliveira (Universidade de Coimbra); Gabriele Cornelli, Universidade de Brasília) Giorgio Ieranò (Università degli Studi di Trento); Henriette van der Blom (University of Glasgow); Italo Pantani (Università di Roma); John Wilkins (Exeter University); Jonathan R. W. Prag (University of Oxford); José Ramos (Universidade de Lisboa); Kees Meerhoff (Universiteit van Amsterdam); Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho (Universidade Federal de Minas Gerais); Maria de Fátima Silva (Universidade de Coimbra); Maria do Céu Fialho (Universidade de Coimbra); Nair Castro Soares (Universidade de Coimbra); Pierre Antoine Fabre (École des Hautes Études en Sciences Sociales et Centre d'Anthropologie Religieuse Européenne); Sergio Audano (Centro di Studi sulla Fortuna dell'Antico "Emanuele Narducci"); Thomas Figueira (Rutgers University); Violeta Pérez Custodio (Universidad de Cádiz)

URL: Português: <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/revista?id=90310&sec=5>

Inglês: <https://digitalis.uc.pt/en/revista?id=90310&sec=5>

Propriedade: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (Instituto de Estudos Clássicos)

Morada: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Largo da Porta Férrea, 3004-530 Coimbra.

Periodicidade: Semestral

Edição: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Rua da Ilha n.º 1 – 3000-214 Coimbra

Email: imprensa@uc.pt

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

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

Sede da redação: 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

Pré-Impressão: Imprensa da Universidade de Coimbra

Execução gráfica: Adriano Lucas, Lda.

Rua Alexandre Herculano, 198 2ºdto, 3510-033 Viseu

Depósito legal: 63505/93

ISSN: 0871 – 1569

ISSN digital: 2183 – 1718

DOI: https://doi.org/10.14195/2183-1718_75

Publicação subsidiada por:

Banco SANTANDER



1 2



9 0

FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE
COIMBRA



SOBRE A REVISTA

A *Humanitas* é a mais antiga revista publicada em Portugal especializada em Estudos Clássicos Greco-Latinos e Renascentistas, mas aberta a contributos de áreas dialogantes (História, Arqueologia, Filosofia, Religião, Arte, Retórica, Recepção dos Clássicos, entre outras). Tem mantido um ritmo de publicação regular, desde o ano da sua criação, em 1947, e é propriedade do Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Trata-se de uma revista destinada a académicos e investigadores, tanto nacionais como estrangeiros. Aceitam-se trabalhos em português (língua do espaço lusófono), bem como em inglês, espanhol, italiano e francês. Em nome da internacionalização crescente da revista, privilegia-se a publicação de estudos em inglês. Publicam-se duas tipologias de contributos: a) estudos de especialidade, originais e que constituam abordagens relevantes e dinamizadoras do avanço do conhecimento nas respetivas áreas; b) resenhas críticas de obras publicadas há menos de 2 anos, à data de envio da proposta. Os contributos de tipo a) são sujeitos a um processo de avaliação cega, por avaliadores internacionais considerados especialistas nas áreas científicas em questão. A aceitação dos contributos de tipo b) é da responsabilidade da Direção da Revista e da sua Comissão Científica. Não serão considerados os manuscritos submetidos também a processos de publicação noutros periódicos ou livros, pelo que os proponentes têm de declarar, no ato de envio do trabalho, sob compromisso de honra, que observam esta cláusula.

A *Humanitas* está catalogada na Scopus, no Web of Science (Clarivate Analytics), no Latindex, na Dialnet, no European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), no Directory of Open Access Journals (DOAJ), EBSCO e na BIBP (Base d'Information Bibliographique en Patristique).

Política de Acesso Aberto

Esta revista oferece acesso aberto imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização do conhecimento a nível internacional e promove a transferência do saber.

ABOUT THE JOURNAL

Humanitas is the oldest scholarly journal published in Portugal devoted to Greek, Latin and Renaissance Classical Studies, although it welcomes contributions from other interfacing fields of study (History, Archaeology, Philosophy, Religion, Art, Rhetoric, Reception of the Classics, among others). Owned by the Instituto de Estudos Clássicos of the Faculdade de Letras, University of Coimbra, *Humanitas* has been published regularly since its inception in 1947. The journal is aimed at researchers and scholars, both Portuguese and international. Contributions in Portuguese (the language of the Lusophone world), as well as in English, Spanish, Italian and French are welcome. Given its growing internationalization, the journal privileges the publication of articles in English. Contributions can be of two types: a) original specialized articles constituting relevant approaches capable of stimulating the advancement of research in their respective areas; b) review articles of works published during the 2 years preceding the submission. Type a) contributions are subject to a blind peer review process by international referees chosen on the basis of their expertise in the relevant scientific areas. Responsibility for publication of type b) contributions rests with the journal's Board of Editors and Advisory Board. This journal does not accept papers submitted for publication in other periodicals or books. Upon submission of their manuscripts, all authors must declare on their honour that they comply with this rule.

Humanitas is indexed at Scopus, Web of Science (Clarivate Analytics), Latindex, Dialnet, European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Directory of Open Access Journals (DOAJ), EBSCO and BIBP (Base d'Information Bibliographique en Patristique).

Open Access & Subscriptions

This journal provides immediate open access to its content, in line with the principle of free availability of scientific knowledge, which furthers the cause of knowledge democracy and promotes knowledge internationally.

ÍNDICE

Artigos

Eficácia do mito no domínio ético-político: ainda sobre o mito da caverna de Platão

Rosane de Almeida Maia & Gabriele Cornelli 9

The dichotomy myth and reason revisited from the perspective of Geoffrey E. R. Lloyd. A critical assessment

Diego Honorato 25

Discurso e imagem, *ekphrasis* e retrato: algumas fontes teóricas antigas

Alexandre Agnolon 49

Estrategias narrativas en los libros XVIII y XIX de las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo

Miguel Angel Rodriguez Horrillo 67

From Earthly to Divine: the transition of the asàrotos òikos motif into late antiquity and Early Christian art

Ehud Fathy 93

“Agora medirei o tempo / Pelas agulhas no colo de Penélope”: dos motivos clássicos na poesia de Daniel Faria

Gil Clemente Teixeira 121

Recensões

Carlos Martins de Jesus

AAVV, *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini (CPF). Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Parte II.3: Gnoimica*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2017, xlviii-446 pp.
ISBN: 9788822265395 143

Marcella Boglione

BELLUCCI, Nikola, *La storia della collezione egizia del Museo Archeologico Civico di Modena*. Collana di studi di egittologia e civiltà copta, 3, Canterano, Aracne, 2018, 125 pp.
ISBN: 9788825519105 145

Maria Fernanda Brasete

CORNELLI, Gabriele; Fialho, Maria do Céu; Leão, Delfim (Eds.),
*Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do
 pensamento antigo*, Coimbra, Imprensa da Universidade de
 Coimbra-Annablume Editora, 2016, 308 pp. ISSN: 2182-8814;
 ISBN: 978-989-26-1287-4; ISBN Digital: 978-989-26-1288-1;
 DOI: <https://doi.org/10.14195/978-989-26-1288-1> 148

Rui Tavares de Faria

FEENEY, Denis, *A Beyond Greek. The Beginnings
 of Latin Literature*, Cambridge – Massachusetts, London – England,
 Harvard University Press, 2016, 377 pp. ISBN: 978-0-674-05523-0... 153

Vasco Gil Mantas

FERREIRA, Eduardo, *Fortificar o Nilo. A ocupação militar egípcia
 da Núbia na XII Dinastia (1980-1790 a.C.)*, Lisboa, Chiado Editora,
 2016, 289 pp. ISBN 978-98-51-6733-3 156

Rainer Guggenberger

FLEISHER, Kilian Josef, *Dionysios von Alexandria: De Natura
 (peri physeos)*, Übersetzung, Kommentar und Würdigung. Mit einer
 Einleitung zur Geschichte des Epikureismus in Alexandria, Turnhout,
 Brepols, 2016, 513 pp. ISBN: 978-2-503-56638-2. 164

Thyago Pereira Trairi

PEREIRA, Paulo Roberto (Org.), *Manuel da Nóbrega: Obra completa.
 Edição comemorativa do 5.º centenário de nascimento (1517-2017)*,
 Rio de Janeiro/São Paulo, PUC-Rio/Edições Loyola, 2017,
 389 pp. ISBN (Loyola): 978-85-15-04472-6.
 ISBN (PUC-Rio): 978-85-8006-229-8. 167

Notícias

Cláudia Cravo

Ludi Conimbrigenses 2019 175

Cláudia Cravo e Susana Marques

III Laboratório de Ensino da FLUC – participação dos alunos
 do MEPL 176

ARTIGOS

(Página deixada propositadamente em branco)

**EFICÁCIA DO MITO NO DOMÍNIO ÉTICO-POLÍTICO:
AINDA SOBRE O MITO DA CAVERNA DE PLATÃO**

**MYTH EFFICACY IN ETHICAL-POLITICAL REALM:
ONCE AGAIN ON PLATO’S CAVE MYTH**

ROSANE DE ALMEIDA MAIA

rosanealmaia@gmail.com

Doutoranda no PPG Metafísica, Universidade de Brasília

<http://orcid.org/0000-0003-0482-2186>

GABRIELE CORNELLI

cornelli@unb.br

PPG Metafísica, Universidade de Brasília

<http://orcid.org/0000-0002-5588-7898>

Artigo submetido a 19-09-2018 e aprovado a 23-08-2019

Resumo

Esse artigo inicia-se com uma breve reflexão sobre o mito e o papel que tem exercido na filosofia desde a antiguidade grega clássica. Partimos da consideração de sua relevância na obra de Platão, em que emerge como narrativa vigorosa e persuasiva e, por vezes, indissociável do *logos* enquanto recurso de persuasão na *polis*. É primordial nos ater no conhecido mito da caverna. A despeito da indiscutivelmente ampla e profunda investigação já procedida por inúmeros intérpretes na história exegética do diálogo *A República*, consideramos que há um veio inesgotável a ser explorado, diante dos desafios permanentemente relocalados por este instigante mito platônico. Buscamos nele riquezas oriundas de uma leitura escatológica do mito, apontando para a descida ao mundo dos mortos – *catábasis* – como um itinerário místico-filosófico e para a efetividade da mensagem política contida no diálogo. Explicitamos que aqui se leva em conta a Atenas dos séculos V e IV a.C., com sua religiosidade, cultura e instituições políticas, uma vez que se considera que

a contextualização da narrativa no seu ambiente histórico-cultural, tanto como o entendimento de sua forma literária, são imprescindíveis para se vislumbrar sentidos e apreender, de forma rigorosa, sua singularidade. Nessa abordagem metodológica, a influência da tradição Órfico-Pitagórica nos faz retomar o pensamento platônico, notadamente na sua dimensão ética, em que a concepção sobre imortalidade da alma configura uma certa representação da vida e da morte.

Palavras-chave: mito, Platão, caverna, catábase, tradição Órfico-Pitagórica.

Abstract

This paper aims to reflect on the myth and the role it has played in philosophy since ancient Greek antiquity. We start from the analysis of its relevance in Plato's *corpus*, in which it emerges as a vigorous and convincing narrative, sometimes inseparable from the *logos* as a tool for persuasion in the *polis*. In order to do so, we focus on the renown myth of the cave. In spite of the indisputably broad and profound investigation already carried out by countless interpreters in the exegetical history of the *Republic*, we consider that there is an inexhaustible vein to be explored in face of the challenges permanently placed by this intriguing Platonic myth. We seek an interpretation by an eschatological reading of the myth, pointing out the descent into the world of the dead – *katabasis* – as a mystical-philosophical path and the efficacy of the political message of Plato's *Republic*. We take into consideration Athens of the fifth and fourth centuries BC, with its religiosity, culture and political institutions, knowing that the narrative contextualisation in its historical-cultural environment, as well as the understanding of its literary form, are necessary for apprehending the meaning and singularity in a rigorous way. In this methodological approach, the influence of the Orphic-Pythagorean tradition enables us to acknowledge the Platonic thought, especially in its ethical dimension, in which the conception of the soul's immortality constitutes a certain representation of life and death.

Keywords: myth, Plato, cave, *katabasis*, Orphic-Pythagorean tradition.

A ligação estreita e difusa entre *mythos* e *logos* continua a instigar os estudiosos de filosofia antiga. O profundo entrelaçamento de seus sentidos e das funções que exercem na comunicação e transmissão de conhecimento e cultura perpassam milênios da história da humanidade. Os mitos têm encontrado na filosofia uma das vias mais relevantes (além, é claro, da literatura, teatro, artes plásticas) de perpetuação e enaltecimento. Para Brisson, à despeito de ter evidenciado a incapacidade desses relatos de transmitir a verdade e de desenvolver uma argumentação, a filosofia empenhou-se em mostrar como, sob seus elementos mais “surpreendentes e

escandalosos”, se dissimulava a significação filosófica mais elevada, graças sobretudo à alegoria¹.

Deve-se destacar que o mito veicula um saber cuja base é partilhada por todos os membros de uma coletividade. Contudo, é considerado um discurso inverificável e não apresenta um caráter propriamente argumentativo. Inverificável à medida que o “referente se situa em outro nível de realidade”², ou seja, inacessível ao intelecto e aos sentidos ou, então, num passado no qual não se tem experiência direta ou indireta. Muito embora universalizável para um dado sistema de valores preestabelecido, suas interpretações vão sempre se modificando, tornando-o relevante em outros espaços e tempos. Sendo o mito um instrumento de convencimento de alcance geral, sua enorme capacidade de difusão exerce forte atração para narradores, que se beneficiam de seu potencial de persuasão em larga escala.

Platão, sabemos, não só recorreu amplamente aos mitos tradicionais nos seus diálogos, como também demonstrou incontestemente capacidade para adaptar e até mesmo criar novos mitos³. As razões do filósofo ateniense para se utilizar desses recursos vão além de poder falar apenas em termos míticos acerca de certo tipo de referente – alma e passado arcaico, por exemplo. De fato, respondem às suas intenções de alcançar pessoas que não são filósofos (a grande maioria) “e em cujas almas predomina a parte

¹ Brisson 2014: 15. O autor visa demonstrar como o mito é “salvo” pela alegoria. Vale dizer, como a alegoria permite o mito sobreviver, ao assegurar sua adaptação e sua interpretação ao contexto de sua recepção em diferentes períodos históricos.

² Brisson 2014: 49.

³ Em livro recentemente publicado, intitulado *Plato and Myth*, os organizadores Collobert, Destrée e Gonzalez 2012: 01 compilam 20 capítulos, onde são discutidos diversos usos e “status” dos mitos platônicos. Os textos trazem, em primeiro lugar, reflexões sobre os mitos *per se* e em segundo focam as especificidades dessas narrativas no *corpus* platônico. A publicação ilustra a relevância de se aprofundar a discussão sobre o papel dos mitos em sua obra e as contribuições recentes dos estudos da linguagem em uma promissora e nova perspectiva hermenêutica: “*Deceptive, fictional or mimetic, myth in its relation to logos defined as reasoned discourse appears at once as both same and other. Logos easily becomes myth and vice versa. Plato blurs the boundaries and the difference becomes less pronounced: myth becomes an integral and constitutive part of philosophical discourse. While not a verifiable discourse, myth possesses a truth content that makes of it an object of interpretation*”.

desiderativa (*epithymia*)”⁴. Assim, Platão reconhece a eficácia do mito no domínio da ética e da política e tira todo o proveito ao recorrer a um difusor de saber cuja base é necessariamente partilhada pela pólis, revelando-se um profícuo instrumento de suasão. Ademais, o mito pode exercer um papel de paradigma para todos aqueles que não são filósofos conformarem seu comportamento, à medida que reorganiza as ações humanas, não somente para lhes dar coerência tendo em vista atingir o universal, mas, sobretudo, para lhes dotar de significação: positiva ou mesmo negativa. A depender dessa valoração, os mitos poderão ser descartados ou, opostamente, adotados e elevados a modelos que buscam comungar o que há de melhor e mais nobre no ser humano. Nas palavras de Sócrates:

Em primeiro lugar, então, devemos manter vigilância sobre os que criam os mitos e, se criarem um belo mito, deveremos incluí-lo em nossa seleção e, se não, excluí-lo. Os mitos que forem escolhidos nós persuadiremos as amas e as mães que os narrem às crianças e com eles moldem suas almas muito mais que com suas mãos lhes moldam os corpos. Muitos dos mitos que elas hoje narram às crianças devem ser jogados fora (Pl. R. II 377b11-c7).⁵

O mito se apresenta como um instrumento insubstituível de sedução de extenso alcance, cuja eficácia deve ser avaliada a partir do impacto que exerce sobre as pessoas e de sua aceitação enquanto tal. O valor de verdade e de falsidade passa a ser irrelevante, uma vez que se reconhece que o mito é verdadeiro ou falso de acordo com a sua adequação ou inadequação com o discurso que o filósofo formula acerca do mesmo assunto. Nessa medida, não há que se esforçar para transformar a falsidade de um mito em verdade, mas buscar a verdade lá onde ela se encontra: no discurso filosófico. Ao se utilizar esse saber para transformar a falsidade em verdade, se inverteria a ordem dos estatutos, fazendo da filosofia um mero instrumento de interpretação dos mitos.⁶ Essa força do mito se evidencia à medida que o mesmo atua sobre sentimentos particularmente poderosos e universalmente partilhados: o medo e a piedade, constituindo-se em um inesgotável recurso

⁴ O discurso mítico ou filosófico, de acordo com Brisson 2014: 54, aparece para Platão como alternativa única à violência, uma vez que “ele permite a preeminência da razão sobre a parte mortal na alma humana, e assegura, na cidade, a submissão da grande massa às prescrições do fundador da cidade ou do legislador, que são os filósofos”.

⁵ A tradução de *A República*, de Platão, é de Anna Lia Amaral de Almeida Prado.

⁶ Cf. Brisson 2014: 55.

narrativo, amplamente utilizado por Platão em seus diálogos, notadamente na *República*. Nesse diálogo, especialmente político, o mito da caverna tem sido considerado um grande trunfo de Sócrates, capaz de arrebatrar sentimentos de medo e coragem, como também de apreço ao conhecimento, enquanto motivos que movem as pessoas e as tocam profundamente, desde os tempos mais remotos. Assim, por meio de uma ferina crítica, Platão quer combater aqueles que buscam elevar o medo a “afeto” central da política,⁷ a exemplo de Homero e demais poetas da tradição. Essa questão não é pacífica uma vez que abre inúmeras possibilidades de lidar tanto com virtudes, como com falhas, para se atingir a salvação (*soteria*) e, numa arena propriamente ética, combater o bom combate!

Para introduzir o mito da caverna Sócrates recomenda a superação do medo da morte. Para tanto, indica o Hades e a descida ao mundo dos mortos – catábase (*katabasis*)⁸ – como o caminho auspicioso para o conhecimento, tal qual considerados no âmbito das tradições Órfico-Pitagóricas sobre a imortalidade e transmigração da alma. Vejamos como a questão é explicitada na importante passagem do Livro III da *República* (386a6-c7). Grifos nossos.

– E então? Se eles devem ser corajosos, não devemos dizer-lhes isso e também o que possa fazê-los temer a morte o mínimo possível? Ou pensas que, tendo dentro de si esse medo, alguém será corajoso?

– Por Zeus! disse. Penso que não...

– E então? **Se alguém pensar que o Hades existe e é terrível, crês que ele será destemido em relação à morte e, nos combates, preferirá a morte à derrota e à escravidão?**

– De forma alguma.

– É preciso, ao que parece, que mantenhamos vigilância também sobre os que tentam falar sobre esses mitos e lhes peçamos que simplesmente não falem mal do Hades assim, mas antes falem bem, porque o que dizem nem é verdade nem traz proveito aos que vão ser combatentes.

– É preciso, sem dúvida, disse.

– Ah! Disse eu, a começar por estes, eliminaremos todos os versos semelhantes a esses.

⁷ Cf. Badiou 2009: 142.

⁸ Sobre catábase, ver Cornelli 2007b.

*Preferiria, no trabalho da terra, ser **servo** de um outro,
homem sem posses, sem grandes meios de vida,
a ser **senhor** de cadáveres, todos eles já consumidos⁹.*

O mito da caverna de Platão insere-se nesse esforço de grande envergadura voltado para o convencimento daqueles que, por medo, esquivam-se de empreender essa trajetória rumo ao mundo dos mortos para se apresentar como amantes da sabedoria e praticar a verdadeira filosofia na busca destemida do conhecimento. A caverna, por sua vez, reveste-se de relevância simbólica ao ser interpretada por Platão, sob influência da tradição Órfico-Pitagórica¹⁰, como metáfora para a prisão que o corpo representaria, conforme buscaremos salientar adiante¹¹. Para acessar o verdadeiro conhecimento, a alma teria de sair do corpo/prisão. É preciso, portanto, convencer as pessoas de que vale à pena descer ao mundo dos mortos, uma vez que vencer o medo da morte traduz-se em uma ação de coragem e libertação. Entrar e emergir da caverna, livrando-se dos grilhões e da condição de presa da ignorância é o horizonte que todo ser humano haveria de desejar. Essa perspectiva só pode ser entendida no cerne da doutrina da imortalidade da alma (a qual Platão se apropria, distinguindo corpo e alma e remetendo à crença dos ciclos de encarnações), cuja prática da catábase mostra-se como uma tradição das mais reveladoras dessa relação profunda da filosofia com os mitos, lendas, contos populares e, sobretudo, doutrinas escatológicas.¹²

⁹ Hom. *Od.* 11 489-491.

¹⁰ Note-se que a origem Órfica ou, de outro lado, Pitagórica (ou de uma assimilação de ambas) acerca da crença na imortalidade da alma e transmigração (metempsicose) é o foco de um fértil debate. Ver, especialmente, Bernabé 2013, Casadesús 2013 e Huffman 2013. Segundo Cornelli “A special chapter in the relationship of Pythagoreanism with the religious world is found in the dangerous liaisons of Pythagoreanism with the world of rituals and myths that came to be grouped together under the title of Orphism. The connection of Pythagoreanism with Orphism, beyond sterile *petitiones principii* that assert a total separation between philosophy and mysticism, is probably linked to specific themes and experiences, such as the immortality of the soul, metempsychosis or cosmology”. Cornelli 2013: 33.

¹¹ Desde logo, alertamos que a noção de corpo como prisão é platônica. De fato, os órficos consideram o corpo uma sepultura (σῆμα) e não um cárcere, enquanto os pitagóricos entendem que a alma anima um corpo, como condição da vida sobre a terra e não como resultado de uma culpa. Ver Bernabé 2011: 66-69, 155-170, 185-229.

¹² Cf. Cornelli 2005, 2007a, 2007b, 2012 e 2016. Ressalte-se que, no diálogo *Menon* (81a-b), Sócrates recebe expressamente a doutrina da metempsicose, frente à qual se pode

A filosofia antiga visita cavernas por enxergar no exercício da catábase um itinerário fundamental para a formação do homem sábio. O extenso e profundo debate concernente ao proêmio do poema *Sobre a Natureza* de Parmênides demonstra o interesse por desvendar os sentidos daquela jornada do jovem viajante¹³, guiado por Hêlades, para o reino da Deusa. Embora se constate um relativo acordo de que a viagem, fora do tempo e do espaço, do *kouros*¹⁴ parmenediano (em fase de iniciação) seja a expressão dos movimentos noéticos de sua alma na busca do conhecimento e da verdade absoluta, de origem e essência divina¹⁵, digladiam-se as diversas

destacar dois sentidos fundamentais, segundo Cornelli 2005: 8-9: “1. **Epistemológico.** É o motivo pelo qual insere a doutrina na argumentação sobre a possibilidade do conhecimento: ‘a alma, portanto, dado que imortal e diversas vezes renascida (ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα), tendo visto o mundo deste e do outro lado, em uma palavra todas as coisas, não deixou de aprender nada’. Aqui a *memória* joga um papel epistemológico central para a *anamnese*; tudo isso, significativamente, em dependência da ideia de um parentesco universal {em harmonia no cosmo – GC e RM}. O culto à *Memória*, rainha das Musas, é de fato uma das maiores preocupações das tradições órfico-pitagóricas. 2. **Ético.** A imortalidade da alma possui uma consequência ética importante. De fato Sócrates afirma – na mesma linha do Górgias 492e; 493a-494a –, ‘eis porque – dizem – precisa viver a vida o mais santamente possível (οσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον). Viver a vida, atravessá-la (διά-βιῶναι) de maneira a mais santa possível é o objeto das preocupações ético-religiosas, e portanto também rituais das tradição órfico-pitagórica”. Cornelli 2005: 8-9. Vejamos a passagem: “[81a] SOCR. Pois ouvi dizer de homens e mulheres sábios das coisas divinas (σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα). MEN. O que eles diziam? SOCR. Coisas verdadeiras – parece-me – bonitas. MEN. Quais? E quem são estes que as falaram? SOCR. Sacerdotes e sacerdotisas (τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερείων), que se preocupavam em compreender o lógos do próprio ministério. E estas mesmas coisas [b] diz Pindaro e muitos outros poetas, os poetas divinos. É isto que ele dizem, mas veja se te parece que eles dizem a verdade: dizem, portanto, que a alma humana é imortal (τὴν ψυχὴν τοῦ ἀναθρώπου εἶναι ἀθάνατον), e que ora ela tem seu fim, que se diz morrer, ora renasce, e que jamais é destruída (πάλιν γίγνεσθαι, ἃ πόλλυσθαι δ’ οὐδέποτε); eis porque – dizem – precisa viver a vida o mais santamente possível (οσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον)”. Cornelli 2005: 5.

¹³ A primeira sugestão de que esta viagem poderia ser uma catábase é a de Gilbert 1907: 25-45, mas somente cinquenta anos mais tarde recebeu a atenção merecida nos ensaios clássicos de Morrison 1955, de Burkert 1969 e também de Carratelli 1974 e, mais recentemente, de Miller 2006.

¹⁴ *Kouros* pode ser entendido como alguém excepcional, um xamã em busca do conhecimento e da verdade.

¹⁵ Obviamente levamos em conta a prioridade da exegese canônica em pontuar, na interpretação de todo o poema e não somente de seu prólogo, a discussão do ser e da

vertentes exegéticas especialmente quanto à natureza dessa experiência: “seria uma anábase ou catábase”?¹⁶

Assim, o caminho percorrido por Parmênides de descida ao mundo dos mortos, ao Hades, nos é apresentado como um itinerário do conhecimento para revelar a verdade: “que é o contrário do esquecimento”¹⁷. Nessa narrativa místico-poética, a rota guiada pelas deusas é percorrida com dificuldade. Destaca-se a bela imagem descrita no proêmio, em que luz, som e “movimentos de libertação” evidenciam a maneira como a mitologia órfica (como também as tradições pitagóricas e as práticas de cura-hipocráticas baseadas na incubação, na consulta aos oráculos e nas orações mágicas) buscam promover uma “visão” expandida e complexa, configurando uma experiência integrada de percepção e inteligência. Nessa vertente, a literatura filosófica antiga demonstra compreender o exercício místico da catábase em sua plenitude. Procedendo assim, Parmênides não hesita em ir ao encontro de sua morte; e com “bons interesses ‘filosóficos’: encontrar o coração intrépido da verdade bem redonda ou persuasiva”¹⁸.

Para Eudoro de Sousa, Platão lança mão do tema da catábase por considerar que este se afigura essencial para a educação (vale dizer, para o acesso ao saber). Assim, Sousa remete aos filósofos a tarefa de determinar a função que os chamados mitos escatológicos exercem na obra platônica,

aparência, a afirmação do ser e a negação do mundo com sua multiplicidade em devir, a identificação lógica entre ser e pensar etc.

¹⁶ Segundo Cursaru os comentadores dividem-se em suas respectivas adesões (cf. 2016: notas 1 e 2). Para a autora as fontes de desacordo são diversas, a começar pelas dificuldades da leitura dos fragmentos 8 a 10. De fato, é possível constatar que os editores mais antigos de Parmênides e Sexto Empiricus “eliminaram estas linhas para que as Hêlades apareçam para liderar o jovem à Luz (πέμπειν Ἡλιάδες κοῦραι ... εἰς φάος)”, e deixarem transparecer como o ponto de partida uma escalada do mundo da noite para o dia. No entanto, a leitura aceita hoje propõe: προλιποῦσαι δώματα Νυκτός εἰς φάος. Ver as implicações dessa lacunas textuais e das opções de tradução do texto grego em Cursaru 2016: 40-46. Para a autora, contudo, essa interpretação “dualista”, que parte de uma oposição radical entre anábase e catábase não permite considerar o seu necessário entrelaçamento e termina por obliterar a complementaridade tão frutífera para a análise, resultando em uma falsa questão.

¹⁷ No tocante à “Verdade (*Alêtheia*)”, é preciso destacar que a relação da verdade a ser revelada com a descida para o mundo dos mortos não pode ser ocultada atrás de uma concepção moderna de verdade: etimologicamente *A-lethia* é a exata antítese da *Lêthe*, do esquecimento, rio que percorre o além-túmulo. Portanto, “entre oblivio e memória joga-se toda a jornada escatológica da alma na descida ao mundo dos mortos”. Cornelli 2007a: 53.

¹⁸ Cornelli 2007a: 54.

a qual demanda um profundo mergulho nas “milenares expressões de catábase poética e filosoficamente elaboradas” e suas representações comuns e correntes da vida e da morte – e do destino das almas¹⁹.

Sabemos que a religiosidade na Grécia antiga alcança todas as dimensões da vida humana, em que divindades se entrecruzam propiciando a mediação para indagações acerca dos significados profundos da vida e de como ela deve ser vivida²⁰. Com seus deuses e deusas, festivais, crenças e ritos presentes em todas as expressões da vida social e individual, a política, ética, ciência, agricultura, música, teatro são alcançados por uma religiosidade penetrante e complexamente interconectada. Através dos sacrifícios e rituais, os presentes eram continuamente oferecidos às divindades, assegurando-se ampla solidariedade na comunidade e adequadas relações entre deuses e humanos.²¹ Nessa medida, o grego antigo vivencia a religiosidade na cidade como um ato político intrínseco à experiência total de vida. Em consequência, não caberia perguntar como um itinerário religioso de descida para o mundo dos mortos pode atravessar todas as cidades (*katá pan'áste*), ou, o mesmo: “como a experiência mística pode ser apontada ao mesmo tempo como algo extensivamente político?”²² Pois, longe de uma relação individualista e intimista com o mundo do sagrado e de suas lealdades mais profundas, o homem grego vive o misticismo bem no centro de sua existência; e este centro é, sem dúvida, exatamente a cidade. Que, não por acaso, “*vernantianamente*, é o *locus* privilegiado da filosofia que nasce”²³. Não parece haver contradição, portanto, entre os dois *loci*: entre catábase e política, entre catábase e filosofia.

Ao longo dos séculos V e IV a.C, a proeminência de novos cultos e a existência de uma teologia comum na pólis combinaram-se reforçando a chamada religiosidade “pluralista”²⁴. Especialmente em Atenas, essa religiosidade estava em ebulição em decorrência do florescimento de novos cultos, ritos e práticas: o culto do Pan difundido após a batalha de Maratona (490 a.C.); a celebração de Bendis e também o culto a Asclépio, filho de Apolo e deus da cura, vindo de Epidauro; sem falar no interesse cres-

¹⁹ Sousa 2013: 22.

²⁰ Ver Burkert 1972; Kingsley 1995.

²¹ Cf. Morgan 2007: 227.

²² Cornelli 2007a: 55.

²³ 2007a: 55.

²⁴ Cf. Burkert 1972.

cente por diversos rituais orientados para a salvação, Báquicos (associados ao Dioniso) e ritos Coribânticos (devotos de Cibele, divindade materna da Ásia Menor) e, ainda, os mistérios Eleusinos, com seus próprios elementos Órficos e ritos Báquicos de purificação e reverência a Dioniso. Todas essas crenças e práticas eram observadas nos festivais de Atenas, que ocorriam sob circunstâncias de crises políticas intermitentes, propagação de pragas, cercos de inimigos, períodos de isolamentos intramuros, dúvidas, medos, ansiedades e prognósticos de derrotas nas guerras travadas. Nesse contexto, vale destacar o papel dessas diferentes expressões religiosas. Em seu núcleo trazem os desejos de transcendência do mundo físico pela purificação e catarse, visando uma maior aproximação com o divino²⁵. Tal aspiração é amplamente associada à imortalidade da alma, transmigração (metempsicose) e à divinação.

Almejar o estado de divindade como uma real possibilidade humana pode ser exemplificada na proeminência de figuras carismáticas, ou mesmo xamanísticas, como Empédocles e Pitágoras²⁶. A aspiração para a divindade, embora se apresente de maneiras diversas, dá-se em um contexto em que a distância entre os deuses e a humanidade mostra-se transversal. O desdobramento principal, portanto, se evidencia na crença na imortalidade da alma.

Ressalte-se que Platão escreve algumas passagens em seus diálogos referindo-se à imortalidade da alma e transmigração sem mencionar abertamente os Pitagóricos²⁷, e fazendo poucas citações dos Órficos, pre-

²⁵ É o que Platão, no diálogo *Teeteto*, chama de “*homoiosis theo*” (176b1), ou seja, ser, em certo sentido, divino.

²⁶ Note-se, contudo, que para Burkert 1972: 09, toda vez que se intenta reunir evidências acerca de Pitágoras e do Pitagorismo emoldurando-as em um quadro estreito, o material recolhido parece desvanecer para o pesquisador. No que tange a Pitágoras – figura sempre envolta em polêmicas e disputas sobre o seu legado para a ciência e filosofia: “The historian of science rediscovers Pythagoras the scientist; the religiously minded show us Pythagoras the mystic; he who believes in a synthesis above rational analysis tries to show that in Pythagoras the coincidentia oppositorum is comprehended in a Basic Idea; the anthropologist finds ‘shamanism’; and the philological scholar may play off against one another the contradictions of the tradition, so that critical virtuosity may sparkle over a bog of uncertainty”.

²⁷ Segundo Huffman 2013: 243, Kahn afirma que os pitagóricos exerceram uma grande influência sobre Platão em duas áreas: “the fate of the soul after death and ‘the mathematical-musical conception of the cosmos’”. A Pythagorean view of the soul is most systematically developed in Plato’s *Phaedo* (2001, pp. 3–4), while the *Timaeus* is emblematic

ferindo, de acordo com Bernabé, usar expressões mais complexas e obscuras²⁸, a exemplo da passagem do diálogo *Mênon* (81a), em que Sócrates menciona ter ouvido de homens sábios e mulheres sábias algo sobre a alma ser imortal.²⁹

Além de considerar na *Carta VII* a imortalidade da alma e a possibilidade de punição no pós-morte, Platão ecoa também a ideia órfica do corpo como a tumba da alma enquanto punição.³⁰ Assim, as cerimônias de iniciação (*teletai*) teriam o poder de liberar e purificar as pessoas da injustiça, redimindo-as de possíveis sofrimentos na vida após a morte. Ressalte-se que em ambas as tradições a transmigração é descrita como um ciclo, porém considerado de maneira diversa. Para os pitagóricos, o ciclo é uma questão de necessidade, provavelmente porque é visto como elemento inscrito na ordem harmônica do mundo.

“His respect towards animals was a consequence of his belief that they have a soul that is reincarnated successively, and present in any living body. This attitude, in turn, must be understood in the broader context of Pythagorean vision of the universe, that considered the cosmos as a universal community ruled by order and harmony. This had important ethical implications, notably the requirement of living a prudent and moderate life, avoiding the excesses that could alter that cosmic order. In this harmonious system, and in the initial origins of Pythagoreanism, the notion of the souls’ transmigration served as a demonstration that there is a real universal community among

of the Pythagorean contribution to Plato’s conception of the cosmos, although it contains much that is pure Plato. There is certainly a tendency among scholars to suppose that whenever Plato talks about metempsychosis and recounts his various myths about the afterlife or whenever he appeals to mathematical structure to explain some part of the cosmos or solve a philosophical problem that he is drawing directly on the Pythagoreans.”

²⁸ Bernabé 2013: 130.

²⁹ Sobre a “tradição antiga” que postula que a alma de quem morre vai de um lugar para outro e que renasce a partir de uma outra morte, conforme descreve Heródoto 2.123.1, ver Casadesús 2013: 162: “It is worthwhile to mention a prominent passage of Herodotus that states that the Egyptians were the first to argue that the soul is immortal. According to this passage, when the body dies the soul joins the body of another terrestrial, marine, or winged animal, finally entering, with the passing of transmigrations, the body of a man. After three thousand years of successive reincarnations, the soul is finally freed from this cycle”. Cf. também Bernabé 2013: 129.

³⁰ Bernabé 2011, 2013 e Cornelli 2005.

beings. In this context, the souls that migrate from body to body constitute the nexus that unites all beings that constitute the cosmos.”³¹

Os órficos, de outro lado, consideram o ciclo como algo terrível, uma vez que é interpretado como uma punição que os Titãs receberam pelo crime original contra Dioniso. Essas diferenças, contudo, têm implicações sobre os destinos das almas no além-túmulo. Na síntese de Bernabé:

“The differences, however, between them are patently obvious: a) For the Orphics every soul goes to Hades, even if they stay in separate locations. The Pythagoreans, on the other hand, seem to lead some souls “upwards”. b) There are no Pythagorean references to a different destiny for initiates, achieved through a ritual system where, as in the case of the gold tablets, they only need to know some passwords to be accepted in the privileged place.”³²

Para além de questionar se as fontes são órficas ou pitagóricas (ou uma interpenetração dessas tradições), interessa-nos prioritariamente refletir sobre essas doutrinas no contexto de sua utilização por Platão para os posicionamentos éticos e políticos em que se encontra enredado na escrita da *República*. É notória a encampação dessas doutrinas para a sua perspectiva epistemológica, mas não só isso. Uma vez que o mito platônico confronta-se diretamente com as tradições da catábase que fazem essencialmente da caverna um lugar de iniciação (*paidéia*) e sabedoria (*sophia*), almejava Platão levar o filósofo a aceitar o desafio de descida ao mundo dos mortos desvencilhando-se dos grilhões que o atam ao mundo sensível e o impedem de atingir o estado de liberdade do pensamento? Com vista à salvação das injustiças mundanas? Vejamos as passagens do Livro VII que tratam do mito da caverna (grifo nosso):

Depois disso, falei, compara nossa natureza, no que se refere à educação ou ausência de educação, com uma experiência como esta. Imagina homens que estão numa morada subterrânea, semelhante a uma fuma, cujo acesso se faz por uma abertura que abrange toda a extensão da caverna que está voltada para a luz. **Lá estão eles, desde a infância, com grilhões nas pernas e no pescoço de modo que fiquem imóveis onde estão e só voltem o olhar para a frente, já que os grilhões os impedem de voltar a cabeça.** De longe

³¹ Casadesús 2013: 173.

³² Bernabé 2013: 138.

chega-lhes a luz de uma fogueira que arde num local mais alto, atrás deles, e, entre a fogueira e os prisioneiros, há um caminho em aclive ao longo do qual se ergue um pequeno muro semelhante ao tabique que os mágicos põem entre ele e os espectadores quando lhes apresentam suas habilidades. – Estou imaginando...disse. (514a1-b8)

A configuração da imagem de uma caverna composta por prisioneiros submetidos à imobilidade, em decorrência dos grilhões que os prendem, revela-se muito persuasiva para sensibilizar a grande audiência acerca das péssimas condições de uma vida privada de liberdade, em que não é possível investigar a natureza e a verdade do mundo³³. Nessa situação de encarceramento, a alma vê-se cerceada e subjugada, situando-se a uma longa distância da divindade a qual almeja alcançar. Há, pois, que se superar o temor da morte como única conduta capaz de permitir trilhar o caminho de libertação, sendo, por sua vez, a coragem uma virtude não apenas premente como necessária para a cura da ignorância (Observa agora, disse eu, como seria para eles a libertação dos grilhões e a cura da ignorância, se isso lhes ocorre de forma natural 515c5-7).

Assim, à medida que a morte passa a não ser mais temida, faz-se necessário enfrentar os perigos mundanos e remover os grilhões que submetem à injustiça e ignorância (libertar-se dos grilhões, disse eu, voltar-se das sombras para as imagens e para a luz 532b7). Cabe, portanto, não mais acatar passivamente as tradicionais lições de passividade e subjugação à injustiça e vilania na pólis, tal como propalado pela poesia homérica, e sim almejar a alma liberta do corpo e dedicada a conquistar a memória e o conhecimento.

Ou achas que ele passaria pela experiência de que fala Homero e preferiria, *no trabalho da terra, sendo escravo de outro homem sem posses*, sofrer qualquer coisa que fosse, a ter aquelas opiniões e viver daquela maneira? – É assim, disse ele, que eu penso. Estaria mais disposto a sofrer o que fosse que a viver daquele modo. (516d4-e2).

³³ – E Sócrates continua descrevendo a condição de prisioneiros: Em primeiro lugar, pensas que tais homens já viram de si mesmos e dos companheiros algo que não fossem as sombras projetadas pela fogueira diante deles, na parede da caverna? – Como poderiam? Eram obrigados a permanecer com as cabeças imóveis durante toda a vida! (515a6-b2)

Em suma, Platão articula conhecimento e ética, apropriando-se de forma qualificada das tradições religiosas e lançando mão da criação de mitos para o convencimento sobre vida filosófica e política. De uma certa maneira, reconhece os efeitos dos rituais e do êxtase, à medida que promovem um estado de epifania que reafirma o caráter emocional do processo ritual sob o conteúdo cognitivo. Aprender, para Platão, é um ato de exaltação mística, de êxtase, de ritual extático porque é meticulosamente organizado, religiosamente motivado e, ainda, facilitado pela assunção de que a alma humana pode vir a ser divina (ou quase-divina)³⁴. Nesse sentido, uma vida que almeja a salvação toma a forma de uma vida de investigação racional, vale dizer, uma vida filosófica. O resultado dessa apropriação platônica dos ditos “mistérios” é uma concepção filosófica de investigação em busca da salvação. Conforme vimos, tal busca, cujo objetivo político não pode ser menosprezado, é passível de ser apreciada no conhecido mito da caverna e na querela aberta com Homero e demais poetas acerca de um necessário apreço da alma imortal pelo mundo do além-túmulo; fonte do conhecimento. Vencido o medo, o indivíduo se veria diante da coragem propiciadora da realização do divino que a alma é, deixando a condição de escravo para ser senhor de si.

Bibliografia

- Badiou, A. (2009), *A Fundação do Universalismo*. São Paulo: Boitempo.
- Bernabé, A. (2013), “Orphic and Pythagoreans: the Greek Perspective”, in G. Cornelli, R. McKirahan, & M. Constantinos (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlim: De Gruyter, 117-151.
- Bernabé, A. (2011), *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. São Paulo: Anablume Clássica (Coleção Archai).
- Brisson, L. (2014), *Introdução à Filosofia do Mito*. São Paulo: Paulus (Coleção Cátedra).
- Burkert, W. (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Mass.: Cambridge.
- Casadesús, F. (2013), “On the origins of the Orphic-Pythagorean notion of the immortality of the soul”, in G. Cornelli, R. McKirahan, & M. Constantinos (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlim: De Gruyter, 153-176.

³⁴ Ver Morgan 2007: 231.

- Collober, C., Destrée, P., & Gonzalez, F. (eds.) (2012), *Plato and Myth*. Boston: BRILL.
- Cornelli, G. (2016), “A Alma-Camaleão e sua Plasticidade: dualismos platônicos no Fédon”, *ARCHAI* 16, jan-apr: 127-137.
- Cornelli, G. (2013), “Pythagoreanism as an historiographical category: historical and methodological notes”, in G. Cornelli, R. McKirahan, & M. Constantinos (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlim: De Gruyter, 03-45.
- Cornelli, G. (2012), “O Belo Antro e a Grande Oliveira: recepções da alegoria da caverna na tradição Neoplatônica”, *Educação e Filosofia*, jan/jun, 26. 51: 93-112.
- Cornelli, G. (2007a), “A Descida de Parmênides: anotações geofilosóficas às margens do prólogo”, *Anais de Filosofia Clássica*, 1.02: 46-58.
- Cornelli, G. (2007b), “Filosofia Antiga Underground: da Katábasis ao Hades à Caverna de Platão”, *Revista de Estudos de Religião*, set: 94-107.
- Cornelli, G. (2005), “Quem sabe se viver é morrer e morrer é estar vivo?”, *Ideias* 11.2: 83-100.
- Cursaru, G. (2016), “Le Proème de Parménide: anabase et/ou catabase?”, *Cahiers des études anciennes* LIII: 39-63.
- Fernandes, R. M. R. (1993), “Catábase ou Descida aos Infernos: alguns exemplos literários”, *Humanitas* XLV: 348-359.
- Gilbert, O. (1907) “Die Daimon des Parmenides”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 20, 25-45.
- Homero (2014), *Odisséia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Cosac Naif.
- Huffman, C. (2013), “Plato and the Pythagoreans”, in G. Cornelli, R. McKirahan, & M. Constantinos (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlim: De Gruyter, 237-270.
- Kinglsey, P. (1995), *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and the Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press.
- Miller, M. (2006), “Ambiguity and Transport: Reflexions on the Proem to Parmenides Poem”, *OSAP* 30: 12-28.
- Morgan, M. L. (2007), “Plato and Greek Religion”, in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press, 227-247.
- Morrison, J. S. (1955), “Parmenides and Er”, *The Journal of Hellenic Studies* LXXV: 59-68.
- Mota, M. (2013), “Pythagoras Homericus: Preformance as Hermeneutic Horizon to Interpret Pythagorean Tradition”, in G. Cornelli, R. McKirahan, & M. Constantinos (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlim: De Gruyter, 103-115.

- Platão (2014), *A República*. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. SP: Martins Fontes.
- Pradeau, J.-F. (ed.) (2004), *Les mythes de Platon*. Paris: Flammarion.
- Pugliese Carratelli, G. (2001), *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*. Milão: Adelphi.
- Riedweg, C. (2013), "Approaching Pythagoras of Samos: ritual, natural philosophy and politics", in G. Cornelli, R. McKirahan, & M. Constantinos (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlim: De Gruyter, 47-60.
- Santoro, F. (2013), "Epicharmus and the plagiarism of Plato", in G. Cornelli, R. McKirahan, & M. Constantinos (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlim: De Gruyter, 307-322.
- Slings, S. R. (2003), *PLATONIS REMPVBLICAN*. Oxford: University Press.
- Sedley, D. (2009) "Three Kinds of Platonic Immortality", in D. Frede, & B. Reis (eds), *Body and Soul in Ancient Philosophy*. NY: Walter de Gruyter, 145-161.
- Sousa, E. (2013), *Catábase: estudos sobre viagens aos infernos na Antiguidade*. São Paulo: Annablume Clássica (Coleção Archaí).
- Strauss, L. (1964), *The City and the Man*. Chicago: Rand McNally.
- Zuolo, F. (2012), "Plato's Political Idealism and Utopia in Republic, the Laws, and the Timaeus-Critias", in F. Lisi (ed.), *Utopia, ancient and modern: contributions to the history of a political dream*. Berlim: Academia Verlag.

**THE DICHOTOMY MYTH AND REASON REVISITED
FROM THE PERSPECTIVE OF GEOFFREY E. R. LLOYD.
A CRITICAL ASSESSMENT**

DIEGO HONORATO

dhonorato@uandes.cl

Universidad de los Andes, Santiago, Chile

<https://orcid.org/0000-0002-7965-6429>

Artigo recebido a 18-01-2018 e aprovado a 23-08-2019

Abstract

This article discusses the ideas defended by the well-known classical historian Geoffrey E. R. Lloyd in regard to the dichotomy *mythos* and *logos*. We do so in three steps: firstly, we present briefly the differences that Lloyd sees between these two types of speeches; secondly, Lloyd's case for dismantling any strong form of dichotomy is reviewed; thirdly, we attempt a critical approach to Lloyd's ideas trying to show that there is a veiled epistemological ambiguity in some of his contentions. The study method use is, as in all humanities, the critical reading and discussion of the primary sources (Lloyd's work). We conclude that Lloyd's general approach, inasmuch as it urges us to prosecute a via media between naïve form of realisms and strong cultural (ethnographic) contextualisms, appears to be a sound strategy, yet –from our standpoint, such loable programme is debunked by the specific strategies Lloyd introduces to account for it.

Keywords: Lloyd, myth, reason, dichotomy, epistemological ambiguity.

Ever since for the first time Plato wrote in the *Republic* (607b) about a certain old discrepancy or disagreement (*palaià diaphorà*) between poetry and philosophy, the imagination of occidental philosophers, mythographers and anthropologists has been captured by this old theme known as the progression 'from myth to reason'. The general –i.e., public–

idea envisaged in this so-called development, which apparently occurred in Greece from the 8th to the 5th century B.C., assumes that humankind has passed through a form of transition from an epoch when man dwelt among the gods, that is, a time when his own reality and the manifestations of the *kósmos* were thought to be in close interaction with the realm of the divine, leading up to an epoch in which man, in the maturity of his capacities, became capable of delivering a rationalized and secularized explanation of himself and the entire *kósmos*. Because of this process –we are told- the reality of the divine and of the world became increasingly confined to the status of a philosophical ‘problem’, which, in fact, was related more with metaphysical foundations, i.e., a metaphysic of forms, than with any living and feared god. Now within such vast encyclopaedic theme we would like to present and discuss some of the ideas of the well-known classicist and historian Geoffrey E. R. Lloyd in regard to this dichotomy. We think, furthermore, that Lloyd’s approach summarizes a clear direction in regard to this topic which Richard Buxton¹ has referred to as the “dissolution of the polarity”. We shall do this in three parts: firstly, we shall briefly review what differences Lloyd sees between these two types of speeches (*mythos* and *logos*); secondly, along the ‘literal-metaphorical’ distinction and the ‘mentalities’ problem we shall explore how Lloyd attempts to dismantle the dichotomy *mythos-logos*; and, thirdly, we shall try a critical debate in regard to some crucial epistemological points which, from our perspective, need to be carefully reconsidered.

1 – Myth and logos: the growing development of two types of speeches

Before trying to answer why, in Lloyd’s opinion, it is not possible to talk of a strong dichotomy between these two forms of speech, it might be useful to explain what actual differences the Greeks themselves conceived between these terms; that is, how does Greek science or philosophy

¹ Buxton 1999: 11. See the introduction where Buxton –referring to Claude Calame and Geoffrey Lloyd– says that “we might seem to have reached a point where not only does ‘the Greek achievement’ have about it more of the mirage than the miracle, but where we are actually left *without a vocabulary* for describing the events which were once thought to constitute that achievement”. We think, nonetheless, that this quote suits better the ideas of Claude Calame than those of Geoffrey Lloyd.

actually differentiate itself from a mythical tale? Or to be more precise, which positive features differentiate the kind of speeches in which these categories, *mythos* and *logos*, would afterwards appear? Now there are a number of issues that Lloyd repeatedly mentions in his works as objective differences between these two modes of speech, which, in the main, can be summarized as follows:

(a) Firstly, in some authors and schools it was achieved an explicit awareness of the necessity of natural regularities, of causes and effects, that is, of universal laws which could be appealed to, and actually were appealed to (whether wrongly or not), in argumentation. Among the pre-Socratics at least, Leucippus seem to confirm this. Thus at Fr. 2 he says, “nothing comes to be at random, but everything for a reason and by necessity”. Nonetheless –as Lloyd points out– the evidence on earlier thinkers such as the Ionians is less promising, for even recognising that Anaximander’s sole extant fragment reads in that direction, the evidence on the rest of the Milesians –both primary and secondary– does not encourage us as much. All in all, Lloyd does find eloquent confirmation regarding the increasing awareness of natural laws in a considerable number of Hippocratic treatises. For instance, the writer of *On Airs Waters Places* considered diseases as being wholly natural, because “each has a nature and nothing happens without a natural cause”². In a similar vein, too, the author of *On the Art* tells us that: “indeed, upon examination, the reality of the spontaneous (*tò autómaton*) disappears. Everything that happens will be found to have some cause, and if it has a cause, the spontaneous can be no more than an empty name”³.

Alongside the attempts to universalise explanations as an exclusively natural and causal matter of fact, there came also the rejection of the gods as the main factor responsible for human welfare or malaise. Therefore, once the tendency to explain phenomena in a natural cause-effect relation irrupted into the Greek scenario, the traditional Homeric view, which set the gods as the principal instigators of change in reality, was gradually abandoned, i.e., left on Olympus, never to return. Here again, a Hippocratic text is summoned to bear witness (*On the Sacred Disease*). “If contact with or eating of this animal generates and exacerbates the disease, while

² Cf. Ch. 22, *CMG (Corpus Medicorum Graecorum)*, 1, 1 74.17, quoted in Lloyd 1979: 32.

³ Cf. Ch. 6, *CMG* 1, 1 13. 1-4. Ibid.

abstinence from it cures the disease, then no god can be blamed (*aitios*) and the purifications are useless: it is the foods that cure and hurt, and the idea of divine intervention comes to naught”⁴.

(b) Secondly, besides the regularities discovered in nature and their becoming explicit as natural causes, another general difference to observe between a mythical narrative and a philosophical or scientific text relates to what Lloyd calls the raising of “second-order questions”⁵, that is, an increasing preoccupation with methodological, logical and epistemological problems. The logic, which was implicit in the use of pre-philosophical language, became, in a word, explicit. Therefore, Lloyd adds, “the developments we have been dealing with involve a change in the level of *awareness of aspects of reasoning*”.⁶ (*italics ours*).

Taking the last point a little bit further, Lloyd argues that not only is it that what was previously *implicit* became at some point *explicit* (the informal logic of natural language); but new modes of arguments were invented and new concepts came also to be defined: “Certainly new modes of argument, some of them quite technical, can be said to have been invented. Important new concepts –hypothesis, postulate, proof, axiom, definition itself– come to be defined, and fundamental distinctions are drawn between, for example, valid and invalid arguments, and between necessary and probable ones”.⁷

(c) Thirdly, but also in relation with these so-called second-order questions, there are three aspects that Lloyd considers to be clear innovations introduced alongside this *awareness* regarding the process of reasoning⁸. These three *interrelated* aspects are the following: certainty, foundations and axiomatisation.

⁴ *Morb. Sacr.*, ch. I para. 23 (G) (L VI 358. Iff) quoted in Lloyd 1979: 55.

⁵ Cf. Lloyd 1990: 35. Also 58: “On the other hand, in the west at least, they were [the Greeks], as far as we know, the first to engage in self-conscious analysis of the status, methods and foundations of those inquiries, the first to raise, precisely, the second-order questions”.

⁶ Lloyd 1979: 124.

⁷ Lloyd 1979: 123.

⁸ It must be mentioned that Lloyd not only conceives these three aspects as separating mythical texts from scientific texts. He also explicitly affirms that these are proper to the Greek way of rendering an account, *logon didonai*, but not to the Chinese one.

Firstly, there is the need for *certainty*, which seems to come down all the way from the pre-Socratics, and especially since the Eleatic philosophers, e.g., Parmenides, who were greatly concerned with the possibility of leaving behind appearances –mere *doxa*– and thus grasping the one truth. Similarly, Plato and Aristotle opposed to the unreliable apprehension of appearances an infallible logos, which could also grasp what was certain.

Secondly, this quest for certainty took form as a search for *foundations*, which again can be traced back to the early pre-Socratics and to their establishing different principles, *archai* (or afterwards in the elements of mathematics, *stoicheia*), insofar as only through securing the ultimate constituents of the physical *kósmos*, could theories be sustained and claim superiority over another.

Thirdly, and as a sort of corollary, the establishing of these ultimate constituents at some moment of the fourth century –probably not before Aristotle’s *Posterior Analytics*– gave way to the formal definition of the *axiomatic-deductive method*, which asserted that strict demonstrations are only possible insofar as conclusions are based on ultimate primary and self-evident premises.

Thus, Lloyd concludes that there are indeed some “*positive features*”, some clear differences that should be acknowledged between these two kinds of speech, myth and reason. Nonetheless, we should now hasten to clarify that Lloyd is far from conceiving them in any sort of opposition or strong dichotomy. On the contrary, the question that troubles him is rather the following: “do the radical developments that occur in either the practice or the theory of reasoning in Greek thought imply any shift or transformation in the underlying logic or rationality itself?” Lloyd’s answer, of course, is clearly no. For, he argues, “it is not the case that the logic itself is *modified* by being made explicit, *except insofar as it is made explicit*”⁹. We shall further explore these issues in what follows.

⁹ Lloyd 1979: 123-124. A bit further on, he adds, “but the problem is one of trying to understand how that occurred –that is the conditions under which such second-order questions come to be asked- not one of trying to explain the substitution of one logic, or rationality, for another”.

2 – The dismantling of the old dichotomy: the metaphor's and the mentalities' case

As we saw above the shift or turn –according to Lloyd– was a real one, for so were the logical-epistemological developments that took place during that period, however, as we shall discuss now, this should not be understood in the radical sense of a *substitution* of one rationality for another, much less in the sense of a change from one *mentality* to another. Lloyd, instead, prefers to talk of different “styles of inquiry” or “modes of reasoning”, which is of course much less compromising than the old dichotomies:

“But given that the same individuals in our own society, in ancient Greece, in ancient China, among the Dorze, may exhibit *quite diverse* modes of reasoning in the process of expressing thought, belief, arguments, justifications, over *quite disparate* domains of discourse relating to theoretical or to practical affairs, it is rather those *modes of reasoning* that provide the locus of the investigation, not the reasoners themselves nor their supposed mentalities”.¹⁰

Let us try to explain these fundamental assertions by examining further two cases, which Lloyd considers paradigmatic: a) the literal-metaphorical dichotomy and b) the mentalities problem.

a) The literal-metaphorical dichotomy: Metaphors, says Lloyd, following a line of inquiry that M. Detienne made explicit¹¹, must have been invented. That is, the ‘explicit category’, the Aristotelian expression *katà metaphorán*, had to be invented. For although what we call figurative language, including metaphors, is much older, and believed to be as old as human language itself (metaphors would be, in this notion, a property of all natural languages), the fact is that it was only in the fourth century B.C. that metaphors as such became an explicit category. However, there are other pairs of terms that could be mentioned as examples of similar dichotomies: primary/derived, strict/figurative, etc., all of them seem equally to involve the idea of being “mutually exclusive and exhaustive alternatives”¹², an idea, by the way, which, since Aristotle, has shown an outstanding resistance over time, for even now there is wide acceptance

¹⁰ Lloyd 1990: 145.

¹¹ Cf. Detienne: 1986.

¹² Lloyd 1987: 174. n.5.

of the Aristotelian perspective according to which one word meaning is the 'proper' one, yet secondary meanings should be regarded as 'alien'. Furthermore this point is central to the Aristotelian conception of science and philosophy as only discourses which base their affirmations on univocal terms capable of forming solid premises –the syllogisms of the *Post. An.*– could reach true definitions and so apprehend the true nature of a thing¹³. Of course, Aristotle's actual writings, do not always tally with the excessively high standards set by the philosopher himself. In fact it must be recognised that besides the syllogisms found in the *Posterior Analytics*, most of them dealing with mathematics and exact sciences (though there are some related to zoological and botanical questions¹⁴), *strict demonstrations* in the Aristotelian corpus are, it must be admitted, quite rare. In particular, Aristotle seems to have been aware of the difficulty of applying his method to natural sciences insofar as premises there cannot simply be true in *all* cases, but rather only "*for the most part*"¹⁵. Equally the seeming ban on metaphors imposed by Aristotle in the *Posterior Analytics* can hardly be interpreted as anything else than an *ideal regulation* to which science should hypothetically subscribe in order to succeed (above others) as a form of knowledge. On the other hand, that Aristotle also envisaged metaphors in a positive way, i.e., at least in certain topics, notoriously those referring to style, rhetoric, dialectic, argumentation, etc, should not be neglected. What matters here, nonetheless, is that according to Lloyd the strong form of dichotomies found in the literal/metaphorical, as also in the *logos/mythos* opposition, is not one given *as such* (*per se*) in the Greek natural language of the 7th – 5th centuries. On the contrary, it is one actually invented (Detienne¹⁶) or more probably, we think, *discovered* (in the sense

¹³ Cf. *APo.* 97b37-38: "If one should not argue in metaphors, it is clear that one should not use metaphors or metaphorical expressions in giving definitions", quoted in Lloyd 1987: 185.

¹⁴ Cf. *APo.* 98a35, 99a23, b4. See also Lloyd 1987: 135 and 143.

¹⁵ *hos epi to polu*; cf., *Ph.* 198b34.

¹⁶ The idea that the distinction between *logos* and *mythos* is pure fiction, has been introduced not only by Detienne (1986). Among others it also has been worked out by authors as Derrida, who has referred to science and metaphysics as "white mythology" (Derrida 1982, see ch. 8 'White Mythology') insofar as they naturally tend to establish for themselves a (*logocentric*) capacity of revealing what things are '*de re*', i.e., of reaching foundations and giving 'proper' (univocal) definitions of them. Authors such as Derrida, of course, have turned down such claims flat. For him metaphysics would be just a mythology in disguise.

Bruno Snell¹⁷ used the term “*Entdeckung*”) by Aristotle insofar as it was designed explicitly as a weapon to put down rivals, which is why Lloyd thinks that any *strong* form of dichotomy cannot be but an opposition made explicit from and for observer’s categories, not actors’ ones.

b) The mentalities’ problem: In the second place the attempt to dissolve the polarity *mythos-logos* can also be enlightened by Lloyd’s discussion of Lévy-Bruhl’s theory of mentalities, which he criticizes in his fine book *Demystifying Mentalities* (1990). Lévy-Bruhl, in short, held that the differences between primitive people and more advanced civilisations (and by that he meant ‘us’) were not simply differences in the degree of technical progress, or any other measurable account, but were differences in the ‘mentalities’ themselves. Primitive people possessed what he called a ‘prelogical’ and ‘mystical’ mentality that –according to him– is in clear opposition to the ‘logical’ and ‘scientific’ mentality of modern civilisations¹⁸. Now Lloyd sums up his critique of the mentalities’ view in two points:

(i) First, to make any sense of the idea of mentality it is necessary to postulate it as a “recurrent and pervasive” structure which “should inform, or be reflected in, a substantial part of the ideas, beliefs and assumptions of the individual or group concerned”¹⁹. However, the evidence related to both ancient and modern magicians and scientists shows that, far from a single mentality, which might have pervaded the whole of their activities, there was a complex, though quite natural, exchange from what we, on the one hand, traditionally regard as ‘magical beliefs’, to what, on the other hand, is considered as simply ‘normal’ or ‘rational’.

Lloyd, however, does not fully support these radically sceptic views. He acknowledges, of course, how delicate the point is, but he nevertheless asserts that ‘demystification here should be attempted’, that is, the attempt to give a rational account of the world should be attempted, though he adds, ‘without believing that *ultimate* demystification can be achieved’ Lloyd 1990: 71.

¹⁷ See Snell 1953.

¹⁸ Lévy-Bruhl, nonetheless, came afterwards to acknowledge that his original thesis regarding pre-logical mentalities in primitive people was excessively rigid. He then re-shaped it in a weak form, recognising that there are features of primitive mentalities in any human mind. Yet he kept all along the term ‘primitive mentality’, and continued to describe it as one strongly marked by ‘mystical’ and ‘magical’ conceptions. Cf., Lévy-Bruhl 1923 and 1975.

¹⁹ Lloyd 1990: 138.

In other words, there is the difficulty of observing that one individual (or one group) can perform activities –and sometimes successively– that might at one time be labelled as satisfying the most rigorous and sceptic scientific methodology, but then shortly afterwards turn his mind into the most superstitious disposition. But then how is it possible that a plurality of mentalities can be attributed to a single individual²⁰?

(ii) Secondly, if mentalities are such pervasive and stable patterns of mind as they are believed to be, then the issue of explaining how is it that they are modified becomes also greatly problematic. And this applies not only to individuals (as examined above), but also to specific historical periods. In this way, though the ‘mentalities’ view may, on the one hand, make easier the job of explaining *contrasts* between two periods, it is also true, on the other hand, that it certainly raises questions regarding how such *transition* between the same two periods should be accounted for. This, of course, seems only to be achievable by replacing the stronger and stable notion of mentality by a sufficiently weaker one which would in the end –Lloyd suggests– put at risk the coherence itself of the ‘mentalities’ program.

“The particular transition we have discussed in some detail –that represented by the emergence of certain new styles of inquiry in ancient Greece in the fifth and fourth century B.C.– offers, as we saw, no justification, indeed no purchase for the suggestion that one *mentality superseded* another, either in the individuals concerned or in particular determinate groups of them”²¹

Hence, Lloyd concludes that any *strong form* of opposition between *mythos* and *logos*, such as the one expressed in the proper dichotomies of the ‘metaphorical’ and the ‘literal’ or that between different ‘mentalities’ (one ‘primitive’ and ‘prelogical’, the other ‘modern’ and ‘scientific’) should, once and for all, be abandoned. Nonetheless what Lloyd does envisage, as we have already mentioned it, is the emergence of what he

²⁰ Lloyd, at this point suggests that explanations for such recurrent phenomena should come from individualizing the proper contexts of our actions, not from appealing to different mentalities: “There is no case for supposing that this involved some sudden switch in, or some strange combination of, mentalities: rather the contexts in which that type of justification was expected or thought appropriate were themselves socially circumscribed, even if that circumscription was far from precise or clear-cut”. Lloyd 1990: 143.

²¹ Lloyd 1990: 139.

calls different “styles of inquiry” or “modes of reasoning”²². So what is primarily defended here is not so much the coinage of a new logic, but rather the becoming *explicit* of the same (unique) logic, i.e., the one that before was simply *implicit* in language²³.

3 – Critical assessment: An epistemological ambiguity

We would like now to analyse what we believe to be an epistemological ambiguity that lies in the heart of the previous arguments, which, if we are right, reveals a certain inadequacy in the form in which, according to Geoffrey Lloyd, *mythos* and *logos* are thought to relate to each other. We will do so addressing two aspects of the problem that we deem, nonetheless, to be closely connected with each other. The first consideration (a) has to do with the sociological (empirical) strategy Lloyd attempts, and the second one (b) with the epistemological and ontological assumptions he defends –especially in his last works.

A. One first problem that might arise at this point has to do with the necessity to reconcile the general statements examined before. Thus, at first glance it might be objected that the more Lloyd assumes –in his late work– second order questions –or methodological issues–, that is, the more he turns his reflection into a sort of sociological approach searching for the *concrete circumstances* of production of knowledge, as the one he displays in the ‘literal-metaphorical’ and in the ‘mentalities’ problem, the more it becomes problematic to understand how exactly can we *meaningfully* speak of *real (transcultural) achievements* in Greece from the 8th to the 5th century B.C. In other words, insofar as Lloyd stresses more and more the need to secure the empirical, and therefore *contingent*, conditions of the production of knowledge, the more it becomes increasingly difficult to justify –that is, without appealing to a priori universals– any form of

²² Cf. Lloyd 2004. In chapter 7, he specifically addresses the problem of the different “Styles of Enquiry and the Question of a Common Ontology”. It should be acknowledged that in this work Lloyd refers to “styles of enquiry” mainly from the point of view of different cultural styles (Chinese versus Greek). Yet he has also used equal or similar expressions (“styles of inquiry”, “styles of wisdom” “new-styles of inquiry” or “modes of reasoning”) referring explicitly to the differences between myth, magic and science or philosophy. Cf. Lloyd 1990: 142, 144, 145.

²³ It should be noted that, saving differences, Bruno Snell expressed this idea in exactly the same way. Cf. Snell 1982: 213.

necessary propositions which might satisfy the epistemic conditions that transcultural achievements presuppose (both philosophical or scientific). Now, although we think that there is a real epistemological tension in here, Lloyd does not lack an answer to this objection. Let us try first a negative approach and remark what Lloyd would certainly deny. He, as probably every scholar since the sixties, would systematically turn down flat the idea advocated by the German scholar Wilhelm Nestle who, in a very Hegelian fashion, thought that this “progress” observed in Greece was the result of a sort of “self-development” of Greek reason (*Selbstentfaltung*), according to which humankind gradually evolved step by step (*Schritt für Schritt*), being irrevocably ordained to leave behind and replace (*ersetzen*) mythical thought by rational thought, i.e., unconscious representation by conceptual and intentional analysis²⁴. Lloyd, instead, assumes a strategy which focuses in “the contexts of communicative exchange and of interpersonal reaction”²⁵, as well as on the necessity of deepening in what he calls “semantic stretches”. Thus, we are told, what scholars should do instead of passively assuming the categories inherited from western philosophy, is to deepen in the communicative contexts, looking for *degrees* of meaning, that is, for a plurality of *semantic stretches*²⁶ as they are found –either as textual or enunciative marks– in the act of communication. In this sense, we think that Lloyd would probably not trouble himself very much with this apparent objection. He could simply assert that (i) there are indeed *particular* and very circumscribed achievements which, in a precise communicative context, can be interpreted as a movement forward, and (ii) that the possible truth of the previous statement is valid insofar as that we do not understand these achievements *in the abstract* as a form of rational *progression*, that is, as if the ‘human mind’ *per se* might have moved from one stage (mythical thought) into another (rational thought).

From our perspective, however, this possible line of argument, does not fully respond to the ambiguity above stressed. Lloyd has modulated his

²⁴ Cfr. W. Nestle (1940), Vorwort: “Denn dies ist sein eigentliches Ziel: zu zeigen, wie in einer überraschend kurzen Zeitspanne, im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr., das mythologische Denken der Griechen Schritt für Schritt durch das rationale Denken ersetzt, ein Gebiet um das andere für eine natürliche Erklärung und Erforschung erobert und daraus die Folgerungen für das praktische Leben gezogen wurden.”.

²⁵ Lloyd in R. Buxton 2001: 164.

²⁶ On what Lloyd understands by semantic stretch see Lloyd 1987: 174, 175, 198; also Lloyd 2015: 5, 9.

position since his early writings, *Polarity and Analogy* (1966), becoming increasingly more cautious in considering the contexts and general value of these achievements (for instance in the presence of comparative literature) up to *Cognitive Variations* (2007) and *Analogical Investigations: Historical and Cross-cultural Perspectives on Human Reasoning* (2015). We believe this to be an important consideration because, as Lloyd himself tell us, it obviously reduces more and more –both in scope and degree– the possibility of making general or universal propositions of the kind science and philosophy attempts²⁷. Thus to put a common subject in Lloyd’s recent books, the possibility of finding cross-cultural universals becomes extremely problematic. Greeks and Chinese, for instance, simply do not possess a common concept for nature. In China, we are told, there is no equivalent term for the Greek *physis*. There are, of course, a number of different concepts which represent different aspects of the Greek term *physis*. Thus the Chinese would speak of *tian* (heaven), *wu* (things), *xing* (character), *li* (pattern), *dao* (the way), *zi ran* (spontaneity), where a classical Greek man would simply speak –that is, in different contexts– of *physis*²⁸.

It should be emphasised, nonetheless, that the difficulties Lloyd himself addresses regarding the possibility of constructing a universal language are not restricted to philosophical propositions (as the previous reference to nature), but include scientific explanations in physics, astronomy, mathematics or medicine: “Even physics in the twentieth century is not adequate through and through: it certainly has not delivered complete explanations of all subjects in its purview. Rather, it would be more plausible to argue that the history of science is a history of repeated failures... What our studies illustrate is that there is nothing inevitable about the way in which astronomy, mathematics and medicine developed, and their international modern character should not mask their very divergent early manifestations (and not just in China and Greece)”²⁹. Indeed, Lloyd is aware –as he acknowledges afterwards in that same quotation– that there is a sense in which we can legitimate say that the subject matter of Greek and Chinese inquiries was the same (the particular objects, stars or geometrical

²⁷ On the anti-generalisation strategy, as on other methodological matters see, Lloyd 1996, chapter I, III and X.

²⁸ Lloyd 1996: 6.

²⁹ Lloyd 1996: 225.

figures, they were studying), but the differences in the fundamental concepts and theories they happened to raise in order to explain such phenomena played a huge role not only in the “the questions they focused on”, but also, and more importantly, in “the answers they chose to make central to their understanding”.³⁰

On the other hand, these problematic issues, rightly appointed by Lloyd as contemporary cornerstones within epistemology, i.e., the problem of the unity and the diversity of the human mind and the existence of cross-universal categories, neither bring him to the point of embracing radically sceptical views, nor to consider philosophy and sciences to be simply “white mythology”, using Derrida’s expression:

“The ideological grip of science, its pretension to unchallengeable status in certain contexts, its uncritical acceptance of questionable or downright inexcusable means for uncertain ends, have all to be debunked, and so too the mystifications perpetrated in the name of demystification. But that is not to deny, but rather to assert, that demystification here should be attempted, without believing that *ultimate* demystification can be achieved”³¹

In other words, though Lloyd is perfectly aware of the limitations any rational discourse does have –i.e. the idea that any rational discourse is always situated in a political and cultural context–, he still asserts his confidence in science and philosophy as ways of knowledge that –albeit gradually and approximately– do have a word to say on some given phenomena. Certain demystification, then, can and should be achieved. For as he tells us in *The Revolutions of Wisdom*: “The distinction between science and myth, between the new wisdom and the old, was often a fine one, and the failures of ancient science to practise what it preached are frequent; yet what it preached was different from myth, and not *just* more of the same, more myth.” True, this distinction was –during the classical and Hellenistic period– longer in aspirations than in results, nonetheless, as Lloyd remarks, it was, in time, “to produce extraordinary delivery”. (1987: 336)

Now, as we have been trying to unfold in the last pages, Lloyd’s strategy leads him to attempt a sort of via media between naïve forms of

³⁰ Lloyd *ibid.*

³¹ Lloyd 1990: 71.

realisms (which usually resort to cross-universal categories) and strong forms of scepticism, which tend to erase the distinction between myth and science. Let us clarify, however, that our criticism is not directed to this general approach –that we rather tend to share–; our point, instead, as we shall further develop in what follows, is that no matter how sound such goal might seem, the actual premises under which he tries to justify this pretension fall short, insofar as the focus placed on the “contexts of communicative exchange” and “semantic stretches” restrict him *increasingly* to understand science and philosophy as if they were *just*³² cultural (circumscribed) forms of language.

B. In the second place, we shall now address one fundamental piece of argument (theory-ladenness) that embodies Lloyd’s ontological and epistemological premises. As we see it, these premises has a direct bearing on the possibility (or impossibility) of grounding Lloyd’s previous assertions. But before going any further into it, let us first briefly recapitulate some historical issues that might help us to understand, from a historical perspective, the problem we are dealing in here.

Ever since Hellenistic times –from allegoric interpretations through the Enlightenment and up to Wilhelm Nestle³³– the interpretations about how myth and *logos* address each other have broadly agreed in affirming that the job of making sense of these mythical narratives belongs to discursive, rational speech. Reason was supposed to declare which of these narratives were valuable and in which sense they were so. Myth then became a twilight zone that only *logos*, with its clear hands, was free to explore and decipher. Also, and generally speaking, mythical narratives were considered inferior in relation to knowledge and denoted a primitive stage of humankind. They

³² Lloyd, nonetheless, is obviously aware that sciences, circumscribed as they are though, do have a pretension for truth (unveiling structures of the world). Yet, as we shall try to show in the final part of the article, the ontological references to the unity of the subject matter, as well as to the unicity of the phenomenon experienced by different subjects across different cultures, is ultimately addressed by Lloyd resorting to the epistemological framework of theory-ladenness. However, in our opinion, this introduces a veil of epistemic opacity, which compromises Lloyd’s efforts of justifying why (and how) philosophical and scientific explanations are not just more myth or, for that matter, how is that they are two “styles of reasoning”.

³³ For a fine recapitulation of the history of the myth and logos polarity, see “From Logos to Mythos” by Glenn. W. Most, in Buxton 1999. Regarding the history of myth interpretation see also Fritz Graf 1993, especially Ch. I, II, VIII; Cohen, S 1969 4. 3: 337-53.

were normally conceived as polarities or dichotomies. From shadows to light –as the saying goes. However, these interpretations, which persisted until Wilhelm Nestle (and up to the present times in many circles), have come to be challenged since the beginning of the twentieth century, and more aggressively since the late fifties. The structuralism of Claude Lévy-Strauss, the functionalism of Bronislaw Malinowski, the French *école* lead by Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, and Marcel Detienne, or the semiotic approach developed by Roland Barthes, and lately, by Claude Calame, began to defend from different perspectives and backgrounds the status of *mythos* as a kind of speech or narrative (a *logos*!) in its own right. Of course, they did so by means of a rational discourse, but without trying to *subordinate* myth to reason as if it were an inferior model. *Mythos* and *logos* constitute simply *different* forms of ordering experience. So myth –in J.P Vernant’s words– “represents an original system of thought as complex and rigorous in its own way as a philosopher’s construction may be, in a different mode”³⁴. Thus they all denied strong forms of dichotomies between *mythos* and *logos* and asserted that the differences found between them do not constitute *essential* or *qualitative* differences, but just a matter of degree. One is more or less abstract (or concrete) than the other, more or less concerned with practical issues, more or less given to figurative language, more or less explicit in their inner narrative logic, one addresses more or less people than the other, etc. Following this logic it became soon evident that we were simply confronted with two types of *logoi*, the polarization of which was the result of occidental categories, not native ones (Claude Calame). *Mythos* and *logos*, then, were referred to as “modes of thought” (Vernant), “forms of discourse” (Calame) or “styles of reasoning” (Lloyd)³⁵. Mythical narratives, therefore, are equally endowed with the power of grasping and representing reality in “as complex and rigorous” ways as scientific or philosophical thought, but simply in “a different mode”.

³⁴ Vernant 1996: 215.

³⁵ It is worthy of note here that, especially in Claude Calame and Geoffrey Lloyd, there is a tendency to avoid substantivized forms of referring to mental processes, as when we talk of “mentalities”. Thus Calame prefers to adopt the term “forms of discourse”, a rather surface-structure terminology. Equally Lloyd, rejecting the term “mentality”, adopts the gerundive “styles of *reasoning*”, which leaves aside any reference to mental structures. Cf. Calame 2001: 142; Vernant 2006: 15-16.

Now along this schematic historical view, once more we come across with what we believe to be an ambiguous epistemological point, for if we ask these authors how exactly it is that these *logoi* are different, or how precisely is to be understood this particular ‘mode’, then we shall not get any clearer answer than a few degrees more or less abstract, or more or less figurative. But the reason why we believe that these sorts of answers –though being partially right– are not good enough, resides in a consideration that Geoffrey Lloyd has certainly acknowledged, yet –we think– he has not fully realized how problematic its recognition is. We refer, in a word, to those affirmations that express the idea that *logos*, as a rational account, is “not just more of the same”, not simply “more myth”, and also to such kind of statements that, still recognising the mystifying or bluffing side present in much scientific stuff, do at any rate defend the idea that “demystification here should be attempted”. The reason for this has to do with the fact, pointed out by Lloyd, which asserts that Greek aspirations for (objective) knowledge were of a kind that, in time, as we saw, were “to produce extraordinary delivery”. In other words, if we have understood Lloyd right, what distinguishes *logos* from myth relies, among other things, in being able to give us a good approximation of what things really are by themselves.

“Much of the ancient inquiry concerning nature was formalized common knowledge, and much was fantastic speculation. But some of it was neither, as we can see from such examples as the proofs of the sphericity of the earth, or of the role of the valves of the heart, or by such discoveries as that of the precession of the equinoxes, or the nervous system, or the diagnostic values of the pulse”³⁶

Now Lloyd has stated the epistemological and ontological assumptions which are at stake here in a number of recent publications, especially 2004, 2007 and 2015³⁷. In all of these works Lloyd’s primary goal was to find some via media between naïve forms of realism and outright forms of relativism

³⁶ Lloyd 1987: 335.

³⁷ See, for instance, chapter seven in Lloyd 2004, “Styles of Enquiry and the Question of a Common Ontology”, as well as chapter one “On the very possibility of mutual intelligibility” and chapter five “Ontologies revisited” in Lloyd 2015.

which may allow him to respond adequately to the sense “in which the phenomena are the same, and yet may also be different for different ancient investigators across different ancient disciplines”. (2004: ix)

It is precisely in that context that Lloyd sets one fundamental piece of methodological principle, which, although previously mentioned in other of his works, becomes here one of his most central epistemological contentions. We refer to the principle that says that: “there are no theory-free observations in science and no theory-free descriptions in the history of science” (Lloyd 2004: viii)³⁸. Of course, as Lloyd rightly assumes, the acceptance of this principle blows down Aristotelian pretensions of trying to establish a strict distinction between the literal and the metaphorical, as well as the one between *mythos* and *logos*, even though –and this is the point we should like to press further– he still thinks that this does not simply reduce science to being a mere form of “white mythology”. Thus although *mythos* and *logos* are not opposites, neither are they the same, for, we should recall, science is “not just more *muthos*, or *magia* in a different guise” (Lloyd 1990: 69). Why is this? Because Lloyd thinks that although all observations are –without exception– theory-laden³⁹, this claim admits of “degrees of theory-ladenness”:

“More importantly, the theoretical elements that observation statements incorporate vary, not just in that the theories are different, but in that the theoretical charge, or load, may be greater or less. Obviously at the lower

³⁸ For theory-ladenness see also Lloyd 2007: 6, 95, 96.

³⁹ The theory-ladenness debate has been one especially important within philosophy of science since the 60’s as well as in actual theory of perception. Thus, among the former, Kuhn (1962) and Feyerabend (1970) argued against the presupposition that there is a theory-free or neutral observation language. Since then a very interesting debate with radical discrepancies has followed until the present day. Lloyd, of course, is not alone in his position, but not few would disagree with him. From the extensive literature on this subject there can be consulted the following: Carl R. Kordig, 1971: 467–485 where he argues against Kuhn and Feyerabend; contra Kordig see George Gale and Edward Walter 1973: 415–432; see also the debate between Jerry Fodor 1984: 23–43 and Paul M. Churchland 1988: 167–187. There can also be consulted the most recent contributions of the cognitive scientist and philosopher Zenon Pylyshyn who builds a very persuasive case, for the existence of non-conceptual content of perception. Cf., Zenon Pylyshyn 1999: 341–423 and 2003. See also below note 41.

end of the spectrum, where the charge is less, the possibilities for comparing theoretical frameworks are greater”⁴⁰

In other words not all observations, not all experiences –whether at the base of science or myth, we may add– are equally laden by theory. The epistemological ground for this assertion, of course, is a substantive one. The different systems of belief, which explain the styles of enquiry –Lloyd tell us– would be ultimately referred and grounded in a shared view of the world:

“Using first the differences in degrees of theory-ladenness, and then what I called the multidimensionality and openendedness of data, we can uphold the claim that, despite the differences in their world-views, there is still a sense in which Aristotle and the writers of the *Huainanzi* *inhabit one and the same world, ours in fact*” (italics ours).

And some lines below he adds,

“Yet the differences in perspective do not rule out points of contact between what *there is for the perspectives to be perspective of*. That is precisely where the multidimensionality of the explananda allows for different, but still related, explanations⁴¹ (italics ours)”.

Thus, although Lloyd has argued that Greek astronomy and Chinese astronomy represent different styles of enquiry based on sense-data *inevitably loaded*, with a certain level of ideology, that is, “constituted by preferred modes of argument and different preoccupations and methods”

⁴⁰ Lloyd 2004: 82. Lloyd thus attempts to follow a middle course between skeptic forms of relativism which assert that systems of belief are strictly incommensurable and that, because observations are theory laden, there is no way of having access to ‘the’ reality, and for the other, naïve forms of realism that claim the existence of cross-cultural universals and non-mediated forms of access into reality: “Many have come away from the historical encounter with ancient societies with a strong sense of how each was the prisoner of its own value systems and political prejudices, and of how what was claimed as objective knowledge of the world was merely the reflection of ideology. Those reactions have some validity, but...we have no need to endorse the view that *all* assertions of objectivity are ideological. However, the claim that all observations are theory-laden admits of degrees, but of no exceptions. We delude ourselves if we think that we escape, with our modern science, and with our own historical descriptions” (2004: 189).

⁴¹ Lloyd 2004: 91.

(Lloyd 2004: 189), the possibility to attempt a comparison between those styles remains a feasible thing to do. The reason for this –we are told– relies in that those different perspectives presuppose at their base one and the same thing of which those perspectives are perspectives of. So, according to Lloyd, theory-ladenness pervades all observations, without exception; however, because there are some observations which are more reliable than others, there would be enough epistemological space for allowing a weaker form of realism into play (or relativism, depending on the point of view) which, while denying cross-cultural universals, still grants that –at least– ‘some’ rational enquiries are grounded in an experience of the world, *sufficiently symmetric* as to allow us to compare them and decide which one represents a form of progress in respect to the other.

Now, as we saw it, this is precisely what calls for clarification. How is it meaningfully possible to admit that there are different degrees of theory-ladenness? That is, by appealing to which type of criterion are we to decide which observation is less or more theory-laden? Lloyd, if we understand him, would respond to this by appealing to the unicity of the world. He would thus repeat to us: we can do it because we all, Greek and Chinese, ancient and modern, apprentices of magic and apprentices of science “*inhabit one and the same world*”. Yet the point that we would like to address to him is precisely this: how is that he knows that? On which epistemological grounds can Lloyd affirm that this or such theory (or we may add, this or such myth) partakes ‘more’ or ‘less’ of the one and same reality which they are both trying to explain? Or vice versa, if all observations are equally loaded by theories, on which grounds are we to decide which one is ‘more’ or ‘less’ loaded with theories? How can we know which observation is more reliable than others? Perhaps calling to witness a third observation? But that would obviously generate an infinite regress. In this way we will always be a step away (no matter how small that step might seem) from understanding, not only which theory is a better candidate for explaining a given phenomenon of the world, but also in which meaningful way it can be argued that science is not just more myth. As we see it, what is required, instead, is a more robust *surface of contact* with worldly phenomena than that which theory-ladenness (or conceptual content in perception) can provide⁴².

⁴² It could be objected that, despite showing a difficulty in Lloyd’s proposal, we have not done any better. Unfortunately to attempt here a positive response to these admittedly

Conclusion

Geoffrey Lloyd has led the reflection on the dichotomy myth and reason to a point where no longer is possible to understand these terms as opposites. Instead we are urged to see them simply as different “styles of reasoning”. Thus, even though they present distinctive features, they do not constitute in the abstract a progression from a mythical mentality to a rational or scientific mentality. Similarly –we are told– the strict distinction between the literal and the metaphorical had to be invented, that is, artificially brought by philosophers (Aristotle) to justify their pretensions of reaching a *universal* form of knowledge grounded on univocal terms and premises. Following this line of thought the key debate that lies at the bottom of this dispute, and which Lloyd has discussed with some detail in *Ancient Worlds, Modern Reflections* (2004), *Cognitive Variations* (2007) and *Analogical Investigations* (2015) has to do with the historical pretension of occidental rational discourse (scientific and metaphysical *logos*), which based upon universal and necessary categories, claims a real knowledge of the phenomena of the world. Now the problem, as we see it, resides in that Lloyd simultaneously makes two different affirmations which can not be so easily reconciled. He attempts a sort of middle epistemological course by (a) denying cross-cultural universals and (b) proposing in their place a weaker form of continuity between different languages and cultures by means of the right understanding of what he calls the “multidimensionality of reality” (cf. Lloyd 2004: 91, 93; 2015: 5, 23, 24) and “semantic stretches” which has to do with the proper characterization of the “contexts of communication” and the “cultural values” of each society. Now, as we see it, there are in here two fundamental objections that require to be signalized: in the first place, the more Lloyd stresses the importance of the

hard epistemological problems exceeds the scope and range of this article. Such enterprise would require from us a philosophical survey regarding conceptual and non-conceptual content within theory of perception. However, as the reader might guess we tend to agree with those views that defend, against rigid conceptual positions, the existence of pre-theoretical (pre-categorical) layers of *articulated* content (on this regard see, for instance, Shim’s contribution on Husserl’s conception of “hyletic data” as non-conceptual content, and Dreyfus use of Merleau-Ponty’s descriptions of pre-reflective actions; cf. Shim 2005 and Dreyfus 2007). For a good collection of essays arguing for the necessity of non-conceptual content on perceptual, emotional and practical experience, see Gunther (ed.) 2003; also Crane 2013, who convincingly discusses McDowell’s and Dreyfus’ positions.

“contexts of communication”, that is, of those *contingent conditions* under which knowledge is produced, the more difficult becomes to account for *universal and necessary statements* as the one philosophy and empirical science exhibit (and particularly when a priori universals are neglected). In the second place, although theory-ladenness can be particularly useful in advocating for the multidimensionality of reality –especially from a cultural point of view– it makes it very hard to justify how is that such multiplicity of views are, in fact, different aspects of the one and same reality –the one and same world– that we all behold.

Thus, because Lloyd avoids at all cost strong (but admittedly naïve) forms of realist conceptions, he has been forced, so to speak, to assume epistemological positions (i.e., that all observations are theory-laden) that compromise his own former tenets and makes it for him very hard not only to explain why science is not just more *mythos*, but also in which meaningful sense it would be possible to think of these speeches as “styles of reasoning” about something else than just cultural biased representations.

True, Lloyd’s *general approach*, inasmuch as it urges us to prosecute a via media between naïve form of realisms and strong cultural (ethnographic) contextualisms, appears to be the right thing to do, yet, from our standpoint, such loable programme is debunked by the *specific strategies* Lloyd introduces to account for it.

Bibliography

- Buxton, R. (ed.) (1999), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Calame, C. (2001), “The Rhetoric of *Muthos* and *Logos*: Forms of Figurative Discourse”, in R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford, New York: Oxford University Press, 119-144.
- Churchland, P. M. (1988), “Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality: A Reply to Jerry Fodor”, *Philosophy of Science* 55.2: 167-187.
- Cohen, P. S. (1969), “Theories of Myth”, *Man* 4.3: 337-353.
- Crane, T. (2013), “The Given”, in J. Schear (ed.), *Mind, Reason and Being-In-The-World: The McDowell-Dreyfus Debate*. London: Routledge, 229-249.
- Derrida, J. (1982), *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago: Chicago University Press.
- Dreyfus, H. (2007), “Detachment, Involvement, and Rationality: are we Essentially Rational Animals?”, *Human Affairs*, 17.2: 101-109.

- Detienne, M. (1986), *The Creation of Mythology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fodor, J. (1984), "Observation Reconsidered", *Philosophy of Science* 51.1: 23-43.
- Gale, G., & Walter, E. (1973). "Kordig and the Theory-Ladenness of Observation", *Philosophy of Science* 40.3: 415-432.
- Graf, F. (1993), *Greek Mythology*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.
- Gunther, Y. (ed.) (2003), *Essays on Nonconceptual Content*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kordig, C. R. (1971), 'The Comparability of Scientific Theories'. *Philosophy of Science* 38.4: 467-485.
- Lévy-Bruhl, L. (1922), *La Mentalité Primitive*. Paris: Les Presses Universitaires de France.
- Lévy-Bruhl, L. (1975), *The Notebooks on Primitive Mentality*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lloyd, G. E. R. (1966), *Polarity and Analogy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd, G. E. R. (1979), *Magic, Reason and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd, G. E. R. (1987), *The Revolutions of Wisdom*. Berkeley: University of California Press.
- Lloyd, G. E. R. (1990), *Demystifying Mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd, G. E. R. (1996), *Adversaries and Authorities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd, G. E. R. (2004), *Ancient Worlds, Modern Reflections: Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- Lloyd, G. E. R. (2007), *Cognitive Variations: reflections on the unity and diversity of the human mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Lloyd, G. E. R. (2015), *Analogical Investigations: Historical and Cross-cultural Perspectives on Human Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nestle, W. (1940), *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: A. Kröner.
- Pylyshyn, Z. (1999), "Is vision continuous with cognition? The case for cognitive impenetrability of visual perception", *Behavioral and Brain Sciences* 22: 341-423.

- Pylyshyn, Z. (2003), *Seeing and Visualizing: It's Not What You Think*. Cambridge: The MIT Press.
- Shim, M. K. (2005), "The duality of non-conceptual content in Husserl's phenomenology of perception", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 4: 209-229.
- Snell, B. (1982), *The Discovery of the Mind*. New York: Dover Publications.
- Vernant, J. P. (1996), *Myth and Society in Ancient Greece*. New York: Zone Books.
- Vernant, J. P. (2006), *Myth and Thought among the Greeks*. New York: Zone Books.

(Página deixada propositadamente em branco)

**DISCURSO E IMAGEM, *EKPHRASIS* E RETRATO:
ALGUMAS FONTES TEÓRICAS ANTIGAS**

**DISCOURSE AND IMAGE, *EKPHRASIS* AND PORTRAYAL:
SOME ANCIENT THEORETICAL SOURCES¹**

ALEXANDRE AGNOLON

agnolon@gmail.com

Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), Minas Gerais, Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-3595-6868>

Artigo recebido a 03-12-2018 e aprovado a 23/08/2019

Resumo

O artigo trata da relação entre a preceptística retórica antiga – particularmente doutrinas relacionadas às *images* – e a composição literária antiga; mediante exemplos de *Progymnasmata*, uma série de tratados escolares de autoria de vários rétores gregos, como Aftônio, Hermógenes e Teão, discute a construção de imagens verbais e a importância desses exercícios escolares para a formação de oradores e poetas; e, além disso, arrola outros exemplos, retirados da *Retórica a Herênio*, de autoria anônima, do *Sobre a Invenção* de Cícero, do *Tratado da Imitação* de Dionísio de Halicarnasso e das *Instituições Oratórias* de Quintiliano. O objetivo fundamental do artigo é demonstrar três pontos de fundamental importância: a) que a imagem, na chave do *exemplum*, demonstra a proximidade das artes no que se refere a seus processos de composição que, por seu turno, associam-se ao binômio imitação/emulação; b) que, como não eram simples ornato, as imagens verbais poderiam contribuir positivamente para a eficácia do discurso, uma vez que, geradoras de *pathos*, convertiam-se em estratégia elocutiva eficiente para a

¹ Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) pelo auxílio concedido, fundamental para a realização deste trabalho, bem como aos revisores, pelas preciosas sugestões.

causa; e c) o uso recorrente da *Ekphrasis* e do Retrato na prática de prosadores e poetas helenísticos e romanos.

Palavras-Chave: *ekphrasis*, retrato, discurso, imagens, retórica, poética.

Abstract

The article discuss the relation between the ancient rhetorical preceptistics – particularly those related to the *imagines* – and the ancient literary composition; by way of examples of *Progymnasmata* by several Greek rhetoricians (Aphthonius, Hermogenes and Aelius Theon) discusses the composition of verbal images and the importance of these school lessons for the education of orators and poets; and also lists other examples taken from the *Rhetoric ad Herennium*, the *On Invention* by Cicero, the *On Imitation* by Dionysius of Halicarnassus and *The Institutes of Oratory* by Quintilian. The main goal of this article is to demonstrate three points of fundamental importance: a) that the image, as *exemplum*, shows the proximity of the arts in regard to the composition, which in turn is associated with the binomial *imitatio/aemulatio*; b) that, since the verbal images were not simple ornato, they could contribute positively to the efficacy of the discourse, because generating *pathos* they convert into a important elocutive rhetorical resource, essential for the cause; and c) the recurrent use of the *Ekphrasis* and the Portrayal in some Hellenistic and Romans prose writers and poets.

Keywords: *ekphrasis*, portrayal, discourse, images, rhetoric, poetics.

No princípio do segundo livro do *Sobre a Invenção*, Cícero compara seu esforço compilatório à célebre anedota acerca do retrato de Helena pintado por Zêuxis de Heracléia (464 – 398 a.C.). Contratado pelos habitantes de Crotona, o artífice, para cumprir tão difícil tarefa, já que os crotoniatas *desejavam locupletar com pinturas egrégias o templo de Juno, que cultuavam mui piedosamente*², escolhe como modelo natural cinco virgens, as mais belas da cidade, para, com as melhores partes de seus corpos, representar o *simulacrum* ideal do belo feminino; fê-lo o pintor, pois julgava impossível *poder encontrar, em um só corpo, todas aquelas coisas que procurava para a venustidade*³.

² Cic. Inv. 2. 1. *Templum Iunonis, quod religiosissime colebant, egregiis picturis locupletare uoluerunt*. Tradução nossa.

³ Ibid. 2. 3. *Omnia quae quaereret ad uenustatem uno se in corpore reperire posse*. Tradução nossa. Cf. ainda Xen. Mem. 3. 10. 2.

O termo empregado por Cícero para se referir ao processo nomeadamente heurístico do pintor – *uenustas*, palavra latina para *formosura*, *delicadeza*, *charme*, *graça*, *elegância*, etc. – parece ter sido de uso muitíssimo técnico na Antiguidade no campo das artes, a encerrar em si, de um lado, a totalidade das virtudes almeçadas na pintura, *in tabula* sobretudo, ou seja, aquelas inerentes ao engenho e à habilidade do artista consubstanciados na realização da obra que, ao emular a natureza, reúne em um só corpo a beleza vária dos corpos das *parthenoi* de Crotona; de outro, descreve as qualidades desejadas que ao corpo feminino são decorosas – não é à toa que *uenustas* é predicação de Vênus e dela é termo derivado⁴ –, conforme o Arpinate aponta em outro passo, no *Sobre os Deveres*, quando distingue o decoro próprio da *pulchritudo* masculina e feminina: *como existem dois gêneros de beleza (em um subsiste a venustidade; no outro, a dignidade), devemos, pois, atribuir à feminina a venustidade e à viril, a dignidade*⁵. O uso do termo não é exclusivo de Cícero. Na *História Natural*, de Plínio, o Antigo, a referida *venustidade*, além de associada às artes pictóricas, vale ainda como categoria do epidítico, empregada tanto para avaliar a pintura ela mesma, como para apontar os diversos contributos dos pintores para a arte⁶.

Zêuxis, para compor sua Helena, como vimos, toma por modelo o que há de mais belo nos corpos das virgens de Crotona, assim também o faz Cícero no *Sobre a Invenção*, pois que, ao compor seu manual, perfaz o autor latino emulação dos engenhos do passado⁷. Mas, ao mesmo tempo, por incorporar Zêuxis como modelo de práxis discursiva, bem como pelo

⁴ Ernout & Meillet 1951: 1276.

⁵ Cic. *Off.* 1. 130. *Cum autem pulchritudinis duo genera sint, quorum in altero venustas sit, in altero dignitas, venustatem muliebrem ducere debemus, dignitatem virilem.* Tradução nossa.

⁶ Plin. *Nat.* 35. 67. *Nasceu Parrásio em Éfeso e ele próprio com muito contribuiu [para a arte]: foi o primeiro a dar à pintura simetria, o primeiro a dar vivacidade à face, elegância aos cabelos e venustidade à boca. Segundo o testemunho dos artífices, obteve a palma na feitura das linhas dos contornos. Parrhasius Ephesi natus et ipse multa contulit. Primus symmetriam picturae dedit, primus argutias voltus, elegantiam capilli, venustatem oris, confessione artificum in liniis extremis palmam adeptus.* Tradução nossa.

⁷ Cic. *Inv.* 2. 4. *Depois de reunidos todos os escritores em um único lugar, colhemos o que cada um parecia instruir mais comodamente e sorvemos dos vários engenhos cada um dos mais excelentes preceitos. Omnibus unum in locum coactis scriptoribus, quod quisque commodissime praecipere uidebatur, excerpsumus et ex uariis ingeniis excellentissima quaeque libauimus.* Tradução nossa.

emprego refinado de categorias próprias da pintura, Cícero reforça o caráter poroso das fronteiras que separavam imagem e discurso entre os antigos.

Ora, se é verdade que o proêmio ciceroniano, por ser uma *narratio*, deleita, tornando o leitor benévolo e atento, vimos não ser menos verdadeiro que o episódio narrado pelo romano põe em evidência tanto os entrecruzamentos entre imagem e discurso, amiúde percebidos em diversos autores antigos, como também sutilmente nos ensina que o esforço intelectual “criador”, na falta de um termo mais próprio, pautado pela imitação e emulação das *auctoritates*, pelo engenho do artista e pelo exercício, é o mesmo empregado quer no discurso, quer na pintura. Assim, as referidas artes compartilham, do ponto de vista teórico, princípios compositivos gerais. Em outras palavras, os procedimentos, os critérios de composição, as virtudes inerentes à obra valiam, enfim, tanto para o retrato plasmado pelas palavras, quanto para o retrato forjado pelas tintas. Não é à toa que diversas fontes antigas utilizavam a história de Zêuxis em Crotona na chave do *exemplum*, com o fim de ilustrar a centralidade do binômio imitação/emulação para o processo compositivo de um modo geral: Zêuxis, pois, converte-se em lugar-comum do discurso, como se vê em Dionísio de Halicarnasso, no *Tratado da Imitação*, datado mais ou menos da época de Augusto:

Por isso, importa que compulsemos as obras dos antigos para que daí sejamos orientados não apenas para a matéria do argumento mas também para o desejo de superar as particularidades dessas obras. Na verdade, pela observação continuada, a mente do leitor vai assimilando as características do gênero [...]. Ocorre-me confirmar com um exemplo o que acabo de dizer. Zêuxis era um pintor muito admirado pelos habitantes de Crotona e estes, quando ele estava a pintar um nu de Helena, mandaram-no ver, nuas, as raparigas da cidade, não porque fossem todas belas mas porque não era natural que fossem feias sob todos os aspectos. O que em cada uma havia digno de ser pintado reuniu-o ele na figuração de um só corpo. Assim, a partir da seleção de várias partes, a arte realizou uma forma única, perfeita e bela⁸.

⁸ D.H. *Tratado da Imitação*, 2. 6. “Οτι δεῖ τοῖς τῶν ἀρχαίων ἐντυγχάνειν συγγράμμασιν, ἵν’ ἐντεῦθεν μὴ μόνον τῆς ὑποθέσεως τὴν ὕλην ἀλλὰ καὶ τὸν τῶν ἰδιωμάτων ζῆλον χορηγηθῶμεν. ἡ γὰρ ψυχὴ τοῦ ἀναγινώσκοντος ὑπὸ τῆς συνεχοῦς παρατηρήσεως τὴν ὁμοιότητα τοῦ χαρακτῆρος ἐφέλκεται. [...] καὶ μοι παρίσταται πιστώσασθαι τὸν λόγον τοῦτον ἔργῳ· Ζεῦξις ἦν ζωγράφος, καὶ παρὰ Κροτωνιατῶν ἐθαυμάζετο· καὶ αὐτῷ τὴν Ἑλένην γράφοντι γυμνὴν γυμνὰς ἰδεῖν τὰς παρ’ αὐτοῖς ἐπέτρεψαν παρθένους· οὐκ ἐπειδὴ περ ἦσαν

Assim, meu objetivo, de certo modo também um pouco na esteira de Cícero e Zêuxis, é compor uma breve recolha de alguns rétores e gramáticos, gregos em sua maioria e autores de exercícios preparatórios, que não só apontavam, no conjunto da doutrina que ensinaram, as fronteiras entre discurso e imagem, retrato e descrição, mas sobretudo percebiam que esses mesmos procedimentos retóricos, porque visualizantes, constituíam-se fundamentais para o *status quaestionis*, uma vez que, além de ornar as matérias a que se referiam, moviam, deleitando e infundindo na audiência *pathos*, haja vista que retratos e descrições deveriam ser capazes de gerar a visão pelos ouvidos⁹. Ademais, com o acréscimo de exemplos provenientes de prosadores e poetas antigos, destacadamente de autores da época do Principado, tentarei demonstrar como o preceito retórico, de importância central para a formação do cidadão já desde época antiga, é operante como horizonte de possibilidade na interpretação da prosa e poesia romanas.

No geral, a preceptística retórica responsável por prescrever retratos, descrições, notações, etc., na chave do epidítico, data mais ou menos da época helenística, momento, como se sabe, em que se assistiu a certa radicalização dos critérios textuais aplicados ao legado cultural arcaico e clássico do mundo de fala grega e à conversão desse mesmo legado à condição de verdadeiro *paradeigma* para prosadores, poetas e eruditos do período; basicamente, os poetas que, aedos, se inseriam em uma cultura predominantemente oral, passaram, com o advento da Biblioteca, não somente a ser acomodados à forma do livro, trabalho dos filólogos de Alexandria, mas também a ser classificados sob um critério que, muito embora por vezes arbitrário, forjou uma tradição livresca fundamental para a compo-

ἅπασαι καλαί, ἀλλ' οὐκ εἰκὸς ἦν ὡς παντάπασιν ἦσαν αἰσχυραί· ὁ δ' ἦν ἄξιον παρ' ἐκάστη γραφῆς, ἐς μίαν ἠθροίσθη σώματος εἰκόνα, καὶ πολλῶν μερῶν συλλογῆς ἐν τι συνέθηκεν ἡ τέχνη τέλειον [καλὸν] εἶδος. Tradução de Raul Miguel Rosado Fernandes. Ver também Fernandes 1986: 18: “Assim também a história de Zêuxis, o célebre pintor grego que em Crotona conseguiu recolher de vários modelos femininos e nus o que em cada um havia de mais belo, mostra-nos, pela imagem, que o imitador tem uma função individual importante, que pressupõe escolha e *uoluntas* e exige, por conseguinte, uma intervenção pessoal que não se coaduna com o servilismo e a ideia de cópia que estão no fundamento das noções de imitação-plágio”.

⁹ Hansen 2006: 26: “O anônimo da *Retórica a Herênio*, Cícero e Quintiliano associam a *euidencia* assim produzida à persuasão dos três gêneros da oratória, definindo-a aristotelicamente como *descriptio* produtora de *pathos* que torna a causa debatida como que presente para os ouvintes, por isso persuasivamente eficaz”.

sição letrada ulterior: é o nascimento do cânone¹⁰. Vale notar que o acesso a ele, simultaneamente objeto de apreciação teórica e modelo, já começara a ocorrer antes, no interior da educação promovida pelos Sofistas¹¹. Nesse contexto, o aprendizado mediado pelos manuais de retórica – cujos abundantes exemplos são tomados à tradição, inclusive a poetas, também modelos de eloquência –, somado à exercitação e ao treino das tópicos da oratória eram fundamentais para a formação discursiva de oradores, prosadores e poetas a partir do período helenístico.

Ora, com efeito, diversos manuais de retórica antigos destacam o papel dos exercícios para a consolidação do processo propedêutico. Menandro, o rétor, por exemplo, no terceiro século da Era cristã, exortava que seus discípulos usassem as chegadas e partidas dos colegas para exercitarem suas faculdades oratórias, o que provavelmente não parece ter sido estranho a outros mestres de retórica¹². Na mesma linha de raciocínio, o autor anônimo da *Retórica a Herênio*, ao dirigir-se a seu interlocutor no próêmio

¹⁰ Canfora 1989: 41: “Os *Catálogos [Pinakes]* de Calímaco serviam apenas a quem já tivesse prática. E, mesmo assim, por se basear no critério de arrolar somente os autores que haviam “brilhado” nos diversos gêneros, o repertório de Calímaco devia representar uma seleção, ainda que imensa, do catálogo completo. Épicos, trágicos, cômicos, historiadores, médicos, retóricos, leis, miscelâneas são algumas das categorias: seis seções para a poesia e cinco para a prosa”.

¹¹ Marrou 1990: 96-97: “[...] os Sofistas não tardaram a aprofundar o método, a fazer da crítica dos poetas o instrumento privilegiado de uma “exercitação” formal do espírito, o meio de sistematizar o estudo das relações entre o pensamento e a linguagem: ela se tornou, em suas mãos, como Platão faz dizer sua personagem *Protágoras*, “uma parte preponderante de toda educação” [338e]. Também aí eles aparecem como iniciadores: como o veremos, a educação clássica empenhar-se-á, a fundo, na via que eles assim abriram e que continuou sendo a de toda cultura literária; quando se nos mostra Hípias a esboçar um paralelo entre os caracteres de Aquiles e de Ulisses, parece-nos já assistir a uma aula de nossas Humanidades e aos paralelos infatigáveis que as crianças francesas, depois de Madame de Sévigné ou de Vauvenargues, estabelecem entre Corneille e Racine!”

¹² Cairns 1972: 10: “Menandro explorou, e sem dúvida outros mestres de Retórica, as partidas dos discípulos que completaram seus cursos como ocasiões para exercitar os alunos remanescentes na prática dessa espécie de discurso e que, portanto, a prescrição de Menandro da variante “igual para um igual” tinha a intenção de ajudar seus discípulos a compor *propemptika* nessas circunstâncias. Essa sugestão é confirmada por outro detalhe do relato de Menandro: ele oferece como exemplo do tipo “superior para um inferior” o *propemptikon* feito por um mestre a dizer adeus a um seu discípulo. Sem dúvida, quando um aluno partia, o mestre de Retórica conduzia ou coroava os esforços *propemptikos* de seus pupilos remanescentes para seu colega, que partia.”

do tratado, não deixa de referir a importância dos exercícios retóricos para a apreensão da doutrina mediante a advertência de que *a arte sem assiduidade no dizer não aproveita muito, para que entendas que este método preceptivo deve ser acomodado ao exercício*¹³; e, logo em seguida, ensina que:

tudo isso poderemos alcançar por três meios: arte, imitação e exercício. Arte é o preceito que dá método e sistematização ao discurso. Imitação é o que nos estimula, com método cuidadoso, a que logremos ser semelhantes a outros no dizer. Exercício é a prática assídua e o costume de discursar¹⁴.

Da mesma maneira que o autor do *Herênio*, outros rétores fazem referência a exercícios. Quintiliano, nas *Instituições Oratórias*, testemunha, em detalhe, que, para o aprendizado das causas conjecturais, os preceptores amiúde exortavam seus discípulos a desenvolver questões do tipo *entre os lacedemônios, por que Vênus é figurada armada?* ou *por que assim se crê ser Cupido menino e alado, bem como provido de flechas e tocha?* Tais questões, para Quintiliano, eram importantes, pois ajudavam a preparar os pupilos para a composição de proêmios e narrações¹⁵. No entanto, a despeito de observações e testemunhos esparsos, como os que arrolei do Anônimo e de Quintiliano, havia entre os antigos a presença de obras dedicadas exclusivamente à compilação de exercícios, os *Progymnasmata*, que talvez poderiam ser considerados, segundo Cairns, verdadeiro subgênero preceptivo-retórico e “instrumental formal retórico mínimo de qualquer homem letrado do período helenístico¹⁶”.

Os *Progymnasmata* – ou, em tradução, *Exercícios Preparatórios* – parecem ter sido composições bastante comuns entre os séculos I e IV d.C.. H. Rabe enumera longa lista de autores do gênero: Harpocracção, Epifânio,

¹³ *Rhet. Her.* 1. 1. *Artem sine adsiduitate dicendi non multum iuuare, ut intellegas hanc rationem praeceptionis ad exercitationem adcommodari oportere.* Tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra.

¹⁴ *Id., Ibid.* 1. 3. *Haec omnia tribos rebus adsequi poterimus: arte, imitatione, exercitatione. Ars est praeceptio, quae dat certam viam rationemque dicendi. Imitativo est, qua inpellimur cum diligenti ratione ut aliquorum símiles in dicendo ualeamus esse. Exercitatio est adsiduus usus consuetudoque dicendi.* Tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra.

¹⁵ *Quint. Inst.* 2. 26.

¹⁶ Cairns 1972: 75.

Minuciano, Onésimo, Ulpiano, Paulo Tírio, Sópatro; infelizmente, porém, somente os tratados progymnasmáticos de Teão, Hermógenes, Aftônio e Nicolau de Mira chegaram até nós¹⁷. Ao longo da Idade Média, esses textos, como outros ainda, permaneceram inéditos no Ocidente, com exceção talvez do tratado de Hermógenes, vertido e adaptado para o latim por Prisciano, e dos *Progymnasmata* de Aftônio, haja vista a provável alusão que lhe faz Godofredo de Vinsauf no poema *Poetria Noua*, questão que gerou grande surpresa entre medievalistas, segundo João Adolfo Hansen¹⁸:

Luisa López Grigera lembra que vários medievalistas, como o grande Edmond Faral, que em 1924 publicou *Poetria Nova* e outros textos de poética dos séculos XII e XIII em *Les Arts Poétiques du XIIe et du XIIIe Siècle*, ficaram surpresos com que no século XIII aparecesse uma técnica de fazer retratos que, começando pelo cabelo, seguia de forma descendente pelo rosto até os pés. Ela não aparece nos grandes textos latinos de retórica e poética – a *Retórica para Herênio*, os textos de Cícero, a *Arte Poética*, de Horácio, a *Instituição Oratória*, de Quintiliano – que *Poetria Nova* conhece. A técnica parece ter sua origem nos *progymnasmata* gregos, em que é prescrita para descrever pessoas e compor retratos caracteriais, e também para inventar fábulas e amplificar a narração. Sobre ela, Aftônio diz algo: “Describentes vero personas, a summis ad ima usque ire oportebit, id est a capite ad pedes” (“Descrevendo-se verdadeiramente pessoas, será oportuno ir do alto até embaixo, isto é, da cabeça aos pés”). A hipótese que muitos medievalistas fizeram é que Geoffroi de Vinsauf teria tido conhecimento dos *Progymnasmata* de Aftônio, não se sabe se diretamente do texto grego.

Finalmente, em virtude das pressões que sofria Bizâncio por parte dos turcos otomanos, eruditos de Constantinopla rumam para a Itália em meados do século XV, levando consigo os manuscritos gregos dos *Progymnasmata* que, ao longo do primeiro quartel do século XVI, são editados: por exemplo, em 1508, o grande tipógrafo e humanista italiano Aldo Manuzio dá a lume a *editio princeps* dos *Exercícios* de Aftônio – que, em 1513, tem a primeira versão latina a cargo de *Iohannes Maria Cataneus*. O tratado de Hermógenes, contudo, é editado apenas muito posteriormente, em 1790, já

¹⁷ Rabe 1926: 52.

¹⁸ Hansen 2006: 96.

que, como já indicamos, era conhecida uma versão latina do tratado elaborada por Prisciano, que substituiu os exemplos gregos por latinos¹⁹.

Os exercícios nada mais eram que uma longa lista de preceitos e classificações que referenciavam partes da retórica, tópicos de disposição, tópicos elocutivos, partes do discurso, etc., sempre ilustrados com um exemplo tomado às autoridades, quer da prosa, quer da poesia. O modelo de eloquência, por ser cancelado por um *auctor*, confirmava e autorizava os preceitos. Os termos *topoi*, *aphormai*, *kephalaia* (respectivamente, *lugares de argumentação*, *fontes de argumentação* e *princípios de argumentação*) eram usados pelos rétores e autores de exercícios para se referir aos preceitos e classificações de partes da retórica e do discurso objeto da exercitação. Os preceitos, amiúde, eram de ordem visualizante, ou seja, diversos exercícios punham em prática técnicas ecfrásticas e do retrato como forma de *amplificatio* do discurso. Teão, por exemplo, recomendava que a elocução deveria ser para todas as partes do *discurso clara e vívida, pois, certamente, não somente é necessário narrar, mas também introduzir o discurso no pensamento dos ouvintes, de sorte que se suceda o dito de Homero: 'Fácil resposta vou dar-te e na mente, sem custo, imprimir-te'*²⁰. Para a *chria*²¹ (espécie de citação ou máxima atribuída à personalidade célebre), o mesmo rétor, que fora contemporâneo de Augusto²², oferece exemplos diversos do exercício, um reduzido, breve, outro, dilatado e amplificado, em que ao dito são incorporadas as circunstâncias que o cercam e tópicos para descrição de pessoas:

Estendemos mais a *chria*, quando nela prolongamos as perguntas e respostas, mesmo se contenha alguma ação ou experiência; reduzimo-la, fazendo o contrário. Uma *chria* breve é igual a: “Epaminondas, embora morresse sem filhos, dizia a seus companheiros que deixou duas filhas: seu triunfo em Leuctra e Mantinéia”. E do modo seguinte a estendemos: “Epaminondas, general

¹⁹ Halm 1863: 551-560.

²⁰ [...] πρὸς δὲ τοῦτοις χρῆν τὴν ἐρμηνείαν καὶ σαφῆ καὶ ἐναργῆ εἶναι· οὐ γὰρ ἀπαγγεῖλαι μόνον δεῖ, ἀλλὰ καὶ τὸν λόγον ἐνοικειῶσαι τῇ διανοίᾳ τῶν ἀκουόντων, ὥστε γενέσθαι τὸ ὑπὸ Ὀμήρου λεγόμενον· Πηϊδίων τι ἔπος ἐρέω καὶ ἐνὶ φρεσὶ θήσω. Theon. *Prog.* 71-72. Tradução nossa. Verso da *Odisséia* (11. 146) em tradução de Carlos Alberto Nunes.

²¹ A *chria* é definida por Quintiliano (*Inst.* 1. 4-5) como *sententia*. Além disso, o rétor nos ensina que a *chria* pode subsistir nas próprias ações narradas ou descritas (*etiam in ipsorum factis esse chrian putant*).

²² Cf. Suidas s.u. Theon.

de Tebas, era, com efeito, homem valoroso também durante a paz; quando sua pátria moveu guerra contra os lacedemônios, fez-nos ver numerosos e ilustres feitos de sua grandeza de alma. Venceu, por um lado, os inimigos nas cercanias de Leuctra na qualidade de chefe beócio; por outro, pereceu em Mantinéia, marchando e combatendo pela pátria. Quando, ferido, se aproximava do fim da vida, estando seus companheiros a lamentar por causa disso, mas sobretudo porque morreria sem filhos, disse sorrindo: ‘ó amigos, cessai vosso queixume, pois vos deixei duas filhas imortais, duas vitórias de nossa Pátria sobre os lacedemônios: uma, em Leuctra, é a mais velha; a outra, mais jovem, é a que me nasceu hoje em Mantinéia²³’.

Repare-se que, ao dito atribuído a Epaminondas, somam-se a descrição dos fatos imediatamente posteriores à Batalha de Mantinéia, bem como a descrição, brevíssima, do próprio general moribundo, observadas, como prescrevia a retratística, as tópicas que se relacionam à condição, ao caráter e aos feitos da *persona*, cujos lugares, a propósito, são enumerados pelos autores de *Progymnasmata*²⁴, mas também pelo autor desconhecido da *Retórica a Herênio* e por Quintiliano²⁵, nas *Instituições Oratórias*: à personalidade se ligam, pois, o feito histórico – *res historica* do *logos* – e a *res ficta*, produto do engenho do prosador, queorna e amplifica as narrações na chave da *ekphrasis*, a encenar o vício ou a virtude.

A definição da *ekphrasis* ou descrição é muitíssimo semelhante entre os autores de exercício. Trata-se de discurso circunstanciado (*periegético*, *periegematikos*), ou literalmente, *que guia o olhar em torno da matéria*, e, por circunstanciado, é evidente, imbui-se, portanto, de enargia (*enar-*

²³ Theon. *Prog.* 103-104. ἐπεκτείνομεν δὲ τὴν χρεῖαν, ἐπειδὴν τὰς ἐν αὐτῇ ἐρωτήσεις τε καὶ ἀποκρίσεις, καὶ εἰ πρῶξις τις ἢ πάθος ἐνυπάρχη, μηκύνοιμεν. Συστέλλομεν δὲ τὸ ἐναντίον ποιοῦντες, οἷον σύντομος μὲν χρεῖα τοῖς φίλοις, δύο θυγατέρας ἀπέλιπον, τὴν τε περὶ Λεῦκτρα νίκην, καὶ τὴν περὶ Μαντινείαν· ἐκτείνομεν δὲ οὕτως· Ἐπαμεινώνδας, ὁ τῶν Θηβαίων στρατηγός, ἦν μὲν ἄρα καὶ παρὰ τὴν εἰρήνην ἀνὴρ ἀγαθός, συστάντος δὲ τῇ πατρίδι πολέμου πρὸς Λακεδαιμονίους, πολλὰ καὶ λαμπρὰ ἔργα τῆς μεγαλοψυχίας ἐπεδείξατο· βοιωταρχῶν μὲν περὶ Λεῦκτρα ἐνῖκα τοὺς πολεμίους, στρατευόμενος δὲ ὑπὲρ τῆς πατρίδος καὶ ἀγωνιζόμενος ἀπέθανεν ἐν Μαντινείᾳ ἐπεὶ δὲ τρωθεὶς ἐτελεύτα τὸν βίον, ὀλοφυρομένων τῶν φίλων τὰ τε ἄλλα, καὶ διότι ἄτεκνος ἀποθνήσκει, μειδιάσας, παύσασθε, ἔφη, ὦ φίλοι, κλαίοντες, ἐγὼ γὰρ ὑμῖν ἀθανάτους δύο καταλέλοιπα θυγατέρας, δύο νίκας τῆς πατρίδος κατὰ Λακεδαιμονίων, τὴν μὲν ἐν λεύκτροις, τὴν πρεσβυτέραν, νεωτέραν δὲ τὴν ἄρτι μοι γεγεννημένην ἐν Μαντινείᾳ Tradução nossa.

²⁴ Theon. *Prog.* 78.

²⁵ Quint. *Inst.* 5. 10. 23-27.

ges), de modo que é capaz de *apresentar diante dos olhos vividamente* da audiência o objeto mostrado:

Teão, 118:

A descrição é uma espécie de discurso circunstanciado que, manifestadamente, apresenta diante dos olhos o objeto mostrado²⁶.

Hermógenes, 10, 47:

A descrição é uma espécie de discurso circunstanciado, como afirmam, evidenciador e que dá a conhecer em minúcias e apresenta diante dos olhos o objeto mostrado²⁷.

Aftônio, 12, 46:

A descrição é uma espécie de discurso circunstanciado que manifestadamente apresenta diante dos olhos o objeto mostrado²⁸.

Pelo fato de, em grande parte, a descrição vincular-se às ações e, por isso, ser capaz de gerar afecções, ela pode, como retrato, por exemplo, gerar indignação ou piedade, como apontado na *Retórica a Herênio*, o que seria útil para a causa, já que *com esse gênero de ornamento podem ser suscitadas indignação ou misericórdia quando todas as consequências reunidas se exprimem brevemente num discurso perspicuo*²⁹. No entanto, justamente por seu potencial narrativo, associa-se também ao gênero histórico, como propõe Hermógenes em seu *Progymnasmata*:

Hermógenes, 10, 48:

Existem descrições de personagens, de acontecimentos, de ocasiões, de lugares, de épocas e de muitas outras coisas. [Descrições] de personagens, como em Homero: “Pernas em arco, arrastava um dos pés³⁰”. De acontecimentos, como a descrição de uma batalha terrestre e de uma batalha naval; de ocasiões, por

²⁶ Pattilon 1997: 66. “Ἐκφρασις ἐστὶ λόγος περιηγηματικὸς ἐναργῶς ὑπ’ ὅψιν ἄγων τὸ δηλούμενον. Tradução nossa.

²⁷ Rabe 1913: 22. “Ἐκφρασις ἐστὶ λόγος περιηγηματικὸς, ὥς φασι, ἐναργῆς καὶ ὑπ’ ὅψιν ἄγων τὸ δηλούμενον.

Tradução nossa.

²⁸ Rabe 1926: 36. “Ἐκφρασις ἐστὶ λόγος περιηγηματικὸς, ὑπ’ ὅψιν ἄγων ἐναργῶς τὸ δηλούμενον. Tradução nossa.

²⁹ *Rhet. Her.* 4. 51. *Hoc genere exornationis uel indignatio uel misericordia potest commoueri, cum res consequentes conprehensae uniuersae perspicua breuiter exprimuntur oratione.* Tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra.

³⁰ *Il.* 2. 217. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

exemplo, [a descrição] da paz e da guerra; de lugares, como [a descrição] de portos, praias e cidades; de épocas, como a primavera, verão e uma festa. **Poderia haver também uma descrição mista, tal como o combate noturno em Tucídides, pois a noite é uma ocasião e o combate, por outro lado, é um acontecimento**³¹.

Entre os prosadores latinos, Suetônio se destaca na descrição de caracteres e, como verdadeiro *anthropographos*³², porque elenca os feitos dos Césares, a seguir de perto as tópicas de pessoa, quase na ordem ensinada por Quintiliano, nas *Instituições Oratórias*, atrela-as todas à imagem do próprio imperador, do *habitus corporis*, de modo a indiciar, nas características físicas, a condição, a estirpe e, finalmente, as ações levadas a cabo pelo biografado no exercício de seu principado, à maneira das antigas fisiognomonias. As *ekphraseis* de Suetônio – cujo nível de detalhamento é notável, pois chega até a descrever supostas doenças de que porventura teria o *princeps* padecido – situam-se no campo do epidítico, pois em todo perfil que compõe, de cada imperador, prepondera a virtude ou o vício. O epidítico-imagético em Suetônio, por aferir feitos passados, serve para julgar os reinados dos imperadores, situando também sua biografia, aristotelicamente, no campo do gênero judiciário³³.

Em alguns passos, o biógrafo latino segue praticamente sem alteração o preceito de Teão no que se refere à *chria*, uma vez que associa anedota e sentença ao retrato físico do imperador, como ocorre com Augusto, na fala derradeira – em grego, a propósito – que lhe atribui Suetônio: *se a peça vos agradou, aplaudi/ e, todos juntos, manifestai vossa alegria*³⁴. Com efeito,

³¹ Rabe 1913: 22. Γίνονται δὲ ἐκφράσεις προσώπων τε καὶ πραγμάτων καὶ καιρῶν καὶ τόπων καὶ χρόνων καὶ πολλῶν ἑτέρων· προσώπων μὲν, ὡς παρ' Ὀμήρῳ «φολκὸς ἔην, χολὸς δ' ἕτερον πόδα», πραγμάτων δὲ οἷον ἔκφρασις πεζομαχίας καὶ ναυμαχίας· καιρῶν δὲ οἷον εἰρήνης, πολέμου· τόπων δὲ οἷον ἔαρος, θέρους, ἐορτῆς. Γένοιτο δ' ἄν τις καὶ μικτὴ ἔκφρασις, ὡς παρὰ τῷ Θουκυδίδῃ ἡ νυκτομαχία· ἡ μὲν γὰρ νύξ καιρὸς τις, ἡ δὲ μάχη πρᾶξις. Tradução e grifo nossos.

³² Plin. Nat. 35. 4: *Por outro lado, Dionísio nada pintou a não ser homens, por causa disso fora cognominado anthropographos. Contra Dionysius nihil aliud quam homines pinxit, ob id anthropographos cognominatus.* Tradução nossa. O mesmo pintor é referido por Aristóteles (Po. 1448a), em que a antropografia de Dionísio é também aludida: *Dionísio representava-os [os homens] semelhantes a nós.* Διονύσιος δὲ ὁμοίους εἵκαζεν.

³³ Arist. Rh. 1359a.

³⁴ Suet. Aug. 99. ἐπεὶ δὲ πάνυ κα<λ>ῶς πέπεισται, δότε κρότον/ καὶ πάντες ἡμᾶς μετὰ χαρᾶς προπέμψατε. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa.

é possível imaginar que a fala de Augusto, entendida como clímax da ação dramática – literalmente, a propósito, já que o contexto teatral é evidente, não só pela fala, mas principalmente pelo passo precedente, quando Suetônio alude ao fato de que Augusto, antes de morrer, buscou recompor seu aspecto com o auxílio de um espelho³⁵ – converte toda a biografia do *princeps* em uma espécie de *chria* “hiperdilatada”, por assim dizer, justamente em virtude dos procedimentos ecfrásticos que emprega, a estabelecer, assim, estreita afinidade com o exemplo oferecido por Teão acerca da morte de Epaminondas.

Ora, não se quer dizer aqui que o exemplo do rétor grego tenha servido de modelo direto para a composição das *Vidas*, ou que Suetônio, em sua formação, tenha tido acesso à obra tratadística de Teão, longe disso – ainda que, pela datação das obras, fosse plausível que o biógrafo conhecesse a obra do tratadista. Mas, sim, que, nas etapas de formação do homem letrado, forjado pela instituição retórica e pela qual certamente também Suetônio fora educado, diversos exemplos de retrato, descrição e *chria* deviam ter sido empregados por mestres e gramáticos no curso do processo propedêutico. Nesse sentido, supondo que a Retórica desempenhasse entre os antigos o papel de verdadeiro código compartilhado, parte, portanto, das convenções de composição discursiva, é correto afirmar que muito provavelmente a audiência culta de Suetônio fosse capaz de identificar o emprego dos *topoi* discursivos – e talvez até esperasse que fossem empregados, de modo que o emprego escorreito e, amiúde, surpreendente dos temas, motivos e procedimentos retóricos por parte do autor fosse motivo de deleite para sua audiência imediata.

Além disso, ao mover e deleitar, simultaneamente o autor amplificava sua própria autoridade, o que se constituía, como se sabe, prova de discurso de fundamental importância, ainda que com substanciais diferenças para Aristóteles e Cícero³⁶, este último, *exemplar* de teórico e orador ines-

³⁵ Id., Ibid.

³⁶ Arist. Rh. 1356a: *persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fê. Pois acreditamos mais e bem mais depressa em pessoas honestas, em todas as coisas em geral, mas sobretudo nas de que não há conhecimento exacto e que deixam margem para dúvida. É, porém, necessário que esta confiança seja resultado do discurso e não de uma opinião prévia sobre o caráter do orador; pois não se deve considerar sem importância para a persuasão a probidade do que fala, como aliás, alguns autores desta arte propõem, mas quase se poderia dizer que o caráter é o principal meio de persuasão, διὰ μὲν οὖν τοῦ ἡθους, ὅταν οὕτω λεχθῇ*

capável para qualquer romano culto do tempo do Império. A *auctoritas* que se amplifica aqui, portanto, é dupla: uma é a do *auctor*, pois que, do ponto de vista da composição, demonstra inegável e habilidoso domínio dos recursos de que dispõe da arte e, com o emular as autoridades do passado – entendidas como verdadeiras nas respectivas matérias de que trataram³⁷ –, lega à tradição indispensável contributo que, por seu turno, se converte em modelo³⁸; a outra, de sua própria *persona* que, no campo ético-político, lhe garante a inserção nos círculos aristocráticos do Principado, aspecto que se coadunava, pois, com a circulação e recepção do artefato literário à época dos *principes*.

A constituição de retratos e movimentos descritivos não foram incommuns entre os poetas, muito pelo contrário, já que a poesia, talvez muito mais cedo do que a prosa, tomou consciência desde tempo antigo das pro-

ὁ λόγος ὥστε ἀξιόπιστον ποιῆσαι τὸν λέγοντα· τοῖς γὰρ ἐπικέσει πιστεύομεν μᾶλλον καὶ θᾶπτον, περὶ πάντων μὲν ἀπλῶς, ἐν οἷς δὲ τὸ ἀκριβὲς μὴ ἔστιν ἀλλὰ τὸ ἀμφιδοξεῖν, καὶ παντελῶς. δεῖ δὲ καὶ τοῦτο συμβαίνειν διὰ τοῦ λόγου, ἀλλὰ μὴ διὰ τοῦ προδεδοξάσθαι ποιόν τινα εἶναι τὸν λέγοντα· οὐ γάρ, ὥσπερ ἔνιοι τῶν τεχνολογούντων, <οὐ> τίθεμεν ἐν τῇ τέχνῃ καὶ τὴν ἐπιείκειαν τοῦ λέγοντος, ὥς οὐδὲν συμβαλλομένην πρὸς τὸ πιθανόν, ἀλλὰ σχεδὸν ὥς εἰπεῖν κυριωτάτην ἔχει πίστιν τὸ ἥθος. Tradução de Manuel Alexandre Júnior. Cf. Cic. *de Orat.* 2. 182: [...] *Cativam-se os ânimos pela dignidade do homem, por seus feitos, por sua reputação; pode-se orná-los com maior facilidade, se todavia existem, do que forjá-los se absolutamente não existem, Conciliantur autem animi dignitate hominis, rebus gestis, existimatione vitae; quae facilius ornari possunt, si modo sunt, quam fingi, si nulla sunt.* Tradução de Adriano Scatolin.

³⁷ Arist. *Top.* 100b18: *São, pois, verdadeiras e primárias todas as proposições que consideramos dignas de fé, não por causa de outra coisa, mas por si mesmas (pois não é necessário buscar, nos princípios científicos, as razões, mas cada um destes princípios constituem-se persuasivos por si mesmos). Todavia, as opiniões aceitas geralmente são as que são admitidas por todos, seja pela maioria, seja pelos sábios. Ou seja, para todos, ou para a maioria ou para aqueles homens verdadeiramente distintos e notáveis por seus juízos.*, ἔστι δὲ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δι' ἐτέρων ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν (οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἐκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστήν), ἐνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις. Tradução nossa.

³⁸ A palavra latina *auctor* é formada, por derivação, a partir de *augeo*, *augmentar* (cf. Isid. *Etym.* 10. 2: *auctor ab augendo dictus*) – cf. Ernout et Meillet 1951: 101. O autor, nesse sentido, se constitui um *augmentador*, na medida em que contribui para a tradição, “aumentando-a”, ampliando a gama de possibilidades de *topoi*. Assim, *auctor*, da mesma maneira que seu equivalente grego, *heures* (derivado de *heuresis* e *heurisko*), relaciona-se, na Antiguidade, a procedimentos propriamente miméticos, já que remetem à *inuentio*.

ximidades entre pintura e discurso poético, caso seja verdadeiro – e provavelmente a tradição assim julgava – que Simônides fora o primeiro a aproximar pintura e poesia³⁹. Ora, os poetas dispunham das mesmas convenções retóricas a que me referi aqui, mas também, desde muito tempo, tinham à disposição para imitar um amplo paradigma já consolidado no que tange a *descrições* (*ekphraseis*). O antecedente mais antigo é sem dúvida Homero. A descrição das armas de Aquiles⁴⁰ foi modelo central das imagens discursivas no campo da poesia a partir do período helenístico. Destaque-se, aqui, só a título de exemplo, o primeiro idílio de Teócrito, as *Talísias*⁴¹, em que há a descrição da copa; Mosco de Siracusa⁴² representa, com *euidentia*, o cesto florido de Europa; o manto de Jasão é descrito por Apolônio de Rodes, nas *Argonáuticas*⁴³. Entre os latinos, Catulo pinta com seus versos o manto que cobre o leito de Peleu e Têtis no longo poema que encerra a seção polimétrica do livro do poeta⁴⁴; na *Eneida*, é a vez de Virgílio descrever as armas do herói troiano⁴⁵.

Os exemplos que arrolei, em linhas gerais, possuem aspectos que importam ser destacados. Ora, a descrição, a *ekphrasis* ou *descriptio*, como verteram os latinos, foi objeto de prescrição, seja em tratados de retórica, seja, e principalmente, em exercícios preparatórios, a constituir, pois, parte integrante do discurso, uma vez que, na qualidade de tópica elocutiva, era importante tanto para o ornato de discursos, como para a geração de afecções e para a composição de partes do discurso, como proêmios e narrações, associando-se, por isso, à feitura de retratos discursivos e às narrativas históricas, como vimos em Hermógenes.

Como amiúde a instrução é matéria de manual, há a impressão por vezes de que o contexto é simplesmente escolar, mas não é. Claro está que os *exempla* apresentados pelos *auctores*, como já o disse há pouco, ilustram ao mesmo tempo em que ensinam e se impõem como modelo. Nesse

³⁹ Plu. *De Gloria*. 346f: “[...] Além disso, é Simônides quem denomina a pintura poesia muda; a poesia pintura que fala”, Πλὴν ὁ Σιμωνίδης τὴν μὲν ζωγραφίαν ποίησιν σιωπῶσαν προσαγορεύει, τὴν δὲ ποίησιν ζωγραφίαν λαλοῦσαν. Tradução nossa.

⁴⁰ Hom. *Il.* 18. 478-608.

⁴¹ Theoc. 1. 29-55.

⁴² Mosch. 44-61.

⁴³ A. R. 1. 721-767.

⁴⁴ Catul. 64.

⁴⁵ Verg. *A.* 8. 626-742. Desenvolvi, alhures, discurso mais pormenorizado sobre o tema, ver Agnolon 2010.

sentido, a existência do discurso prescritivo muito provavelmente foi responsável, retroativamente, pela existência de diversos gêneros de discurso, inclusive em poesia, em que a descrição possuía fundamental centralidade, como é o caso das *Eikones* de Filóstrato de Lemno e as *Ekphraseis* de Luciano de Samósata, durante a Segunda Sofística. Demais, “descrições” figuravam como subgênero epigramático, segundo consta nas *Antologias* e, muito provavelmente, nas antigas *Guirlandas* de epigramas helenísticos, sob a rubrica *epigrammata ekphrastika*, isso desde talvez o século III a.C.: assim, quando os prosadores “inventam” novo subgênero de discurso, a *ekphrasis*, autônoma e distinta da narração, a *diegesis*, o precedente é poético, epigramático em particular.

Por tudo isso, não se deve subestimar a importância dos exercícios para a tradição discursiva, ainda que imediatamente escolares: se o retrato e a descrição repercutiram em Filóstrato e Luciano, também tiveram ressonância em historiadores e biógrafos antigos, Plutarco e Suetônio são exemplos; sem falar no fato de que, seja no plano do discurso da prosa, seja no da poesia, os autores forjadores de *images* ajudaram a perpetuar a relação agonística das artes – como vimos há pouco em Cícero e Dionísio –, sintetizada, na Antiguidade, pelo símile horaciano do *ut pictura poesis*⁴⁶, que, por seu turno, não foi menos fundamental para os autores renascentistas que, na imitação do passado clássico, que cultuavam com ardor, forjaram o *Paragone*.

Bibliografia

- Achard, G. (1994), *Cicero. De l'invention*. Paris: Les Belles Lettres.
- Adler, A. (1985), *Suidae Lexicon. Lexicographi Graeci*. Stuttgart: Teubner.
- Agnolon, A. (2010), *O Catálogo das Mulheres: os Epigramas Misóginos de Marcial*. São Paulo: Editora Humanitas.
- Babbitt, F. C. (1936), *Plutarch. Moralia. Vol. 4*. Cambridge: Harvard University Press.
- Butler, H. E. (1996), *Quintilian, Institutio Oratoria*. Cambridge, MA: Harvard University Press/ London, William Heinemann.
- Cairns, F. (1972), *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

⁴⁶ Hor. *Ars* 361.

- Canfora, L. (1989), *A Biblioteca Desaparecida: Histórias da Biblioteca de Alexandria*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Eicholz, D. E. (1962), *Pliny, the Elder. Natural History*. Cambridge/ London: Harvard University Press.
- Ernout, A., & Meillet, A. (1951), *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Fairclough, H. R. (1978), *Horace. Satires, Epistles and Ars Poetica*. Cambridge: Harvard University Press.
- Faria, A. P. C., & Seabra, A. (2005), *Retórica a Herênio*. São Paulo: Editora Hedra.
- Fernandes, R. M. R. (1984), *Horácio. Arte Poética*. Lisboa: Editorial Inquérito.
- Fernandes, R. M. R. (1986), *Dionísio de Halicarnasso. Tratado da Imitação*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa.
- Halm, C. (1868), *Rhetores Latini Minores*. Leipzig: Teubner.
- Hansen, J. A. (2006), “Categorias Epitíticas da Ekphrasis”, *Revista USP* 71: 85-105.
- Hopkinson, N. (2015), *Theocritus, Moschus, Bion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Júnior, M. A. (1998), *Aristóteles, Retórica*. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional.
- Leeman, A. D., Pinkster, H., & Rabbie, E. (1989), *De Oratore Libri III*. Heidelberg: Carl Winter – Universitätsverlag.
- Marrou, H. I. (1990), *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU.
- Martinez, M. D. R. (1991), *Teón, Hermógenes, Afônio. Ejercicios de Retórica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Miller, W. (1913), *De Officiis*. London, W. Heinemann/ New York: The MacMillan CO.
- Nunes, C. A. (2001), *Homero. Iliada/Odisseia*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Oliva Neto, J. A. (1996), *O Livro de Catulo*. São Paulo: Edusp.
- Page, D. L. (1989), *Epigrammata Graeca*. Oxford: Oxford University Press.
- Patillon, M. (1997), *Theon. Progymnasmata*. Paris: Les Belles Lettres.
- Patillon, M. (1997), *Progymnasmata. (Les Exercices Préparatoires)*. Paris: L'Age d' Homme.
- Perret, J. (1981), *Virgile. Enéide*. Paris: Les Belles Lettres.
- Pinheiro, A. E. (2009), *Xenofonte. Memoráveis*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, AnnaBlume.
- Rabe, H. (1913), *HERMOGENOUS PROGYMNASMATA*. Leipzig: Teubner.

- Rabe, H. (1926), *APHTHONIOU SOPHISTOU PROGYMNASMATA*. Leipzig: Teubner.
- Seaton, R. C. (2009), *Apollonius Rhodius, Argonautica*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sousa, G. C. C. (2003), *Suetônio. Os Doze Césares*. São Paulo: Germape.
- Souza, E. (1973), *Aristóteles, Poética*. São Paulo: Abril Cultural.
- Tricot, J. (1939), *Aristote. Organon (Les Topiques)*. Paris: Librairie Philosophique Vrin.

**ESTRATEGIAS NARRATIVAS EN LOS LIBROS XVIII Y XIX
DE LAS *ANTIGÜEDADES JUDÍAS* DE FLAVIO JOSEFO**

**NARRATIVE STRATEGIES IN BOOKS XVIII AND XIX
OF JOSEPHUS' JEWISH ANTIQUITIES**

MIGUEL ÁNGEL RODRÍGUEZ HORRILLO

horrillo@unizar.es

Universidad de Zaragoza

orcid.org/0000-0003-4865-6415

Artigo recebido a 18/10/2019 e aprovado a 20/02/2020

Resumen

El estudio de los libros finales de las *Antigüedades judías* de Josefo se ha caracterizado por el análisis de las fuentes empleadas, en detrimento de análisis literarios. Por ello, además de faltos de unidad, han sido considerados un añadido sin mucha vinculación con el resto de la obra. Sin embargo, un análisis de las intervenciones autoriales del autor, muy numerosas en estos libros, así como de los recursos narrativos, permiten comprender que, por una parte, son libros que se rigen por los mismos esquemas que el resto de la obra y, por otra, son un buen ejemplo de narrativa moral historiográfica, de la que no faltan ejemplos en el género.

Palabras clave: Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, historiografía, historia romana, historiografía moral.

Abstract

The Quellenforschung has displayed an important role in the study of the last books of Josephus' *Jewish Antiquities*. Because of this, the books seem lacking entailment with the other books of the work, and also without unity in their internal narratives. However, an analysis of the employ of the authorial voice and the narrative structure in books XVIII- XIX allows us to understand that they are in consonance with the proemial programme that characterizes the work as a whole,

and also that they constitute an excellent example of moral narrative, as we can see in other works of historiography.

Keywords: Flavius Josephus, *Jewish Antiquities*, historiography, roman history, moral historiography.

1. Introducción

La *Antigüedades judías* esconden en su sección final la narración de una etapa de la historia de Roma para la que no contamos con otros textos que posean la suficiente entidad y fiabilidad.¹ El naufragio de la parte central de los *Anales* de Tácito y el lastimoso estado en que nos ha llegado la obra de Dión Casio hacen que Josefo sea la única narración continua de entidad para acontecimientos tan importantes como la conjura que acabó con Calígula.² Esta importancia para el conocimiento de la historia de Roma, así como su naturaleza historiográfica poco ortodoxa, hicieron que pronto el interés por el estudio de los libros XVIII y XIX caminara por las sendas de la Quellenforschung, en detrimento de otras perspectivas más acompasadas con la naturaleza literaria de la obra, una tendencia que, salvo alguna excepción, todavía hoy es usual.³

Sin embargo, los recientes estudios sobre la obra de Josefo, cada vez más sensibles con la naturaleza y objetivos de su producción,⁴ hacen nece-

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto FFI2016-75632-P.

² La bibliografía sobre esta sección es abundante y reciente. Ya desde un principio se consideró que detrás de la misma se escondía una narrativa senatorial, tanto para el importante discurso que propugna la libertad y la vuelta a la República –cf. Timpe 1960: 482, para su carácter casi ciceroniano– como para toda la escena, cf. Charlesworth 1933: 115, quien veía detrás un panfleto histórico de vertiente republicana. Momigliano 1975: 801-802, abogaba por la existencia temprana de una vulgata de la historia de Calígula. Para toda la sección relativa a la muerte de Calígula y el ascenso de Claudio remitimos a Wiseman 2013, dado que no la abordaremos con detenimiento en este estudio.

³ Cf. e. g. el estudio de Galimberti 2001, que, de manera muy documentada, analiza las fuentes empleadas por Josefo en los libros XVIII a XX de las *Antigüedades judías*. Un buen ejemplo de la situación es la polémica mantenida entre Mason 2003, y Schwartz 2007, especialmente pp. 125-132, sobre la viabilidad de la Quellenforschung en el estudio de la obra de Josefo.

⁴ Cf. e. g. Mason 2009a: 48-55, para la interpretación del proceso compositivo de la obra de Josefo bajo los mismos condicionantes que los de un autor clásico.

sario analizar de nuevo estas secciones de la obra.⁵ Es innegable que estos libros tienen una factura que, en el mejor de los casos, es a primera vista poco armónica, pero también lo es que no son pocas las afirmaciones autoriales presentes en los mismos,⁶ y que la comparación de alguna de sus secciones con la narrativa paralela de la *Guerra de los judíos* depara una reelaboración que, más que a un mero uso de fuentes, apunta a una intencionalidad clara por parte de Josefo a la hora de presentar los acontecimientos bajo una perspectiva concreta, en este caso, moral. Por ello, nuestro objetivo pasa por analizar las líneas maestras con las que el historiador trata de incorporar estos libros a la estructura general de las *Antigüedades judías*, atendiendo especialmente a las reflexiones autoriales presentes a lo largo de los dos libros, y también a los recursos que, en un plano meramente formal, facilitan la presentación de lo narrado. Con ello podremos comprender mejor la estructura y objetivos de estos libros, que podemos adelantar que caminan por las mismas sendas que el resto de los que componen las *Antigüedades judías*.

2. Condicionantes de la narrativa en los libros XVIII y XIX

Redactar una obra de historiografía que combina una paráfrasis del *Antiguo Testamento*, con todos sus condicionantes para un judío, y la narración de la historia posterior supone un reto interpretativo que Josefo asume sin mayores dificultades.⁷ Es notable, y ya ha sido señalada por la crítica,⁸

⁵ Schwartz 2016: 40, sigue en fecha reciente manteniendo su visión de los libros XVIII a XX de las *Antigüedades judías* como una obra formada a partir de retazos de diferentes fuentes, tal y como planteó en 1990. Su idea de que Josefo manejaría algo semejante a un “fichero” de documentación para la confección de la obra –ibidem: 41– encaja mejor con obras de tono especializado, y no tanto con una obra historiográfica, cf. Dorandi 2000: 29-46. No obstante, Schwartz muestra en esta contribución una mayor sensibilidad a la hora de manejar los aspectos literarios de la obra.

⁶ Schwartz 2016: 49-50. Si bien no es un término recogido por la RAE, empleamos el término “autorial” en referencia al concepto de “authority” desarrollado por Marincola en su estudio de 1997.

⁷ Para los historiadores judíos de época helenística puede verse Doran 1987: 247-272, con un examen crítico de los fragmentos y el manejo que estos evidencian de los textos bíblicos.

⁸ Cf. Spilsbury 2016: 125. Mason 2012: 132, añade el dato de que el propio Josefo en el *Contra Apión* 1.54, habla de la obra como una unidad, como ocurre también en el epílogo de la propia obra (J. AJ 20.261).

la ausencia de una cesura que separe los libros de historia veterotestamentaria de aquellos que recogen los acontecimientos posteriores, una práctica, la de marcar los cambios de perspectiva en las obras historiográficas, con precedentes de peso como para que su ausencia sea significativa.⁹ Esa continuidad deliberadamente buscada por el autor tiene no pocas implicaciones para la interpretación de los acontecimientos por parte de Josefo,¹⁰ y depara una situación semejante a la que observaremos con la historiografía cristiana de finales de la Antigüedad.¹¹ Con esta continuidad se asegura que los acontecimientos narrados se vean también tamizados por el prisma de la ley judía que recorría la primera parte de la obra, y que el propio Josefo presenta en el proemio:¹²

τὸ σύνολον δὲ μάλιστα τις ἂν ἐκ ταύτης μάθοι τῆς ἱστορίας ἐθελήσας αὐτὴν διελθεῖν, ὅτι τοῖς μὲν θεοῦ γνώμη κατακολουθοῦσι καὶ τὰ καλῶς νομοθετηθέντα μὴ τολμῶσι παραβαίνειν πάντα κατορθοῦται πέρα πίστεως καὶ γέρας εὐδαιμονία πρόκειται παρὰ θεοῦ· καθ' ὅσον δ' ἂν ἀποσῶσι τῆς τούτων ἀκριβοῦς ἐπιμελείας, ἄπορα μὲν γίνεται τὰ πόριμα, τρέπεται δὲ εἰς συμφορὰς ἀνηκέστους ὃ τι ποτ' ἂν ὡς ἀγαθὸν δρᾶν σπουδάσωσιν (J. AJ 1.14).¹³

⁹ cf. e. g. Plb. 3.4.8-12, o las reflexiones proemiales de Diodoro.

¹⁰ En este sentido, las observaciones de Rajak 1982: 465, quien ve en el título “Arqueología” una referencia solamente a los primeros libros, dado su contenido más remoto, nos parecen de difícil aceptación: tomando incluso como punto de partida algunos de los ejemplos que aduce la propia Rajak, se observa cómo las obras con este perfil llevan su narrativa hasta el tiempo actual del autor. Los *Orígenes* de Catón son un buen ejemplo: prolongan los *mores* antiguos hasta el tiempo reciente, tal y como, según veremos, hace Josefo en las *Antigüedades judías*.

¹¹ En ella observaremos una reinterpretación en clave cristiana de los acontecimientos históricos del mundo pagano: piénsese en el papel que pasará a desempeñar la figura de Augusto como antesala de la venida de Cristo en autores como, por ejemplo, Orosio, 6.22.6.

¹² Cf. van Unnik 2004: 84, “Das Verhalten des Menschen gegenüber dem Gott der Arete und dessen Reaktion auf menschlichen Taten—solches zu erkönnen und zu verstehen anzuleiten, ist das Ziel der Archäologie des Josephus.” No creemos, como defendía Mader 2000: 2, en este caso para la *Guerra de los Judíos*, que las afirmaciones proemiales de Josefo estén encaminadas al engaño o la tendenciosidad.

¹³ “En suma, uno que quiera pasar revista a la presente narración histórica comprenderá gracias a ella fundamentalmente que a las personas que siguen los dictados de Dios y no osan transgredir sus hermosas disposiciones les sale todo increíblemente derecho y como recompensa les ofrece Dios la felicidad, mientras que, si renuncian a un cumplimiento meticuloso de ellas, cualquier salida se hace inviable y toda acción que se empeñen en llevar

Lo interesante es comprobar que, en los libros que nos ocupan, no son pocas las ocasiones en que Josefo alude a los principios enunciados en este pasaje proemial.¹⁴ De este modo, el sentido interpretativo inicial se mantiene a lo largo de estos libros de manera expresa, lo que supondrá un reto a la hora de adaptar el contenido relativamente reciente y acaecido en escenarios muy dispares a los esquemas de la ley judaica. Nuestro mejor conocimiento de las destrezas narrativas empleadas por Josefo y por la historiografía imperial nos deben llevar a preguntarnos cuáles fueron los objetivos del autor al diseñar esta narración. Un buen punto de partida es, sin duda, la comparación entre los capítulos iniciales del libro XVIII y la sección correspondiente del libro segundo de la *Guerra de los judíos*. En este sentido, los análisis de Schwartz, centrados en el estudio de las fuentes empleadas para la historia de Herodes Agripa, son un buen punto de partida por su concienzudo análisis del texto, aunque disintimos de su acercamiento demasiado dependiente de la Quellenforschung.¹⁵ Qué añade Josefo, con qué explicaciones y en qué situación dentro de la narrativa son preguntas que, a nuestro entender, resultan más productivas a la hora de entender la obra de Josefo que tratar de averiguar qué obra perdida se esconde detrás de cada sección de estos libros.

3. Los primeros pasos de la revuelta judía (J. AJ 18.1-126)

La narración más o menos paralela de parte del libro II de la *Guerra de los judíos* y del libro XVIII de las *Antigüedades judías* permite comprender mejor alguna de las motivaciones narrativas que guían al autor en la obra que nos ocupa.¹⁶ Las ausencias y, sobre todo, los añadidos en la

a cabo por considerarla beneficiosa se convierte en desgracia irremediablemente.” (trad. J. Vara). Para el texto griego de Josefo empleamos la edición de B. Niese, 1885-1895.

¹⁴ Cf. J. AJ 18.9, οὕτως ἄρα ἡ τῶν πατριῶν καίνισις καὶ μεταβολὴ μεγάλας ἔχει ῥοπὰς τοῦ ἀπολουμένου τοῖς συνελθοῦσιν... (“Se ve así que la alteración y modificación de las normas tradicionales propende enormemente a perder a quienes intervienen en ello...” Trad. J. Vara). Cf. también 18.119; 127; 214; 255-256; 305-309; 341. Incluso en la sección relativa a la conjura que acabó con Calígula tenemos este tipo de afirmaciones: cf. J. AJ 19.16; 61, y 69.

¹⁵ Schwartz 1990: 1-37.

¹⁶ Si Josefo empleó una sola fuente para las dos obras, como defiende Cohen 1979: 62-63, para parte de las secciones de los libros XVIII a XX, o si fueron más, es algo que nos parece imposible discernir, máxime cuando el esquema Nissen, que defendía la imposibilidad

segunda de las obras evidencian un cambio de perspectiva respecto a la primera de ellas que, dada su sistematicidad, nos puede permitir comprender los objetivos de Josefo en esta obra. Las intervenciones autoriales en esta sección imprimen a la narración una orientación muy clara, y adelantando una de nuestras conclusiones, consideramos que esta sección es una narrativa con una sistematicidad y naturaleza que hace que no sea simplemente una reelaboración de la narración de la *Guerra de los judíos*.¹⁷

El primer núcleo narrativo del libro presenta prácticamente la misma estructura en ambas obras, con el largo excursus sobre las sectas judías,¹⁸ pero es de notar el tono más sentencioso que adquieren las valoraciones de Josefo en las *Antigüedades judías*. El punto de partida evidencia ya esa diferencia, dado que la *Guerra de los judíos* parte de una cuestión técnica, como es la conversión de la etnarquía de Arquelaos en provincia (cf. J. BJ 2.117), en tanto que en la obra que nos ocupa el foco se centra en el censo y los conflictos derivados de ello (J. AJ 18.1).¹⁹ El historiador señala que estamos ante el comienzo de la crisis que terminará con la destrucción del templo: μέχρι δὴ καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ ἐνείματο πυρὶ τῶν πολέμιων ἦδε ἡ στάσις. οὕτως ἄρα ἡ τῶν πατρίων καίνισις καὶ μεταβολὴ μεγάλας ἔχει ῥοπὰς τοῦ ἀπολουμένου τοῖς συνελθοῦσιν (J. AJ 18.8-9).²⁰ Esta idea vuelve a reaparecer al final del excursus sobre las sectas, posicionando al lector en perspectiva de los excesos de Gesio Floro: ἀνοίᾳ τε τῇ ἐντεῦθεν ἤρξατο νοσεῖν τὸ ἔθνος Γεσσίου Φλώρου, ὃς ἡγεμὼν ἦν, τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ὑβρίζειν ἀπονοήσαντος αὐτοῦς ἀποστῆναι Ῥωμαίων. καὶ φιλοσοφεῖται μὲν Ἰουδαίοις τοσάδε (J. AJ 18.25).²¹ De esta manera, una suerte de

de manejar más de una fuente a la vez por motivos técnicos, es algo superado. El propio Cohen 1979: 63, n. 127, advertía juiciosamente que muy probablemente Josefo hizo uso de ὑπομνήματα para la redacción de estas secciones.

¹⁷ Cohen 1979: 59, advertía de los pocos rasgos léxicos comunes entre ambas secciones, y que estos pueden responder a la simple reiteración en el empleo de frases de tono retórico.

¹⁸ Para esta sección, remitimos a Baumgarten 2016: 261-271, y Mason 2008: 84-135.

¹⁹ Para el contexto histórico de este momento, cf. Mason 2008: 78-79.

²⁰ “Hasta el punto de que esta convulsión social convirtió incluso el Templo de Dios en pasto de las llamas encendidas por los enemigos. Se ve así que la alteración y modificación de las normas tradicionales propende enormemente a perder a quienes intervienen en ello.” (Trad. J. Vara).

²¹ “Esta locura fue la causante de que el pueblo judío empezara a corromperse

Ringkomposition devuelve al lector a la escena inicial,²² que conecta con una suerte de estado de cosas de la región. De igual manera, esta sección en las *Antigüedades judías* se ve ampliada por un suceso que no tiene paralelo en la primera de las obras, como es la contaminación del Templo con cadáveres, un hecho que cobra su sentido desde la perspectiva moral y casi premonitoria de lo que va a suceder que recorre toda la sección en la segunda de las obras.²³

Muy interesantes son las dos pequeñas *novellae* que nos trasladan a Roma, con las historias de Paulina y Fulvia. Se trata dos pequeñas narraciones de tono casi petroniano, de las cuales la primera, centrada en el templo de Isis y sin mucha vinculación con la narrativa de Josefo, solo cobra algo de sentido tomándola como la versión “romana” de la segunda de ellas, centrada en las malas artes de un grupo de judíos que terminan por causar la ruina de la comunidad.²⁴ Si tenemos presente ese carácter de *exemplum* que adquieren las narrativas,²⁵ podremos ver cómo cobran su verdadero sentido en línea con los comentarios que el autor viene realizando a lo largo de esta primera parte de la obra.²⁶ Se trata de un tipo de narración seguramente muy poco apropiada para el tono de la *Guerra de*

aprovechando que Gesio Floro, cuando fue procurador de Judea, con la arbitrariedad de sus ofensas exasperó a los judíos y los obligó a sublevarse contra los romanos.” (Trad. J. Vara).

²² Y a su vez, todo ello nos lleva al final de la obra, cf. J. *AJ* 20.258, καὶ δὴ τὴν ἀρχὴν ἔλαβεν ὁ πόλεμος δευτέρῳ μὲν ἔτει τῆς ἐπιτροπῆς Φλώρου, δωδεκάτῳ δὲ τῆς Νέρωνος ἀρχῆς. ἄλλ’ ὅσα μὲν ὄραν ἡναγκάσθημεν ἢ παθεῖν ὑπεμείναμεν, ἀκριβῶς γνῶναι πάρεστιν τοῖς βουλομένοις ἐντυχεῖν ταῖς ὑπ’ ἐμοῦ περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου βίβλοις γεγραμμέναις. (“Y efectivamente la guerra empezó al segundo año de ser nombrado procurador Floro y al duodécimo de ser designado Nerón emperador. Pero los que quieran leer los libros de la *Guerra judía*, que yo escribí, pueden conocer exactamente las calamidades que fuimos forzados a causar o las que nos vimos obligados a sufrir.” Trad. J. Vara). Estas anticipaciones narrativas fueron señaladas por Giet 1956: 244.

²³ Mason 2016a: 264.

²⁴ Para el suceso desde una perspectiva histórica cf. Feldman 1965: 59-61.

²⁵ Para la idea de interpretar estas escenas como *exempla* al modo de las presentes en la historiografía romana, cf. Mason 2003: 569. En todo caso, proponer, como hace Mason, que ese tono ejemplar lo toma Josefo de las obras historiográficas romanas es quizá arriesgado, dado que la tradición griega conocía esos mecanismos y los usaba con asiduidad, cf. Hau 2017: *passim*.

²⁶ Ello además permitiría superar el problema de la indefinición cronológica que indicaron Feldman 1965: 50, y Galimberti 2001: 23; la expresión κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους (J. *AJ* 18.65) tiene el aire propio de este tipo de narraciones.

los judíos, pero muy adecuada para los objetivos casi formativos de la obra que nos ocupa. Igual naturaleza tiene la detallada explicación de Josefo respecto a la devolución de las vestiduras del Sumo sacerdote. Además del acontecimiento histórico, tenemos una aclaración respecto a su custodia, que permite entender la situación y la lección derivada de la misma: Οὐτεῖλλιος δὲ ἐπὶ τῷ ἡμετέρῳ πατρίῳ ποιεῖται τὴν στολὴν, ἣ τε κείσοιτο μὴ πολυπραγμονεῖν ἐπισκῆψας τῷ φρουράρχῳ καὶ ὅποτε δέοι χρῆσθαι. καὶ ταῦτα πράξας ἐπὶ εὐεργεσίᾳ τοῦ ἔθνους (J. AJ 18.95).²⁷

Con todo ello resulta evidente que, desde el comienzo del libro hasta el inicio de la narración relativa a Herodes Agripa, que cuenta con su propia introducción, tenemos una serie de añadidos respecto a la narrativa de la *Guerra de los judíos* que comparten, a grandes rasgos, una naturaleza -si se quiere- ejemplar. Estamos ante anécdotas o pequeñas narraciones que enriquecen el texto,²⁸ y que si bien no responden estrictamente a la sucesión cronológica o de desarrollo de los acontecimientos, presentan una naturaleza moralizante. Estas escenas están además ancladas a la sucesión de los gobernadores romanos de la región, marcando de manera clara la intervención de los mismos en la región. Cirinio y Coponio, Pilato y Vitelio marcan esos compases, con un mayor número de apariciones en las *Antigüedades judías* que en la *Guerra de los judíos*,²⁹ precisamente por esa atomización de sus actuaciones en la primera de las obras, que permite dar cabida a las escenas que hemos analizado. Todo ello nos prepara para la aparición de prácticamente un monográfico que recorrerá de manera paralela las figuras de Herodes Agripa y de Calígula, que serán estudiadas, una vez más, bajo los principios morales y religiosos que venimos señalando.

4. Herodes Agripa y Calígula. Dos historias paralelas

De igual manera que las historias de Fulvia y Paulina se entrelazaban para ligar el universo romano y el judío, las figuras de Herodes Agripa y

²⁷ “Vitelio, por su parte, con su comportamiento respecto a las vestimenta en cuestión se acomodó al dictado de nuestra tradición, al encargar al jefe de la fortaleza que no se entrometiera en el asunto y cuestión de dónde debía ser depositada ni cuándo debía usarse. Estas medidas las tomó él en beneficio del pueblo judío.” (Trad. J. Vara).

²⁸ Sobre el fuerte pulso literario de estas escenas, cf. Mason 2009: 7-43, en particular pp. 20-42.

²⁹ Cf. el léxico de Schalit 1969: s. vv. para las apariciones.

Calígula caminan en paralelo hasta el final del libro XIX,³⁰ y suponen la culminación de las reflexiones morales que Josefo viene exponiendo.³¹ En el comienzo de la narrativa sobre Herodes Agripa tenemos una marca autorial de gran fuerza, que incide precisamente en lo que decimos:³²

βούλομαι οὖν εἰπεῖν ἐπὶ μακρότερον περὶ τε Ἡρώδου καὶ γένους αὐτοῦ ὡς ἐγένετο, ἅμα μὲν καὶ διὰ τὸ ἀνήκειν τῇ ἱστορίᾳ τὸν περὶ αὐτῶν λόγον, ἅμα δὲ καὶ παράστασιν ἔχειν τοῦ θείου, ὡς οὐδὲν ὠφελεῖ πλῆθος οὐδ' ἄλλη τις ἀλκὴ τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐπιτετευγμένων δῖχα τῶν πρὸς τὸ θεῖον εὐσεβειῶν, εἰ γε ἐντὸς ἑκατὸν ἐτῶν ἐξόδου συνέβη πλὴν ὀλίγων, πολλοὶ δ' ἦσαν, διαφθαρῆναι τοὺς Ἡρώδου ἀπογόνους· φέροι δ' ἂν τι κατὰ σωφρονισμῷ τοῦ ἀνθρωπείου γένους τὸ τὴν δυστυχίαν αὐτῶν μαθεῖν, ἅμα δὲ καὶ τὸν Ἀγρίππαν διηγῆσασθαι θαύματος ἀξιότατον γεγεννημένον, ὃς ἐκ πάνυ ἰδιώτου καὶ παρὰ πᾶσαν δόξαν τῶν εἰδότην αὐτὸν ἐπὶ τοσόνδε ἠϋξήθη δυνάμεως (J. *AJ* 18.127-129).³³

³⁰ Cf. Schwartz 2016: 49. Este emparejamiento de los dos personajes llevó a Scramuzza 1971: 15-16, a considerar la posible existencia de textos judíos que presentaban la figura del emperador como elemento negativo en contraposición a Herodes Agripa.

³¹ Kraus 2005: 183, advertía del papel central del emperador en las obras de esta época. Es reseñable que, incluso tratándose de una obra con la temática y objetivos de la que nos ocupa, los emperadores desempeñen un papel tan importante, no tanto como agentes históricos sino como individuos a merced de la divinidad.

³² Schwartz 1990: 33, atribuía esta afirmación a su fuente VAg, defendiendo que era notable la ausencia de la divina providencia, un concepto crucial en Josefo: “And it is very significant, we believe, to underline the absence of the typical interpretation which might have been expected: the assumption that Agrippa’s peripeteia was governed by divine providence.” Esta afirmación la hace en su defensa de una fuente que no participa de ese mecanismo, pero lo cierto es que para demostrarlo cita únicamente (de manera aproximada, dado que cita la traducción de Feldman), desde φέροι δ' ἂν... hasta ἠϋξήθη δυνάμεως, lo que hace que todo el texto pueda malinterpretarse: la continuidad entre las líneas anteriores, que recogemos arriba, y estas nos parece clara, y realizar cortes resulta arriesgado.

³³ “Quiero, pues, hablar ahora más detenidamente no solo de Herodes, sino también de sus hijos y de cómo fueron ellos, por un lado porque la referencia a todos ellos conviene a mi *Historia* y, por otro, porque la referencia a estas personas implica la constatación de la actuación divina en el destino de ellas, en el sentido de que nada sirve un elevado número de personas ni tampoco otra fuerza alguna desarrollada por los hombres si no se guarda el debido respeto a la Divinidad, como lo demuestra el hecho de que en el solo plazo de cien años perecieron la totalidad de los descendientes de Herodes salvo unos pocos, pese a lo numerosos que eran. Además, podría contribuir algo a hacer entrar en razón a la raza humana el que ésta conozca la desdicha de los hijos de Herodes y asimismo el que yo describa los avatares de Agripa por merecer éste toda nuestra atención y admiración, ya que,

La aparición de este tipo de intervenciones autoriales marcan en el género historiográfico los patrones interpretativos de las obras,³⁴ y en este caso plantean una perspectiva que recorrerá la práctica totalidad de los libros XVIII y XIX, dado que lo interesante de estas dos narraciones –la de Herodes Agripa y la de Calígula– es la forma en que se contraponen los éxitos y desgracias de los dos personajes, con la divinidad y el concepto de τύχη conviviendo como garantes de ese recorrido.³⁵ Las palabras de Josefo en este preámbulo recuerdan en gran manera a la afirmación herodotea que marca el inicio de su obra, precisamente también en el marco de una narración de fuerte tono religioso.³⁶

La primera parte de la narración de Herodes Agripa da cuenta de sus peripecias en lo económico (J. AJ 18.143-167), recalando en malas condiciones en Roma³⁷ e incluso acabando bajo la protección de su hermana Herodías y su cuñado Herodes, que reaparecerán con posterioridad para caer en desgracia ante el emperador, quien ordenará su destierro precisamente cuando Herodes Agripa se encuentra gozando de las mieles del éxito (J. AJ 18.240-255), todo ello como castigo de Dios, Ἡρωδιάδι μὲν δὴ φθόνου τοῦ πρὸς τὸν ἀδελφὸν καὶ Ἡρώδῃ γυναικείων ἀκροασαμένων κουφολογιῶν δίκην ταύτην ἐπετίμησεν ὁ θεός (J. AJ 18.256).³⁸ Como

de un simple particular que era y contra toda esperanza de los que lo conocían, consiguió alcanzar las más altas cotas de poder.” (Trad. J. Vara).

³⁴ Cf. Marincola 1997: 3-12.

³⁵ Para el concepto de divinidad como unificador de la narración, cf. Schwartz 2016: 51. Villalba i Barneda 1986: 51-59, analiza la compleja semántica del concepto de τύχη en la obra de Josefo.

³⁶ Cf. Hdt. 1.5, Τὰ γὰρ τὸ πάλαι μεγάλα ἦν, τὰ πολλὰ αὐτῶν σμικρὰ γέγονε· τὰ δὲ ἐπ’ ἐμέο ἦν μεγάλα, πρότερον ἦν σμικρά. Τὴν ἀνθρωπίνην ὧν ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμῇ ἐν τῷ τῷ μένουσαν, ἐπιμνήσομαι ἀμφοτέρων ὁμοίως. (“...ya que las [sc. ciudades] que antaño eran grandes, en su mayoría ahora son pequeñas; y las que en mis días eran grandes, fueron antes pequeñas. En la certeza, pues, de que el bienestar humano nunca es permanente, haré mención de unas y otras por igual.” Trad. C. Schrader).

³⁷ Como recuerda Schwartz 1990: 3, en la *Guerra de los judíos* Herodes Agripa acude a Roma para acusar a Herodes y no por falta de dinero: este cambio es crucial en la estructura que Josefo quiere darle a la peripecia del personaje, en línea con lo afirmado en el preámbulo antes indicado.

³⁸ “Dios impuso este castigo a Herodías por envidia hacia su hermano, y a Herodes por haber hecho caso de los vanidosos sentimientos femeniles.” (Trad. J. Vara). Para la envidia como un vicio condenado sistemáticamente en la primera parte de la obra cf. Attridge 1976: 121-122.

señalaba Kushir-Stein,³⁹ en esta sección se registra una interesante diferencia entre las dos obras historiográficas de Josefo, dado que, frente a este castigo divino, en la *Guerra de los judíos* el castigo es atribuido en exclusiva al emperador (J. BJ 2.183). Los acontecimientos son los mismos, pero la interpretación en esta segunda obra se enmarca en la línea que venimos viendo a lo largo de este libro.

Pero antes de llegar a este punto, las desgracias de Herodes Agripa se suceden, culminando con la delación de Eutico (J. AJ 18.168-204),⁴⁰ en la que desempeña un papel importante Antonia, figura muy influyente y cercana a la madre de Herodes Agripa.⁴¹ Una vez apresado Herodes Agripa, el impulso que recibe la narración con la intervención del hermano que le profetiza su futuro éxito es fundamental. Sus palabras cobrarán sentido con el avance de la narración.⁴²

ἀλλὰ καὶ τὸ ἐμὸν κινδύνοις παραβαλλόμενος δίκαιον ἡγήσάμην σοι διασαφῆσαι τὴν προαγόρευσιν τῶν θεῶν. οὐκ ἔσθ' ὅπως οὐκ εὐθέως ἀπαλλαγὴ τέ σοι τῶνδε τῶν δεσμῶν παρέσται καὶ πρόδοσις ἐπὶ μήκιστον ἀξιώματός τε καὶ δυνάμεως, ζηλωτός τε ἂν γένοιο πᾶσιν, οἱ νῦν δι' οἴκτου τὰς τύχας σου λαμβάνουσιν, εὐδαιμονία τε ἂν ποιῶ τοὺς τελευτῆν παισίν, οἷς ἔσῃ τὸν βίον καταλειπόμενος (J. AJ 18.200).⁴³

³⁹ Kushir-Stein 2003: 159.

⁴⁰ Las incongruencias en esta escena, que parece combinar una buena relación entre Herodes Agripa y Tiberio con su condena, como señala Kushir-Stein 2003: 154-157, pueden ser explicadas una vez más si miramos qué situación presenta la *Guerra de los judíos*: en esta obra, la relación de Herodes Agripa con Tiberio no es, en modo alguno, positiva, cf. J. BJ 2.168-170. Para un análisis de las diferencias entre ambas obras respecto a esta escena cf. Mason 2008: 152-153.

⁴¹ Antonia es, como señala Schwartz 1990: 3-4, un personaje ausente de la narración paralela en la *Guerra de los judíos*, pero fundamental en el caso de la obra que nos ocupa. Sin tener una amplia actuación, es reseñable su capacidad para hacer que las tramas avancen, lo que nos lleva a pensar que la ausencia o presencia del personaje se debe precisamente a esa eficaz función, y no a una simple cuestión de fuentes.

⁴² Schwartz 1990: 34, veía en esta escena una recreación de la historia bíblica de José, tanto por el paralelo profético como por la aparición premonitrice de una corneja. A nuestro entender, se trata de elementos tradicionales cuyo origen es difícil de precisar.

⁴³ “Lejos de ello, y aun a riesgo de mi propia vida, consideraré que debía revelarte lo que los dioses te presagian. Inevitablemente no sólo te verás libre muy pronto de estos grilletes, sino que además escalarás las más altas cotas de dignidad y poder. Y serás, sin duda, envidiado por todos los que ahora toman tu desventura por la cosa más lamentable

Tras este núcleo de escenas, la narración pasa de nuevo a Tiberio, que empieza a enfermar y toma la decisión de elegir sucesor (J. *AJ* 18.205-223), una sección que solo aparece en nuestro autor.⁴⁴ De nuevo la escena es de corte tradicional, con Tiberio probando a la divinidad al modo herodoteo:⁴⁵ el emperador indica a Evodo que lleve a los candidatos, Gayo y Tiberio Gemelo, a primera hora a su presencia, de modo que el primero en llegar será el sucesor, tal y como le había augurado la divinidad.⁴⁶ Tiberio, deseando que llegara antes su nieto, dado que era su preferido (J. *AJ* 18.211), dio orden de que se presentara temprano, pero la divinidad trastocó sus planes: ταῦτα διανοηθεῖς πέμπει παρὰ τοῦ υἱωνοῦ τὸν παιδαγωγὸν κελεύων ὑπὸ πρῶτην ὥραν ἄγειν τὸν παῖδα ὡς αὐτόν, καταμελήσεσθαι στρατηγίας τὸν θεὸν ὑπολαμβάνων· ὁ δ' ἀντεψηφίζεν αὐτοῦ τὴν χειροτονίαν (J. *AJ* 18.212).⁴⁷ Cual personaje herodoteo, Tiberio comprende la realidad cuando ve aparecer a Gayo:⁴⁸

Τιβέριος δὲ ὡς θεᾶται Γάιον, τότε πρῶτον εἰς ἐπίνοιαν ἐλθὼν τοῦ θεοῦ τῆς ἐξουσίας καὶ τὴν κατ' αὐτὸν ἡγεμονίαν παντελῶς ἀφηρημένην ἐπικυροῦν οἷς ψηφίσαιτο δυνάμεως ἐκεῖθεν αὐτῷ μὴ παραγενομένης. (J. *AJ* 18.214).⁴⁹

y terminarás tus días dichosamente, dejando a los hijos que tengas un rico patrimonio.” (Trad. J. Vara).

⁴⁴ Sobre este detalle cf. Galimberti 2001: 35, quien además veía en la escena una prueba del sentido religioso que caracterizaba a Tiberio, aduciendo Tac. *Ann.*, 4.38. Timpe 1962: 58, n. 2, apuntaba a que la narración podía ser fruto de la invención del propio Josefo. Feldman 1965: 130, restaba valor a la sugerencia de Thackeray de ver en este pasaje un paralelo de Génesis 48: en la escena del *Antiguo Testamento* falta, como señala Feldman, el motivo augural, clave en el pasaje que nos ocupa.

⁴⁵ Para el empleo de recursos de raigambre herodotea en la primera parte de las *Antigüedades judías*, cf. Attridge 1976: 128-130.

⁴⁶ Para la interpretación histórica de esta escena, cf. Baldson 1934: 16-17.

⁴⁷ “Y Tiberio, conocedor de esto, envió un mensajero al esclavo encargado de cuidar a su nieto, para mandarle que a primera hora del día siguiente llevara al niño a su presencia, en la creencia de que Dios se desentendería de poner Él una persona al frente del gobierno. Pero la divinidad anuló su proyectado nombramiento.” (Trad. J. Vara).

⁴⁸ Den Hollander 2014: 228-229, interpretó esta escena en el marco de las crisis sucesorias de su época.

⁴⁹ “Y Tiberio, al ver a Cayo fue sólo entonces cuando cayó en la cuenta del poder omnímodo de Dios y de que el nombramiento de emperador había sido sustraído a su decisión al no contar él, dadas las circunstancias presentes, con la posibilidad de confirmar su proyectado nombramiento.” (Trad. J. Vara).

El nombramiento de Gayo como sucesor y la muerte de Tiberio marcan el camino para la liberación de Herodes Agripa, no sin cierta peripecia, y su regreso triunfal a Judea, culminándose el proceso de progreso del que hacíamos mención antes: καὶ συγχωροῦντος τοῦ αὐτοκράτορος παρῆν παρ' ἐλπίδας τε ὥφθη πᾶσι βασιλεὺς πολλήν τε τῆς τύχης ἐπεδείκνυεν ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις τὴν ἐξουσίαν τοῖς θεωροῦσιν ἐκ λογισμῶν ἀπορίας τε τῆς πρότερον καὶ τοῦ ἐν τῷ παρόντι εὐδαίμονος. καὶ οἱ μὲν ἐμακάριζον τοῦ μὴ διαμαρτίᾳ χρησαμένου τῶν ἐλπίδων, οἱ δ' ἐν ἀπιστίᾳ περὶ τῶν γεγονότων ἦσαν (J. AJ 18.239).⁵⁰ Con ello llegamos a la escena antes referida de la envidia de Herodías y Herodes. Desde este momento, y con una intensificación de los aspectos relacionados con la divinidad, asistimos a la decadencia de Gayo, narrada en esta parte casi en exclusiva con sucesos vinculados a Judea, como son la polémica de los judíos de Alejandría, con la intervención de Filón, al que Josefo atribuye un *dictum* fundamental para el desarrollo posterior del libro,⁵¹ y el intento de erección de una estatua de Gayo en el Templo de Jerusalén (J. AJ 18.261-309), una narración que conforma un bloque único vulnerando incluso el desarrollo cronológico de la obra, dado que su resolución nos adelanta la futura muerte del emperador (J. AJ 18.305-309).⁵²

⁵⁰ “Y al darle permiso el emperador se presentó allá, donde apareció como rey, cosa que nadie podía esperar, con lo que demostró el enorme poder que el azar ejerce sobre los hombres, cosa que éstos podían comprobar al comparar la indigencia que Agripa había parecido anteriormente y la prosperidad de que gozaba en el presente. Y unos lo felicitaban por no haber fracasado en sus intentos, mientras otros estaban perplejos con lo ocurrido.” (Trad. J. Vara). No creemos que, como señalaba Schwartz 1990: 11, este capítulo y el anterior fueran redactados para unir dos fuentes o estar incluso basado en una de ellas: su papel en el diseño de la narrativa de Josefo es realmente claro.

⁵¹ Cf. J. AJ 18.260: ὁ δὲ Φίλων ἐξεῖσι περιωβρισμένος καὶ φησι πρὸς τοὺς Ἰουδαίους, οἱ περὶ αὐτὸν ἦσαν, ὥς χρηθαρρεῖν, Γαῖου λόγῳ μὲν αὐτοῖς ὠργισμένου, ἔργῳ δὲ ἤδη τὸν θεὸν ἀντιπαρεξάγοντος. (“Y Filón salió, vejado en tal alto grado, y a los judíos que lo acompañaban les aseguró que había que estar tranquilos, porque Cayo había mostrado su irritación con ellos de palabra, mientras que en la realidad de los hechos estaba concitando ya contra sí la cólera de Dios.” Trad. J. Vara).

⁵² Scherberich 2001: 135, señalaba el fuerte vínculo entre el suceso de la estatua y la posterior conspiración que acabó con Calígula. Una vez más, las líneas de continuidad, más que cronológicas, lo son conceptuales. Wiseman 2013: 43, advertía de que, en el comienzo de la conjura teníamos referencias a este punto narrativo de la estatua. Más que ante una cuestión de fuentes, creemos que estamos ante referencias cruzadas entre diferentes partes de la narración.

Petronio desempeña junto a Herodes Agripa un papel fundamental en este suceso, permitiendo a Josefo crear de nuevo una narración en la que la actuación de Dios se muestra de manera clara, tanto por los prodigios que va viendo Petronio,⁵³ como por la petición de Herodes Agripa al emperador respecto a la estatua (J. *AJ* 18.297), que redundará en la salvación de Petronio.⁵⁴ Éste, atrapado por las cartas enviadas a Roma que transmitían su negativa a obedecer el mandato imperial, es salvado por Dios, dado que hace que Gayo muera antes de que Petronio deba quitarse la vida, tal y como le había ordenado el emperador:

Ταύτην μὲν γράφει Πετρωνίῳ τὴν ἐπιστολήν, οὐ μὴν φθάνει γε ζῶντος Πετρώνιος δεξάμενος αὐτὴν βραδυνθέντος τοῦ πλοῦ τοῖς φέρουσιν εἰς τοσόνδε, ὥστε Πετρωνίῳ γράμματα πρὸ αὐτῆς ἀφικέσθαι, δι' ὧν μανθάνει τὴν Γαΐου τελευτήν. θεὸς γάρ οὐκ ἄρ' ἀμνημονήσειν ἔμελλε Πετρωνίῳ κινδύνων, οὓς ἀνείληφει ἐπὶ τῇ τῶν Ἰουδαίων χάριτι καὶ τιμῇ τῇ αὐτοῦ, ἀλλὰ τὸν Γάιον ἀποσκευασάμενος ὀργῆς ὧν ἐπὶ σεβασμῷ τῷ αὐτοῦ πράσσειν ἐτόλμησε... (J. *AJ* 18.306).⁵⁵

⁵³ Cf. J. *AJ* 18.286: ὥστε δὴ τότε πολλοῦ καὶ παρὰ τὸ εἰωθὸς καὶ παρὰ τὸ ἐτέρῳ δόξαν ἀφιγμένου ὕδατος τοῖς τε Ἰουδαίοις ἐλπὶς ἦν ἐπ' οὐδαμοῖς ἀτυχήσειν Πετρώνιον ὑπὲρ αὐτῶν δεόμενον, ὃ τε Πετρώνιος κατεπέπληκτο μειζόνως ὁρῶν ἐναργῶς τὸν θεὸν τῶν Ἰουδαίων προμηθεύμενον καὶ πολλὴν ἀποσημήναντα τὴν ἐπιφάνειαν, ὥς μὴδ' ἂν τοῖς ἔργῳ προθεμένοις τάναντία φρονεῖν ἰσχύῃ ἀντιλέξεως καταλελειφθαι. (“En estas circunstancias, al haber caído entonces agua a mares en contra de lo habitual y cuando cabía esperar lo contrario, eso hizo que los judíos cobraran confianza en que Petronio no fracasaría en modo alguno en las peticiones que iba a formular en su defensa. Por su parte, Petronio se sintió impresionado todavía más vivamente al ver claramente que Dios velaba por los judíos y había demostrado tan convincentemente su presencia que ni siquiera a las personas que se habían propuesto pensar lo contrario a los hechos les había quedado fuerza para negarlo.” Trad. J. Vara).

⁵⁴ Como señaló den Hollander 2014: 245, la versión de las *Antigüedades judías* no es solo más extensa, sino más sistemática en su mensaje respecto a la protección de la divinidad.

⁵⁵ “Esta es la carta que Cayo escribió a Petronio y que éste recibió cuando ya no vivía el emperador, al haber efectuado sus portadores un viaje por mar tan lento que a Petronio, antes que ella, les llegó un escrito que le informaba de la muerte de Cayo. Pues Dios no iba a olvidarse, claro está, de los peligros que Petronio había arrojado en su deseo de favorecer a los judíos y honrarlo a Él, sino que, por el contrario, tenía que corresponder a sus méritos, cosa que hizo llevándose de este mundo a Cayo, al estar colérico por los crímenes que había osado cometer en contra de su santidad.” (Trad. J. Vara).

De nuevo, y como le había ocurrido a Tiberio, Petronio queda sorprendido al ver la capacidad de la divinidad para dirigir los acontecimientos y premiar a los virtuosos.⁵⁶ Finalmente, el libro se cierra con una nueva narración cuyo peso moral es superior a su encaje histórico. La historia de Alineo y Asineo, los dos hermanos que pusieron en jaque al sátrapa de Babilonia, supone, una vez más, una suerte de *exemplum* reducido que permite comprobar tanto el justo pago que recibe el cumplimiento de las directrices de la ley judía, como el castigo que recibe el comportamiento contrario.⁵⁷ De nuevo la narración se va enriqueciendo con detalles accesorios que van rodeando el ascenso vertiginoso de los hermanos gracias a sus empresas militares, y comienza a tener su punto de inflexión con la entrada en escena de la mujer del general parto, que causa el alejamiento de Anileo de las leyes patrias y la caída en desgracia de los hermanos.⁵⁸ Una vez más, los acontecimientos son interpretados bajo una clave moral muy concreta, en línea con lo que hemos visto hasta el momento.

Si tenemos presente este recorrido, cobra más sentido la larga sección dedicada a la conjura contra Calígula que terminó con su muerte: Josefo aprovecha este suceso para encuadrarlo en su interpretación general en esta sección, tal y como el propio autor nos indica:⁵⁹

⁵⁶ J. *AJ* 18.309: καὶ ἦσθη τε τῇ συντυχίᾳ τοῦ ὀλέθρου, ὃς τὸν Γάιον κατέλαβεν, καὶ τοῦ θεοῦ τὴν πρόνοιαν ἐξεθαύμασεν οὐδὲν εἰς ἀναβολὰς ἀλλ' ἐκ τοῦ ὀξέος μισθὸν αὐτῷ τιμῆς τε τῆς εἰς τὸν ναὸς καὶ βοηθείας τῆς Ἰουδαίων σωτηρίας παρασχομένου. (“Y Petronio no solo se alegró por la realidad de la muerte que acabó con la vida de Cayo, sino que también contempló con admiración a la Providencia divina, por cuanto que Dios había correspondido sin demora alguna, sino prestamente, a los méritos contraídos por él al tratar con respeto el templo y contribuir a la salvación de los judíos.” Trad. J. Vara). Esta idea de Dios como garante del mundo y protector de los virtuosos es también fundamental en la primera parte de las *Antigüedades judías*, cf. Attridge 1976: 106-107.

⁵⁷ Mason 2003: 570.

⁵⁸ J. *AJ* 18.340: Ακμαζόντων δὲ αὐτοῖς τῶν ἀγαθῶν ἀρχὴ αὐτοὺς ἐπικαταλαμβάνει κακῶν ἐκ τοιαύτης αἰτίας, ἐπειδὴ τὴν ἀρετὴν, ἣ προύκοψαν ἐπὶ μέγα δυνάμει, ἐκτρέπουσιν εἰς ὕβριν ἐπὶ παραβάσει τῶν πατρίων ὑπὸ ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῆς ἐμπεσόντες τῶν Πάρθων τινί... (“Pero cuando ellos disfrutaban de la más completa bonanza, comenzaron a ser presa de las calamidades por un motivo que ahora explicaré, al cambiar ellos la virtud, por la que habían alcanzado las más altas cotas de poder, por la insolencia, puesto que cayeron en la transgresión de las normas patrias, dominados por la concupiscencia y el placer. Ocurrió lo siguiente: a un personaje de los partos...” Trad. J. Vara).

⁵⁹ Cf. Feldman 1996: 172; Mason 2003: 570.

ὅθεν, ἐπειδὴ τοῖς τε ἀπάντων νόμοις καὶ τῷ ἀσφαλεῖ μεγάλῃν συνήνεγκεν εὐδαιμονίας ῥοπὴν ὁ θάνατος αὐτοῦ ἔθνη τε τῷ ἡμετέρῳ οὐδὲ εἰς ὀλίγον ἐξεγεγόνει μὴ οὐκ ἀπολωλέναι μὴ ταχείας αὐτῷ τελευτῆς παραγενομένης, βούλομαι [δὲ] δι' ἀκριβείας τὸν πάντα περὶ αὐτοῦ λόγον διελθεῖν, ἄλλως τε ἐπειδὴ καὶ πολλὴν ἔχει πίστιν τοῦ θεοῦ τῆς δυνάμεως καὶ παραμυθίαν τοῖς ἐν τύχαις κειμένοις καὶ σωφρονισμὸν τοῖς οἰομένοις αἰδῖον τὴν εὐτυχίαν, ἀλλὰ μὴ ἐπιμεταφέρειν κακῶς ἀρετῆς αὐτῇ μὴ παραγενομένης. (J. AJ 19.15-16).⁶⁰

Es interesante comparar esta fórmula casi proemial con la que da comienzo la narración de Herodes Agripa: en ambas el yo autorial está perfectamente marcado y justifica la inclusión de la narrativa bajo los mismos motivos que le habían llevado a desarrollar la historia de Herodes Agripa con detenimiento, por una parte su interés histórico y por otra por su importancia para comprender la actuación de Dios: ἅμα δὲ καὶ παράστασιν ἔχειν τοῦ θείου, ὥς οὐδὲν ὠφελεῖ πλῆθος οὐδ' ἄλλη τις ἀλκή τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐπιτετευγμένων δίχα τῶν πρὸς τὸ θεῖον εὐσεβειῶν (J. AJ 18.127), y ἄλλως τε ἐπειδὴ καὶ πολλὴν ἔχει πίστιν τοῦ θεοῦ τῆς δυνάμεως (J. AJ 19.16). La conspiración, en cuya narrativa no nos detendremos por contar con abundantes estudios al respecto,⁶¹ desemboca en la parte final del libro XIX, con Herodes Agripa desempeñando un papel importante en la elección de Claudio (J. AJ 19.236 y ss.),⁶² cerrando así en cierta medida la senda abierta en el libro anterior, para dar también final a la vida de Herodes Agripa. Esos servicios de Herodes Agripa a Claudio favorecen a ojos de Josefo que el emperador premie al primero ampliando los territorios bajo

⁶⁰ “De ahí que, como su muerte hubiera supuesto un gran motivo de felicidad para los derechos y seguridad de todos y, de una manera particular, como a nuestra nación judía le faltara también muy poco para perecer, cosa que hubiera ocurrido de no haberle sobrevenido rápidamente la muerte, quiera dar cuenta de ello con todo detalle, sobre todo porque se trata de hechos que ofrecen gran convencimiento del poder de Dios así como consuelo a los que caen en la desgracia y advertencia a los que creen que su bienestar será eterno y que no les va a reportar a la postre calamidades si no va acompañado de la virtud.” (Trad. J. Vara).

⁶¹ Cf. especialmente el comentario de Wiseman 2013; también se han de señalar las importantes contribuciones de Goud 1996: 475-479, para un análisis de las “fisuras” de la narración que delatarían los posibles cambios de fuente, y recientemente Cristofoli 2016: 498, quien defendía el empleo de dos fuentes de visión contrapuesta.

⁶² Esta importancia no es tal en la *Guerra de los judíos*, como recordaba Galimberti 2001: 196, quien pensaba en una fuente favorable al personaje para ese papel tan importante que tenemos en la obra que nos ocupa. En todo caso, y más allá de fuentes, es de notar el énfasis que Josefo quiere darle al personaje en las *Antigüedades judías*.

su mando. Rápidamente el historiador vuelve a la senda argumental que ha venido trazando, en concreto con la escena del depósito de la cadena de oro que el emperador le había entregado en recuerdo de su cautiverio:⁶³

τὴν δὲ χρυσὴν ἄλυσιν τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ ὑπὸ Γαίου ισόσταθμον τῇ σιδηρᾷ, ἣ τὰς ἡγεμονίδας χεῖρας ἐδέθη, τῆς στυγνῆς εἶναι τύχης ὑπόμνημα καὶ τῆς ἐπὶ τὰ κρείττω μαρτυρίαν μεταβολῆς τῶν ἱερῶν ἐντὸς ἀνεκρέμασεν περιβόλων ὑπὲρ τὸ γαζοφυλάκιον, ἵν' ἡ δειγμα καὶ τοῦ τὰ μεγάλα δύνασθαι ποτε πεσεῖν καὶ τοῦ τὸν θεὸν ἐγείρειν τὰ πεπτωκότα (J. *AJ* 19.292).⁶⁴

Esta ofrenda tiene de nuevo cierto resabio herodoteo, puesto que recuerda a la ofrenda de las cadenas que Creso hará tras ser salvado de la pira por Ciro, y a la inestabilidad de la suerte humana ante los designios divinos.⁶⁵ El final de Herodes Agripa cierra definitivamente este círculo de paralelos y referencias cruzadas. Es solo un fallo el que causa la caída de Herodes Agripa, al no rechazar que la muchedumbre le considerara un dios. Una corneja posada sobre su cabeza, tal y como le había predicho el germano en un pasaje ya lejano del libro anterior (J. *AJ* 18.195), le indica la llegada de su muerte, que el rey asume en la narración de Josefo como una parte más de los designios divinos, casi cual un nuevo Job, δεκτέον δὲ τὴν πεπρωμένην, ἣ θεὸς βεβούληται (J. *AJ* 19.347).

Con esta escena se cierra el núcleo narrativo que arrancaba con el inicio del libro XVIII. Es innegable la complejidad que presenta el recorrido por diferentes escenarios, personajes y acciones a lo largo de los dos libros, como también nos parece innegable la fuerte impronta que el historiador imprime a su narrativa. Las amplias citas que hemos recogido, no pocas

⁶³ Se ha señalado por Schwartz 1990: 12, que esta escena tiene un lugar cronológico y argumental más adecuado en J. *AJ* 118.239, dado que la cadena fue un regalo de Calígula, y este personaje, una vez muerto y tras los acontecimientos de ofensa a los judíos, era lo suficientemente odioso como para evitar que la cadena entrara en el templo. De cualquier manera, creemos que su posición más efectiva en términos narrativos es precisamente esta, en el previo del final de los días de Herodes Agripa.

⁶⁴ “Y la cadena de oro que Cayo le había dado y que pesaba igual que la de hierro que había aprisionado sus regias manos la colgó por la parte posterior del templo y encima del depósito de los tesoros con objeto de que sirviera de recordatorio de su inicial malhadada desventura y también de testimonio del excelente cambio experimentado por él, y para que fuera indicador no solo de que los grandes pueden en cualquier momento caer, sino también de que Dios puede levantar a los caídos.” (Trad. J. Vara).

⁶⁵ Cf. Hdt. 1.90.2, para la ofrenda de las cadenas, y 1.5 para la inestabilidad humana.

de ellas con intervenciones autoriales, nos tienen que llevar a considerar que es este el tono y sentido que Josefo quiere imprimir a esta sección. Nos queda examinar los recursos compositivos de los que se vale para desarrollar este sencillo pero efectivo programa ideológico, que aseguran, desde el plano formal, la eficacia de estos aspectos.

5. Recursos narrativos

El examen anterior de la narrativa de Josefo en estos dos libros nos permite observar que, con todas las carencias que se puedan señalar, existe una trama claramente definida con un sentido propio, que está además en consonancia con las que son las líneas maestras de las *Antigüedades judías*, tal y como son definidas por Josefo en el proemio. Es verdad que estamos ante un tipo de narración que no responde al de una historia usual, con sus concatenaciones de causa y efecto bajo una estricta trama cronológica, como podemos ver en narrativas eminentemente bélicas –piénsese en la diferencia con la *Guerra de los judíos*–, sino ante algo diferente, y ello tiene su reflejo en el modo en que formalmente Josefo guía al lector de la obra.

Es innegable que la narración avanza más lenta y con un mayor número de digresiones, en ocasiones con un encaje algo complejo en la trama, y ello es así porque no prima tanto la creación de una narrativa de los acontecimientos como la configuración de un tejido de carácter ejemplar, en el cual los acontecimientos cobran carta de naturaleza por su adaptación a la línea interpretativa del autor, y no tanto como parte del desarrollo de los acontecimientos. Es esta perspectiva la que causa que haya secciones de estos libros de difícil interpretación, casi apéndices –como por ejemplo la historia de Alineo y Asineo– que adquieren su sentido por el fuerte tono autorial que las recorre.

Para lograr todo ello, Josefo se vale de recursos que, en algunos casos, hemos ido exponiendo, y que permiten desarrollar un tejido narrativo que, en cierta medida, recuerda al que podemos observar en la narrativa herodotea. A grandes rasgos, podemos observar un hilo argumentativo principal, del cual dependen pequeñas escenas, en ocasiones simples anécdotas que jalonan la narración, y que son introducidas por fórmulas con deícticos o con expresiones como *διὰ ταῦτα* o *κατὰ τοιαύτην αἰτίαν*,⁶⁶ muy usuales

⁶⁶ Cf. J. *AJ* 18.35, Πόντιος δὲ Πιλάτος...; 39, κατὰ τοιαύτην τὴν αἰτίαν (excurso sobre los partos); 55, Πιλάτος δὲ... (vuelta a 18.35); 18.62, καὶ οὕτω παύεται ἡ στάσις...,

en Heródoto⁶⁷ y que permiten, en un modo rudimentario de aplicar una suerte de Ringkomposition, mantener la línea general de la narración. Esta estructura fue recientemente analizada por Hau como uno de los resortes que, desde la obra de Heródoto, caracteriza la narración de tono moral en la historiografía griega.⁶⁸

Toda esta organización formal, de la que damos solo una pequeña parte a fin de no extendernos demasiado, es un eficaz aliado del modelo conceptual que hemos venido examinando en el apartado anterior. A ello podemos sumar un último recurso, que consiste en el trazado de líneas argumentales que aparecen a lo largo de la obra de manera distanciada, quedando diferentes etapas de un mismo hilo argumental separadas por otras escenas de la narrativa, en ocasiones con gran distancia. Ello permite mantener cierta idea de continuidad que es ciertamente muy efectiva cuando se trata de articular una narración bajo supuestos de actuación divina. Heródoto ejemplifica muy bien este recurso, con sus venganzas en diferido,⁶⁹ y el mejor ejemplo en el caso de estos libros de Josefo es la profecía del Germano (J. *AJ* 18.200), que se mantiene a lo largo de este libro (J. *AJ* 18.238), y llega hasta el siguiente (J. *AJ* 19.274), para culminar en la narración de la muerte de Herodes Agripa (cf. J. *AJ* 19.343-344). De igual manera, la decadencia de Calígula, apuntada en el libro XVIII, tanto después del castigo de Herodías y Herodes (J. *AJ* 18.256), como en el suceso de los griegos de Alejandría (J. *AJ* 18.260), tendrá casi un reinicio en el comienzo del libro XIX (1-15), para culminar en la larga narración de la conjura y el asesinato del emperador. Ello mantiene al lector en guardia ante el desenlace de las diferentes situaciones, y permite al autor teñir del mismo barniz interpretativo las escenas que quedan intercaladas en la estructura general. No estamos por tanto, como consideraba Giet,⁷⁰ ante

62, καὶ ὑπὸ τοὺς αὐτοὺς χρόνους (*novella* sobre el templo de Isis), 65, καὶ τὰ μὲν περὶ τὸ ἱερὸν τῆς Ἰσιδος τοῖς ἱερεῦσιν (fin de la *novella*); 95, διὰ τοιαύτην τὴν αἰτίαν (El depósito de las vestiduras del Sumo sacerdote en la Torre Antonia); 109, διὰ τοιαύτην τὴν αἰτίαν (Sublevación de Aretas). Finalmente, el excursus sobre Alíneo y Asíneo se cierra de la siguiente manera: καὶ τὰ μὲν κατὰ Ἰουδαίους τοὺς ἐν βαβυλωνίᾳ τοιαῦτ' ἦν (J. *AJ* 18.379).

⁶⁷ Cf. e. g. Hdt. 5.27.2; 1.75.1; 2.30.2; 3.1.13; 3.120.1; 3.139.1, y Beck 1971: 28-34.

⁶⁸ Hau 2017: 174 y pp. 33-34.

⁶⁹ Harrison 2000: 112-113.

⁷⁰ Cf. Giet 1956: 247, "Le procédé d'anticipation chronologique se ramène à une exposé par notices qui se recouvrent partiellement les unes les autres [...] C'est un procédé simpliste qui ne permet de reconnaître ni un grand écrivain ni un Historien capable de

un uso deficitario de los materiales por parte de un autor poco capaz, sino ante un procedimiento intencionado de ajuste de los materiales a fin de lograr el objetivo formativo perseguido. En este sentido, Hau ha demostrado recientemente que estamos ante un recurso propio del análisis moral de la historiografía griega, con un recorrido tan largo como la historia del propio género.⁷¹

6. Conclusiones

El examen de estos dos libros, objeto de una intensa labor de Quellenforschung durante una etapa no precisamente breve ni poco fructífera del estudio de la obra de Josefo, nos permite obtener una serie de conclusiones, que pasan básicamente por la unidad de los mismos, tanto en lo formal como en la interpretación de los acontecimientos que nos ofrece Josefo.

En primer lugar, creemos que los excesos cometidos en el análisis de las posibles fuentes de esta sección de la obra han de ser reconsiderados. Es innegable la importancia de la historiografía perdida que seguramente se encuentre detrás de algunas de las secciones de esta obra, pero la búsqueda de esas obras no puede ensombrece lo que Josefo nos ofrece. El esfuerzo por adaptar la narrativa de este periodo a los requerimientos de las *Antigüedades judías* es algo que hemos de tener muy presente a la hora de entender la estructura de estos libros, así como la importancia tan clara que tiene, aunque sea por el número de pasajes que aparece, la voz autorial del historiador, unos de los recursos fundamentales en la narrativa historiográfica de tono moral.⁷² Pensar que esas afirmaciones han sido copiadas sin más de las fuentes empleadas es algo realmente raro, y además insostenible cuando todas ellas, encontrándose incluso en secciones en teoría proceden-

dominer parfaitement son sujet.” Puede pensarse en el paralelo herodoteo: el orden no es exclusivamente lineal o cronológico, sino que la fuerza argumental organiza en ocasiones la narración. Para todo ello cf. van Groningen 1958: 92-93.

⁷¹ Cf. Hau 2017: 175. Se ha de señalar que ya Attridge 1976: 134-135, señaló que este tipo de mecanismos permitía reforzar, en la primera parte de las *Antigüedades romanas*, el sentido moral de la narración.

⁷² Cf. Hau 2017: 174. Wiater 2010: 149, indicaba que Josefo en la *Guerra de los judíos* no explicaba directamente los acontecimientos, sino que los acontecimientos iban desarrollando y construyendo las explicaciones. En el caso de los libros que hemos examinado de las *Antigüedades judías*, las intervenciones del autor marcan una diferencia clara respecto a la primera obra.

tes de diferentes fuentes, apuntan a la misma idea y mantienen un discurso único, que además no encaja con lo que presentan otros autores, pero sí con lo esperado en un autor como Josefo.

La unidad de pensamiento es, a nuestro entender, clara, y Josefo hace todo lo posible por elaborar sus materiales con este fin. Estamos ante un tipo de narración que, frente a otras cuyo principal sustento es una estructura de efecto-causa o un desarrollo cronológico concatenado de los acontecimientos, pivota en torno a las reflexiones del autor. La fuerza ejemplar de muchas de estas escenas viene dada por las intervenciones del autor, que suple con este recurso la continuidad de las mismas. Estamos ante una narrativa que no es desconocida en la historiografía antigua, con un venerable ancestro en Heródoto,⁷³ pero que a su vez tiene entidad propia: pensar, como hace Cowan,⁷⁴ que el tono apologético de las *Antigüedades judías* toma como modelo el de la obra de Dionisio de Halicarnaso y, sobre todo, que trata de competir con el universo de la historia romana que crea Dionisio nos parece arriesgado: cronológicamente las dos obras están separadas de manera clara y en periodos diferentes pero, sobre todo, la frontera cultural y literaria entre ambas es abismal. El ejercicio culto y retórico de Dionisio no tiene competencia en la obra de Josefo, y sobre todo, nos parece que, para un judío asentado en Roma, atacar el universo romano es un ejercicio sin mucho recorrido. Es más, la crítica a algunas de las actitudes de los emperadores romanos aprovecha de manera inteligente la que era la imagen de los mismos en el mundo historiográfico romano para darle una interpretación en clave judía. Además, la tradición historiográfica griega estaba lo suficientemente consolidada en lo que se refiere a la narrativa de tono moral, tal y como demuestra el reciente estudio de Hau, como para que Josefo tuviera que apoyarse en exclusiva en un solo autor.

En definitiva, no podemos hablar de esta sección ni como un añadido para completar los veinte libros que habría que esperar en una imitación de las *Antigüedades romanas* de Dionisio de Halicarnaso, ni de una suerte

⁷³ Ha de señalarse, aunque su desarrollo nos llevaría muy lejos de los objetivos de este artículo, cómo la impronta herodotea de tono moral empleada en las *Antigüedades judías* se opone al tono tucidideo de la *Guerra de los judíos*: en definitiva estamos ante una adaptación de los elementos que la tradición historiográfica ofrece a los objetivos perseguidos en cada una de las obras por el autor.

⁷⁴ Cowan 2018: 494.

de cúmulo de materiales tomados de fuentes muy diversas y, sobre todo, desconocidas. Josefo adapta los materiales a su disposición para crear una narrativa fuertemente demostrativa de la actuación de la divinidad y del papel de los individuos en los acontecimientos. No prima tanto el narrar como el demostrar la fuerza de la actuación divina y la importancia que conlleva el seguir la ley o πολιτεία judaica, tal y como había ocurrido en los libros anteriores. No hay un solo aspecto conceptual de los enunciados en estos libros que no encuentre paralelo en las secciones bíblicas de la obra. Desmembrar esta compleja y extensa obra,⁷⁵ separando lo puramente judío de sus prolongaciones posteriores es tan injusto con la obra como pueda serlo separar la parte inicial de la obra de Tito Livio de los libros siguientes, o la parte más remota de los *Origines* catonianos de las secciones más recientes: comprender la deriva de los acontecimientos presentes a la luz de los pasados, cargados de un sentido en ocasiones mítico y trascendental para las diferentes culturas, es algo sustancial a la historiografía antigua, sobre todo en aquellos casos en que tenemos, como ocurre con Josefo, universos culturales que tienen que encajarse en el Imperio romano. En ese ejercicio, la tradicional textura narrativa secuencial, propia de la historiografía de tono político o bélico, deja paso a un modo demostrativo que guía al lector por el sentido que tienen los acontecimientos a ojos del historiador. Pero para que eso sea efectivo, y comprendamos qué nos ofrece el autor, hemos de escuchar qué nos quiere decir, y en este sentido todavía es mucho el camino a recorrer con Flavio Josefo.

Bibliografía

- Attridge, H. W. (1976), *The interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*. Missoula: Scholars Press.
- Baldson, J. P. V. D. (1934), *The Emperor Gaius (Caligula)*. Oxford: Clarendon Press.
- Baumgarten, A. I. (2016), “Josephus and the Jewish sects”, in H. Howell Chapman, & Z. Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*. Oxford: Blackwell, 261-272.
- Beck, I. (1971), *Die Ringkomposition bei Herodot.* Hildesheim: Olms.
- Charlesworth, M. P. (1933), “The tradition about Caligula”, *CHJ* 4: 105-119.
- Cohen, S. J. D. (1979), *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and development as a Historian*. Leiden: Brill.

⁷⁵ Como proponía Rajak 1982: 465.

- Cowan, J. A. (2018), "A tale of two Antiquities: a fresh evaluation of the Relationship between the Ancient Histories of T. Flavius Josephus and Dionysius of Halicarnassus", *JSJ* 49: 475-497.
- Cristofoli, R. (2016), "La fine di Caligola. Analisi di una congiura e di una successione", *BSL* 46: 498-523.
- Doran, R. (1987), "The Jewish Hellenistic Historians before Josephus", *ANRW* 20.1: 146-297.
- Dorandi, T. (2000), *Le stylet et la tablette. Dans le secret des auteurs antiques*. Paris: Les Belles lettres.
- Feldman, L. H. (1965), *Josephus, Jewish Antiquities, Books XVIII-XX, Translated by L. H. Feldman*. Cambridge: Heinemann.
- Feldman, L. H. (1996), "The sources of Josephus' Antiquities, book 19", in L. H. Feldman, *Studies in Hellenistic Judaism*. Leiden: Brill, 164-176 (= *Latomus* 21 (1962): 322-333).
- Galimberti, A. (2001), *I Giulio-Claudi in Flavio Giuseppe (AI XVIII-XX), introduzione, traduzione e commento*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Giet, S. (1956), "Un procédé littéraire d'exposition: l'anticipation chronologique", *ReAug* 2: 243-249.
- Goud, T. E. (1996), "The sources of Josephus Antiquities 19", *Historia* 45: 472-482.
- Van Groningen, B. A. (1958), *La composition littéraire archaïque grecque*. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- Harrison, T. (2000), *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford: Clarendon Press.
- Hau, L. I. (2017), *Moral History from Herodotus to Diodorus Siculus*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Den Hollander, W. (2014), *Josephus, the Emperors and the City of Rome. From Hostage to Historian*. Leiden: Brill.
- Kushir-Stein, A. (2003), "Agripa I in Josephus" *SCI* 22: 153-161.
- Kraus, C. S. (2005), "From exempla to exemplar? Writing history around the Emperor in Imperial Rome", in J. Edmonson, S. Mason, & J. Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford: Clarendon Press, 181-200.
- Mader, G. (2000), *Josephus and the Politics of Historiography. Apologetic and Impression Management in the Bellum Judaicum*. Leiden: Brill.
- Marincola, J. (1997), *Authority and Tradition in Ancient Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mason, S. (2003), "Flavius Josephus in Flavian Rome: Reading on and between the lines", in A. J. Boyle, & W. L. Dominik (eds.), *Flavian Rome. Culture, Image, Text*. Leiden: Brill, 559-589.
- Mason, S. (2008), *Flavius Josephus, Translation and Commentary, Volume 1b, Judean War 2*. Leiden: Brill.
- Mason, S. (2009) "Josephus as authority for first-century Judea", in *Josephus, Judea, and Christian Origins*. Massachusetts: Hendrickson, 7-43
- Mason, S. (2009a), "Of Audience and Meaning: Reading Josephus's Judean War in the context of a Flavian audience" in *Josephus, Judea, and Christian Origins*. Massachusetts: Hendrickson, 47-67 (= J. Sievers y G. Lembi (eds.), *Josephus and Jewish historiography in Flavian Rome and Beyond*. Leiden: Brill (2005), 71-100).
- Mason, S. (2012), "The importance of the latter half of Josephus' Judean Antiquities for his Roman Audience", in A. Moriya, & G. Hata (eds.), *Pentateuchal traditions in the Later Second Temple Period, Proceedings of the International Workshop in Tokyo*. Leiden: Brill, 129-153.
- Mason, S. (2016a), *A History of the Jewish War, A.D. 66-74*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Momigliano, A. (1975), "Observazioni sulle fonti per la Storia de Caligola, Claudio, Nerone", in A. Momigliano, *Quinto Contributo alla storia degli studi classici e del Mondo Antico*. Roma: Storia e Letteratura, 799-836 (= *RAL* 6.8 (1932), 293-336).
- Niehoff, M. (1996), "Two examples of Josephus' narrative technique in his «Rewritten Bible»", *JSJ* 27: 31-45
- Rajak, T. (1982), "Josephus Archaeology of the Jews", *Journal of Jewish Studies* 33: 465-477.
- Scramuzza, V. M. (1971), *The Emperor Claudius*. Roma: L'Erma di Brestschneider (= Cambridge, 1940).
- Schalit, A. (1969), *A Complete concordance to Flavius Josephus. Supplement I, Namenwörterbuch zu Flavius Josephus*. Leiden: Brill.
- Scherberich, K. (2001), "Josephus und seine Quellen im 19. Buch der *Antiquitates Iudaicae* (Ant. Iud. 19, 1-273)", *Klio* 83: 134-151.
- Schwartz, D. R. (1990), *Agrippa I. The last King of Judaea*. Tubinga: Mohr Siebeck.
- Schwartz, D. R. (2007), "Composition sources in Antiquities 18. The case of Pontius Pilate", in Z. Rodgers (ed.), *Making History, Josephus and Historical Method*. Leiden: Brill, 125-146.

- Schwartz, D. (2016), “Many sources but a Single Author: Josephus’s Jewish Antiquities”, in H. Howell Chapman, & Z. Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*. Oxford: Blackwell, 36-58.
- Spilsbury, P. (2016), “Josephus and the Bible”, in H. Howell Chapman, & Z. Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*. Oxford: Blackwell, 123-133.
- Timpe, D. (1960), “Römische Geschichte bei Flavius Josephus”, *Historia* 9: 474-502.
- Van Unnik, W. (2014) “Flavius Josephus als historischer Schriftsteller”, en *Sparsa Collecta, The Collected Essays of W. C. van Unnik, part four*. Leiden: Brill, 69-128 (= Heidelberg, 1978).
- Villalba i Barneda, P. (1986), *The historical method of Flavius Josephus*. Leiden: Brill.
- Wiater, N. (2010), “Reading the Jewish war. Narrative technique and historical interpretation in Josephus’s *Bellum Judaicum*”, *MD* 64: 145-185.
- Wiseman, T. P. (2013), *The death of Caligula. Josephus Ant. Jud. XIX 1-273, Translation and Commentary*. Liverpool: Liverpool University Press.

(Página deixada propositadamente em branco)

FROM EARTHLY TO DIVINE: THE TRANSITION OF THE *ASÀRTOS ÒIKOS* MOTIF INTO LATE ANTIQUITY AND EARLY CHRISTIAN ART

EHUD FATHY

ehud23@yahoo.com

Tel Aviv University

<https://orcid.org/0000-0003-3503-9303>

Artigo submetido a 13-06-2018 e aprovado a 08-11-2019

Abstract

The *asàrtos òikos* or “unswept floor” is a decorative theme found in Roman mosaics. The theme depicts scraps of food along other items, as if scattered across the room’s floor. According to Pliny the theme was first created by Sosus in Pergamon. The mosaic Pliny is referring to was never discovered; however, later Roman variations on this theme were discovered in both Italy and Tunisia. This article seeks to examine the changes made to the *asàrtos òikos* motif when it transitions from centre to periphery and from the first to the sixth century CE. This article explores the functions and meanings the theme has held in Roman thought during the first and second century CE, the change in perception and use of the theme during the third century in the provincial Roman towns of North Africa, the influence of the theme on Early Christian art – both in style and iconography, and the new meanings possibly assigned to the theme upon its later use in a Byzantine basilica.

Keywords: Roman art, mosaic, unswept floor, *asàrtos òikos*, *Sosus*, *Heraclitus*, *Aquileia*, *Santa Costanza*, *Sidi-Abiche*.

One of the less common themes of Roman mosaics is the *asàrtos òikos* or “unswept floor,” depicting refuse from the dinner table and other sweepings, scattered evenly on the room’s floor, as if they had been left there. According to Pliny, Sosus, who among the Greeks attained the highest excellence in the art of mosaics, created this theme for a mosaic he

laid in Pergamon. The mosaic was made of small *tesserae* tinted in various shades. Pliny adds that one remarkable detail is a dove, which is drinking and casting the shadow of its head on the water, while others are sunning and preening themselves on the brim of a large drinking vessel.¹ In the account Pliny provides, the relationship between the *asàrotos òikos* and the “drinking doves” mosaics is not entirely clear, whether they were part of the same decorative scheme, found in the same building, or mentioned in sequence only because they were made by the same artist.² Sosus presumably created the two mosaics during the second century BCE.³ The *asàrotos òikos* mosaic Pliny is referring to was never discovered; however, later Roman variations on this theme were discovered in both Italy and Tunisia. This article seeks to examine the changes the *asàrotos òikos* motif underwent when it transitioned from centre to periphery and from the first to the third century CE, and to suggest which new functions and meanings the motif might have gained in Early Christian art.

The Mosaics

The first re-emergence of the theme was in Italy, between the end of the first and the beginning of the second century CE. The overall design of the Italian mosaics suggests that the artists attempted to follow Pliny’s literal description as much as possible. The most well-known example of the theme was discovered in Rome in 1833 (fig. 1). It decorated the floor of a *domus* located in *Vigna Lupi* (“wolves’ vineyard”), south of the Aventine Hill and in front of the Aurelian wall. The mosaic dates to the beginning of the second century CE, and is signed in Greek by Heraklitos.⁴ It measures 4.10 x 4.05 meters, and is housed today in the collections of the Vatican.⁵ A mosaic showcasing the theme was also discovered in 1859 in Aquileia, an ancient Roman city at the head of the Adriatic (fig. 2).⁶ This mosaic dates to the second half of the first century CE. It too decorated the floor of a *domus*, the location of which was never precisely marked,

¹ Plin. *Nat.* 36.60.25.

² Parlasca 1963: 276; Herter 1976:127.

³ Dunbabin 1999: 27.

⁴ ΗΡΑΚΛΙΤΟΣ ΗΡΓΑΣΑΤΟ

⁵ Werner 1998: 260f; Parlasca 1963: 277; Donderer 1987: 365-377; Ribì 2001: 364.

⁶ Strabo, *Geographica*, 5.1.8.



Heraklitos, *asàrotos òikos*, second century CE, discovered in a private house in Rome, in front of the Aurelian Walls and south of the Aventine Hill, now in Gregoriano Profano Museum, Vatican, dimensions: 4.10x4.05m. Artwork in public domain; photo by Alex Ripp.



asàrotos òikos, second half of the first century to the beginning of the second century CE, discovered in a private house in Aquileia, now in the National Archaeological Museum of Aquileia, dimensions: 2.33x2.49m. By YukioSanjo, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=30863754>

but is known to have been situated northwest of the basilica and southeast of the forum. The 2.49 x 2.33 meters mosaic was stored in nine separate panels, until it was reassembled in 1919-22. Today, it is displayed today in Aquileia's Archaeological Museum. Upon discovery, the central *emblema* had already been extracted, leaving only two fragments: the wings of a bird in the upper right corner and the paw of a feline in the lower left corner.⁷

The motif transitions when it crosses the border to the Roman colonies of North Africa. While the Italian examples continue in the spirit of the Hellenistic prototype, the mosaics which were discovered in modern day Tunisia show less desire to follow Pliny's literary description of the original prototype. They date to the third century CE and differ from the Italian examples both stylistically and conceptually: they are smaller, and do not cover the entire perimeter of the room. The earliest one was discovered at "Salonius House" in Uthina (modern day Oudna), and was composed of five or six *emblemata*, which depict scraps of food against a black background and measure 60x70 centimetres each. Only two of the *emblemata* were extracted, and are housed today in the National Museum of Bardo (fig. 3,4).⁸ Another variation on the theme was discovered in the "House of the Months" in Thysdrus (modern day El Djem). In between the U and T sections of the decorative programme, a narrow frieze which depicts scraps of food was inserted (fig. 5,6). The mosaic is displayed today in its entirety at the Archaeological Museum of Sousse.

An *asàrotos òikos* mosaic was part of the decorative scheme of a Byzantine basilica's floor in Sidi-Abiche, but was completely destroyed upon extraction. All that remains is a written description and a black and white photograph of a watercolour sketch depicting the entire decorative scheme (fig. 7).⁹ According to these sources, the scraps of food were presented against a black background, on a large frieze which separated the image of the nave from the images of the choir area and the two side aisles.

⁷ Perpignani 2012: 20-22, 24, 31-36.

⁸ Gauckler 1896: 213-214; Gauckler 1910: 132 n.388.3; Gauckler 1904: 2099 n.5; Parlasca 1963: 280; Foucher 1961: 297 n.4 pl.XVIII; Dunbabin 1978: 17 n.19.

⁹ Gauckler, 1910: 84 n.248 A4; Freshfield 1918: 145-146 fig.39; Renard 1956: 310; Blanchard-Lemée 1996: 73-78.



asàrotos òikos emblema, the end of the first or the beginning of the second century AD, discovered at “Salonius House” of the third century CE in Oudna (Uthina), now in the Bardo National Museum, Tunis, dimensions: 59.4x71.4x7.6cms. By the J. Paul Getty Museum, https://www.getty.edu/museum/conservation/partnerships/roman_mosaics/index.html



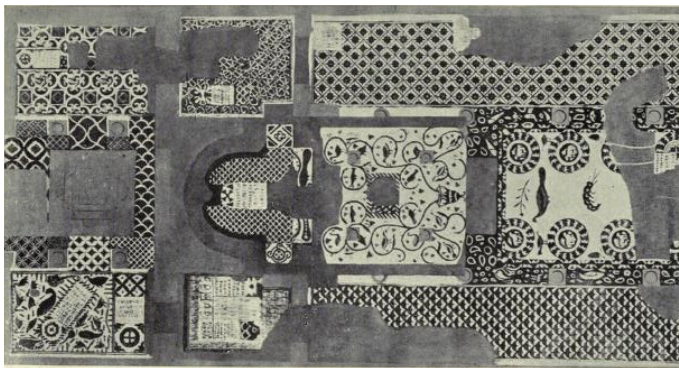
asàrotos òikos emblema, the end of the first or the beginning of the second century AD, discovered at “Salonius House” of the third century CE in Oudna (Uthina), now in the Bardo National Museum, Tunis, dimensions: 59.4x71.4x7.6cms. By Pascal Radigue, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=3130621>



asàrotos òikos, 210-235 CE, discovered at the “House of the Months” in El Djem (Thysdrus), now in Sousse Archaeological Museum, Tunis. By Charo Marco, CC BY-NC-ND 2.5 ES, <http://derecoquinaria-sagunt.blogspot.com/2010/12/asaroton-oecon.html>



Detail from fig.5.



M. Demont (photo. Rev. Canon Raoul), the decorative floor scheme of the Byzantine basilica excavated in Sidi Abiche, watercolour sketch. Source: Freshfield 1918, 145 fig. 39. [The book was published before 1923, so no copyrights apply].

The Appearance of the Motif in Italy

The re-emergence of the *asàrotos òikos* theme in second century Rome was not coincidental. It can be contributed to a flourishing desire among the Roman elite to adopt certain elements from Greek tradition and to revive the glorious cultural past of Hellenic times in their domestic spheres. This period, also known as the “Second Sophistic,” was characterised by an overall change in Roman attitude towards Greek culture. Greek intellectuals were now allowed to resume their activities, travel outside of Greece, work in education, and gain social esteem, as a new appreciation of Hellenistic culture began to flourish.¹⁰ The Roman variations on the *asàrotos òikos* theme could be seen as part of the endeavour to re-establish Hellenistic culture in Rome. The Roman *domus* were covered with vast amounts of decoration. The artistic décor did not only represent the Greek cultural heritage, but also concocted fantasies about a lavish, often princely lifestyle, luxurious banqueting and refined tastes.¹¹

Roman elite’s appropriation of Greek culture was done in a conscious effort to use art and culture as social signifiers. In a fashion similar to Hellenistic times, art was once again viewed as a pedagogic instrument, as a tool for learning and self-improvement, and as a cultural distinction between those who received the proper education and those who did not. This process was prompted by the increasing social mobility of the time, which had blurred the boundaries between the different classes. The Roman higher class wished to maintain a feeling of superiority over the freedmen, who were once their subordinates but were now rapidly increasing in wealth and political power. As part of the endeavour to reconstruct some form of social hierarchy, a high artistic culture was developed, in which art was integrated with the rhetorical practices that were a key component in the pedagogy of elitist education.¹² Thus, consuming art in a rational and sophisticated manner became the benchmark of good breeding.¹³ In the spirit of the time, the elitist patrons who commissioned the *asàrotos òikos* mosaics sought to present themselves as erudite individuals, persons of

¹⁰ Anderson 1993: 1-2.

¹¹ Zanker 2010: 27.

¹² Tanner 2006: 246, 274-275.

¹³ Gellius, *Noctes Atticae*, 13, 17.1.

sophisticated tastes, who could appreciate the many references and irony embedded in the theme.

In this elitist mode of viewing, artworks were not meant to be understood as merely depicting deities, heroes, myths or historical events. Instead, they were to be considered for their greater symbolic value. The topics depicted were designed to lend themselves to a rhetorical discourse. The discussion was not only regarding each individual image, but also concerning the relationships between the images, and the programmatic theme which arose from their collocation. It is probable to assume that the *asàrotos òikos* mosaics were part of a sophisticated iconographical programme, which decorated the private dwellings of Rome's upper class, and were meant, among other things, to simulate a learned discourse during the luxurious banquets which took place in the same rooms. For example, the Vatican mosaic (fig. 1) depicts, side by side, many different themes: scraps of food, theatre masks and instruments associated with the Dionysian mystery, Isis, Osiris, the flooding of the Nile, and the river's animals and vegetation. Several discourses could have been prompted by this mosaic, such as: the luxurious dining practices of the ancient Greeks, the mosaics Sosus created in Pergamon as described by Pliny, Zeuxis and Parrhasius' painting competition, or other literary accounts which discuss the tension between reality and artistic depiction (for example, Plato's dismissal of imitative art as forgery and falsehood, or Vitruvius' stance on the issue).¹⁴ Depending on the guests' inclinations, the discourse could have also touched on topics such as: the traditional Roman rituals of the dead, or the ways of the Dionysian Mystery and the worship of Isis and Osiris in their Romanised form.¹⁵

The Appearance of the Motif in North Africa

In the two mosaics discovered in the provincial towns of North Africa, the *asàrotos òikos* motif functions in a different manner. The earlier mosaic was discovered in "Salonius House" (fig. 3,4). According to Paul Gaukler, who excavated the site, the floor was paved with a new marble mosaic with the following layout: at the periphery, a broad vine band and an olive

¹⁴ Plato, *De republica*, 10.601a-603b; Vitruvius, *De Architectura*, 7.5.3-4; Clarke 1991: 49-50.

¹⁵ Plutarch, *De Iside et de Osiride*, 351c-384c; Apuleius, *Metamorphoses*, 11.24-30.

serrated line; in the centre, on a white background, a reddish-brown Greek frame surrounds nine *emblemata* which are arranged in a staggered pattern (“quinconce”). Gauckler adds that the three medallions of the middle row are “in ordinary mosaic” and represent birds in coarse inlay. The other six medallions are extremely delicate; the *tesserae* are assembled on square tiles, with an apparent rim forming a frame.¹⁶ The middle one represents a pheasant frolicking (“ébattant”) on copper pots; while the others represent the *asàrotos òikos* motif, executed with an extraordinary attention to detail (“minutie”), and therefore seem to be of Italian manufacture (fig. 8).¹⁷ Most of the *emblemata* were destroyed, and those that remain are severely damaged. Upon discovery, the mosaic was dated to the third or fourth century CE, based on coins of Maximian and Constantine which

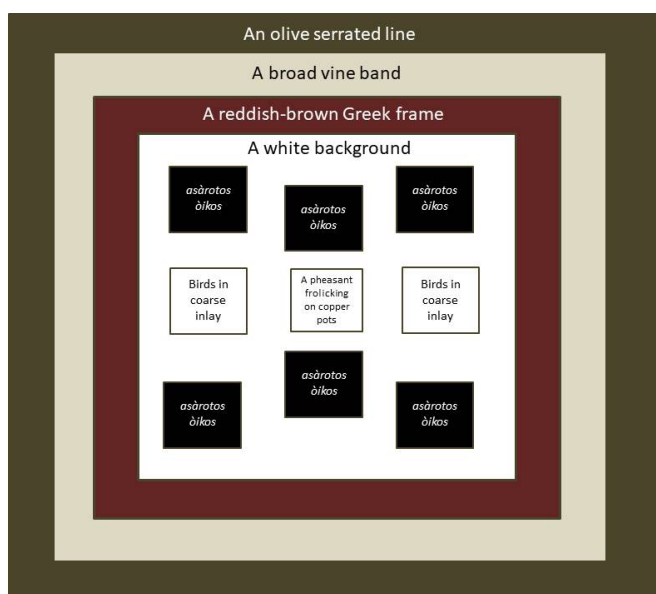


Illustration of the overall decorative scheme contacting the *asàrotos òikos emblemata* which was discovered in Salonijs House in Oudna (based on the literary descriptions). Illustration by author.

¹⁶ Gauckler 1896: 213.

¹⁷ Ibid., 214.

were found in the ground underneath the mosaic.¹⁸ However, the quality of the inlay work and the use of *opus vermiculatum* (“worm-like work”) indicate that the *emblemata* were made during the end of the first or the beginning of the second century CE.¹⁹ Set on terracotta bases,²⁰ they were likely imported already made from workshops in Southern Italy.²¹ They were repurposed in the decoration of a North African *domus* at the end of the third century CE, and were combined with other “still life” motifs in a later setting. The quality of the new parts is far inferior by comparison, as they lack the precision and refinement found in the *asàrotos òikos emblemata*.²²

The scraps of food are depicted against a black background. Floor mosaics were usually set against a light background due to their functional use.²³ A black background promotes the cancellation and disappearance of the floor’s surface.²⁴ The colourful scraps of food stand out more distinctly against it. They become autonomous objects, freed from the floor’s surface. While this highlights the illusionism of the depiction, realism is being compromised, as the scraps of food seem to be floating against a void. Especially at night, when the room was lit by candles and lamps, the black background made the spatial perception more difficult, and might have even raised fear of stepping on the floor. In the third style of decoration, large wall panels were sometimes painted black, on which fantastic architecture composed of hybrid creatures and miniature “still life” artefacts was painted. Sometimes Egyptian panels were also included, as well as Dionysian themes.²⁵ In Vitruvius’ mind, while optical illusionism (which is typical to the second style) shows good taste and sophistication, fantastic imagery represents a deviation from it, because it depicts things which cannot exist in reality.²⁶ One well known example of such decoration is the Imperial Villa at Boscotrecase.²⁷ The depiction of fantastic imagery

¹⁸ Ibid; Deonna 1961: 119.

¹⁹ Salomonson 1964: 47; Dunbabin 1978: 17 n.19.

²⁰ Salomonson 1964: 46.

²¹ Dunbabin 1978: 17.

²² Deonna 1996: 78.

²³ Bustamante 2009: 104.

²⁴ Molholt 2008: 84-85.

²⁵ Clarke 1991: 52-53, 65.

²⁶ Vitruvius, *De Architectura*, 7.5.3-4; Clarke 1991: 49-50.

²⁷ https://www.metmuseum.org/toah/hd/bsco/hd_bsco.htm, 23.03.2016.

against a black background can also be found in the fourth style. For example, in the House of the Vettii, little cupids are depicted performing daily activities against a black background.²⁸ Although the *asàrotos òikos emblemata* are dated to a slightly later period, it is possible that they were influenced by this style of decoration. If so, then according to Vitruvius himself, their purpose was not to copy the material world in a realistic way, but to capture the viewer in a world of fantasy.

The use of black background could also be understood as symbolic; in Greek and Roman literature the spirits of the dead are many times referred to as black.²⁹ Cassius Dio tells of the emperor Domitianus who invited the noble senators and equestrians to a room which was completely painted black, and sat them on black sofas next to tombstones which carried their names. Black painted slaves entered the room and circled the guests in a terrifying dance. Offerings to the spirits of the dead were then presented, all black, and placed in black utensils. The guests shivered in fear and remained dead silent, as if they were already in the netherworld.³⁰ The Roman emperor used black for dramatic effect because of the association of shadow and darkness with death, the netherworld and the spirits of the deceased. The choice of a black background in the *asàrotos òikos emblemata* might have served a similar purpose in raising awe-inspiring thoughts about the world of the dead. In that respect, the black background fits G.W. Elderkin's theory that the scraps of food act as permanent offerings to the spirits of the dead, which according to Roman tradition reside under the floors of the house.³¹

While the size and scheme of the Italian mosaics make it probable to assume that they decorated a *triclinium* floor, in North Africa, during the third century CE, floors of many large rooms (*oeci*) were decorated with mosaics depicting foodstuffs. These depictions were perceived as independent images within the overall decorative scheme due to their framing in panels.³² In accordance with the fashions of the time, the *asàrotos òikos emblemata* were newly set as "fillers" in a larger decorative scheme. The stylistic alteration also affected the symbolic meaning. In the

²⁸ Clarke 2003: 98-101.

²⁹ Dunbabin 1986: 195 n.43.

³⁰ Cassius Dio, *Historia Romana*, 67.9.

³¹ Elderkin 1937: 74-75.

³² Squire 2009: 371-372.

Italian examples, the scraps of food circle the room, simulating the look of the floor following a luxurious banquet, and therefore could have been part of the visual representation of the *carpe diem* theme. This theme, which was associated with banqueting in Roman literature and poetry as well as appearing in the rituals of the banquet itself, urged the banquet's participants to enjoy the food, wine, luxury and general hedonistic atmosphere of the event while they still lasted.³³ During the Roman banquet, skeleton statuettes were passed around the dinner guests, as attested in *Satyricon*.³⁴ Some *triclinium* mosaics depict skeletons, either as a servant carrying wine jugs (fig. 9) or as a reclining guest (fig. 10). A table top mosaic, which was discovered in a summer *triclinium* in Pompeii, features a skull hanging from a mason's level and resting on a wheel, which can be interpreted as the wheel of fortune (fig. 11). Between the skull and the wheel rests a butterfly, which could symbolise the soul. On the left end of the mason's level the garments of a rich person are hanging, while on the right end hangs the clothes of a beggar, indicating that in death everyone is equal.³⁵ Allusions to the *carpe diem* theme can also be found on silver cups which depict animated skeletons revelling in a banquet alongside *carpe diem* themed inscriptions, The most famous example of which are silver goblets 7 and 8 from the treasure of Boscoreale, which date to the first century CE (fig. 12). While the Italian mosaics' portrayal of the aftermath of a luxurious banquet could also be seen as a visual representation of the *carpe diem* theme, in Oudna the *asàrotos òikos* motif was broken down into five separate panels and combined with other decorative elements. The motif therefore lacks a degree of power in promoting unbridled hedonism or in drawing the viewer into a world of scholarly discourse. It would appear then that the food scraps were re-categorised as high quality fillers, and were appreciated mainly due to their decorative attributes.

A second North African mosaic was discovered in the "House of the Months" in El Djem (fig. 5,6). The U and T shaped decorative scheme is

³³ Horatius, *Carmina*, 1.4, 11; 1.11; 2.3, 14; Lucretius, *De rerum natura*, 3.912-915; Martial, *Epigrammata*, 2.59, 5.64; *Appendix Vergiliana*, *Copa* 38.

³⁴ Petronius, *Satyricon*, 34.

³⁵ The *omnia mors aequat* ("death levels all") theme may also be derived from Roman literature: Horatius, *Carmina*, 2.3, 21-28; Lucianus, *Dialogi mortuorum*, 25; Lucianus, *Necymantia*, 15.



Skeleton carrying wine jugs, floor mosaic, first half of the first century CE, discovered in The House of the Vestal Virgins, Pompeii, now in the Museo Archeologico Nazionale di Napoli. By Naples National Archaeological Museum [Public domain] https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Carpe_Diem_MAN_Napoli_Inv9978.jpg



Reclining skeleton with a Greek inscription that reads “know thyself,” floor mosaic, first half of the second century CE, discovered in a tomb on Via Appia, now in Palazzo Massimo alle Terme, Rome, inventory number 1025. The artist is unknown. [Public domain] <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Roman-mosaic-know-thyself.jpg>



omnia mors aequat ("death levels all"), mosaic decorating the top of a summer *triclinium* table, discovered in Pompeii, first century CE, now in Museo Archeologico Nazionale di Napoli, 47x41cms. By Naples National Archaeological Museum [Public domain] https://commons.wikimedia.org/wiki/File:MANNapoli_109982_roue_de_la_fortune_memento_mori.jpg



Silver goblet with convivial skeletons in relief, from the treasure of Boscoreale, first century CE, now in the Louvre, Paris, height 10.40cms. The artist is unknown. [Public domain]

typical to rooms designated as *triclinium*.³⁶ The U-shaped area, on which the *klini* couches stood, is decorated with a geometric design in the shape of diamonds, each containing a stylised rosette. The T-shaped area, where the food was served and the entertainers performed, is decorated with *xenia* images in cushion-shaped setting, which might have represented the changing of the seasons.³⁷ In between these two parts, a narrow strip of food scraps was inserted. The mosaic was created around 210-235 CE, at least one hundred years after the rest.³⁸ The chronological difference is also reflected in the quality of the inlay work, which is significantly cruder, and makes it difficult to identify which foodstuffs are being depicted.

The El Djem mosaic is the only example in which the location of the *asàrotos òikos* frieze corresponds with the actual space in which scraps of food might have naturally fallen. But even in this example the representation is not entirely realistic: the arrangement of the food scraps continues the tradition of placing them in regular intervals, separated from one another, while in reality the food remains which were thrown on the floor must have accumulated in small piles. Moreover, the scraps of food are depicted against a pristine white background, that too is unrealistic, and contradictory Roman literary accounts which describe the floor during the banquet as mudded with puddles of spilt wine.³⁹ In order to protect the mosaics, before the banquet began the floor was covered with sawdust, on which fragrant red flowers were scattered.⁴⁰ In *Satyricon* the floor is covered with powder made from a precious stone.⁴¹ Some frescoes and mosaics echo these practices, such as a fresco nicknamed *End of the Banquet* from room 15 of Casa di Bacco in Pompeii (fig. 13) or a mosaic depicting half roses which decorated the *oecus* floor of a different El Djem *domus*.⁴² The *asàrotos òikos* mosaic however, does not include any references to sawdust, spilt wine or fragrant red flowers, and therefore cannot be considered a realistic depiction of the *triclinium* floor during or after the banquet.

³⁶ Carucci 2007: 38-39.

³⁷ Dunbabin 1978: 260 n.e.

³⁸ Foucher 1961: 50 ff; Carucci 2007: 38-39.

³⁹ Quintilian, *Institutio oratoria*, 8.3.66; Lucianus, *Nigrinus*, 31-32.

⁴⁰ Dunbabin 1978: 125 n.58.

⁴¹ Petronius, *Satyricon*, LXVIII.

⁴² *Inv. Tun.* 71, b, and plate cf. Dunbabin 1978: 125 n.58.



End of the Banquet, fresco, 45-79 CE, discovered in Casa di Bacco (“House of the Triclinium”), Pompeii, west wall of room 15 (*triclinium*), now in Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inventory number 120029. Naples National Archaeological Museum [Public domain] https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pompeii_family_feast_painting_Naples.jpg

Some have argued that the common appearance of classical motifs in provincial art reveals the conservative tastes of a pagan aristocracy, holding out against the spread of Christianity.⁴³ But in the case of the *asàrotos òikos* mosaics such explanation is not necessary, as the theme belonged to the environment of cultivated leisure, which prosperous and educated Romans sought to construct in their domestic spheres.⁴⁴ The North African patrons who commissioned these mosaics strove to distinguish themselves from their provincial surroundings. By importing the motif they sought to create a direct connection between themselves and the cultivated Roman elite, and to bridge the gap between the periphery of the empire and its centre.

⁴³ Stewart 2008: 17 n.75.

⁴⁴ Ibid., 170-173.

It seems that in the transmission of the *asàrotos òikos* theme from Italy to North Africa, it had been simplified. The decorative plans of the third century CE did not preserve the original range of meanings which could be found in Italian examples. They might have been influenced by local traditions and their conventions, or perhaps it was an unskilled or ill-informed effort to imitate classical imagery.⁴⁵ The theme had been reduced to a decorative motif, part of an extensive lexicon of imagery, considered in Roman tradition a suitable setting for luxurious dining. In both of the Tunisian examples, the *asàrotos òikos* motif was integrated with *xenia* imagery. The popularity of *xenia* and Dionysian motifs in the villas of North Africa indicates that by the third century CE such themes had become commonplace decoration, and have lost a lot of their original context and symbolic meaning. They were now generally associated with the changing of the seasons and the abundance of the land. The same can be said regarding the *asàrotos òikos* motif: in the El Djem mosaic the inclusion of the motif does not evidently contribute to any coherent programmatic meaning. The thin strap of foodstuffs was probably included mainly for the amusement of the guests, rather than to stimulate a learned discourse; and in Oudna the reuse of the *asàrotos òikos emblemata* was probably due to the high quality of their inlay work.

While the motif had lost a lot of its original symbolic value, it could be argued that it gained a new referential meaning. Both in Italy and in North Africa the motif represented a nostalgic yearning for a previous age of enlightenment and prosperity, and a conscious effort to use art as a social signifier. But while the re-emergence of the motif in Italy was part of the appropriation of Greek high culture, the appearance of the motif in Tunisia alludes to a glorious *Roman* past. The “golden age” for which they were now yearning, was the refined elitist culture of Rome during the first centuries CE. Artistic trends did generally move from centre to periphery, but on some occasions it was the art of the provinces that influenced Italy. Trends also moved between the provinces themselves. The pluralism of Roman art is evident not only in border regions, but also in its centre, where different social groups had different tastes and used art in different ways.⁴⁶ However, it can be said that this reuse of motif was part of a broader attempt found in North Africa to create a cultural connection to

⁴⁵ Stewart 2008: 162.

⁴⁶ Ibid., 160-161, 170, 175-176.

the Italian centre, and to the glorious Roman past. For this purpose elitist models of art were being employed by a ruling class which was striving to define and distinguish itself. This effort demonstrates a conscious attempt at self-historization. This cultural transmission across geographical borders inevitably changed the original meaning, and the end result was the creation of something new.

The Appearance of the Motif in Early Christian Art

Like many other Roman motifs, the *asàrotos òikos* was adopted by Christianity, which might have bestowed upon it a different meaning. The motif was included in the decorative scheme of a Byzantine basilica excavated in Sidi Abiche, which also included several bishops' floor tombs. In between the nave and the side aisles, a U-shaped frieze depicting scraps of food was inserted (fig. 7).⁴⁷ The excavation of the basilica was headed by the church, and therefore the goal was to uncover as many holy relics as possible, rather than to investigate the past. For that reason the publication of the finds focuses mainly on the epitaphs and other Christian findings. The discovery of the *asàrotos òikos* mosaic is very briefly mentioned. Moreover, the *asàrotos òikos* frieze was completely destroyed upon the extraction of the epitaphs and some of the nave mosaics, which were transformed to the Enfidha Museum. All which remains is the literary account provided by Gauckler, who describes the frieze as a "sloppy later replica of the *asàrotos òikos* mosaic laid by Sosus in Pergamon."⁴⁸ Gauckler also mentions a watercolour sketch of the decorative programme of the floor.⁴⁹ This too did not survive, but is documented by a black and white photo, the quality of which does not allow much further discussion.⁵⁰ All that can be learned from the photo is the location of the frieze, which cut the nave into two parts and separated it from the aisles. The U-shape frieze circles a mosaic that is composed of a central image which depicts two animals (a peacock and a giant shrimp?) and a branch with something round (a flower or a fruit?) at the end of it against a light background. On each side of this central image four rosettes are depicted, each one contacting

⁴⁷ Renard 1956:310; Blanchard-Lemée 1996: 73-78.

⁴⁸ Gauckler 1910: 84 n.248 A4.

⁴⁹ Ibid., 85.

⁵⁰ Freshfield 1913-18: 145-146 fig.39.

a lamb and branches which resemble the one in the centre. On top of two of these rosettes unrecognisable birds perch. The image on the other half of the nave is that of a *kantharos* from which a stylish vine grows. Inside its curling branches, which bear vine leaves and grape clusters, various birds are depicted. In the upper part of the *kantharos* mosaic, on the site where the altar table must have stood, the epitaph of priest Felicissimus is inserted. The church at Sidi Abiche was probably constructed during the sixth century CE, or even slightly later than that.⁵¹ At the time, the practice of reusing architectural elements of earlier structures, such as columns and mosaics, was widespread throughout the empire. It is possible that, much like the Oudna *emblemata*, in this case also the *asàrotos òikos* mosaic was not created in the same period as the building in which it was discovered. Since the frieze did not survive, it cannot be determined with certainty that it was not created in the sixth century. However, the appearance of the *asàrotos òikos* motif in a Christian basilica, together with bishops' tombs and alongside an image which is reminiscent of Sosus' "drinking doves" mosaic (which in Christianity symbolises the "thirsty souls"), may indicate that the *asàrotos òikos* motif was also given a new Christian reference.⁵²

The reuse of the motif could be associated with the new attitudes towards wealth and religious giving, which emerged from the preaching of Augustine in Hippo at the beginning of the fifth century CE. Augustine claimed that wealth was not to be thrown away in headlong renunciation, but to be transferred to the churches.⁵³ The banquet, which provided the upper class with a celebratory assertion of their abundance, was now perceived in the context of the divine.⁵⁴ According to the new perception, since wealth is bestowed upon man by God, part of the treasure should be sent up and stored in heaven, and that can be achieved by using wealth for God's purposes, such as the feeding of the poor and the endowment of his churches.⁵⁵ The inclusion of the *asàrotos òikos* motif, which was associated with luxurious elitist banqueting, in a North African church may

⁵¹ Duval 1972: 118.

⁵² Renard 1956: 314.

⁵³ Augustine, *Sermon on the Mount*, 60.3-8; Augustine, *Letters*, 130, 157; Brown 2014: xx, 192-193, 326-329.

⁵⁴ Brown 2014: 197-198, 234.

⁵⁵ Augustine, *Sermon on the Mount*, 56.9; Brown 2014: 239.

represent this shift in focus, from the accumulation of worldly wealth to an investment in the kingdom of heaven.

While the basilica in Sidi Abiche was constructed around the sixth century or later, the *asàrotos òikos* motif already resonates in the Roman-Christian art of the fourth century CE, which was often characterised by the synchronism of pagan iconography and Christian belief.⁵⁶ In the fourth century, the ways of viewing art had changed so dramatically that images taken from pagan iconography, which some believers could have perceived as anti-Christian, were “baptised” into Christianity and acquired a new meaning that made them acceptable.⁵⁷ In practice, for fourth-century viewers there was no clear distinction between pagan and Christian motifs.⁵⁸ As part of this renewed use of pagan themes, it is possible that an attempt was made to incorporate the *asàrotos òikos* theme into the Christian world of images. The scraps of food, which symbolised luxury and leisure, but also annihilation and destruction, no longer appeared. Instead, they had been replaced by images that hint at an idyllic eternal world. Yet, many of the stylistic elements of theme are still visible, such as: the seemingly random, yet orderly and harmonious arrangement of the objects, and the depiction of the objects in bright colours and illusionistic three-dimensionality against a monochrome (usually white), flat and even background. The change in iconography might have been the result of the dramatic change in the context of viewing art, from viewing art in an erudite manner, which contributed to the banquet’s cultural atmosphere by stimulating a learned discourse, to viewing art in the context of the spiritual experience, which took place in and outside the church.

One of the modes of viewing art which Early Christianity adopted was that of mystic viewing. It is predicated upon the assumption that in the mystic experience the dualism of subject and object can be transcended into a unity that is neither subject nor object and yet is simultaneously both.⁵⁹ The most comprehensive and influential formulation of the mystical model is the *Enneads* of Plotinus (third century CE), in which he suggests that the mystical vision is a union of self and other beyond the dual: “The man is changed, no longer himself nor self-belonging; he is merged with

⁵⁶ Elsner 1995: 190-191.

⁵⁷ Ibid., 255-256.

⁵⁸ Ibid., 258.

⁵⁹ Ibid., 1995: 90 n.2.

the Supreme, sunken into it, one with it.”⁶⁰ This union, which Plotinus calls “a thought transcending thought” (*hypernoesis*)⁶¹ is beyond language and beyond knowing.⁶² It is a state in which there is no distinction, no movement, no emotion or desire, no reason or thought, a state without the self, a state of quiet solitude, a stillness of the being, which is no longer busy with itself, but is altogether at rest.⁶³ According to Plotinus, the statues which are located in the outer shrine are “secondary objects of contemplation” (*deutera theamata*) while inside the sanctuary the viewer might experience “a different way of seeing things” (*ou theama alla allos tropos tou idein*).⁶⁴ The movement into the shrine is also a movement into the self (*to endom theama*). Simultaneously it is a movement out of self, as the self surrenders, presses towards, and unites with the Supreme. Although in late antiquity there may have been fundamental theological differences between Christianity and paganism, this Christian appropriation of a metaphor about the subjective effects of religious action shows a deep continuity in the *experience* of personal piety.⁶⁵ The importance of Plotinus arises from the combination he made between the religious context of pilgrimage and ritual contemplation of sacred images, with a philosophical discourse of contemplation which goes back to Plato.⁶⁶

When Paulinus (354-431 CE) describes the Christian wall paintings of the new basilica in Nola, Italy, he defines the ways in which Christian art is perceived in terms of nutrition: the images nourish the soul of the spectator. Those who were used to pagan cults, in which their belly was their God, are now converted into proselytes for Christ, while they admire the images of the saints. Although Paulinus would have preferred a sober community, he forgives the “illiterate peasants,” whose minds he describes as “rude,” for continuing the pagan traditions of feasting and pouring wine over the graves of the saints. Paulinus hopes that the sacred paintings will influence the spirit of the peasants, and that while beholding the colourful scenes, which are explained by inscriptions over them, their thoughts will

⁶⁰ Plotinus, *Enneads*, 6.9.10.

⁶¹ Ibid., 6.8.16.32

⁶² Ibid., 6.9.4.4.

⁶³ Ibid., 6.9.3.11.

⁶⁴ Ibid., 6.9.11.18 ff.

⁶⁵ Elsner 1995: 92.

⁶⁶ Ibid., 93.

turn more slowly to eating, as they “saturate themselves with a fast that is pleasing to the eyes.” While the paintings artfully divert their thoughts from their hunger, a better habit might take root in them. Paulinus further argues that when one views the narrative images of saints, the virtue induced by their pious examples steals upon one’s heart, and then the thirst for drinking wine is being quenched. According to him, while the peasants pass the day by looking at the frescoes, they fill their beakers less frequently, and since they spent most of their free time with the images of the saints, they have only a few hours to devote to the meal.⁶⁷ This passage may explain, at least to some degree, the absence of the *asàrotos òikos* theme from Early Christian art (except for the basilica in Sidi Abiche). The scraps of food, which symbolise the luxurious pagan banquets, characterised by drunkenness and excessive eating, are being replaced by the holy images of virtues. Under the mystic mood of vision this shift can be perceived as earthly food being replaced by divine nourishment. It seems that when Christianity appropriated the *asàrotos òikos* theme, it detached it from the aspects of gluttony, drunkenness and elitism, and exchanged them with images that are intended to nourish the eyes and the soul, and not the stomach and the body. The discourse of the erudite Roman elite, which took place in front of images that employed the tactic of disguised symbolism (such as the *asàrotos òikos* mosaics), was replaced by a different kind of discourse, in which the viewers explain the sacred images to one another and discuss the religious ethics learned from them. The influence of the *asàrotos òikos* mosaics on the Christian world of imagery is apparent in vault mosaics VIII and VI of the ambulatory in Santa Costanza (fig. 14). The composition echoes the *asàrotos òikos* mosaics: the objects are arranged in a seemingly random fashion, and are facing different directions (vault mosaic VIII also includes a reference to Sosus’s “drinking doves” mosaic). This type of composition, which ranges from exemplary order and organisation to confusion and chaos, was used in other Hellenistic mosaics. Such compositions could be understood as a visual expression of the tension between the earthly world, which is logical and measurable, and the mystical world, which exists beyond human understanding.⁶⁸ This could help to explain why Early Christian art adopted the *asàrotos òikos* composition, and used it for its own purposes. It is well established that in

⁶⁷ Paulinus of Nola, *Carmina*, 27.512–595.

⁶⁸ Lavin 2005: 933–940.



Vault mosaic VIII, fourth century CE, the ambulatory of Santa Costanza, Rome. By Pitichinaccio, CC BY-SA 3.0, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Santa_Costanza_mosaic.jpg

antiquity there was a long tradition of mirroring the canopy of the sky in floor mosaics which were meant to represent the eternal sphere.⁶⁹ The vault mosaics of Santa Costanza continue this tradition of reversing floor and ceiling, as they represent objects and images, which were commonly found in the floor mosaics of Roman villas, on the ceiling. When the same objects and images appeared on the room's floor, they were associated with earthly nutrition, fleeting corporal pleasures and pagan cult practices. When they appear on the ceiling it is in the visual context of the eternal sphere, and they represent the nutrition of the soul in an idyllic eternal world. The similarities between these Christian and pagan representations are not as coincidental as they may first appear: in its early days, Christianity formulated its approach to death in a fashion similar to the beliefs of the common mystery

⁶⁹ Lehmann 1945: 4-6.

cults found in Rome during the first centuries CE. Christianity placed an even greater emphasis on the possibility of the redemption of its disciples, and much like the Greco-Roman mysteries, preferred art which was more symbolic than realistic and that could embody spiritual ideas. It is not difficult to see why the emphasis Christianity placed on the promise of eternal redemption appealed to the Romans, who cherished the spirits of their ancestors, worried about their own fate, and were preoccupied with thoughts regarding their imminent demise. Christianity's perception of the netherworld as a form of liberation from earthly pains had influenced the typical epitaphs found on tombstones, which now read "Requiescit in Pace" (or only the abbreviated "Pace") and emphasised the idea that the deceased's virtues would be rewarded in the afterlife.⁷⁰ Similarly, the iconography of the mosaics had somewhat changed – gone are the objects that symbolise the Dionysian Mysteries and the cult of Isis and Osiris, or are related to earthly nourishment, the banquet, fantasies regarding Greek *luxuria*, connoisseurship and erudition. Only the images that symbolise paradise remain, such as: vines, branches carrying fruit, jugs, peacocks and other birds. Despite the change in iconography, the artistic style was adopted, probably because it expresses the mystical aspects of the occult world.

The *asàrotos oïkos* motif, which was created by Sosus in Pergamon, found new life and new meaning in different periods of Roman history. At the end of the first and the beginning of the second century CE, it was used by the Roman elite as a social status symbol, one which represented their cultural supremacy via their ability to rationally decipher complex literary references disguised in the representation of daily objects – such as in the depiction of the refuse from the dinner table. For the Roman elite, the theme was associated with luxurious Hellenic dining practices and served as part of the visual representation of the *carpe diem* theme found in the *triclinium* during the feast. At the beginning of the third century CE, in the Roman towns of North Africa, the theme was once again used as a social signifier, this time by people who saw themselves as part of the Roman elite, even if they lacked the appropriate credentials. They adopted various Roman decorative themes in order to create a cultural connection between their period and the past, and between the periphery, in which

⁷⁰ Hopkins 1983: 231-232.

they resided, and the Roman centre. In the days of Early Christianity, the incorporation of the motif (or at least its composition and some of its elements) symbolised a shift in focus, from a preoccupation with earthly delights and bodily pleasures to an interest in the nutrition of the soul and an investment in the kingdom of heaven. In all of those instances, the seemingly realistic depiction of common objects, encountered in daily life, was used as a vehicle for a deeper symbolic meaning, which helped the patrons in their effort to self-define and distinguish themselves from their changing surroundings.

Bibliography

- Anderson, G. (1993), *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London and New York, NY: Routledge Press.
- Blanchard-Lemée, M., Ennaïfer, M., Slim, H., & Slim L. (1996), *Mosaics of Roman Africa: Floor Mosaics from Tunisia*. New York, NY: G. Braziller Press.
- Brilliant, R. (1984), *Visual Narratives: Storytelling in Etruscan and Roman Art*. Cornell: University Press.
- Brown, P. (2014), *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Oxford: Princeton University Press.
- Bryson, N. (1990), *Looking at the Overlooked: Four Essays on Still Life Painting*. London: Reaktion.
- Bustamante, R.M. da C. (2009), “‘Ressignificando o lixo’: análise de um mosaico de Asarôtos oïkos da Africa romana”, *Phoînix* 15.2: 99-113.
- Carucci, M. (2007), *The Romano-African Domus: Studies in Space, Decoration, and Function*. Oxford: Archaeopress.
- Clarke, J. R. (1979), *Roman Black-and-White Figural Mosaics*. New York: University Press.
- Clarke, J. R. (1991), *The Houses of Roman Italy: 100 B.C.-250 A.D.: Ritual, Space, and Decoration*. Berkley: University of California Press.
- Clarke, J. R. (2003), *Art in the Lives of Ordinary Romans*. Berkley: University of California Press.
- Deonna, W., & Renard, M. (1961), *Croyances et superstitions de table dans la Rome antique*. Bruxelles: Berchem Press.
- Donderer, M. (1987), “Die antiken Pavimenttypen und ihre Benennungen”, *JBL* 102: 365-377.

- Dunbabin, K. M. D. (1986), "'Sic erimus cuncti . . .' The Skeleton in Greco-Roman Art", *JBL* 101: 185-255.
- Dunbabin, K. M. D. (1978), *The Mosaics of Roman North Africa: Studies in Iconography and Patronage*. Oxford: Clarendon Press.
- Dunbabin, K. M. D. (2006), *Mosaics of the Greek and Roman World*. Cambridge: University Press.
- Duval, N. (1972), "Plan de la leçon sur les mosaïques funéraires de l'Enfida et la chronologie des mosaïques funéraires de Tunisie", *Corsi die cultura sull'arte ravennate e bizantina*. Ravenna: Istituto di antichità ravennati e byzantine, 113-118.
- Elderkin, G. W. (1937), "Sosus and Aristophanes", *Classical Philology* 32.1: 74-75.
- Elsner, J. (1995), *Art and the Roman Viewer: The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*. Cambridge: University Press.
- Foucher, L. (1961), "Une mosaïque de triclinium trouvée à Thysdrus", *Latomus* 20: 291-297.
- Foucher, L. (1961), *Découvertes archéologiques à Thysdrus en 1961*. Tunis: Secrétariat d'État aux affaires culturelles et à l'information.
- Freshfield, E. H. (1913-18), *Cellae Trichorae and other Christian Antiquities in the Byzantine Provinces of Sicily with Calabria and North Africa, Including Sardinia*. London: Rixon & Arnold Press.
- Gauckler, P. (1896), "Le domaine des Laberii à Uthina", *Mon Piot* 3: 177-230.
- Gauckler, P. (1904), "Musivum opus", in Ch. Daremberg, E. Saglio, & E. Pottier (eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments* III/2: 2088-2129.
- Gauckler, P. (1910), *Inventaire des Mosaïques de la Gaule et de l'Afrique. II – Afrique Proconsulaire (Tunisie)*. Paris: Académie des inscriptions & belles-lettres.
- Gowers, E. (1993), *The Loaded Table: Representations of Food in Roman Literature*. Oxford: University Press.
- Hopkins, K. (1983), *Death and Renewal: Sociological Studies in Roman History*. Cambridge: University Press.
- Lavin, I. (2005), "Reason and Unreason in Olynthus", *La mosaïque gréco-romaine IX: actes du IXe colloque international pour l'étude de la mosaïque antique et médiévale organisé à Rome, 5-10 novembre 2001* 2, 933-940.
- Lehmann, K. (1945), "The Dome of Heaven", *The Art Bulletin* 27/1: 1-27.
- Lehmann, K. (1955), "Sta. Costanza", *The Art Bulletin* 37/3: 193-196.
- Lehmann, P. W. (1953), *Roman Wall Painting from Boscoreale in the Metropolitan Museum of Art*. Cambridge: Archaeological Institute of America Press.

- Ling, R. (1991), *Roman Painting*. Cambridge: University Press.
- Ling, R. (1998), *Ancient Mosaics*. Princeton: University Press.
- Mackie, G. V. (2003), *Early Christian Chapels in the West: Decoration, Function, and Patronage*. Toronto: University Press.
- Mau, A. (1882), *Geschichte der decorativen Wandmalerei in Pompeji*. Berlin: Reimer Press.
- Molholt, R. (2008), *On Stepping Stones: The Historical Experience of Roman Mosaics*. Columbia: University Press.
- Onians, J. (1999), *Classical Art and the Cultures of Greece and Rome*. Yale: University Press.
- Parlasca, K. (1963), “Das pergamenische Taubenmosaik und der sogenannte Nestor-Becher”, *JBL* 78: 256-293.
- Perpignani, P., & Fiori, C. (2012), *Il mosaico ‘non spazzato’. Studio e restauro dell’asaroton di Aquileia*. Ravenna: Edizioni del Girasole.
- Pollitt, J. J. (1974), *The Ancient View of Greek Art*. Yale: University Press.
- Renard, M. (1956), “Pline l’Ancien et le motif de l’asàrotos òikos”, in *Hommages à Max Niedermann*. Bruxelles: Berchem Press, 307-314.
- Ribi, E. A. (2001), “Asàrotos òikos – von der Kunst, die sich verbirgt”, in S. Buzzi, D. Käch, E. Kistler et al. (eds.), *Zona Archeologica: Festschrift für Hans Peter Isler zum 60. Geburtstag*. Bonn: R. Habelt Press, 361-369, Pls 55-56.
- Salomonson, J. W. (1964), *Romeinse Mozaïeken uit Tunesië*. Leiden: Rijksmuseum van Oudheden.
- Squire, M. (2009), *Image and Text in Graeco-Roman Antiquity*. Cambridge: University Press.
- Stewart, P. (2008), *The Social History of Roman Art*. Cambridge: University Press.
- Tammisto, A. (1997), *Birds in Mosaics: A Study on the Representation of Birds in Hellenistic and Romano-Campanian Tessellated Mosaics*. Rome: Acta Instituti Romani Finlandiae.
- Tanner, J. (2006), *The Invention of Art History in Ancient Greece: Religion, Society and Artistic Rationalisation*. Cambridge: University Press.
- Tanner, J. (2010), “Aesthetics and Art History Writing in Comparative Historical Perspective”, *Arethusa* 43.2: 267-288.
- Werner, K. E. (1998), *Die Sammlungen antiker Mosaiken in den Vatikanischen Museen*. Vatican: Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie.
- Whitmarsh, T. (2005), *The Second Sophistic*. Oxford: University Press.

- Zanker, G. (2004), *Modes of Viewing in Hellenistic Poetry and Art*. Wisconsin: University Press.
- Zanker, P. (1978), “Zur Funktion und Bedeutung griechischer Skulptur in der Römerzeit”, *Le classicisme à Rome*. Geneva: Fondation Hardt Press, 283-313.
- Zanker, P. (1988), *The Power of Images in the Age of Augustus*. Michigan: University Press.
- Zanker, P. (1998), *Pompeii: Public and Private Life*. Harvard: University Press.
- Zanker, P. (2010), *Roman Art*. Los Angeles: J. Paul Getty Museum Press.

**“AGORA MEDIREI O TEMPO / PELAS AGULHAS
NO COLO DE PENÉLOPE”: DOS MOTIVOS CLÁSSICOS
NA POESIA DE DANIEL FARIA**

**“AGORA MEDIREI O TEMPO / PELAS AGULHAS
NO COLO DE PENÉLOPE”: CLASSIC MOTIFS
IN DANIEL FARIA’S POETRY**

GIL CLEMENTE TEIXEIRA

gilteixeiradoc@gmail.com

Bolseiro de doutoramento da ULisboa, FLUL

<https://orcid.org/0000-0001-7382-3225>

Artigo recebido a 07-06-2018 e aprovado a 11-10-2019

Resumo

Na poesia de Daniel Faria materializam-se, entre outras, influências bíblicas e clássicas que mesmo o leitor desprevenido facilmente deteta. Brevemente estudada por alguns investigadores a importância da Sagrada Escritura na obra deste poeta que pretendia ser monge beneditino, neste artigo propomos uma análise do conjunto de poemas nos quais explicitamente se afirma um conhecimento do imaginário clássico. Procuramos entender, e dar a ver, de que forma se utilizam as referências clássicas na construção de uma poesia que não envelhece, comumente relacionada com o silêncio, a morte, a busca de uma Verdade, o regresso à origem, o amor infinito.

Palavras-chave: Daniel Faria, poesia, mito clássico.

Abstract

Daniel Faria’s poetry – Portuguese author from the 20th century – embodies, among others, biblical and classical influences that even the most unaware reader notices. Although the relevance of the Sacred Scripture in this poet’s work, who wished to become a Benedictine monk, has been briefly addressed by some researchers, in this essay we seek to analyze a collection of poems in which it’s explicitly claimed a knowledge of the classical imagery. We aim to understand,

and make understandable, in which ways classical references are used in the development of a peculiar poetry, commonly related to silence, death, infinite love, the search of Truth, the return to a primordial origin.

Keywords: Daniel Faria, poetry, classical myths.

Ao leitor que nunca esteve na mesma página com Daniel Faria poderíamos apresentar a sua poesia com palavras que ainda lhe pertencem: “A minha poesia é um punhal contra si mesma.”¹ Esta é, porventura, uma definição perfeita da sua obra. Afinal, a palavra mata o silêncio e o poeta clama: “Quero a fome de calar-me”². A obra deste poeta, que pertence a um universo singular no panorama da poesia portuguesa dos anos noventa (a par de José Tolentino de Mendonça)³, é constituída por seis livros, três considerados de idade juvenil e três de idade adulta pela sua leitora e crítica Vera Vouga. Os primeiros, “madrugadas” de um dizer poético único, são *Uma Cidade com Muralha* (1992), *Oxálida* (1992) e *A Casa dos Ceifeiros* (1993). Com um pendor mais místico,⁴ revelando claramente os três princípios basilares da Regra de S. Bento (obediência, humildade e silêncio) que o futuro monge Daniel Faria tão bem conhecia⁵, os livros das “manhãs” são *Explicação das Árvores e de Outros Animais* (EAOA), *Homens que são como Lugares Mal Situados* (HSLM), e *Dos Líquidos* (DL). Doravante, referir-nos-emos a estas obras pelas siglas indicadas. EAOA e HSLM foram obras publicadas ainda em vida do autor, no ano de 1998. A obra DL foi publicada a título póstumo, em 2000, numa edição feita e devidamente justificada por Vera Vouga.⁶

Considerado por muitos críticos um poeta maior (em 2017, consequência da sua conhecida admiração pelo teatro, foi homenageado num ciclo de espetáculos ao lado de Miguel-Manso e de Camões), Daniel Faria apresenta uma obra relativamente breve que se assume como um caminho para a morte: “O meu projecto de morrer é o meu ofício”,⁷ onde é proposta uma Verdade ao leitor, configurada numa inolvidável magnólia “de

¹ Faria 2007: 67.

² Faria 2015: 285.

³ Martelo 1999: 228.

⁴ Teixeira 2016.

⁵ Milhazes 2017: 41.

⁶ Faria 2015.

⁷ Faria 2015: 85.

verdade a todo o redor – maior / E mais bonita do que a palavra”⁸. Na sua poesia, as influências bíblicas e clássicas são claras: “Embora não isenta de referências à cultura greco-latina, esta poesia é intimamente tocada pelo texto bíblico, quer no tom de algumas composições de feição versicular, quer na glosa de episódios morais da Sagrada Escritura.”⁹ Possuidor de uma “literacia cultural que não era meramente cumulativa, mas criativa”¹⁰, revela na sua poesia diálogos com autores das literaturas portuguesa e brasileira, como Herberto Helder, Luiza Neto Jorge, Vitorino Nemésio¹¹, Ruy Belo¹², Carlos Drummond de Andrade, e com grandes nomes da filosofia, de Platão a Heidegger.

A crítica analisou já com algum detalhe as influências bíblicas na obra de Daniel Faria (leia-se, por exemplo, o trabalho de Gonçalo Cordeiro). Olharemos, por isso, para um outro legado. Encontram-se vestígios explícitos da presença de mitos clássicos no seguinte *corpus* deste “jovem poeta que escrevia na contramão”¹³: um poema inédito iniciado pela palavra *Mãe*; três poemas do livro *Oxálida*, intitulados “Histórias do País de Helena”, “*Ítaca*” e “*Naíade*”; os seis poemas da secção “Explicação do Labirinto” do livro *EAOA* e um poema da secção “Uma espécie de anjo ferido na raiz” do livro *HSLM* (conforme já notou Francisco Saraiva Fino). O livro *Oxálida* é caracterizado por uma clara preferência pelas imagens aquáticas e pela gestação de temas clássicos a serem desenvolvidos posteriormente: «Por outro, o recurso aos temas clássicos, que darão depois o mote a ciclos como “Explicação do labirinto”»¹⁴. Deteremos o olhar no *corpus* apresentado, procurando demonstrar como se utilizam as referências clássicas na construção de uma poesia “inatural”¹⁵ habitualmente relacionada com o silêncio, a morte, a busca de uma Verdade, o regresso à origem, o amor

⁸ Faria 2015: 338.

⁹ Carlos 2004.

¹⁰ Teixeira 2016.

¹¹ Convidamos o leitor a meditar numa eventual afinidade entre os dois poetas. Leiam-se poemas de Nemésio (1989) como, por exemplo, “Silêncio” e “Casa do Ser” de *O Verbo e a Morte*, “Silêncio” e “Desabafo” de *Nem toda a noite a vida*.

¹² Propomos o mesmo exercício: leiam-se, por exemplo, os poemas de Ruy Belo (2000) “Imóvel viagem”, “Escatologia” e “Miséria e Grandeza” de *Aquele grande rio Eufrates*.

¹³ Alves 2007: 105.

¹⁴ Pereira 2010: 102.

¹⁵ Mexia 2012.

infinito: “a poesia de Daniel Faria é animada por uma constante dialéctica, cujos polos, para além da proximidade e da distância, são ainda a presença e a ausência, o pleno e o vazio, a errância e o regresso.”¹⁶

“A obra de Daniel Faria, para além do valor poético que incontestavelmente tem, é um lugar de reflexão.”¹⁷ O roteiro seguido assentará nesta proposição. O poema “Mãe” é constituído por apenas três estrofes, de dimensão desigual entre si, e nele reescreve-se o mito de Prometeu, cujo tratamento literário remonta já à obra *Prometeu Agrilhado*, de Ésquilo:

Mãe
Manda a águia
Que come o meu fígado
Ir embora

Mãe
Grita
Chama por Hércules

Mãe
Tenho vida”¹⁸

O sujeito poético assume-se como um novo Prometeu que padece eternamente de um penoso castigo: todos os dias uma águia debica o seu fígado e todos os dias ele renasce. O sofrimento é eterno e na dimensão da ofensa a Zeus. Tal como Prometeu roubou o fogo aos deuses para o dar aos homens, assim o poeta tocou uma Verdade que deve anunciar aos leitores como “voz no vento passando entre poeira”¹⁹. Na primeira estrofe, a voz poética dirige-se à mãe com o imperativo em lugar bem destacado no verso. Afinal, o sujeito poético deseja uma paz que nunca lhe é concedida, pelo menos no plano da temporalidade, para si “uma mortificante experiência de desterro”²⁰. A palavra não permite descanso, mantém-lhe o cérebro em ferida, imagem que “provê aqui a medida da incapacidade humana perante o mistério do divino. Face ao absoluto inexplicável, qualquer esforço de

¹⁶ Nunes 2002: 23.

¹⁷ Guimarães 2010: 113.

¹⁸ Faria 2015: 440.

¹⁹ Faria 2015: 43.

²⁰ Teixeira 2016.

apreensão é equiparável a palavras escritas no frágil e efêmero suporte da areia da praia.”²¹ Na segunda estrofe é invocado o herói Hércules. A voz poética parece compreender a falta de força da mãe para o ajudar na árdua tarefa de ser livre. Neste contexto, deve surgir Hércules, o libertador de Prometeu, mas também o homem que foi capaz de recuperar Alceste do mundo dos mortos, “ressuscitando” Admeto. Hércules liberta, a Verdade visceralmente desejada também. Na terceira estrofe, com a voz a fraquejar, como indicia a diminuição do número de versos, o sujeito poético lembra que ainda possui vida. Para António Manuel Ferreira, este poema faz oscilar o confessado desejo de morte presente em quase toda a sua obra: “Ou seja, ao invés da certeza mística de Santa Teresa de Ávila, para quem a vida terrena é apenas uma exasperante demora, Daniel Faria é atormentado por sementes de incerteza, que transformam o poeta num peregrino sem lugar de acolhimento e repouso.”²² Como ler a declaração de vida do sujeito poético? Será um grito de desespero, uma justificação, uma aclamação? Na imensurabilidade do silêncio haverá uma resposta.

Na obra *Oxálida*, encontramos o poema “Histórias do País de Helena” que possui um claro tom narrativo:

“Havia marinheiros
No país de Helena
Que morriam ao pôr do sol

E havia Helena que sonhava
Fazer um dia tranças às ondas
E um berço muito grande para o mar”²³

Na primeira estrofe, o sujeito poético assinala a existência de marinheiros gregos (a perífrase “país de Helena” parece ser substituível por Grécia) que morriam ao pôr do sol. Em nítida oposição, encontra-se Helena, identificada como uma tecedeira, cujo objetivo ainda não concretizado é entrançar as ondas e fazer um berço grande para o mar. O poema é lugar de confronto entre o mundo possível, necessariamente efêmero, e um sonho difícil, o que pode sugerir, em última análise, um confronto entre o mundo

²¹ Teixeira 2016.

²² Ferreira 2014: 124.

²³ Faria 2015: 378.

e o sujeito poético. Se atentarmos nas palavras certas de Ana Catarina Marques, compreenderemos melhor este poema: “É indubitável que o projecto (assim por nós designado) de Daniel Faria assenta num símile que caracteriza a sua obra poética: a linguagem como tecelagem, o poeta como tecelão.”²⁴ Tal como Helena quer fazer tranças às ondas e um berço para o mar, parecendo desta forma querer proteger todos os marinheiros que nas águas morreram, o poeta deseja encontrar a Verdade que salve toda a humanidade do *naufrágio* a que está sujeita no mundo sensível. A missão de ambos é, assim, tentadoramente aproximável, pois aproximável é a sua dificuldade (ou mesmo impossibilidade). Afinal, “aquele que escreve é o que procura restituir a possibilidade do retorno, vislumbrando-a. Luta por isso, procura levar a cabo uma clarificação do mundo pelo poder da palavra.”²⁵

Sucedendo a este poema, encontramos “*Ítaca*”:

“O que dói
É não poder apagar a tua ausência
E repetir dia após dia os mesmos gestos

O que dói
É o teu nome que ficou como mendigo
Descoberto em cada esquina dos meus versos

O que dói
É tudo e mais aquilo que destecho
Ao tecer para ti novos regressos”²⁶

A voz poética canta uma ausência que o martiriza, mas com a qual nunca desiste de dialogar: “O *eu* em Daniel Faria aguenta tudo menos a solidão.”²⁷ Admiramos a ousadia da afirmação: “Jesus é o nome ausente da poesia de Daniel Faria.”²⁸, em parte autorizada por um poeta que assume que só Deus basta (cf. entrevista a Francisco Mangas²⁹). A memória é a

²⁴ Marques 2010: 19.

²⁵ Cantinho 2002.

²⁶ Faria 2015: 379.

²⁷ Barão da Cunha 2015.

²⁸ Martins 2010: 172.

²⁹ Faria 1998.

fonte do seu sofrimento, pois o nome não pronunciado, essa “palavra pessoa”³⁰, sempre ressurgue e condena-o a uma incurável saudade. O poeta, como tecelão, tece ininterruptamente novos regressos para essa Verdade que define a sua ontologia. Afinal, “O poeta encara a poesia como a possibilidade de descortinar/regressar à ilha (a Ítaca da linguagem, lugar do desejo e do reencontro simbólico)”³¹, o que torna o título do poema o lugar por excelência – recuperado de Homero – do reencontro com a Verdade, sinónima de silêncio e de amor. O passo que falta para o regresso tão desejado a Ítaca? Preparar “o corpo inteiro, / completo para morrer”³².

Por fim, o misterioso poema “Naíade” recupera uma figura da mitologia clássica, ninfa associada à água doce e habitualmente com o dom da cura e da profecia, destacando a sua forte e intrínseca ligação com a Natureza:

“Ela lava a roupa
No rio

Ela estende a roupa
E o vento

Enquanto ele procura outros seios

Ela lava
Ela chora
Ela lava”³³

A sua missão é quotidiana e humana: lavar e estender a roupa (e talvez o vento). Efetivamente, a mitologia é profundamente adaptada à cosmovisão de Daniel Faria. O vento parece surgir humanizado, na medida em que parece ser o referente do verso “Enquanto ele procura outros seios”. O terceto final lembra que, além de lavar, a Naíade chora, mas não se explicita qual o motivo. Talvez saudade. Uma aproximação da voz poética à voz da Naíade é, novamente, tentadora e justificável: “É a sua atitude contemplativa que dá à sua Obra a marca mais forte, uma vez que ela se inscreve

³⁰ Faria 2015: 191.

³¹ Cantinho 2002.

³² Faria 2015: 248.

³³ Faria 2015: 381.

num universo teocêntrico, sem deixar, por esse motivo, de prestar uma arguta atenção ao mundo”³⁴.

Alguns anos depois, o autor retoma motivos clássicos, na sua obra *EAOA*, na secção “Explicação do labirinto”. Este livro leva o leitor a perguntar-se com frequência “que explicações, afinal?”³⁵. Como bem notou Mário Garcia, a síntese deste livro pode ser encontrada no lema beneditino *ora et labora*: “a oração (abertura da boca Àquele que o nosso coração procura) e o trabalho (abertura da mão ao mundo que Ele criou para continuarmos a criá-lo).”³⁶ É notável a coerência e coesão dos seis poemas que constituem este conjunto. O primeiro poema recupera duas das figuras centrais da *Iliada*, Aquiles e Pátroclo. Inicia “e, de algum modo resume, todo o percurso de entrada e saída, subida e descida, dimensões horizontais e verticais do labirinto”³⁷:

“Nem sucessivas e sucessivas migrações de aves
Perfarão a distância que agora nos separa
Mas esta nau não me levará a casa
E seguir-te não será morrer”³⁸

Quatro versos são suficientes para, tal como operado em *Oxálida*, o poeta declinar o tópico da ausência. Ao leitor surgem várias hipóteses. Parece ser Aquiles a voz que constata a curta (mas infinita) distância que o separa de Pátroclo, pois este já pertence ao mundo do silêncio absoluto. Neste caso, note-se que a verdadeira casa de Aquiles não é a situada na vida, a que uma nau dá acesso, mas a situada na morte, lugar supremo do silêncio, silêncio que é o lugar supremo do amor: “Porque o amor será sempre do silêncio.”³⁹ Aquiles será completo quando morrer. Naturalmente justificável poderá ser a substituição de Aquiles pela voz do sujeito poético e a de Pátroclo pela Verdade continuamente procurada, o Divino, o Verbo encarnado: “Por vezes, evoca a sabedoria dos mitos antigos, como Aquiles

³⁴ Furtado 2007: 123.

³⁵ Fino 2004.

³⁶ Garcia 2013: 52.

³⁷ Garcia 2009: 12.

³⁸ Faria 2015: 65.

³⁹ Faria 2007: 71.

e Pátroclo, para mostrar o labirinto na procura de um caminho de sentido.”⁴⁰ Novamente, a poesia apresenta-se como um percurso paidêutico: “O processo de aprendizagem desenrola-se no âmbito de uma relação com o Divino, de cuja permanente busca a poesia vai dando conta.”⁴¹ Resta a certeza, para o sujeito poético, para Aquiles, de que a morte existe já, é sinónima da própria vida; a morte, anunciada desde o início, é apenas a porta para a verdadeira vida (*mors ianua uitae*). No poema a morte não é recusada ou evitada por Aquiles, o que é um grande gesto de amor: “O maior limite que nós temos é a morte. Não recusar a morte é um sinal de amor.”⁴² Este poema comprova a afirmação facilmente compreendida por qualquer leitor de Daniel Faria: “Desta indecibilidade de sentidos nasce toda a tensão do poema, suscitando a leitura, reclamando a interpretação, truncando e abrindo múltiplos atalhos, convidando-nos à leitura errante e, por isso, inesgotável.”⁴³

Seguem-se três poemas subordinados ao tema do labirinto, casa do Minotauro por excelência, intrinsecamente associado ao tema da morte ansiada e não temida, uma forma mais de mostrar a Verdade descoberta: “A poesia era o único discurso que lhe permitia partilhar, com aqueles para quem escreveu, isso que sabia, mas sem forma.”⁴⁴ “Labirinto I” afirma o verdadeiro objetivo do labirinto: levar a voz poética a morrer e a atingir o peso exato do corpo desde sempre procurado, “Para Daniel Faria construir o labirinto para a morte era encetar a vida mística, no monaquismo. O ritual de deitar-se no chão, de se irmanar com a terra, como que antecipa o corpo defunto na sepultura, a ser enterrado”.⁴⁵

“Não voltarei a dividir
As aves – o canto e as asas –
Para encontrar o peso exacto
Do corpo que se eleva

⁴⁰ Azevedo 2010: 54.

⁴¹ Nunes 2002: 23.

⁴² Garcia 2013: 58.

⁴³ Cantinho 2002.

⁴⁴ Martelo 2010: 250.

⁴⁵ Azevedo 2010: 54.

Não voltarei junto das ondas
Nem do cabelo ondulado da mulher
Vou construir o labirinto para a morte
Deitar o corpo sobre o pó para morrer”⁴⁶

A lembrança do pó genesíaco é fundamental na construção das tensões tudo/nada, terra/céu: o sujeito poético precisa do chão para atingir o céu, precisa de esquecer o mundo, feito de ondas e de cabelos de mulher, para atingir a Verdade.

“Labirinto II” invoca o mito de Teseu e Ariadne explicitamente, e oferece ao leitor uma meada que se enrola silenciosamente, círculo que não encontra forma na palavra, um caminho de poesia que se encontra na demanda do indizível:

“A meada doba e roda a mão fechada
Em seu silêncio de coisa destruída
Como despetalada uma corola aberta
Boca, ferida, cratera
Círculo que resiste à forma da palavra.

A teia é movimento que persiste
Em sua paciência.
Como Ariadne costurando umbrais
Para que Teseu possa vir do nada.”⁴⁷

A teia alude a todo um dizer poético que nunca se encontrará acabado. O maior problema reside na impossibilidade de fuga à palavra nesse caminho de transformação da voz poética de nada a tudo: “Através da palavra desvela o mistério do silêncio.”⁴⁸ Como Ariadne espera que Teseu saia do labirinto, graças ao seu novelo, o poeta parece esperar que o tecido poético o leve a regressar: “A obra de arte, a poesia, a poesia de Daniel Faria, é uma despedida necessária, uma educação para o regresso.”⁴⁹ Portanto, no centro do labirinto está o poeta a desenrolar o fio do coração de Ariadne.

⁴⁶ Faria 2015: 66.

⁴⁷ Faria 2015: 67.

⁴⁸ Azevedo 2010: 34.

⁴⁹ Cunha 2010: 208.

Em “Labirinto III”, Daniel Faria começa por recuperar o primeiro verso da *Divina Comédia* de Dante, “No meio do caminho em nossa vida”⁵⁰, pertencente à parte intitulada *Inferno*:

“No meio do caminho da nossa vida
No meio do poema, havia
Uma pedra onde reclinar a cabeça.

A mulher andava no meio das estradas
Por sobre o mundo tecendo e destecendo
Duas asas que o pai soldava para o filho.
No meio do filho estava o labirinto

E o touro de Ariadne puxado por um fio
Lavrando
No coração de Teseu tão manso
No meio da idade aonde existe
O primeiro sinal do solestício.”⁵¹

Afinal, o poeta quer salientar a composição infernal do seu próprio labirinto. Ao meio do caminho da vida segue-se o meio do poema, como para assinalar uma sucessão de esferas. Esta repetição da expressão “No meio” ecoa palavras de Carlos Drummond de Andrade: “No meio do caminho tinha uma pedra / tinha uma pedra no meio do caminho / tinha uma pedra / no meio do caminho tinha uma pedra.” Nesse meio está uma pedra onde o poeta pode reclinar a cabeça, ao contrário do filho do Homem. O motivo da pedra é recorrente na obra de Daniel Faria (recorde-se que o poeta fazia coleção de pedras), apresentada como local de um repouso presumivelmente desejado: “A imagem da pedra, que surge completa, perfeita, fechada em si própria, é uma das mais presentes na poesia do Autor e das que melhor expressa esta ideia de totalidade”⁵². Na segunda estrofe apresenta-se uma mulher que tece e destece asas que o pai soldava para o filho, o que sugere uma alusão ao mito de Dédalo e Ícaro. Note-se que o labirinto estava no meio do filho, o que sugere um caminho interior de ascense espiritual que deve ser empreendido a título individual. O poeta,

⁵⁰ Dante 2011: 31.

⁵¹ Faria 2015: 68.

⁵² Nunes 2002: 24.

como Dédalo e Ícaro, “só pode sair pelo poema dentro, ou entrar pela poesia fora”⁵³. Ponderar a voz poética como um Ícaro não deixa de ser sugestivo, na medida em que existe uma ânsia pelo alto, mas simultaneamente uma consciência do chão como último destino. Na terceira estrofe, surge o touro de Ariadne, lavrando no coração de Teseu, exatamente no lugar onde desabrochará a Verdade, pois o labirinto tem a morte como solo. Em Daniel Faria, “O difícil não é, por isso, identificar na sua escrita a evocação sombria da condição humana, mas sim encontrar um fio de Ariadne para o labirinto que foi esculpido sob o signo da morte.”⁵⁴ O labirinto apresenta-se como um percurso que necessariamente tem de ser desfiado pelo poeta, que lhe oferece como lugar de repouso uma pedra, através do qual haverá a subida dos degraus da escada de Jacob, o caminho para casa conforme os salmos e a Regra de S. Bento que o poeta tão bem conhecia: “A ida e o regresso no labirinto serão, então, o símbolo da morte e da ressurreição espiritual, a trilha traçada por cada um de nós até ao interior de si mesmo, marcando a vitória do espiritual sobre o material e, ao mesmo tempo, do eterno sobre o perecível”⁵⁵.

Nos últimos dois poemas deste ciclo é retomado o tema da pedra, mas evocando-se novas figuras mitológicas, desta feita Narciso e Sísifo:

“Carrega a água amotinada
Nos olhos de Narciso, pequeno Sísifo,
Pequeno pirilampo dentro do rochedo
Pequena luz dentro do prodígio.
Rola a semente, sossega nos socalcos,
A viagem sempre repetida

De enrolares a pedra é redonda
A vida”⁵⁶

É importante notar que o sentido da pedra em Daniel Faria é essencialmente religioso. Alguém (provavelmente o sujeito poético) carrega a água. A semente rola, a viagem é sempre a mesma, a vida é redonda, pois a pedra é rodada ininterruptamente. Em última análise, de enrolar a pedra

⁵³ Frias 2010: 160.

⁵⁴ Dinis 2010: 76.

⁵⁵ Dinis 2010: 79.

⁵⁶ Faria 2015: 69.

é redondo o poema, é redonda a poesia. Para clarear a visão: “De rolar a pedra é parábola o poema, portanto. De rolar a palavra é parábola o poema.”⁵⁷ Sobre este poema talvez repetiria Sophia de Mello Breyner as mesmas palavras que um dia escreveu sobre a poesia de Daniel Faria: “Não são versos apenas misteriosos mas versos que põem o mistério a ressoar em redor de nós”⁵⁸

O poema “Pedra de Sísifo II” estrutura-se em torno de quatro formas verbais (medirei, lavarei, partirei e acharei) que retratam o percurso de toda uma poética, claramente vinculada ao texto bíblico e aos clássicos:

“Agora medirei o tempo
Pela vara erguida ao meio-dia
Pela areia a descer o coração
E o sono

Pela cinza no cabelo de Jacob
Pelas agulhas no colo de Penélope

Agora lavarei a minha face
Sem perturbar os círculos da água
Medirei o tempo pelo peso da pedra
De Sísifo, perto do cimo
E pelo musgo que dificulta
A firmeza dos seus pés

Partirei sozinho na viagem
Sem nenhuma pedra ou senda repetida
E no tempo repetido acharei uma saída
Uma manhã depois de uma manhã”⁵⁹

O caminho de Sísifo é profundamente solitário, assim como o do poeta. A vida humana não é, pois, mais do que tempo repetido em busca de uma saída, de uma manhã. Dito de outra forma: a saída do labirinto só será encontrada pela subida de uma escada construída pacientemente ao longo da vida, vida que não é mais do que um conjunto de pedras entretecidas.

⁵⁷ Frias 2010: 158.

⁵⁸ Faria 2000.

⁵⁹ Faria 2015: 70.

Alimentado pela certeza do (re)encontro de uma Verdade profundamente professada, o sujeito poético decide partir numa viagem, alegoria de toda a sua poesia e semelhante, afinal, à viagem empreendida por Dante, não deixando de ser confrontado com alguns obstáculos, os mesmos que o fazem ter consciência de que não merece entrar no céu: “Toda a poesia de Daniel Faria caminha no sentido de encontrar ou reconstituir a fonte inaugural da linguagem.”⁶⁰ Assim, é compreensível que neste percurso não deixe de se entrever, por vezes, o desânimo pela fragilidade do ser humano da qual o poeta tem plena consciência: “Retém na memória: o homem cai.”⁶¹

O último poema do percurso de Daniel Faria onde pode ser lida uma referência clássica explícita surge na obra *HSLM*, e nele se retoma a associação anteriormente assumida do poeta com a figura de um Ícaro não nomeado, mas possivelmente entrevisto pela expressão “uma espécie de anjo ferido na raiz”:

“Existia, no entanto, um poema a recuar
A entrar numa carapaça branca, uma folha amarfanhada
Uma espécie de anjo ferido na raiz
Não na raiz das asas, mas na raiz da comunhão

Existia nele um voo a recuar, emagrecendo,
Sem as proporções exactas calculadas para o equilíbrio
Não que existisse uma forte instabilidade, era um recuo
Um passo terrível para trás

Eu pus as mãos convidando-o para a frente
Trinquei os lábios até falar apenas com palavras
De um vermelho vivo
E vi o poema mutilado a recuar

Verguei-me em forma suspensa de quem interroga
Pus a mão sobre a boca: não conhecia
Outro gesto para o salvar
Ele recuava como a teia de Penélope quando caía
A noite. Fiquei descoberto ao frio
Sem conseguir adormecer.

⁶⁰ Marques 2010: 20.

⁶¹ Faria 2015: 293.

Não havia luz diurna nem silêncio que o fizessem avançar. O poema
Recuava como se o anjo o perseguisse
Juro que vi o anjo
E recuei. E vi que estava mutilado
Como um homem situado sem lugar.”⁶²

Daniel Faria autoriza a identificação da voz poética com o anjo: “Talvez um anjo atingido na raiz, na sua dupla dimensão: um ser que aspira a uma certa vivência da esfera divina e alguém que recebe a sua própria fragilidade.”⁶³ No texto um poema recua, mesmo após o convite de avanço por parte do poeta. Esse poema (o Verbo do princípio?) recua como a teia de Penélope que é desfeita todas as noites enquanto Ulisses não regressa. A poesia nunca consegue a dicção perfeita da Verdade continuamente perseguida. Só quando a mão for colocada sobre a boca é que o poema se salvará: “A morte pode ser, finalmente, uma forma plena de silêncio, o encontro onde se dispensa o falso poder da palavra.”⁶⁴ O caminho rumo à sabedoria absoluta vive, portanto, desse constante conflito entre palavra e silêncio: “A sabedoria é um trabalho cheio de tempestades.”⁶⁵ O poema absoluto apenas parará de recuar, de resistir, de permanecer em estado de mutilação quando o nome ausente regressar. Nesse instante, deixará de ser necessária a poesia, assim como a teia foi esquecida por Penélope quando Ulisses regressou a Ítaca. Fica claro que em Daniel Faria o poema não é espelho da Verdade professada e, por isso, não anula o sofrimento a que o conhecimento do Verbo o submeteu: “O poema, agonia sem fim e deslumbramento breve, só em parte é a pacificação desse mal desse existir.”⁶⁶

Neste *corpus* apresentado, todas as figuras da mitologia clássica entretecem uma poética maior cujo rumo parece ser dizer o inefável, conduzindo o leitor a um verdadeiro “estado de levitação”.⁶⁷ A Verdade perseguida e oferecida tem como corpo o silêncio: “Ouvimos a voz poética e entendemos, cada um à sua maneira, que é mais do que certo que a verdade espiritual anda por ali.”⁶⁸ Não se alcança o inefável com a linguagem, mas

⁶² Faria 2015: 178.

⁶³ Faria 1998.

⁶⁴ Nunes 2002: 28.

⁶⁵ Faria 2015: 222.

⁶⁶ Nogueira 2010: 54.

⁶⁷ Prado Coelho 2003: 51.

⁶⁸ Martins 2010: 181.

a poesia é a melhor via para entrevistá-lo: “Daniel Faria precisou, genuinamente, de inventar uma linguagem para falar a partir de um lugar onde nenhuma linguagem havia.”⁶⁹ Aliás, a produção de Daniel Faria enquadra-se numa longa cadeia de poesia portuguesa, nomeadamente do século XX, em que figuram indícios do divino, herdando uma consciência tão própria da nossa cultura de um irremediável *ficar alguém*, materializando, afinal, “a escuta de um eco vindo de outro lugar”⁷⁰.

A poesia de Daniel Faria adquire, portanto, o estatuto de uma nova teia de Penélope, um lugar de espera sempre aberto a um regresso: “A palavra-enxada cava o silêncio na palavra, para que o silêncio na palavra se anuncie, da mesma forma que a espera de Penélope deixa sempre, no espaço vazio e frio da noite, a possibilidade do regresso.”⁷¹ Em consequência, a voz poética pode ser uma nova Penélope, mas também uma nova Helena que sonha tecer um berço para o mar. A voz poética pode ser um novo Aquiles, para o qual o amor pelo invisível e intocável é um verdadeiro estado de locomoção (Dante de novo), um *eu* que se procura no olhar de um *tu*, que “só nele se pode ver tal como é, só nele pode encontrar um lugar onde caiba inteiro e onde possa permanecer, só nele pode repousar, só nele o vazio não mais o cingirá.”⁷² Poderá ser um novo Sísifo que carrega uma pedra para sempre, inutilmente, punido pela sua ousadia, como Prometeu. Talvez um novo Teseu, pois embora o labirinto seja um inferno de difícil saída, haverá certamente um fio de Ariadne que o ajude a regressar. Releiam-se os poemas apresentados e neles podemos encontrar declinações clássicas dessa *ausência* profundamente desejada pelo poeta: Ulisses é uma ausência – a viagem de regresso a casa é longa; Hércules é uma ausência – os heróis vagueiam no vazio; Pátroclo é uma ausência – vive no silêncio. Dédalo soldou as asas para o filho sair do labirinto. Porém Ícaro, por mais alto que voe – imagem do poeta que vive na “expectativa do pleroma”⁷³, motivo da sua sede incurável – como sempre, vai morrer no mar.

Ao leitor deslumbrado por Daniel Faria são de fácil compreensão as palavras de Eduardo Prado Coelho quando afirma que a sua poesia “nos

⁶⁹ Martelo 2010: 251.

⁷⁰ Magalhães 2012.

⁷¹ Angélico 2014: 165.

⁷² Barão da Cunha 2015: 120.

⁷³ Teixeira 2016.

agarra pela mão e nos incita a caminhar lado a lado”⁷⁴ e que “mesmo nas suas dimensões mais dolorosas nos deixa uma alegria desmedida”.⁷⁵ Afinal, na sua viagem – construída com a herança dos textos fundadores do Ocidente nos quais sempre se afirma “uma esperança de um regresso”⁷⁶ – podemos encontrar a nossa viagem, um caminho de palavras rumo à Ítaca de onde um dia partimos para a guerra, imagem clássica do céu onde o olhar atento pode descobrir, se assim o quiser, uma magnólia tecida pelas estrelas, imagem última do livro *Dos Líquidos*:

“Tu és a criança sentada
Que olha para o céu. Há um tesouro
No céu – um coração novo. Reconheces
A magnólia estelar? O interstício solar
Da pupila celeste? Ela está sobre ti
E contempla – é verdade que é pelas lágrimas
Que começam as visões.

Sim. Agora posso explicar-te o mistério das águas.
Debruça-te como ele quando escreveu no chão
Irás entender – elas jorram das palavras.”⁷⁷

Bibliografia

- Alighieri, D. (2011), *A Divina Comédia*. Tradução de Vasco Graça Moura. Lisboa: Quetzal Editores.
- Alves, I. F. (2007), “A poesia de Daniel Faria: a claridade da morte.”, *Via Atlântica* 11: 103-115.
- Angélico, J. P. L. (2014), “Escuta, Silêncio, Palavra. Uma aproximação à poesia de Daniel Faria”, in J. Cunha, M. C. Natário, & R. Epifânio (coords.), *Filosofia e Literatura: palavra, escuta, silêncio*. Porto: Universidade Católica Editora, 151-162.
- Azevedo, C. (2010), “Daniel Faria, operário do silêncio”, in F. Topa, & M. O. Marques (coords.), *E agora sei que oiço as coisas devagar: evocação e escuta de Daniel Faria*: actas do colóquio. Porto: Sombra pela Cintura, 29-38.

⁷⁴ Prado Coelho 2003: 50.

⁷⁵ Prado Coelho 2003: 50.

⁷⁶ Moura 2003: 60.

⁷⁷ Faria 2015: 345.

- Azevedo, C. (2010), «“Soubesse eu morrer iluminando”: O sentido da morte em Daniel Faria.», *Revista Interdisciplinar sobre o Desenvolvimento Humano* 1: 53-58.
- Barão da Cunha, M. T. R. (2015), *De me veres ou o tu como lugar de repouso do eu em Daniel Faria*. Dissertação de mestrado. Lisboa: UCP.
- Belo, R. (2000), *Todos os poemas*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Cantinho, M. J. (2002), “Daniel Faria ou a (im)possibilidade de uma arqueologia da palavra.” Disponível em: <http://mjcantinho.com/2010/12/04/daniel-faria-ou-a-impossibilidade-da-arqueologia-da-palavra/>. Acesso em 21.12.2015.
- Carlos, L. A. (2004), “A poesia de Daniel Faria.”, *Primeir@ Prova: revista eletrônica de línguas e literaturas modernas*. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/23659?locale=pt>. Acesso em 13.05.2020.
- Cordeiro, G. V. P. (2011), *Velha Aliança. Da sensibilidade bíblica em alguma poesia portuguesa do final do século XX*. Tese de doutoramento em Estudos Literários, Literatura Comparada. Lisboa: Repositório Aberto da UL.
- Cunha, N. H. (2010), “O tempo desquiciado de Daniel Faria”, in F. Topa, & M. O. Marques (coords.), *E agora sei que oiço as coisas devagar: evocação e escuta de Daniel Faria: actas do colóquio*. Porto: Sombra pela Cintura, 203-209.
- Dinis, C. (2010), “Pensa que morrerás... / e nunca mais acabarás / de regressar”: aspectos da morte na poesia de Daniel Faria”, in F. Topa, & M. O. Marques (coords.), *E agora sei que oiço as coisas devagar: evocação e escuta de Daniel Faria: actas do colóquio*. Porto: Sombra pela Cintura, 75-82.
- Faria, D. (1998), “O Poeta que vai ser monge”, *Diário de Notícias*. Disponível em: <http://www.correiodoportop.pt/sociedade/daniel-faria-o-poeta-que-ia-ser-monge>. Acesso em 06.05.2018.
- Faria, D. (2000), *Legenda para uma casa habitada*. Marco de Canaveses: Paróquia de Santa Marinha de Fornos.
- Faria, D. (2007), F. S. Fino (ed.), *O Livro do Joaquim*. Vila Nova de Famalicão: Quasi.
- Faria, D. (2015), Vera Vouga (coord.), *Poesia*. Porto: Assírio & Alvim.
- Ferreira, A. M. (2014), “Ofício de morrer: O lirismo agreste de Daniel Faria.”, *Forma breve*: 109-131.
- Fino, F. S. (2004), “Como se Acordasse a Mão que Semeia – Das obras poéticas de Daniel Faria”, *Apeadeiro – revista de atitudes literárias*, 4 e 5. Disponível em: http://www.germinaliteratura.com.br/literat_out1.htm. Acesso em 21.12.2015.
- Frias, J. M. (2010), “No meio do labirinto havia três pedras: Daniel, Dante, Drummond”, in F. Topa, & M. O. Marques (coords.), *E agora sei que oiço*

- as coisas devagar: evocação e escuta de Daniel Faria: actas do colóquio.* Porto: Sombra pela Cintura, 149-162.
- Furtado, M. T. D. (2007), Daniel Faria: “Se fores pelo centro de ti mesmo.”, *Didaskalia* XXXVII 2: 121-135.
- Garcia, M. (2009), “A amizade na poesia de Daniel Faria”, *Revista Portuguesa de Humanidades* 13.2: 11-18.
- Garcia, M. (2013), “A fulguração da morte na obra literária de Daniel Faria”, *Brotéria* 176: 49-60.
- Guimarães, F. (2010), “Religiosidade e poesia”, in F. Topa, & M. O. Marques (coords.), *E agora sei que oiço as coisas devagar: evocação e escuta de Daniel Faria: actas do colóquio.* Porto: Sombra pela Cintura, 113-119.
- Magalhães, I. A. (2012), “Indícios do Divino na poesia portuguesa do século XX”, in *Para lá das religiões*. Lisboa: Chiado Editora. Disponível em: https://www.snpcultura.org/artes_e_indicios_divino_literatura_portuguesa_seculo_xx.html. Acesso em 01.02.2019.
- Marques, A. C. (2010), «No meio do poema: “filosofia da composição” em Daniel Faria», in F. Topa, & M. O. Marques (coords.), *E agora sei que oiço as coisas devagar: evocação e escuta de Daniel Faria: actas do colóquio.* Porto: Sombra pela Cintura, 11-28.
- Martelo, R. M. (1999), “Anos noventa: breve roteiro da novíssima poesia portuguesa”, *Via Atlântica* 3: 224-236.
- Martelo, R. M. (2010), “A magnólia de Daniel Faria (‘Maior / E mais bonita do que a palavra’)”, in F. Topa, & M. O. Marques (coords.), *E agora sei que oiço as coisas devagar: evocação e escuta de Daniel Faria: actas do colóquio.* Porto: Sombra pela Cintura, 235-251.
- Martins, M. F. (2010), “Daniel Faria: quando a poesia é um estado de espírito”, in F. Topa, & M. O. Marques (coords.), *E agora sei que oiço as coisas devagar: evocação e escuta de Daniel Faria: actas do colóquio.* Porto: Sombra pela Cintura, 163-183.
- Mexia, P. (2012), “Daniel Faria: uma obra singular na poesia portuguesa contemporânea”, *Expresso*. Disponível em: http://www.snpcultura.org/daniel_faria_uma_obra_essencial_e_singular_na_poesia_portuguesa_contemporanea.html. Acesso em 20.06.2018.
- Milhazes, A. C. (2017), “Porque és um povo que abandona a tua casa – desamparo português em Daniel Faria”, in M. C. Natário, R. Epifânio, & M. L. Malato (coords.), *De Portugal a Macau: Filosofia e Literatura no Diálogo das Culturas*. Porto: Universidade do Porto, 37-53.
- Moura, V. (2003), “O Giroscópio”, *Relâmpago* 12: 53-61.

- Nemésio, V. (1989), *Poesia*. Prefácio, organização e fixação de texto de Fátima Freitas Morna. [Lisboa]: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Nogueira, C. (2010), “O contágio da sombra na poesia de Daniel Faria”, in F. Topa, & M. O. Marques (coords.), *E agora sei que oiço as coisas devagar: evocação e escuta de Daniel Faria: actas do colóquio*. Porto: Sombra pela Cintura, 39-57.
- Nunes, J. R. (2002), *9 Poetas para o Século XXI*. Coimbra: Angelus Novus.
- Pereira, E. (2010), “‘Nos dias de mais que ontem’: obras de juventude em Daniel Faria”, in F. Topa, & M. O. Marques (coords.), *E agora sei que oiço as coisas devagar: evocação e escuta de Daniel Faria: actas do colóquio*. Porto: Sombra pela Cintura, 83-112.
- Prado Coelho, E. (2003), “O homem que nunca compreendeu”, *Os Meus Livros*, Ano 2, 14: 50-51.
- Teixeira, J. R. (2016), “Um modo de te amar antes do tempo: Sobre a saudade de Deus na poesia de Daniel Faria”, Conferência pronunciada no VI Congreso Internacional de Literatura, *Estética y Teología: El amado en el amante: Figuras, textos y estilos del amor hecho historia*. Disponível em: http://www.snpcultura.org/sobre_a_saudade_de_Deus_na_poesia_de_daniel_faria.html. Acesso em 20.06.2018.

RECENSÕES

(Página deixada propositadamente em branco)

AAVV, *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini (CPF). Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Parte II.3: Gnomica*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2017, XLVIII-446 pp. ISBN: 9788822265395

Recensão recebida a 11-09-2019 e aprovada a 27-03-2020

Desde 1983 que a Accademia Toscana di Scienze e Lettere “La Colombaria” e a Unione Accademica Nazionale (UAN) – desde 1987 integrada na Union Académique Internationale (UAI) – levam a cabo o hercúleo e meritório projeto de edição crítica comentada, por uma equipa de autores especializados, de todo o *corpus* papiráceo greco-latino de textos de teor filosófico, o que resultou já em treze volumes, contando este último que se comenta e incluídos um de índices e outros três de reprodução dos papiros estudados. Dando continuidade ao rigoroso e ambiciosíssimo plano inicial, este volume II.3 corresponde ao segundo da II Parte, dedicado a textos gnómicos, e é publicado no seguimento de II.2 (fragmentos de *gnomae* e sentenças de autores conhecidos).

Ao longo do volume, um total de 17 especialistas junta-se à equipa editorial principal para editar e comentar detalhadamente o texto de 60 papiros de diferentes proveniências e extensão, claramente identificados – os papiros e os respetivos estudiosos – no apartado “Revisori dei papiri” das pp. XLIII-XLIV. Antes ainda da Introdução, a cargo de Rosa Maria Piccione, encontram-se as abreviaturas bibliográficas e editoriais, tão necessárias neste tipo de edição.

A referida Introdução (pp. 3-24) é bem-sucedida no delinear dos critérios de seleção e tratamento dos textos editados, enquadrando-os convenientemente no género gnómico, tónica unificadora do volume. Num primeiro apartado, delimitam-se os usos e contextos das antologias a que pertenciam os textos papiráceos editados, globalmente produzidas com finalidades didáticas, tanto individuais como coletivas, que indiciam uma produção livresca já com fortes propósitos comerciais. O confronto tipológico com o *Anthologeion* de Estobeu (pp. 10-13) revela-se fulcral para o entendimento da produção e circulação destes textos, sendo inevitáveis

relações estruturais e temáticas. De seguida referem-se as inúmeras dificuldades de classificação genérica dos papiros recolhidos, tarefa que, bem adverte a autora, resulta mais da necessidade dos leitores modernos do que de uma prática real dos autores e compiladores antigos, posto que, como oportunamente conclui na p. 14, “é inquestionável que produtos tão diversos como as (...) *Menandri Sententiae* ou os *Dizeres dos Sete Sábios*, as recolhas de máximas dos filósofos e mesmo as antologias e recolhas de sentenças, são todas manifestações da mesma tradição.” Interessante e útil é, de resto, a distinção entre *antologiae* e *gnomologi*, realçando-se a organização mais criteriosa das primeiras – desde logo na medida em que os textos são atribuídos aos seus autores (não necessariamente, como é sabido, aos seus autores reais). Quanto aos temas, resulta aliciante a subdivisão destas recolhas em teatrais, simposiastas, escolásticas e *miscelâneas*, referindo-se as últimas a esses compêndios gnómicos com materiais de autores e géneros distintos, cujos usos não são claros. Nas pp. 16-17 chamou-nos ainda a atenção a comparação operativa entre estas antologias de que se ocupa o volume e as antologias epigramáticas (helenísticas e bizantinas), na medida em que, em ambos os casos, eram elas a única forma de transmissão desses conteúdos textuais, tantas vezes colhidos já de antologias precedentes (organizadas por autores ou temas), como é também o caso das *sylogae* epigramáticas. A autora insiste muito, de resto, na noção de antologia como “produto”, reconhecendo a dificuldade, em muitos casos, em identificar o uso que lhes era dado, pelo que conclui que “a discussão continua em aberto” (p. 19). Com argúcia se percebe que o *corpus* reunido constitui uma autêntica *koine* cultural transversal (p. 23), bem como uma prática epistémica que, considerada literatura menor, é na realidade – e sobretudo – não um género literário, mas um método de organização, transmissão e ensino de pensamento filosófico (p. 24).

Os 60 testemunhos papirológicos (indicados pela sigla GNOM 1, etc.) são referenciados de forma completa no tocante à sua localização, edições e estudos anteriores. Antes da edição, tradução e comentário do texto, é fornecida uma descrição exaustiva dos aspetos materiais do papiro que os transmite. Quanto ao texto propriamente dito, ajuda sobremaneira a consulta o facto de a tradução italiana se seguir ao texto grego, após a qual vem o necessário aparato crítico, de acordo com as mais recentes normas gráficas da crítica textual. Ao cabo do volume, o Índice de Fontes antigas (pp. 431-434) permite que textos e autores possam ser consultados e confrontados com maior facilidade, o que confere ao livro aqui comen-

tado uma utilidade inegável para especialistas das mais diversas áreas da literatura e da cultura gregas.

No bom seguimento dos volumes anteriormente publicados – e por certo dos que a médio prazo conhecerão o prelo –, esta obra constituirá, para todos, um instrumento de trabalho preferencial, criticamente autorizado e confiável, ao qual estudantes de pós-graduação e especialistas com certeza recorrerão amiúde.

CARLOS ALBERTO MARTINS DE JESUS

carlos.jesus@uc.pt

Universidade de Coimbra/CECH

<https://orcid.org/0000-0002-8723-690X>

https://doi.org/10.14195/2183-1718_75_7

BELLUCCI, Nikola, *La storia della collezione egizia del Museo Archeologico Civico di Modena*. Collana di studi di egittologia e civiltà copta, 3, Canterano, Aracne, 2018, 125 pp. ISBN: 9788825519105.

Recensão recebida a 12-09-2019 e aprovada a 19-03-2020

All'interno delle collezioni museali di prestigio, le raccolte di antichità egiziane spesso sono, non solo presenti, ma anche ben rappresentate. La collezione egizia del Museo Archeologico di Modena non fa eccezione e, per le sue vicende formative, è da considerarsi un esempio particolarmente importante per la storia della formazione di tali collezioni in Italia e in Europa, specie alla fine dell'Ottocento.

L'autore, attraverso le sue rigorose ricerche archivistiche e identificative, riesce a fornirci un primo studio inedito ripercorrendo le tappe che portarono alla formazione della Collezione di Antichità egizie a Modena, fino ad una considerazione sulla sua attuale consistenza.

Dopo più di un anno di indagini, questo studio ci delinea in maniera chiara ed esaustiva il percorso seguito da tutti i circa cento pezzi attualmente conservati nella Collezione egizia presso il Museo di Modena.

Il lavoro identificativo proposto nel testo, corredato da un'attenta campagna fotografica, permette così di mostrare anche ad un pubblico più ampio, una collezione rimasta finora, poco nota, ma di grande interesse specie per la storia delle vicende collezionistiche che, nel corso dell'Ottocento del secolo

scorso, interessarono i centri culturalmente più attivi del panorama europeo. Accanto allo studio dell'oggetto vero e proprio, la critica scientifica è oggi orientata alla comprensione delle vicende formative delle collezioni di antichità e dei loro contesti, che offrono a loro volta inediti. Questo saggio si inserisce pienamente in tale filone di ricerca, volendo rappresentare anche una sorta di metodologia operativa per le successive e sempre auspicabili indagini collezionistiche circa questi soggetti, ma anche su più larga scala.

Studi circa le Collezioni d'antichità egizie presenti in Italia hanno visto luce specie nella seconda metà del Novecento. In essi, che sono cataloghi a tutti gli effetti, il contenuto è riferito più agli oggetti nella loro singolarità, mentre la sezione spesso meno consistente riguarda la storia e le vicende formative della collezione. Insistendo su questo punto, può generalmente attestarsi che, la maggior parte dei cataloghi dedichi a ragion d'intenti, minor spazio all'elemento propriamente formativo. In questo volume si propone in un certo senso di ribaltare tale concetto, destinando lo studio di catalogazione vera e propria ad un momento successivo (si veda oltre Zanasi 2019), per concentrarsi *in primis* e più diffusamente sulle vicende formative della collezione in questione. La maggior parte dei cataloghi ad oggi editi circa collezioni egizie, presuppone già una conoscenza consolidata delle proprie vicende formative, che ne giustifica in parte il formato, mentre per la collezione modenese questo lavoro resta assolutamente inedito e perciò preliminare e basilare per ogni altro successivo studio in merito sull'argomento.

Nell'introduzione, doverosa, l'autore ci descrive brevemente i fatti che portarono alla nascita del Museo Civico di Modena, tratteggiando contemporaneamente le figure di spicco (riprese in seguito) che, come Carlo Boni, ebbero un ruolo primario in questa vicenda. Ne elenca poi, gli obiettivi "*nell'interesse della popolazione.*"

Il testo viene poi diviso in quattro capitoli, ognuno dei quali analizza un arco cronologico definito, con i relativi approfondimenti critici necessari ad un corretto inquadramento scientifico dell'argomento. A seguire le conclusioni dell'autore, la bibliografia e le appendici documentarie e fotografiche; per concludere, l'autore offre ai lettori un prospetto attuale della consistenza della Collezione egizia del Museo Civico di Modena.

Il Capitolo I. *Vicende costitutive dell'inventario Boni*, è diviso in cinque sezioni: 1.1 L'inventario Boni; 1.2 Doni Boni, Spagnolini, Campilanzi; 1.3 La corrispondenza Boni – Le Beuf (gli acquisti, le spedizioni); 1.4 Doni Campori; 1.5 I doni Tacchini, Alberici (e le aggiunte del 1906).

In questo primo capitolo vengono delineate le vicende che dettero vita al Museo Civico di Modena, attraverso il suo primo direttore il cavaliere C. Boni, autore anche di un primo inventario dell'*Egitto Antico* (p. 24), che verrà più volte citato successivamente. Lo studioso si sofferma poi sulle prime acquisizioni del Museo, avvenute attraverso acquisti testimoniati non solo dalla corrispondenza con C. Le Beuf, ma anche da lasciti e scambi con altri musei.

Il Capitolo II: *L'inventario Crespellani e la "decifrazione" degli inventari* è diviso in due parti: 2.1 L'inventario del periodo Crespellani; 2.2 Decifrazione e interpretazione delle aggiunte successive negli inventari.

Il secondo, seppur breve capitolo, analizza i cambiamenti operati dal successore di Boni, A. Crespellani, alla guida del Museo. Durante questo periodo sarà intrapresa la compilazione di un secondo inventario di reperti, che ne rivoluzionerà la numerazione e la nomenclatura, come sottolinea l'autore presentando una prima interpretazione dei documenti.

Il Capitolo III: *I rapporti Boni, le prime esposizioni (e un breve excursus sulla Collezione egizia dell'Estense)*, in tre parti: 3.1 Le notizie nei rapporti Boni circa la Collezione egizia; 3.2 Le lettere di Botti; 3.3 Parallelo con breve *excursus* circa le vicende formative della Collezione egizia della Galleria Estense.

Entrando nel vivo della *quaestio egizia*, nel terzo capitolo, lo studio tenta di mettere ordine nella formazione "*caotica*" (p. 44) della collezione egizia del Museo Civico, mostrandone l'importanza già ai tempi del cavaliere Boni. Segue poi un breve parallelo circa le vicende formative della Collezione egizia della Galleria Estense.

Il Capitolo IV: *Ricostruzione delle collocazioni museali, il furto del 1964 e le vicende della collezione dagli anni Settanta*, anch'esso in tre parti: 4.1 Ricostruzione degli "spostamenti" museali delle antichità egizie; 4.2 La vicenda del furto ed il parziale ritrovamento (1964-1965): studio identificativo sui pezzi; 4.3 La collezione dagli anni Settanta (e le successive indagini Pulini).

Nell'ultimo e più interessante capitolo del volumetto, ci viene fornita un'attenta ricostruzione delle collocazioni museali della collezione egizia, con un particolare approfondimento sulla vicenda del furto di antichità egizie avvenuto alla fine del 1964. Per concludere il capitolo, viene proposta un'indagine sul ruolo svolto dalla collezione a partire dagli anni Settanta del Novecento.

Nelle conclusioni, con l'aiuto di utili tabelle esemplificative, si riassume il numero degli oggetti della collezione egizia e, per quanto possibile, la loro origine, mentre si lamenta la mai perseguita idea della creazione di un Museo di Antichità egiziane.

A seguire l'esauriente bibliografia, l'indice delle tavole del testo e due appendici: l'Appendice documentale, costituita da 14 riproduzioni di documenti in bianco e nero e l'Appendice fotografica, che fornisce le riproduzioni di gran parte degli oggetti indagati con 15 immagini a colori.

Chiudono il testo due prospetti sinottici e riassuntivi: il Prospetto essenziale della formazione della collezione egizia e il Prospetto attuale della consistenza della collezione egizia del Museo Civico Archeologico di Modena.

Il presente volume costituisce la base scientifica per il catalogo recentemente edito da Cristina Zanasi (a cura di), *Storie d'Egitto. La riscoperta della raccolta egiziana del Museo Civico di Modena*, Firenze 2019. Zanasi tuttavia, indica per gli oggetti EG44, 49, 51 (et EG01 a p. 82) un'erronea provenienza da "Acquisti Le Beuf", confusione da ritenersi puramente numerica.

Il libro si rivolge ad un pubblico prettamente scientifico, e quindi utilizza deliberatamente un linguaggio più ricercato.

MARCELLA BOGLIONE

marcella.boglione@iaw.unibe.ch

Universität Bern, Institut für Archäologische Wissenschaften,
Abt. Archäologie des Mittelmeerraumes

<https://orcid.org/0000-0002-6412-3654>

https://doi.org/10.14195/2183-1718_75_8

CORNELLI, Gabriele; Fialho, Maria do Céu; Leão, Delfim (Eds.), *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra-Annablume Editora, 2016, 308 pp. ISSN: 2182-8814; ISBN: 978-989-26-1287-4; ISBN Digital: 978-989-26-1288-1; DOI: <https://doi.org/10.14195/978-989-26-1288-1>

Recensão submetida a 31-07-2019 e aprovada a 17-10-2019

Seguindo uma tendência muito louvável da investigação em estudos clássicos, quer no cenário lusófono como no internacional, o volume em

epígrafe resulta de um projeto de cooperação científica entre o Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH) da Universidade de Coimbra e a Cátedra UNESCO Archai, com o apoio do Programa CAPES/FCT. Nas breves “Palavras Preambulares” (pp. 11-12) que abrem esta coletânea de estudos, destaca-se o contexto específico (a realização de um seminário luso-brasileiro) que deu origem a esta publicação académica, inspirada nos trabalhos de investigação desenvolvidos sobre a análise crítica do processo de globalização cultural que configurou o mundo antigo, e que teve repercussões inegáveis na construção do que hoje designamos como “Mundo Ocidental”. De uma profícua união entre os estudos clássicos e os da Antiguidade em geral, surgiu esta compilação de 19 estudos que, como referem os editores, foram impulsionados pelo ensejo de “revisitar as grandes Cosmópoles antigas e as múltiplas visões-de-mundo que ousaram configurar” (p. 11), no sentido de se proporcionar uma compreensão mais enraizada do mundo presente e de um futuro que se adivinha. Fazendo jus a este propósito, os 20 especialistas que assinam os ensaios coligidos neste volume tomam como objeto de análise temáticas variadas, referentes a espaços e cronologias distintos, mas ecléticas, porque fruto da influência de uma mesma tradição. Como é evidente, não me é possível analisar o volumoso conteúdo desta obra, capítulo a capítulo, pelo que me limitarei a fazer referências breves aos 19 trabalhos que a compõem e que demonstram a riqueza dos temas e dos autores estudados.

J.M. Zamora Calvo (“Cosmopolitismo entre paganos y cristianos: la escuela neoplatónica de Alejandría”, pp. 13-34) debruça-se sobre o caráter cosmopolita e multicultural da cidade de Alexandria do século V da nossa era, para discutir se, lá e nesse período, o ensino dos “professores” do neoplatonismo dava provas da influência cristã ou dos princípios do platonismo pré-plotiniano.

O estudo de Gabriele Cornelli (Coordenador da Cátedra UNESCO Archai), intitulado “Platão e os Guaranis: utopias transatlânticas na obra *De Administratione guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius* de José Manuel Peramás” (pp. 35-46), debate, de forma consistente e bem fundamentada, a questão da influência da utopia política de Platão na polémica obra do século XVIII, do jesuíta catalão que foi missionário no Paraguai entre 1755-1767.

Uma interpretação da figura de Sócrates, nos Diálogos Platónicos, como um “homem animado por *eros*”, constitui o tema do ensaio de Gui-

Iherme Domingues da Motta, que recebe o título de “A figura de Sócrates como amante e guia nos Diálogos de Platão” (pp. 47-64).

Luciano Coutinho (“A recriação do orfismo no *mythos* de Er: a descoberta da escolha do futuro da *psyche* em Platão”, pp. 65-74) sugere convenientemente que, no livro décimo da *República*, Platão recria o relato de Er, sintonizando os elementos órficos com os princípios da sua filosofia.

Aldo Dinucci (“Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto”, pp. 75-88), com base em textos de Cícero e de Hiérocles, questiona a adesão de Epicteto ao platonismo, contrariando a ideia de que se trata de um estoicista ortodoxo, tendo em conta os desdobramentos da *oikeosis* que se revelam no ser humano.

O artigo de Antônio Donizeti Pires (“Da natureza cosmopolita de Orfeu”, pp. 89-107) resgata os quatro mitemas fundamentais do complexo mito de Orfeu, salientando o caráter embrionário dos dois géneros literários (épico e dramático) que nele se prenunciam, para demonstrar a componente cosmopolita de um mito que perpassou todas as artes, no âmbito da cultura greco-latina.

Edrisi Fernandes (“Zoroastro, o Grego: Zaratustra na percepção grega e helenística”, pp. 109-131) ocupa-se das importantes relações culturais entre a Grécia e a Pérsia na Antiguidade, para indagar o modo como se processou a receção da figura e dos ensinamentos do profeta iraniano Zaratustra (o grego Zoroastro), no período clássico e no mundo helenístico.

Sobre a figura de Alcibíades, Maria do Céu Fialho (“Alcibíades: mobilidade, complexidades”, pp. 133-147) desenvolve a ideia de que o controverso “itinerário existencial” deste político ambicioso e inconstante converteu-o num “ícone” da crise ateniense, mas com valor simbólico e paradigmático para as sociedades em geral.

Joana Bárbara Fonseca, em “A viagem nas primeiras narrativas latinas: uma perspectiva feminina” (pp. 149-160), estuda o tema da mobilidade numa perspectiva feminina, em duas das primeiras narrativas latinas (*A História de Apolónio Rei de Tiro* e *Satyricon*), centrando a sua análise em *topoi* relacionados com a viagem e o modo peculiar como ela é encarada pelas mulheres em apreço.

Sobre a obra de Petrónio, incide também o ensaio de Delfim F. Leão e José Luís Brandão, intitulado “Macroespço e microespço no *Satyricon* de Petrónio: a narrativa de viagens e a tensão entre espço aberto e fechado” (pp. 161-181), cujo principal objetivo é analisar de que modos se espelha “a mundividência do império romano” (p. 161) num enquadra-

mento amplo, tanto em termos de macroespaço como de microespaço, e que denota, na época neroniana, um certo fracasso do ideal augustano de uma “Roma universalista e aberta” (p. 178).

Danilo Marcondes (“Caminhos da retomada do Ceticismo Antigo no Pensamento Moderno”, pp. 183-195) discute as polémicas questões levantadas pelo ceticismo antigo e a sua receção na Modernidade, concluindo que sempre existiu uma falta de unidade doutrinária, quer no Helenismo, quer nos primórdios do Cristianismo e também na Modernidade.

As questões composicionais de intertextualidade, enciclopedismo e teatralidade, em *As Etiópias*, de Heliodoro, constituem o cerne da análise realizada por Marcus Mota (“As Etiópicas de Heliodoro como cosmologia literária: a dramatização da narrativa e suas implicações hermenêuticas”, pp. 197-207), para demonstrar que no “último dos romances gregos” (p. 204) confluem culturas diversas e diferentes modos de expressão literária.

Em “O romance dramático de Adonias Filho: a mobilidade dos procedimentos” (pp. 209-221), o mesmo A. examina o diálogo crítico que as obras narrativas e teóricas do escritor brasileiro mantêm com a tradição clássica, em especial com o teatro grego antigo e os modos narrativos propostos por Platão.

Miriam Campolina Diniz Peixoto, no estudo intitulado “O Sertão para além do Sertão: antropologia do homem itinerante: uma leitura do *Grande Sertão: Veredas* de João Guimarães Rosa” (pp. 223-241), concentra a sua análise no itinerário interior de Riobaldo, procurando demonstrar como essa personagem errante reflete a “tragicidade da condição humana” (p. 240) e como no discurso narrativo se constrói uma cosmópolis que não se esgota no regionalismo do sertão e suas veredas, para alcançar uma dimensão universal.

No estudo “Deslocações divinas em territórios humanos: a arte de enfeitiçar de Natália Correia” (pp. 243-250), Maria da Graça Gomes de Pina retoma a figura mitológica de Circe para analisar o processo de transmutação humana que se opera na história do romance de Natália Correia, *A Ilha de Circe* (1983), tomando como termo de comparação a narrativa homérica.

Numa abordagem de teor filosófico, Maria Luísa Portocarrero recupera a teoria hermenêutica de H.-G. Gadamer (“Hermenêutica filosófica e mobilidade cultural: H.- G. Gadamer e a relevância das categorias de preconceito e fusão de horizontes e formação”, pp. 251-261) para demonstrar como os temas do multiculturalismo e da mobilidade cultural estão,

antropologicamente, implícitos em três conceitos hermenêuticos (“preconceito”, “fusão de horizontes” e “formação”) que fundamentam as reflexões teóricas desenvolvidas pelo filósofo alemão.

O breve estudo de Nicholas Riegel (“Eryximachus and Diotima in Plato’s *Symposium*”, pp. 263-269) foca-se nos discursos de Erixímaco e Diotima, defendendo a ideia de que esse diálogo platónico apresenta uma estrutura “bitetratlógica”, à imagem da estrutura das competições dramáticas das Grande Dionísias.

Evaldo Sampaio discute, de um modo bem fundamentado, a questão da afinidade entre as noções de “direito natural” e “cosmopolitismo”, num estudo intitulado precisamente “Direito natural e cosmopolitismo” (pp. 271-283).

Por fim, Alexandra Santos propõe-se delinear um breve “panorama histórico” sobre a evolução das bibliotecas, deste a protobiblioteca de Alexandria até às contemporâneas “bibliotecas digitais”, concedendo especial atenção àquelas que se têm desenvolvido na área dos Estudos Clássicos e das Humanidade.

Quanto ao aspeto formal, deve salientar-se que cada um dos estudos desta coletânea é antecedido de um profícuo resumo, em versão portuguesa e inglesa, com as respetivas palavras-chave, apresentando ainda notas de rodapé pertinentes para uma melhor compreensão da temática visada e, no final, uma bibliografia seleta atualizada. Integram ainda este volume dois índices (“*Index Locorum*”, pp. 297-301; “*Index Nominum*”, pp. 303-308) que facilitam as possibilidades de consulta.

No seu conjunto, estes 19 estudos proporcionam um volume de agradável leitura, orientado para um público diversificado, preferencialmente académico, que se interesse por matérias relevantes sobre a natureza e os efeitos do processo de globalização cultural que caracterizou o mundo antigo. Destaque-se ainda o poder de síntese e a abundância de informação atualizada de cada estudo, que enriquecem o volume do ponto de vista conteúdoístico e também funcional. A amplitude dos temas tratados em diferentes autores e obras torna esta obra um documento precioso que se impõe, no panorama dos Estudos Clássicos, pela qualidade científica e variedade dos seus estudos, que dignificam tanto os seus autores como os editores.

MARIA FERNANDA BRASETE

mbrasete@ua.pt

Universidade de Aveiro, CLLC/CECH

<https://orcid.org/0000-0001-6496-2311>

https://doi.org/10.14195/2183-1718_75_9

FEENEY, Denis, *Beyond Greek. The Beginnings of Latin Literature*, Cambridge – Massachusetts, London – England, Harvard University Press, 2016, 377 pp. ISBN: 978-0-674-05523-0

Recensão submetida a 31-03-2019 e aprovada a 17-10-2019

É de saudar ao académico da Prince University a recente publicação de um volume que estabelece um harmonioso diálogo entre as literaturas grega e latina, relação aliás sugerida, desde logo, pelo título e pela capa. *Beyond Greek* surge em destaque, explicitando que, embora com referência ao mundo grego, há mais «para além de»: demarca-se o início de uma nova era, a do mundo romano – *The Beginnings of Latin Literature*. Paralelamente, a imagem que dá um colorido amarelo-esbatido à capa do volume é a reprodução de um fresco romano que apresenta Menandro, poeta cómico dos séculos IV-III a. C. Mostra-se, assim, como a literatura grega foi recebida pelos romanos e como influenciou os primórdios das manifestações artísticas latinas, não só na literatura, como também na arte. Ademais, a escolha de um fresco com um comediógrafo não parece ter sido de todo aleatória, pois a literatura latina nasce, precisamente, com representações teatrais, destacando-se o género cómico.

O consonante diálogo entre a produção literária grega e a latina, cuja presença se patenteia, conforme se assinalou, mesmo antes de abrir, folhear e ler o volume, confirma-se como tendo sido o principal objetivo do autor, o qual, tendo contado com a colaboração de outros investigadores, a quem dedica a publicação, esclarece, no breve prefácio, as suas intenções mestras: dar a conhecer o nascimento da literatura latina e evidenciar a influência que a literatura grega teve neste estado em nascimento. Informa, também, que parte da investigação publicada é o resultado de preleções por si proferidas em várias universidades. Assinala, ainda, que as traduções apresentadas são, maioritariamente, da sua autoria e que o rigor científico foi, sempre que necessário, reforçado pela consulta de diversos classicistas, renomados a nível internacional, os quais puderam, pelas palavras do autor, clarificá-lo acerca das suas questões pontuais. Ao prefácio segue-se uma introdução, com dezena e meia de páginas, que abre com um poema de Ovídio, o mesmo que o autor da *Arte de Amar* publicou na sua primeira obra. Mesmo tratando-se de um momento introdutório, Denis Feeney divide-o em quatro partes: a primeira, sem título, constitui o introito propriamente dito, as restantes intitulam-se, por ordem, «The Contingency

of Latin Literature», «Engaging with “Hellenization”» e «Before and After 240», e centram-se, de modo sumário, no percurso e na relação que a literatura latina teve com a literatura grega. A data referida na terceira parte da introdução demarca um ponto de viragem, como tão bem se depreende pelo recurso aos advérbios «antes» e «depois».

Dão corpo ao volume oito capítulos, os quais não instituem entre si uma leitura linear ou interdependente. Existem afinidades temáticas ao nível dos domínios abordados, mas o leitor não tem de os ler pela ordem disposta. Os dois primeiros capítulos abordam a tradução na Antiguidade: «1. Translation: Languages, Scripts, Texts» e «2. The Roman Translation Project». Por um lado, é evidenciado o importante papel desempenhado pelos tradutores gregos, sobretudo os do período alexandrino; por outro, são descritos os procedimentos adotados pelos Romanos, no dealbar do latim como língua de expressão literária, a vários níveis, desde o ensino bilingue à busca de uma originalidade no âmbito da tradução e da adaptação dos originais gregos. Qualquer um destes capítulos apresenta subpartes, orientando o leitor na progressão do ensaio. Os terceiro e quarto capítulos, intitulados respetivamente «3. The Interface between Latin and Greek» e «4. Middle Grounds, Zones of Contact», proporcionam uma análise comparativa entre Gregos e Romanos: um espaço em diálogo intercultural, marcado, no começo, pela sujeição dos Romanos à helenização, pela coexistência de duas línguas ao serviço da expressão literária e pela forte influência da língua grega nos primeiros escritos latinos, até ao momento da instituição do latim como a língua para exprimir a Romanidade. E é no palco que esta institucionalização se opera, a partir de 364 a. C.

Numa certa linha de continuidade, o capítulo quinto («5. A Stage for an Imperial Power») aprofunda as manifestações literárias no domínio dramático, dando a conhecer ao leitor as principais adaptações gregas ao teatro romano, para, no sexto capítulo («6. A Literature in the Latin Language»), se incidir numa literatura *oficialmente* em língua latina. Aí o autor explicita as razões pelas quais se deve começar *de facto* a instituir – e institucionalizar – uma literatura latina, ainda que numa dependência da tradição literária grega. Nasce uma nova expressão literária, conforme esclarece o título do sétimo capítulo: «7. The Impact and Reach of the New Literature». A dar forma a esta novidade, o investigador aponta os nomes fundadores, Ênio e Lívio Andronico, não esquecendo de destacar as respetivas origens, o que acaba por revelar e acentuar, novamente, o sempre presente legado

grego, e apresenta Plauto como aquele que prolongou, com originalidade e romanidade, os horizontes desta nova e instituída expressão. No oitavo e último capítulo – «8. Acts of Comparison» -, o autor alude a outros casos de inter-relação literária e traça comparações entre outros domínios no âmbito das Civilizações Clássicas, como, por exemplo, hinos e cânticos gregos e latinos. Termina este capítulo com duas páginas dedicadas à exploração do domínio da análise – ou invenção – de (outras) literaturas que apelida de vernáculos. Esta última parte do conteúdo da obra abre, assim caminho a novas abordagens e a outras linhas de investigação, ao nível da literatura comparada.

À conclusão é dedicada uma dezena de páginas. Ao contrário da introdução, a súpula conclusiva é acrescida do título «Joining the Network», advertindo o leitor para a globalização que caracteriza, na atualidade, a divulgação científica, também no que aos textos antigos se refere.

Enriquece o volume uma vasta listagem de referências bibliográficas, que se apresenta a seguir a uma centena de páginas dedicada a notas. Da bibliografia elencada, deve ser realçada, em primeiro lugar, a atualidade dos estudos e das obras referenciadas. Em segundo lugar, deve destacar-se o carácter multidisciplinar dos títulos seriados pelo autor, o qual confirma a abrangência a que a obra intenta prestar-se. Muito embora tenda a ser direcionada a um público-leitor mais específico e/ou especializado, dada a índole técnica da publicação, a obra em questão não é de difícil leitura para alguém que, de forma não académica, pretenda conhecer os primórdios da literatura latina e reconhecer-lhe a originalidade devida, mesmo sujeita a fortes influências gregas. É nesta perspetiva que se alinham os dois comentários transcritos na contracapa: o primeiro de Martin Puchner, crítico literário e filósofo, Professor na Universidade de Harvad, que reconhece na obra de Denis Feeney um estudo de valor ao nível da literatura clássica; o segundo de Kirk Freudenburg, ilustre classicista da Universidade de Yale, que evidencia a abordagem original, inovadora e ousada que o autor de *Beyond Greek. The Beginnings of Latin Literature* fez no âmbito dos estudos clássicos.

RUI MIGUEL VENTURA DO COUTO TAVARES DE FARIA

rui.mvct.faria@esdomingosrebelo.net

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade dos Açores/ Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Universidade de Coimbra.

<https://orcid.org/0000-0002-0529-9107>

https://doi.org/10.14195/2183-1718_75_10

FERREIRA, Eduardo, *Fortificar o Nilo. A ocupação militar egípcia da Núbia na XII Dinastia (1980-1790 a.C.)*, Lisboa, Chiado Editora, 2016, 289 pp. ISBN 978-98-51-6733-3.

Recensão submetida a 18-03-2019 e aprovada a 17-10-2019

Começa a ser abundante a bibliografia portuguesa orientalista, entende-se aqui a expressão como referindo obras tratando assuntos de Antiguidade Oriental, situação que, algumas décadas atrás, não muitas, projetava a imagem de um campo de investigação extremamente reduzido em Portugal. As razões para essa mediocridade resultavam em primeiro lugar da estrutura da investigação histórica e arqueológica portuguesa, que não oferecia formação significativa no âmbito das ciências da Antiguidade, mas também de um reduzido interesse por áreas relativamente afastadas, fora do campo bíblico, dos temas centrais da historiografia nacional. Recordo que foi a leitura, cerca de 1953, de duas obras muito diferentes entre si que me despertou o interesse pela História Antiga, ainda que considerada então como algo de improvável realização académica. Refiro-me ao livrito de Vitorino Magalhães Godinho, *O Antigo Império Egípcio*¹, e à banda desenhada de E. P. Jacobs, *O Mistério da Grande Pirâmide*, que correu nas páginas do saudoso semanário juvenil *Cavaleiro Andante*². Deixemo-nos de recordações, embora úteis para aquilatar das mudanças que desde então mudaram quase tudo, para passar à análise da obra de Eduardo Ferreira, que alia a Egptologia à História Militar, outra área que começa a conhecer nas Universidades a atenção que merece e a produzir frutos.

Resultante de uma dissertação de mestrado apresentada na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, o volume tem um aspeto gráfico relativamente modesto, recorrendo o autor sistematicamente a ilustrações extraídas de outras obras, o que indica corretamente. A figura 30 (p. 240) está logo depois da figura 22 (p. 208) e antes da figura 23, que surge duas vezes, embora diferente e com a mesma legenda (p. 251, 254). O facto de se inserirem no texto todas as ilustrações (figuras, plantas, quadros, tabelas e mapas), com numerações diferentes, complica a interpretação e pode con-

¹ Vitorino Magalhães Godinho, *O Antigo Império Egípcio*, Lisboa, Empresa Contemporânea de Edições, [s.d].

² Entre 1952 e 1954 (*Cavaleiro Andante*, 30-133).

fundir o leitor. Embora a merecer revisão futura, justifica-se alguma flexibilidade em relação a aspetos formais, dado não implicarem erros relevantes.

Provavelmente, o autor não teve possibilidade de garantir melhores ilustrações e a editora não considerou necessário fazê-lo, sendo antes de sublinhar a rapidez com que a dissertação, defendida em 2015, foi publicada. Seja como for, esta circunstância não prejudica o interesse do estudo de Eduardo Ferreira. A época escolhida para analisar um aspeto particularmente interessante da história do Egipto Antigo, a defesa da fronteira meridional, é a do Império Médio, quando a XII Dinastia desenvolveu uma vigorosa ação militar, continuando a política iniciada pela dinastia anterior, compreensível no cenário da reunificação do Egipto depois do eclipse do Primeiro Período Intermédio. Na verdade, podemos considerar este livro como pioneiro na historiografia militar nacional.

Se abstrairmos do deserto, envolvente, o Egipto não tem fronteiras naturais facilmente defensáveis, circunstância que tem provocado múltiplas situações difíceis ao longo da sua história, sofrendo invasões e infiltrações vindas do deserto líbico, do Sinai e do território núbio, neste caso procurando o curso do Nilo ou seguindo-o. A Núbia, vastíssima região a sul da segunda catarata, representou sempre um complicado problema de segurança para os poderes que se sucederam no domínio do Vale, desde a Antiguidade até à Guerra Mahdista, no século XIX, famosa pela defesa de Cartum dirigida pelo mítico general Charles Gordon³. Isolar a permeável fronteira meridional foi, portanto, um imperativo estratégico permanente, atingido ocasionalmente pelo estabelecimento de pontos fortificados e patrulhamento à distância, como fizeram os egípcios antigos e os romanos, a seu tempo. O Nilo esteve e estará sempre no centro desta questão.

O Império Médio ocupa um espaço temporal coincidindo com parte da XI e prolongando-se até final da XIII dinastia, aproximadamente entre 2050 a.C. e 1650 a.C., correspondendo a um período de grande dinamismo, resultante da reunificação do território e reforço do poder central, visível também na atividade militar desenvolvida pelos seus faraós, particularmente notável na fronteira meridional, limítrofe ao reino ou chefatura de Querma, cujo centro se situava junto à terceira catarata. O Império Médio seguiu na região uma política de ocupação militar apoiada num dispositivo constituído por numerosos fortes de diversas dimensões cuja funcionalidade se discute

³ Michael Asher, *Khartoum. The Ultimate Imperial Adventure*, Londres, 2005.

ainda. Na verdade, sem ignorar o perigo constituído por um proto-Estado potencialmente ameaçador, muitos destes fortes, como demonstra parte da documentação citada pelo autor, parecem sobretudo vocacionados para controlar os nómadas do deserto e o movimento no Nilo, à margem de qualquer tentativa de ocupação ou transformação de Querma numa espécie de Estado-tampão, política muito diferente da que os faraós do Império Novo desenvolverão a sul da segunda catarata. Trata-se, portanto, do mundo fascinante das fronteiras fortificadas no deserto, cheio de expectante imobilidade.

Vejamus então como está organizada a obra ao longo das suas quase 300 páginas, divididas da seguinte forma: *Introdução* (p. 23-34); Capítulo I, *Os faraós construtores e os problemas com a Núbia* (p. 37-71); Capítulo II, *As fortificações na guerra e na paz* (p. 73-140); Capítulo III, *Fortificar o Nilo: elementos arquitectónicos* (p. 141-211); Capítulo IV, *Guarnições e armamento* (p. 213-268); *Conclusão*, (p. 269-278); *Bibliografia* (p. 279-289). Antes de traçar alguns comentários sobre o conteúdo destas partes lembro o problema da transcrição dos topónimos e nomes egípcios para português, uma vez que os encontramos diferentes consoante as obras consultadas, muitas vezes traduzidas de outras línguas, como o inglês ou francês. Kuch ou Cuxe, Wawat ou Uauat, Mahat ou Maet? Embora não seja um problema essencial não deixa de ser incómodo para o leitor habituado a outras versões da mesma palavra. Uma nota sobre a transcrição utilizada pelo autor teria sido bem-vinda, assim como um muito necessário índice ideográfico, tanto mais que há assuntos tratados por diversas vezes ao longo da obra.

Na *Introdução* o autor traça uma panorâmica dos temas a tratar e da metodologia seguida, nomeadamente em relação à difícil pesquisa bibliográfica, que mostra, na *Bibliografia*, um total de 81 obras consultadas. Não queremos deixar de referir o que Eduardo Ferreira sublinha em relação à qualidade de algumas das escavações arqueológicas motivadas pela construção das duas barragens de Assuão (p. 34-35), conduzidas, sobretudo no último caso, ao longo da década de 60 do século passado, sob condições de urgência. A construção de grandes barragens em zonas de particular sensibilidade patrimonial é sempre uma indisfarçável tragédia, que se vai repetindo, a par de outras talvez mais mediáticas, ainda que rapidamente esquecidas, nos nossos dias⁴. Independentemente do que foi possível sal-

⁴ Rondot, V. (2014), *L'archéologie de sauvetage avant la mise en eau de grands barrages: l'exemple de la Nubie Sudanaise*. Rayonnement du CNRS, 64: 26-29; Sauneron, S. (1968), *L'Égyptologie*. Paris: Presses universitaires de France, 30-40.

var, destruindo-lhe o cenário próprio, o que se passou no Nilo foi um desastre de proporções inimagináveis. Por isso não posso deixar de considerar muito discutível a seguinte passagem: *a subida do caudal do rio por causa desta barragem levou a que algum património ficasse perdido* (p. 135).

O Capítulo I ocupa-se da velha questão de *onde, quando e como*. O autor evoca duas razões principais para o enorme investimento material e humano empregue nos fortes a sul da Primeira e da Segunda Catarata, na zona difícil de Batn el-Hagar (Barriga das Pedras): o poderio crescente de Querma e interesses económicos a potencializar. Sem colocar em dúvida estes dois aspetos não quero deixar de recordar que o autor se refere amplamente ao problema dos nómadas, muito diferente da possível hostilidade armada das forças de qualquer chefatura núbias, cujo potencial resta a avaliar com segurança. A construção, manutenção e reforço de um dispositivo militar como o que foi estabelecido na Baixa Núbia poderia sugerir um inimigo muito poderoso (p. 69-71). Seria assim? Recordo a construção da Muralha de Adriano, na Britânia, guarnecida por uns 15000 homens, como argumento contrário. Que força se encontrava do outro lado da muralha? Creio que a nova estrutura ideológica do Império Médio, preludiando a militarização do Estado que acontecerá plenamente no Império Novo, teve algo a ver com a imagem de poderio que se instalou com a visibilidade dos fortes, como defende Stuart Smith⁵, o que não contraria a operacionalidade dos mesmos.

O Capítulo II trata essencialmente das funções atribuídas às fortalezas construídas pelos egípcios na Baixa Núbia. Uma dessas funções foi, certamente, a de fixar a fronteira, afastando assim, neste período histórico, a ideia de uma fronteira de colonização, dinâmica. Não concordo totalmente com Eduardo Ferreira ao considerar a fronteira meridional egípcia a mais perigosa (p. 79), pois a fronteira do Sinai revelou-se frequentemente mais perigosa, inclusive durante o Império Médio. Quanto à influência exercida pelas fortalezas na aculturação das populações limítrofes, do chamado grupo B, parece-me perfeitamente normal, como sucedeu em tantas outras situações de presença de grandes sistemas fortificados permanentes, como neste caso garantes de movimentos pacíficos nos dois sentidos. Assim

⁵ Stuart Smith, *To the support of Heaven, Political and Ideological Conceptions of Frontiers in Ancient Egypt*, in *Untaming the Frontier, in Anthropology, Archaeology and History*, Tucson, 2005: 207-237.

sendo, parece correcta a aplicação da matriz Horvat / Bartel sobre a dicotomia *colonialismo* / *imperialismo* (p. 97).

O autor sublinha a importância da posição ocupada por cada fortaleza, o que implica diferenças construtivas significativas, podendo considerar-se dois grandes grupos regionais. Essas diferenças, largamente tratadas no Capítulo III, derivam das funções de cada fortaleza ou forte e da sua implantação e missão. Funções de vigilância nuns, bases operacionais noutros, eventualmente locais de comércio e armazenamento de armas e géneros ou ainda, como em Uronarti, centro de recebimento de tributos. Outro problema de incompleta resolução é o da presença de civis egípcios, familiares dos soldados, nas fortalezas, esboçando uma prática colonizadora da região. Seja como for, uma tão grande concentração de postos militares não pode deixar de ter constituído um foco de atração na Baixa Núbia, evidente no período final do Império Médio (p. 119-123).

Em Uronarti, que juntamente com Chalfak são as únicas fortalezas sobreviventes à construção da grande barragem de Assuão, um povoado no exterior da fortaleza representa um testemunho seguro dessa presença civil, não muito valorizado na obra. A localização recorda, apesar do anacronismo, as *canabae* no exterior dos campos romanos, normalmente com uma população mista, o que poderá ter acontecido também em Uronarti, estabelecida numa ilha relativamente afastada da fronteira mais exposta, enquanto em Buhen, a mais importante das fortalezas, a muralha levantada no exterior da fortaleza se destinava aparentemente a proteger um núcleo indígena aí estabelecido. Um aspeto, não tratado pelo autor e que se pode relacionar com a presença de *habitats* fora das fortalezas, é o da mão-de-obra utilizada na sua construção, atendendo, inclusive, à prática de levantar *bairros operários* junto das grandes obras faraónicas. Se a direção era seguramente egípcia poderemos dizer o mesmo para a maioria da força de trabalho utilizada? Considerando a inclusão de elementos núbios nas forças faraónicas, como mercenários ou auxiliares parece lógico que grande parte dos trabalhadores também o fossem, livres ou não.

Ainda a propósito dos modelos de colonização, o autor refere a comparação de William Adams do *colonialismo* português e holandês com o do Império Médio (p. 119). Estas comparações, muito em voga nos últimos tempos, suscitam problemas complicados, desde logo se aceitarmos que a presença egípcia na Núbia foi, no Império Médio, de tipo *imperial*, como parece defender Eduardo Ferreira. Seja como for, o *colonialismo* português teve aspetos muito diferentes na América, em África ou na

Ásia, embora o fator aculturação se verifique em qualquer destes casos. Tomemos como exemplo os faraós de origem núbia da XXV dinastia, produto dessa aculturação, impulsionada no Império Novo, comparados com a elite governante do Brasil recém-independente, protagonista de uma intervenção decisiva sobre a antiga Metrópole, mas o fator indígena, neste caso, não existe. O autor, aliás, considera diferentes as funções das fortalezas a sul de Elefantina das exercidas pelas fortalezas de Batn el-Hagar no controlo das populações e no impacte da cultura egípcia sobre as mesmas (p. 134-139).

A Tabela 2 pode interpretar-se de duas formas (p. 123). A fraca percentagem de cerâmica núbia nos fortes sugere, se optarmos por uma interpretação clássica, que havia poucos elementos indígenas estabelecidos, e que a aculturação funcionou por contactos esporádicos, ou então que a aculturação era tão avançada que os indígenas preferiam a cerâmica egípcia. Embora no Segundo Período Intermédio a cerâmica núbia aumente em termos percentuais, a verdade é que, apesar de ser expectável uma maior presença indígena local, a quantidade é bem menor, não ultrapassando 33% do montante do período anterior. Aparentemente, os processos de aculturação funcionam melhor quando o modelo é suportado por outras formas de supremacia. Na verdade, restam muitas e complexas questões não respondidas.

O Capítulo III é particularmente interessante, do ponto de vista arqueológico, e mais objetivo, uma vez que trata da arquitetura das fortalezas. Esta, parte sempre da análise do inimigo conhecido ou previsível e das suas capacidades, sem esquecer as características do ambiente em que se situam. Eduardo Ferreira chama a atenção para a quase geral irregularidade das estruturas conhecidas (p. 152), aplicando-lhes a expressão “organização desorganizada”. Como fortalezas de rio, a dependência do acesso ao Nilo para o abastecimento de água era fundamental, na ausência de poços no interior, existindo a necessidade de estabelecer caminhos cobertos, tipo “couraça”, para atingir a margem, como em Buhen, onde se escavaram também os portos que serviam a fortaleza (p. 178-183). O capítulo analisa a arquitetura das fortificações em geral, da cidadela, nem sempre existente, da muralha, das torres e bastiões, das portas, acessos e outros elementos defensivos, do “quartel-general”, das casernas, do arsenal, do tesouro, do celeiro, das estruturas sanitárias, e dos materiais de construção.

Basta o enunciado destes aspetos para demonstrar a complexidade destas fortalezas e do lugar que lhes é devido na arquitetura militar antiga.

Embora se notem reformas, o modelo básico parece continuado do que existia anteriormente, em especial no que se refere a técnicas construtivas e materiais, prevalecendo o adobe, o que condenou a maioria destas estruturas à destruição pela subida das águas do Lago Nasser. Numa zona rica em pedra como explicar esta opção? Outra impressão que se destaca é a da evidente força deste complexo de fortificações, talvez mais adequado para outras fronteiras, pois não creio que as chefaturas em presença possuísem meios poliorcéticos à altura destas construções. Creio que o autor valoriza os possíveis ataques pelo Nilo, decerto controlado pela marinha faraónica (p. 222), cujas embarcações poderiam patrulhar a distâncias suscetíveis de impedir ataques de surpresa. Talvez por isso, como Eduardo Ferreira nota, as portas que abrem para o deserto são as melhores defendidas (p. 182-183).

O celeiro é uma instalação muito importante, pois devia ter capacidade para assegurar a sobrevivência da guarnição em cercos prolongados assim como poder sustentar eventuais concentrações de tropas em operações, o que é sugerido pelo espaço disponível. Como é visível, houve uma grande preocupação com a logística, particularmente importante em ambientes desérticos. Muitas das reconstituições levantam problemas de interpretação, mas concordam no essencial com o que foi possível escavar. É interessante verificar que a um quotidiano muito simples correspondem soluções arquitetónicas bastante elaboradas. Lamento que o autor, embora a refira várias vezes, não tenha desenvolvido a forma como os navios egípcios atuaram no Nilo, em especial na defesa avançada das fortalezas, com as quais integravam, com toda a probabilidade, um sistema defensivo comum. Possivelmente, e o autor refere este aspeto sem o explorar, o grupo de fortalezas de Batn el-Hagar explicam-se, em parte, pela necessidade de controlar um troço do Vale onde o patrulhamento fluvial era difícil ou impossível numa parte do ano.

O Capítulo IV, Guarnições e armamento, é muito elucidativo quanto ao funcionamento das fortalezas. Aqui encontram-se informações, bastante apoiadas em documentos escritos, sobre oficiais e soldados, recrutamento e treino, patrulhamento e armamento. O autor identifica a cadeia de comando das forças egípcias, cujo número total é difícil de calcular, procurando precisar as funções atribuídas na hierarquia militar. Interroga-se, talvez de forma demasiadamente civil, quanto ao interesse da oficialidade ser destacada para as fortalezas da Núbia (p. 214-215), ainda que destacando as vantagens que o Estado lhe conferiria como compensação. Ora, servir

numa zona de fronteira como esta, em funções de comando e até noutras mais modestas não deixaria de ser importante na progressão na carreira, para além das vantagens que o movimento comercial na área permitiria.

Levanta também o problema do estatuto do comandante e do chefe de fortaleza, duvidando qual teria proeminência (p. 217). Ressalvando a fortíssima burocracia egípcia, creio que o chefe, ao qual competiam os aspetos administrativos, ficava subordinado ao comandante. Podemos comparar a situação com a que existe nos exércitos modernos entre o Coronel e o Sargento-Mor. Calcular número de efetivos atribuídos às fortalezas revela-se igualmente um exercício árduo e nem sempre convincente, o que é reconhecido pelo autor. Se adicionarmos o total das guarnições indicadas uma grande parte das forças egípcias estaria atribuída a fronteira meridional. A importância das fortalezas não dificulta esta hipótese, que o autor exclui (p. 237-238), mas o que resta seria suficiente para garantir a segurança do Egipto?

Ao tratar do recrutamento, Eduardo Ferreira faculta informações não menos interessantes, recorrendo à epigrafia (p. 241). Se a base era de um mancebo por cada 100, admitindo que a população do Egipto, na época, atingia dois milhões e meio, é possível calcular, em bases não muito sólidas, é certo, os efetivos totais em perto de 7500 homens, o que justifica a limitação imposta ao quantitativo das guarnições e à necessidade de recrutar mercenários núbios. Considerando que o exército no Império Novo teria um efetivo um tanto superior a 15000 homens⁶, julgo credível o número proposto. Uma das funções postas em destaque é a do patrulhamento do deserto a partir das fortalezas e do rio, bem ilustrado, por exemplo, pelos despachos da fortaleza de Semna (p. 245-249). A secção sobre armamento é também elucidativa, pois o autor não esquece a relação entre armamento e tecnologia, neste caso as limitações impostas pelo uso do cobre (p. 268), ainda dominante apesar do bronze ser utilizado, determinante do tipo de armamento, ainda bastante simples, mas eficiente perante o inimigo núbio.

O estudo das oito fortalezas que constituíam a defesa em profundidade da fronteira meridional do Egipto reveste-se do maior interesse para o conhecimento não só da história militar dessa civilização como dos processos de aculturação que criaram e das soluções encontradas. Nelas encontramos o que, em termos pragmáticos, nem sempre parece justificar-se, mas

⁶ Malheiro, P. (2007), “A prática da guerra no Egipto do Império Novo: a organização do deserto”, *Cadmo* 16: 65.

que é um valor próprio do Egipto antigo, a majestade grandiosa. Como recorda o autor (p. 278), citando Bruce Williams: *The fortresses in Nubia represent a commitment of resources that trade cannot explain*. Os dois grandes climaxes antigos da tensão existente na fronteira meridional do Egipto, as conquistas do Império Novo e o refluxo representado pela XXV dinastia, ilustram bem os problemas geoestratégicos da região na Antiguidade. Em 1871, a estreia da ópera *Aida*, de Verdi, no Cairo, cuja trama romântica evoca o conflito entre o Egipto e a Núbia, coincidiu com o início da ação do *Mahdi* no Sudão, recordando as fraturas culturais e políticos que caracterizam, ou determinam, esta fronteira, sugerindo que se estude atentamente o seu passado, mesmo que ele pareça, sob as águas do Lago Nasser, distante e exótico.

VASCO GIL MANTAS

vsmantas@gmail.com

Universidade de Coimbra /CECH

<https://orcid.org/0000-0002-6109-4958>

https://doi.org/10.14195/2183-1718_75_11

FLEISCHER, Kilian Josef, *Dionysios von Alexandria: De Natura (peri physeos)*, Übersetzung, Kommentar und Würdigung. Mit einer Einleitung zur Geschichte des Epikureismus in Alexandria, Turnhout, Brepols, 2016, 513 pp. ISBN: 978-2-503-56638-2.

Recensão submetida a 22-11-2018 e aprovada a 24-07-2019

O bispo Dionísio de Alexandria era aluno de Orígenes e, como esse, desempenhava um papel importante no desenvolvimento da igreja cristã no sec. III d.C. Entre os seus escritos que chegaram até nos – na maioria cartas¹ – destaca-se a sua única obra filosófica, *Περὶ φύσεως*, que originariamente era constituída por vários livros, mas da qual temos hoje em dia quase somente excertos do primeiro livro, transmitido por Eusébio. Aquilo que sobrou é uma polémica contra a física atomista e sobretudo contra aquela epicurista. Dionísio defende a providência divina, apon-

¹ Dionísio era considerado o “maior autor de cartas da igreja antiga” (FLEISCHER, 2016, p. 18; “größten Briefschreiber der alten Kirche”).

tando déficits da imagem epicurista do divino. Sendo assim, o valor de *Περὶ φύσεως* consta sobretudo no fato de expor e refutar os fundamentos físicos da filosofia epicurista. Deduzindo disso uma pressuposta presença proeminente do epicurismo no sec. III d.C. (Fleischer 2016: 19-20), o trabalho de Fleischer fornece, pela primeira vez, uma história do epicurismo em Alexandria. As fontes usadas representam o epicurismo na forma como ele se apresentou em Alexandria. (Fleischer 2016: 20-21) Outro destaque é o facto de o autor comentar os textos de Dionísio, de quem até agora não existia nenhum comentário moderno. O último e único comentário foi aquele de Charles Feltoe, de 1904, e além da tradução de Fleischer, existe uma outra de 1972 de Wolfgang Bienert (Fleischer 2016: 19). A obra é a versão revista da tese de doutoramento do autor (Fleischer 2016: 20).

Depois da *praefatio* escrita em latim, o autor entra nos capítulos do livro, que seguem uma ordem cronológica, e dá explicações sobre o título da obra de Dionísio, *Περὶ φύσεως*, sobre a história dele, como também sobre as intenções básicas da filosofia de Epicuro.

A obra divide-se em duas partes. A primeira parte do livro trata da história do epicurismo em Alexandria e serve, deste modo, como introdução a *Περὶ φύσεως* de Dionísio de Alexandria. Fleischer aborda cronologicamente os representantes mais importantes do epicurismo egípcio e os seus antagonistas da época dos primeiros Ptolemeus (sec. III a.C.) até o seu desaparecimento no sec. IV d.C., em consequência das reformas do imperador Constantino. Enquanto há varios estudos sobre o epicurismo em Atenas e o seu surgimento e a sua tradição na Itália romana, o autor é o primeiro a completar a tarefa de apresentar sistematicamente a história do epicurismo e dos seus contraentes da região de Alexandria. Deste modo, a primeira parte do livro oferece informações sobre epicuristas e protagonistas anti-epicuristas, como Filodemo, Fílon, Clemente e Orígenes, mostrando um panorama tríptico de relações de pagãos, cristãos e judeus para com os epicuristas da região de Alexandria. Sendo assim, essa parte do livro serve como norteamento da segunda parte, uma vez que evidencia como a obra de Dionísio está encaixada na história e tradição filosófica e socio-cultural da metrópole egípcia helenizada. Além disso, um dos capítulos mais fascinantes aborda o epicurismo da época imperial, destacando brevemente a relação de Séneca, Plutarco e Ateneu com Alexandria, indicando o epicurismo e estoicismo como ponte de interação intelectual dentro do Império Romano.

A exposição dos filósofos e eruditos de Alexandria ajuda a entender os tipos de relação que os intelectuais de Alexandria tinham para com os epicuristas e a sua filosofia. Recomenda-se, portanto, a leitura da primeira parte deste livro junto com a de *De Natura Deorum*, de Cícero, para obter uma noção do epicurismo da época helenística e greco-romana, uma vez que quase somente fragmentos dos grandes mestres (com exceção de, p. ex., Lucrecio) da escola epicurista chegaram até nós. Sobretudo no capítulo sobre Filodemo, Fleischer mostra-se conhecedor profundo da matéria, discutindo as interpretações e controvérsias que ocorreram nos últimos vinte anos entre Sider, Puglia, Gigante e Blank.

A segunda parte consiste numa introdução a Dionísio acompanhada da tradução e comentário de *Περὶ φύσεως*. O capítulo da tradução inclui o texto em grego, a tradução em alemão e observações sobre a transmissão e influência do texto, que se encontra na *Praeparatio evangelica* de Eusébio (14,23-27), estabelecido este com base nos códices de Paris, de Veneza, de Nápoles e de Bona, e completado com cinco fragmentos da obra *Sacra parallela*, de João Damasceno. O comentário segue a divisão do fragmento de *Περὶ φύσεως* em capítulos, como se apresenta em Eusébio, abordando 1) a constituição e a natureza do universo, 2) obras humanas, 3) a organização do universo e 4) a natureza do homem como indício de uma providência divina e 5) a crítica da imagem epicurista dos deuses.

O trabalho de Fleischer encaixa-se num movimento filológico-filosófico que manifesta um interesse atual no epicurismo e nas obras dos eruditos alexandrinos da época greco-romana. Testemunho disso, é, entre outros, a coletânea recente sobre Plotino e Epicuro, organizada por Angela Longo e Daniela Taormina (2016). Nesta, a contribuição de Tiziano Dorandi, p. ex., trata da escola epicurista e dos textos de Epicuro nos primeiros séculos do Império Romano. No âmbito germanófono, já em 1994, Brodersen lançou uma edição bilingue de *Oikumenes periegesis*, de Dionísio de Alexandria.

O trabalho de Fleischer apresenta um texto raramente abordado, mas essencial para o entendimento do epicurismo da época greco-romana. O autor oferece um panorama integral e sistemático do lugar e da importância da filosofia de Epicuro na vida intelectual de Alexandria. *Περὶ φύσεως* aumenta o nosso conhecimento sobre o tipo de confronto que prevalecia entre a nascente igreja cristã e o atomismo epicurista.

Bibliografia

- Bienert, W. A. (1972), *Dionysius von Alexandrien: Das erhaltene Werk / Dionysii leipsana*. Stuttgart: Anton Hiersemann.
- Blank, D. (2007), «The Life of Antiochus of Ascalon in Philodemus' History of the Academy and a Tale of Two Letters», *ZPE* 162: 87-93.
- Brodersen, K. (1994), *Dionysius von Alexandria: Das Lied von der Welt*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms.
- Feltoe, C. L. (1904), *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*. Cambridge: University Press.
- Fleischer, K. J. (2016), *Dionysios von Alexandria: De Natura (peri physeos)*. Turnhout: Brepols.
- Gigante, M. (1995), *Philodemus in Italy. The Books from Herculaneum*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Longo, A., & Taormina, D. P. (eds.) (2016), *Plotinus and Epicurus: Matter, Perception, Pleasure*. Cambridge: University Press.
- Puglia, E. (1998), «Filodemo da Alessandria ad Atene (a proposito di PHerc 1021 XXXIV 1-8)», *PapLup* 7: 133-142.
- Sider, D. (1997), *The epigrams of Philodemus*. Oxford: Oxford University Press.
- Sider, D. (2005), *The Library of the Villa dei Papiri at Herculaneum*. Los Angeles: Getty.

RAINER GUGGENBERGER

rainer@letras.ufrj.br

Departamento de Letras Clássicas da Faculdade de Letras
da Universidade Federal do Rio de Janeiro

<https://orcid.org/0000-0003-0543-2606>

https://doi.org/10.14195/2183-1718_75_12

PEREIRA, Paulo Roberto (org.), *Manuel da Nóbrega: Obra completa. Edição comemorativa do 5º centenário de nascimento (1517-2017)*, Rio de Janeiro/São Paulo, PUC-Rio/Edições Loyola, 2017, 389 pp. ISBN (Loyola): 978-85-15-04472-6. ISBN (PUC-Rio): 978-85-8006-229-8.

Recensão submetida a 18-12-2018 e aprovada a 11-01-2019

Não seria exagero afirmar que a vida de Manuel da Nóbrega consiste, por si própria, em todo um capítulo da história do Brasil quinhentista. Além

do título de “o fundador do direito no Brasil”², é praticamente com ele que tem início a “história da inteligência brasileira”³, sendo também dele “a mais antiga página literária brasileira”⁴. Homem de ação, participou ativamente da fundação das três principais cidades da Colônia no século XVI e da criação das primeiras escolas, para além de ter atuado como verdadeiro estadista, desenvolvendo uma ampla visão quer do Estado brasileiro em formação, quer da importância de manter a unidade religiosa e territorial frente à ameaça francesa.

Tudo isso é já razão suficiente para justificar a publicação da *Obra completa* de um dos protagonistas mais relevantes da história do Brasil Colonial da segunda metade do século XVI, a respeito de quem um historiador inglês do século XIX afirmou: “Não há ninguém a quem o Brasil deva tantos e tão permanentes serviços”. Por isso, é com entusiasmo que saudamos a esmerada edição levada a cabo por Paulo Roberto Pereira, por ocasião da celebração do quinto centenário do nascimento de Nóbrega.

Após circularem de forma dispersa por aproximadamente quatro séculos, finalmente os escritos do padre inaciano passaram a receber maior sistematização nos últimos 100 anos, de forma que a presente edição dá continuidade ao já consagrado trabalho de Serafim Leite⁵, pioneiro na catalogação de toda a obra conhecida de Nóbrega.

Nascido em Portugal em 1517, Manuel da Nóbrega estudou nas universidades de Salamanca e de Coimbra, tendo ingressado na Companhia de Jesus em 1544. Em 1549, aos 32 anos de idade, aportou na Baía de Todos os Santos com o objetivo de fundar a Missão do Brasil, e 4 anos depois foi nomeado por Inácio de Loyola seu primeiro provincial. Trouxe consigo apenas outros 5 padres, e assim iniciou a obra de conversão do gentio e educação dos meninos.

É interessante como a leitura das *Cartas do Brasil* e do *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio* nos permite observar a gradual transformação da *ação missionária* em *missão visionária* de projetar o futuro do país. Inicialmente, a sua atividade consistia no magistério e na catequese. O indígena representava a matéria-prima de uma possível nova sociedade, muito

² Bohnenberger 2017.

³ Martins 2000.

⁴ Merquior 2014: 43.

⁵ Nóbrega 1955.

diferente daquela do patriarcado agricultor, que insistia na escravização do índio como forma de viabilizar a colonização.

Com a criação de escolas na Bahia, Pernambuco, Espírito Santo, São Paulo e Rio de Janeiro, esperava-se não apenas contribuir para o surgimento de núcleos de povoamento, mas também fortalecer a resistência católica contra o perigo da infiltração protestante representada pelos franceses.

O projeto de evangelização dos silvícolas, entretanto, mostrava-se mais difícil do que o esperado, para desespero dos padres. O desabafo de Nóbrega é revelador: “São tão bestiais, que não lhes entra no coração coisa de Deus!”⁶.

Eis aqui também uma excelente fonte de reflexão para os estudiosos da “liderança”, pois vê-se nitidamente o sucessivo emprego de diferentes técnicas com o fim de se fazer obedecer. Como bem observa Paulo Roberto Pereira, os resultados decepcionantes ensejaram a transição de uma “pedagogia do amor” para uma “pedagogia do medo”⁷, a ponto de levar os missionários a recorrerem a corretivos quase tão cruéis quanto o castigo dos escravos. Até mesmo quando ensinados desde tenra idade, os índios procuravam escapar, como revela a confissão de Nóbrega sobre o indiozinho “que criei de pequeno, cuidei que era bom cristão, e fugiu-me para os seus”⁸.

As dificuldades eram tantas que, até mesmo naqueles casos de sucesso em que se levava a bom termo a formação ética do índio, o resultado da conversão era um indivíduo desajustado socialmente, pois não se encaixava nem na cultura materna nem na vida amoral da experiência colonial.

Aos poucos, a imagem do “paraíso terrestre”, descrito por Américo Vespúcio, e do bom selvagem, apresentado por Pero Vaz de Caminha, davam lugar à frustração e impaciência, pois se na sua primeira carta do Brasil, de 10 de abril de 1549, Nóbrega se refere aos índios como “gente que nenhum conhecimento tem de Deus”⁹ – em tom de esperança e benevolência –, já em 1558 descreve-os como o “mais vil e triste gentio do mundo”¹⁰.

⁶ Pereira 2017: 201.

⁷ Id., o. c., p. 16.

⁸ Id., o. c., p. 203.

⁹ Id., o. c., p. 57.

¹⁰ Id., o. c., p. 246.

Era imperativo, portanto, buscar uma aliança com a Coroa portuguesa a fim de solicitar a Sua Alteza o uso da força (“temor e sujeição”¹¹) para convertê-los todos, sob pena de se ver ameaçada a unidade religiosa e territorial da colônia portuguesa na América. De entre os destinatários de suas epístolas, encontram-se, por exemplo, o próprio rei D. João III, o cardeal Infante D. Henrique e Tomé de Sousa, além de Inácio de Loyola e outras figuras importantes na hierarquia da Companhia de Jesus.

Ao mesmo tempo, diante da famigerada polémica entre os teólogos espanhóis sobre os direitos dos índios americanos, Nóbrega posiciona-se – ao que tudo indica por influência de Francisco de Vitória, , hoje considerado “pai do direito internacional”, com quem estudara em Salamanca – pelo direito do indígena à liberdade, demonstrando uma visão política muito à frente do seu tempo. No parecer jurídico “O caso da Mesa da Consciência”, de 1567, Nóbrega é taxativo: “Não podem ser escravos os que fugiram das igrejas ainda depois de cristãos”¹².

Aos poucos, a leitura das epístolas em ordem cronológica descortina um inaciano já não apenas dedicado à catequese e conversão do gentio mas também preocupado com o futuro da nascente pátria brasileira. Além de ter auxiliado Tomé de Souza na consolidação da primeira capital do Brasil, foi protagonista na decisão de afastar-se do litoral para desbravar o interior, dando origem a inúmeros núcleos de civilização, entre eles a cidade de São Paulo.

Escreveu insistentemente às autoridades portuguesas com o fim de lhes chamar a atenção para o risco iminente de perder o Rio de Janeiro para os protestantes franceses instalados na Baía de Guanabara, e, chegado o momento do combate militar, em 1560, lutou lado a lado com Mem de Sá, na batalha que destruiu o forte francês na atual ilha de Villegagnon – embora a derrota definitiva das forças franco-tamoias tenha ocorrido apenas cerca de 10 anos mais tarde. Na sua rica introdução à *Obra Completa*, Paulo Roberto Pereira não demora em observar a magnitude desse episódio da tomada da França Antártica, por se tratar de capítulo que “insere o Brasil na história espiritual do século XVI”¹³, dado o contexto da expansão da reforma cristã.

¹¹ Id., o. c., p. 246.

¹² Id., o. c., p. 361.

¹³ Id., o. c., p. 28.

Em carta de 1560, o “apóstolo brasileiro” faz constar que “parece muito necessário povoar-se o Rio de Janeiro e fazer-se nele outra cidade como a da Bahia, porque com ela ficará tudo guardado (...)”¹⁴, mas para isso seria preciso enfrentar outro problema: a Confederação dos Tamoios. Ao negociar diretamente com os chefes indígenas um tratado de paz, em hábil manobra diplomática, Nóbrega tencionava na verdade enfraquecer os tamoios do Rio e, assim, com a fundação da cidade por Estácio de Sá em 1565, foi possível dar continuidade às missões em direção ao sul do Brasil, para garantir a unidade territorial e religiosa da colônia portuguesa.

Em 18 de outubro de 1570, aos 53 anos de idade, falecia o primeiro reitor do colégio dos jesuítas do Rio de Janeiro, deixando-nos, dentre outros documentos: 33 cartas, valiosíssimas por descreverem o quotidiano do Brasil quinhentista (e ainda mais relevantes quando se tem em conta os seus destinatários, dentre os quais D. João III, o cardeal Infante D. Henrique, Tomé de Sousa, Inácio de Loyola, e o padre Simão Rodrigues, por exemplo); uma peça teatral, que talvez seja a mais antiga página literária escrita no Brasil (o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, p.201 e ss.); e um parecer jurídico em favor da liberdade dos silvícolas, documento esse que certamente pertence à história da evolução dos direitos humanos (*O Caso da Mesa da Consciência*, p. 337e ss.).

Além da relevância do tema em si mesmo, recomendamos ainda a presente edição de Paulo Roberto Pereira pela zelosa confrontação entre diferentes versões dos escritos de Nóbrega, pela revisão ortográfica que facilita deveras a leitura, pelo rico acréscimo de notas que servem para tornar o processo imaginativo do leitor ainda mais vívido e detalhado, bem como pela útil cronologia a situar o primeiro apóstolo do Brasil no quadro geral dos acontecimentos religiosos, culturais, económicos e políticos do século XVI.

Por derradeiro, esperançosos de que o trabalho desse pesquisador brasileiro seja objeto de futuras reedições, deixamos apenas a sugestão de acréscimo de um índice onomástico ou toponímico, uma vez que são ferramentas de pesquisa extremamente úteis para o investigador, e que já constavam da edição de Serafim Leite.

No geral, trata-se certamente de leitura fundamental para quem deseja compreender o processo de formação da pátria brasileira.

¹⁴ Id., o. c., p. 313.

Bibliografia

- Bohnenberger, A. (2017), *Padre Manoel da Nóbrega (1517-1570): Fundador do Direito no Brasil*. Porto Alegre: Est edições.
- Martins, W. (2000, 5ª ed.), *História da Inteligência Brasileira*. Volume I (1550-1794). T.A. São Paulo: Queiroz Editor.
- Merquior, J. G. (2014, 4ª ed), *De Anchieta a Euclides. Breve História da Literatura Brasileira*. São Paulo: É Realizações.
- Nóbrega, P. M. (1955), *Cartas do Brasil e mais escritos*. Coimbra: Edição de Serafim Leite S.I.
- Pereira, P. R. (org.). (2017), *Manuel da Nóbrega: Obra completa. Edição comemorativa do 5º centenário de nascimento (1517-2017)*. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Edições Loyola.

THYAGO PEREIRA TRAIRI

Thyago.trairi@usp.br

Universidade de São Paulo

<https://orcid.org/0000-0003-2355-4797>https://doi.org/10.14195/2183-1718_75_13

NOTÍCIAS

(Página deixada propositadamente em branco)

Ludi Conimbrigenses 2019

Os *Ludi Conimbrigenses* tiveram lugar, este ano, nos dias 8 e 9 de maio. Nesta que foi a sua 5ª edição, a iniciativa contou com várias novidades. Para além do investimento em novos monitores, que implicou formação prévia, facultada por alunos e docentes já experientes, houve também investimento em novos jogos e na criação dos respetivos materiais. É de destacar a criação da Oficina de *Lingua*, com quatro jogos diferentes, e a introdução de uma Oficina de jogos romanos de tabuleiro.

No primeiro dia, 23 monitores da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (alunos e docentes de Estudos Clássicos) receberam 119 alunos do Agrupamento de Escolas Infante D. Henrique de Viseu no Museu Nacional Machado de Castro, entre as 10 e as 16 horas.

O segundo dia teve lugar nas Ruínas Romanas de Bobadela, que acolheram cerca de 200 alunos do Agrupamento de Escolas de Oliveira do Hospital. Aos 22 monitores que vieram da Universidade de Coimbra, juntaram-se 12 alunos de 10º ano da Escola Secundária de Oliveira do Hospital, que ficaram responsáveis por orientar as equipas no seu périplo pelas várias atividades. A realização da iniciativa, que decorreu entre as 10 e as 17h, foi acompanhada pelo presidente da autarquia, José Carlos Alexandrino, e pela vereadora da Educação e da Cultura, Graça Silva, bem como pelo diretor do Agrupamento, Carlos Carvalheira, e demais elementos da sua direção. A propósito deste segundo dia de *Ludi*, aqui fica uma pequena reportagem que saiu no Centro TV: https://centrotv.pt/jogos-romanos-na-bobadela-com-200-alunos-de-o-hospital/?fbclid=IwAR3fDErOwIPdoUdhN3K-GyuxatYLOZ7VoCwQHqOKgaQavVc1KMg6WON1_ml

CLÁUDIA CRAVO

claudiacravo@hotmail.com

Universidade de Coimbra/CECH

<https://orcid.org/0000-0002-4691-3070>

https://doi.org/10.14195/2183-1718_75_14

III Laboratório de Ensino da FLUC – participação dos alunos do MEPL*

O “III Laboratório de Ensino”, uma iniciativa resultante da cooperação entre a Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC) e Escolas Básicas e Secundárias de diferentes Agrupamentos, decorreu entre os dias 27 e 31 de janeiro de 2020, proporcionando a interação entre alunos de diferentes áreas, que tiveram acesso a um contacto diário com o contexto real de trabalho no meio escolar já no 1º ano do Mestrado em Ensino da FLUC.

O Projeto, concebido em 2017 por Fátima Velez, docente do Departamento de Geografia e Turismo da FLUC, conta com três edições, todas elas bem-sucedidas, e tem vindo a ser alargado, anualmente, a distintas áreas. No presente ano letivo, distribuiu-se por quatro Agrupamentos de Escolas – Arronches, Mira, Oliveira do Hospital e Penalva do Castelo –, tendo englobado a participação de alunos dos Mestrados em Ensino de Português-Latim, Português, Geografia e História. É propósito deste Projeto a imersão dos discentes na realidade escolar, sendo-lhes garantido alojamento gratuito e facilidades na alimentação.

O MEPL e o Agrupamento de Oliveira do Hospital estrearam-se este ano na iniciativa, com dois alunos daquele Mestrado e uma aluna do MEP**, sob a responsabilidade das docentes Cláudia Cravo e Susana Marques (FLUC), Ana Reis e Nuno Teixeira (Agrupamento de Escolas de Oliveira do Hospital). A disponibilidade da Direção do Agrupamento e da comunidade escolar em geral para acolher este Projeto viabilizou um acompanhamento muito empenhado e excecional da parte dos docentes Ana Reis e Nuno Teixeira aos três alunos da FLUC, que tiveram a oportunidade de observar e de ter intervenções em várias aulas, de contactar com alunos, professores e com diversas infraestruturas – e respetivo funcionamento – do meio escolar, de saborear a gastronomia local e de conhecer locais de interesse cultural da região, em particular as ruínas romanas de Bobadela.

* MEPL – Mestrado em Ensino de Português no Ensino Básico e Secundário e de Latim no Ensino Secundário

** MEP – Mestrado em Ensino de Português

O balanço desta iniciativa foi francamente positivo, prevendo-se a realização de novas edições, com carácter anual.

CLÁUDIA CRAVO

claudiacravo@hotmail.com

Universidade de Coimbra/CECH

<https://orcid.org/0000-0002-4691-3070>

SUSANA MARQUES

smp@fl.uc.pt

Universidade de Coimbra/CECH

<https://orcid.org/0000-0002-4432-2517>

https://doi.org/10.14195/2183-1718_75_15

(Página deixada propositadamente em branco)

PERMUTAS ATIVAS
ÚLTIMOS NÚMEROS RECEBIDOS

Acta Classica (LX)
Aevum (XCII.3)
Analecta Malacitana (XXXVII 1-2)
Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (10.2)
Anuário de Estudos Filológicos (XLI)
Anzeiger für die Altertumswissenschaft (LXIX 3.4)
Arctos (L)
Arethusia (51.3)
Arys (15)
Athenaeum (104.2)
Atti e Memorie (83)
Auster (45)
Balcanica Posnaniensia (acta et studia) (XXV)
Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra (XCIV.1)
Brotéria (188.3)
Cadmo (25)
Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeus (28)
Didaskalia (68.2)
Eboresa (53)
Emerita (LXXXV.2)
Eos (104.2)
Estudios Teológicos (20)
Estudios clásicos: revista de la sociedad española de estudios clásicos (45)
Euphrosyne (XLIV)
Faventia (38)

Gérion (36.2)
Graeco-Latina Brunensia (23.2)
Gramma (22.1)
Hermathena (197)
Hyperboreus (20.2)
Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones (23)
Itinerarium (217)
JASCA - Japanese Studies in Classical Antiquity (3)
Journal of Classical Studies (LXV)
Les Études Classiques (84)
Lucentum (XXXVII)
Mélanges de la Casa de Velásquez (47.2)
Minerva (31)
Myrtia (32)
Phoenix (UFRJ) (22.2)
Phoenix (Canadá) (LXIX 3.4)
ΠΑΑΤΟΝ (62)
Portugalia (XXXVIII)
Quaderni Urbinati di Cultura Classica (14)
Revista de História das Ideias (34)
Revista de Historiografia (28)
Revista de Musicologia (XXXIX.2)
Revista Portuguesa de Arqueologia (19)
Revistas de Estudios Clásicos (Argentina) (148)
Révue des Études Grecques (131)
Rinascimento (LIX)
Salduvie (16)
Semana de Estudios Romanos (Pontífica Valparíso) (XVIII)
Studies in Philology (116.2)
Synthesis (24.2)
The Journal of Epigraphic Studies (1)
The Journal of Roman Studies (109)
Veleia (35)

Vetera Christianorum (53)

Zephyrus (LXXXII)

ΠΡΑΚΤΙΚΑ (171)

Compras

Ancient Society (46)

Bibliographie Internationale de l'Humanism et de la Renaissance (XLV)

Classical Quarterly (66.2)

Classical Review (66.2)

Food & History (15.1-2)

Food, Identity and Cross-Cultural Exchange in the Ancient World (354)

Glotta (92)

Gnomon (88.8)

Hermes (144.4)

Hesperia (85.3)

Pallas (102)

Studia Monastica (58.2)

Technai (6)

Wiener Studien (128)

Ofertas

Archaeological Reports (65)

Journal of Hellenic Studies (139)

(Página deixada propositadamente em branco)

ORIENTAÇÕES DE SUBMISSÃO

1. Artigos e resenhas aceites em permanência para publicação, através da plataforma Open Journal Systems (OJS):
<http://impactum-journals.uc.pt/humanitas/about/submissions#onlineSubmissions>
2. Os artigos que não respeitem as normas de publicação da revista serão recusados.
3. Todos os artigos submetidos são sujeitos a revisão e aprovação por pares, em regime de anonimato. O processo de avaliação encontra-se documentado nos arquivos da Revista *Humanitas*. Os contributos são encaminhados pelos Editores da revista para o Conselho Científico ou para avaliadores *ad hoc*, de acordo com as suas áreas de especialização. Os principais critérios de avaliação são: adequação à linha editorial da revista; respeito pelas normas editoriais; qualidade da redação; originalidade e relevo dos temas propostos para o avanço do conhecimento nas áreas de estudo admitidos pela revista.
4. Não se aceita mais do que um artigo do mesmo autor por ano.
5. Procedimentos e calendarização do processo de submissão e revisão de provas:
 - Nas primeiras provas não devem ser introduzidas alterações no texto, apenas correção de gralhas e erros ortográficos;
 - O prazo de devolução das primeiras provas revistas não deverá exceder um mês;
 - Após a correção das primeiras provas, não deverão os autores introduzir novas emendas no trabalho;
 - As segundas provas servem apenas para verificar se as correções assinaladas nas primeiras foram executadas, e devem ser devolvidas no prazo de 15 dias após a receção do PDF;
 - A editora estima um prazo médio entre quatro e oito meses para a publicação da revista desde a data de entrega do documento (versão definitiva). Este prazo pode variar em função da programação anual da editora.

SUBMISSION GUIDELINES

1. CFP permanently open; manuscripts are to be submitted online, via the Open Journal Systems platform: <http://iduc.uc.pt/index.php/humanitas/about/submissions/>
2. The manuscripts not prepared in accordance with the publication guidelines will be refused.
3. All items submitted are peer reviewed and evaluated by anonymous referees. The process of evaluation for *Humanitas* is available on the website of the journal. The General Editor and the Associate Editors forward submissions for review to members of the Editorial Board or to *ad hoc* referees in accordance with their areas of academic specialization. The main evaluative criteria are the following: conformity to the journal's editorial program; accordance with its editorial norms; quality of the presentation; and the originality and relevance of the proposed subject matter to the advancement of studies in the areas of research covered by the journal.
4. Each author can only submit one article per year.
5. Submission and proofreading procedures and timing:
 - First stage page proof corrections must not include additions to the text or text rephrasing; only misprints and orthographical errors should be corrected;
 - The first corrections must be returned within a month;
 - Changes to the manuscript are not permitted after the first proofreading has been completed;
 - The second proofreading stage is solely meant to verify whether the corrections marked in the first page proofs have been adequately introduced. Authors must return their second page proofs within 15 days from the reception of the respective PDF document;
 - The publishers estimate between four and eight months for publication after the definitive version of the manuscript is received. However, this may vary depending on their annual publishing plan.

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

O cumprimento das normas de edição abaixo transcritas é obrigatório.

1. Formatação do texto:

- enviar original através da plataforma de edição OJS, em formato Word e PDF;
- dimensões e formatação: corpo do texto = máximo de 20 pág. A4; corpo 12; Times New Roman; duplo espaço; notas de rodapé = corpo 10; Times New Roman; espaço simples;
- só usar caracteres gregos para citações longas; palavras isoladas ou pequenas expressões gregas virão em alfabeto latino (ex.: *adynaton*, *arete*, *doxa*, *kouros*); a fonte de grego a usar é unicode;
- idiomas admitidos: Português, Inglês, Espanhol, Francês e Italiano;
- apresentar dois resumos (cada com um máximo de 250 palavras), um na língua do artigo outro em inglês, seguidos das respectivas palavras-chave (máximo de 5);

2. Resumo

O texto do resumo deve apresentar a estrutura do artigo, dar a conhecer o problema de investigação, as metodologias usadas, os resultados obtidos, as conclusões e as implicações para a teoria e/ou prática e, se for caso disso, o contributo inovador do estudo para o estado da arte em questão.

3. Citações

3.1. Normas de carácter geral

a) uso do itálico:

- nas citações latinas e respectivas traduções, quando incluídas no corpo do texto (em caixa ficarão em redondo, recolhidas e em tamanho 10);
- nos títulos de obras antigas, de monografias modernas, de revistas e de recolhas temáticas;

b) usar aspas (“ ”) nas citações de textos modernos, exceto quando apresentadas em caixa (recolhidas e em tamanho 10);

c) não usar itálico nas abreviaturas latinas (op. cit., loc. cit., cf., ibid., in,...);

d) traduções do latim, grego ou outro idioma, quando extensas, são colocadas em caixa, recolhida e em tamanho 10.

3.2. Citações de livros

- a) não são permitidas referências bibliográficas no corpo de texto. Todas as referências deverão constar em nota de rodapé, no final de cada página, na sua forma abreviada:

Autor Ano: página Ex: Bell 2004: 123-125

Exclusivamente na bibliografia final deverá constar a referência desdobrada:

Bell, A. (2004), *Spectacular Power in the Greek and Roman City*. Oxford: University Press.

- b) as edições posteriores à primeira serão anunciadas da seguinte forma: (2005, 2.^a ed.);
c) à qualidade de editor(es) corresponderá (ed.) ou (eds.); de coordenador(es), (coord.) ou (coords.).

3.3. Citações de capítulos de livros

Não são permitidas referências bibliográficas no corpo de texto. Todas as referências deverão constar em nota de rodapé, no final de cada página, na sua forma abreviada:

Autor Ano: página Ex: Murray 1994: 10.

Exclusivamente na bibliografia final deverá constar a referência desdobrada:

Murray, O. (1994), “Symptotic History”, in O. Murray (ed.), *Symptotika. A Symposium on the Symposion*. Oxford: Clarendon Press, 3-13.

3.4. Citações de artigos em periódicos

Não são permitidas referências bibliográficas no corpo de texto. Todas as referências deverão constar em nota de rodapé, no final de cada página, na sua forma abreviada:

Autor Ano: página Ex: Toher 2003: 431.

Exclusivamente na bibliografia final deverá constar a referência desdobrada:

Toher, M. (2003), “Nicolaus and Herod”, *HSPH* 101: 427-447.

3.5. 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 II. 8. 20); Plin. *Nat.* 9.176 (não IX. 83. 176);

=> NÃO COLOCAR espaços entre os números: Hom. *Od.* 1.1 (não Hom. *Od.* 1. 1)

4. 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.

5. Recensões

5.1. Tamanho: não ultrapassar os 8.000 caracteres;

5.2. 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 de la Universidad Complutense, Revista de Ciencias de las Religiones, Serie de sucesivas monografías, Anejo V, 2001, 335 pp. ISBN: 84-95215-20-9.

BAÑULS OLLER, José Vicente; Crespo Alcalá, Patricia; Morenilla Talens, Carmen, *Electra de Sófocles y las primeras recreaciones hispanas*, Bari, Levante Editori, 2006, 152 pp. ISBN: 88-7949-432-5.

FRANCISCO BAUZÁ, Hugo, *Propertio: Elegías completas*. Traducción, prólogo y notas, Madrid, Alianza Editorial, 2007, 251 pp. ISBN: 978-84-206-6144-5.

6. Imagens/Gráficos/Tabelas

Os elementos gráficos que acompanhem o texto deverão ser enviados em separado, devidamente identificados e numerados, devendo a localização no corpo de texto ser, de igual forma, assinalada:

- as imagens devem ser entregues individualmente, em formato .jpeg, com resolução mínima de 300dpi's. Todas as imagens deverão ser livres do pagamento de direitos de autor e acompanhadas por comprovativo oficial de cedência ou compra de direitos a publicações de caráter académico;
- tabelas ou gráficos devem ser enviados em documento .doc, editáveis. Não serão considerados elementos em .jpeg ou outro formato que não permita edição.

7. Bibliografia final:

De uso obrigatório e limitada ao essencial ou aos títulos citados, sendo as referências bibliográficas necessariamente desdobradas.

NORMAS DE TRANSLITERAÇÃO

Ignorar completamente os acentos, bem como a distinção entre vogais longas e breves.

Grego Português

α a

β b

γ g

δ d

ϵ e

ζ z

η e

θ th

ι i

κ k

λ l

μ m

ν n

ξ x

$\omicron$ o

π p

ρ r

σ, ς s

τ t

υ u (em ditongo) y (nos outros casos)

ϕ ph

χ ch

ψ ps

ω o

aspiração inicial h

iota subscrito [letra] + i

γ + gutural (γ , κ , ξ e χ) n + [letra transcrita]

PUBLICATION GUIDELINES

All submissions must be prepared in accordance with the instructions below.

1. Text format:

- please submit your manuscript online via the OJS edition platform in both Word and PDF formats;
- number of pages and font sizes: body of the text = maximum 20 pages A4, 12-point font size Times New Roman, double-space; footnotes = 10-point font size Times New Roman, single-space;
- Greek characters can be used only in long quotations; single Greek words and expressions should be written in Latin (e.g.: *adynaton*, *arete*, *doxa*, *kouros*);
- abstracts (250 words) and keywords (five) are mandatory, both in English and in the article's language;
- languages accepted: Portuguese, English, Spanish, French and Italian.

2. Abstract

The abstract should present the structure of the article and describe: the problem under investigation, the study method used, the main results obtained, the conclusions and the implications for theory and/or practice, and (if applicable) the innovative contribution to the state of the art.

3. Quotations:

3.1. General Guidelines:

- italic:
 - in Latin quotations and translations included in the body of the text;
 - titles from ancient documents/works, modern monographs and journals;
- quotation marks (“ ”) in modern text quotations;
- do not use italic in Latin abbreviations (op. cit., loc. cit., cf., ibid., in,...);
- long translations from latin, greek or modern languages should be written with 10-point font size

4. References

4.1. Books

Book references in the body of the text are not permitted. All references must figure in footnotes, at the end of each page and in short version: Author Year: Page eg.: Bell 2004: 123-125

The complete bibliographical references are included in the final list of references: Bell, A. (2004), *Spectacular Power in the Greek and Roman City*.

Oxford: University Press.

– later editions will be referred as: (2005, 2nd ed.);

– to the Editor will correspond the abbreviation (ed.) or (eds.) and to the coordinator the abbreviation(coord.) or (coords.).

4.2. Book's chapters

Bibliographical references in the body of the text are not permitted. All references must figure in footnotes, at the end of each page and in short version:

Author Year: Page(s) eg.: Murray 1994: 3

The complete bibliographical references are included in the final list of references:

Murray, O. (1994), "Symptotic History", in O. Murray (ed.), *Symptotika. A Symposium on the Symposion*. Oxford: Clarendon Press, 3-13.

4.3. Journals:

Bibliographical references in the body of the text are not permitted. All references must figure in footnotes, at the end of each page and in short version:

Author Year: Page(s) eg.: Toher 2003: 431.

The complete bibliographical references are included in the final list of references:

Toher, M. (2003), "Nicolaus and Herod", *HSPH* 101: 427-447.

4.4. Abbreviations

– journals: *L'Année Philologique*;

– Greek authors: *A Greek-English Lexicon*;

–Latin authors: *Oxford Latin Dictionary*;

=> DO NOT USE ROMAN NUMERICALS: Hom. *Od.* 1.1 (not α.1);

Cic. *Phil.* 2.20 (not II. 8. 20); Plin. *Nat.* 9.176 (not IX. 83. 176);

=> DO NOT USE "SPACE" BETWEEN NUMBERS: Hom. *Od.* 1.1 (not Hom. *Od.* 1. 1)

5. Footnotes

Must be brief and, in direct relation with the text, in order to introduce a clarification, point out a critical aspect or a brief question. The essential information must be in the body of the text.

6. Book reviews

6.1. size: max. 8.000 characters;

6.2. Book identification: follow the models above:

ACERBI, Silvia, *Conflitti politico-ecclesiastici in Oriente nella Tarda Antichità: Il II Concilio di Efeso (449)*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Revista de Ciencias de las Religiones, Serie de sucesivas monografías, Anejo V, 2001, 335 pp. ISBN: 84-95215-20-9.

BAÑULS OLLER, José Vicente; Crespo Alcalá, Patricia; Morenilla Talens, Carmen, *Electra de Sófocles y las primeras recreaciones hispanas*, Bari, Levante Editori, 2006, 152 pp. ISBN: 88-7949-432-5.

FRANCISCO BAUZÁ, Hugo, *Propercio: Elegías completas*. Traducción, prólogo y notas, Madrid, Alianza Editorial, 2007, 251 pp. ISBN: 978-84-206-6144-5.

7. Images/Graphics/Tables

Graphic elements must be sent separately, properly identified and numbered. Their location in the body of the text must be properly identified:

- Images must be sent separately, properly identified and numbered, in .jpeg format, requiring a minimum quality of 300dpi. All the images must be free from copyright and sent with official documentation testifying either that they are license free or purchased for academic publications purposes.

- Tables and graphics must be sent in editable.doc format. Elements in .jpeg format or other formats will not be considered.

8. Final Bibliographical references

Mandatory and limited to the essential titles and/or those quoted in the text. Only in the final bibliography the references will appear in their complete and extended version.

TRANSLITERATION GUIDELINES

Accents and distinction between long and short should be ignored.

Greek Latin

α a

β b

γ g

δ d

ε e

ζ z

η e

θ th

ι i

κ k

λ l

μ m

ν n

ξ x

ο ο

π p

ρ r

σ, ζ s

τ t

υ u (in diphthong) y (in other cases)

φ ph

χ ch

ψ ps

ω o

initial aspiration h

subscript iota [character] + i

γ + guttural (γ, κ, ξ e χ) n + [transcript character]

(Página deixada propositadamente em branco)

OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA



Instituto de Estudos Clássicos

APOIO



1 2 9 0



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

