



HERÓDOTO

Volume 2, Número 1, Maio de 2017

ISSN Eletrônico – 2448-2609

HERÓDOTO

Revista do Grupo de Estudos e
Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e
suas Conexões Afro-Asiáticas

<http://mundoclassiconectado.unifesp.br/>

V.2, N. 1/Maio de 2017 – Brasil

Escola de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas: Departamento de História
– Programa de
Pós-Graduação em História



Imagem da capa disponível em:

<https://fineartamerica.com/art/herodotus>

Editor de Layout/Layout Editor

Prof. Adilton Luis Martins

adiltton@hotmail.com

Suporte Técnico/Technical Support

Glaydson José da Silva

sglaydson@hotmail.com

Responsável/Principal Contact

Glaydson José da Silva

mundoclassiconetado@unifesp.br

Heródoto [recurso eletrônico] : revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas conexões afro-asiáticas / Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História . – v. 1, n. 1 (março 2016) . – Guarulhos : UNIFESP/EFLCH, 2016-

Anual, v. 1, n.1 (2016)

Semestral, v. 2, n.1 (2017-)

ISSN 2448-2609

Modo de acesso: World Wide Web.

Disponível em: <<http://www.herodoto.unifesp.br>>

1. História Antiga - Periódicos. I. Universidade Federal de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em História. II. Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de História.

HERÓDOTO

Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-Asiáticas. Volume 2, Número 1 - Maio/2017
Unifesp/Guarulhos/Brasil.

EQUIPE EDITORIAL - EDITORIAL STAFF

EDITOR CHEFE - EDITOR-IN-CHIEF

Prof. Glaydson José da Silva, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

EDITOR ASSOCIADO - ASSOCIATE EDITOR

Prof. Gilberto da Silva Francisco, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

AVALIADORES - REVIEWERS

Prof. Airton Brazil Pollini Junior, Université de Haute Alsace, França

Prof. Anderson de Araujo Martins Esteves, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Prof. André Leonardo Chevitarese, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Profa. Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi, Universidade Estadual Paulista, Brasil

Profa. Camila Aline Zanon, Universidade de São Paulo, Brasil

Profa. Camila Condilo, Universidade de São Paulo, Brasil

Prof. Delfim Leão, Universidade de Coimbra, Portugal

Profa. Esther Paglialunga, Universidad de los Andes, Venezuela

Prof. Fábio Augusto Morales, Pontifícia Universidade Católica (Campinas), Brasil

Prof. Fábio Vergara Cerqueira, Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Prof. Gustavo Junqueira Duarte Oliveira, Universidade de São Paulo, Brasil

Prof. Ivan Esperança Rocha, Universidade Estadual Paulista, Brasil

Prof. José Antonio Alves Torrano, Universidade de São Paulo, Brasil

Pofa. Juliana Caldeira Monzani, Universidade de São Paulo, Brasil

Prof. Julio César Mendonça Gralha, Universidade Federal Fluminense, Brasil
Prof. Kátia Maria Paim Pozzer, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
Prof. Leonor Santa Bárbara, Universidade Nova de Lisboa, Portugal
Prof. Lorena Lopes da Costa, Universidade Federal do Oeste do Pará, Brasil
Prof. Manuel Albaladejo Vivero, Universidad de Valencia, Espanha
Prof. Margaret Marchiori Bakos, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Prof. Margarida Maria de Carvalho, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Prof. Maria Aparecida de Oliveira Silva, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Prof. Maria Cecilia Colombani, Universidad de Morón, Argentina
Prof. Maria Regina Cândido, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Prof. Marcelo Rede, Universidade de São Paulo, Brasil
Prof. Pedro Paulo Abreu Funari, Universidade Estadual de Campinas, Brasil
Prof. Raquel dos Santos Funari, Universidade Estadual de Campinas, Brasil
Prof. Regina Maria da Cunha Bustamante, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Prof. Renata Senna Garraffoni, Universidade Federal do Paraná, Brasil
Prof. Renato Pinto, Universidade Federal de Pernambuco, Brasil
Prof. Silvia Calosso, Universidad Nacional del Litoral, Argentina
Prof. Typhaine Haziza, Univeristé de Caen, França
Prof. Uiran Gebara, Universidade de São Paulo, Brasil
Prof. Vagner Cavalheiro Porto, Universidade de São Paulo, Brasil

CONSELHO EDITORIAL EDITORIAL

ADVISORY BOARD

Prof. Adilton Luis Martins, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Prof. Gilberto da Silva Francisco, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Prof. Glaydson José da Silva, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Prof. José Geraldo Costa Grillo, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Prof. Julio César Magalhães de Oliveira, Universidade de São Paulo, Brasil
Prof. Luciano César Garcia Pinto, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Prof. Pedro Falleiros Heise, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Profa. Maria Aparecida de Oliveira Silva, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Profa. Marta Denise da Rosa Jardim, Universidade Federal de São Paulo

Profa. Patrícia Teixeira Santos, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Profa. Samira Adel Osman, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

REDE UNIVERSITÁRIA

Univeristé de Caen, França

Universidad de los Andes, Venezuela

Universidad de Valencia, Espanha

Universidad Nacional del Litoral, Argentina

Universidade de Coimbra, Portugal

Universidade de São Paulo, Brasil

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Universidade Estadual de Londrina, Brasil

Universidade Estadual Paulista, Brasil

Universidade Federal do Oeste do Pará, Brasil

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Universidade Federal Fluminense, Brasil

Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Université de Haute Alsace, França

SUMÁRIO

EDITORIAL / EDITORS NOTE

Editorial

Glaysdon José da Silva, Gilberto da Silva Francisco _____ 01-01

Editors' Note

Glaysdon José da Silva, Gilberto da Silva Francisco _____ 02-02

ENTREVISTA / INTERVIEW

Entrevista com Haiganuch Sarian: Reflexões sobre o Mundo Grego e o Antigo Oriente Próximo

Haiganuch Sarian _____ 03-25

Interview with Haiganuch Sarian: Reflections on the Greek World and the Ancient Near East

Haiganuch Sarian _____ 26-48

ARTIGOS / ARTICLES

Os Poemas Homéricos e o Conceito de Tradição

Gustavo Junqueira Duarte Oliveira _____ 49-78

The Homeric Poems and the Concept of Tradition

Gustavo Junqueira Duarte Oliveira _____ 79-108

Inscrições Gregas e Povos Itálicos, Alguns Estudos de Caso

Airton Pollini _____ 109-127

Inscriptions Grecques et les Peuples Italiques, Quelques Cas d'Étude

Airton Pollini _____ 128-146

As Relações entre Poesia Didática e Filosofia. Hesíodo, Parmênides e Empédocles

Maria Cecilia Colombani _____ 147-164

Relaciones entre Poesía Didáctica y Filosofía. Hesíodo, Parménides y Empédocles

Maria Cecilia Colombani _____ 165-182

Aproximações à Compreensão da ἡκ3 e seus Possíveis Vínculos com a Filosofia

Jorge Ordóñez Burgos _____ 183-211

Aproximaciones a la Comprensión de la ἡκ3 y sus Posibles Vínculos con la Filosofía

Jorge Ordóñez Burgos _____ 212-240

Hipócrates não Inventou Nada: Terapias Populares em Inscrições de Cura

Clarisse Prêtre _____ 241-250

Hippocrates Invented Nothing: Popular Therapies in Healing Inscriptions

Clarisse Prêtre _____ 251-260

O Egito como Limiar e o Heroi em Xeque em Helena de Eurípedes

Lorena Lopes da Costa _____ 261-281

Egypt as Threshold and the Hero in Focus in Helen by Euripides

Lorena Lopes da Costa _____ 282-302

TRADUÇÕES / TRANSLATIONS

O que ler para Entender a Arquitetura dos Templos Dóricos Gregos: Uma Organização Bibliográfica Sistemática com Introdução para mais de um Século de Pesquisas

Cláudio Walter Gomez Duarte _____ 303-322

A Casa Fenício-Púnica

Rodrigo Araújo de Lima _____ 323-345

RESENHAS / REVIEWS

OMENA, L. M.; FUNARI, P. P. A. (Orgs.). As Experiências Sociais da Morte: Diálogos Interdisciplinares. Jundiaí: Paco Editorial, 2017. 244 p.

Tais Pagoto Bélo _____ 346-349

OMENA, L. M.; FUNARI, P. P. A. (Orgs.). As Experiências Sociais da Morte: Diálogos Interdisciplinares. Jundiaí: Paco Editorial, 2017. 244p.

Tais Pagoto Bélo _____ 350-353

CÂNDIDO, Maria Regina. (Org.) Banquetes, Rituais e Poder no Mediterrâneo Antigo. Rio de Janeiro: P&G Letras e Versos/NEA-UERJ, 2014. 267p.

Gabriel Cabral Bernardo _____ 354-359

CÂNDIDO, Maria Regina. (Org.) Banquetes, Rituais e Poder no Mediterrâneo Antigo. Rio de Janeiro: P&G Letras e Versos/NEA-UERJ, 2014. 267p.

Gabriel Cabral Bernardo _____ 360-365

CORASSIN, Maria Luiza. (Org.) Cinco Estudos sobre Tito Lívio. São Paulo: LCTE Editora, 2104. 170 p. ISBN 978-85-85908-41-6

Uiran Gebara da Silva _____ 366-369

CORASSIN, Maria Luiza. (Org.) Cinco Estudos sobre Tito Lívio. São Paulo: LCTE Editora, 2104. 170 p. ISBN 978-85-85908-41-6

Uiran Gebara da Silva _____ 370-373

SILVA, Uiran Gebara da. Rebeldes Contra o Mediterrâneo: Revoltas Rurais e a Escrita da História das Classes Subalternas na Antiguidade Tardia. São Paulo: FAPESP Humanitas, 2016. 414 p.

Pedro Luiz de Toledo Piza _____ 374-378

SILVA, Uiran Gebara da. Rebeldes Contra o Mediterrâneo: Revoltas Rurais e a Escrita da História das Classes Subalternas na Antiguidade Tardia. São Paulo: FAPESP Humanitas, 2016. 414 p.

Pedro Luís de Toledo Piza _____ 379-383

DOCUMENTOS / DOCUMENTS

Prefácio de Alexander Pope à sua tradução da Ilíada de Homero (1715-1720)

Camila Aline Zanon _____ 384-407

Editorial

No primeiro semestre de 2016, o **Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-Asiáticas** (Departamento de História da UNIFESP) propôs-se criar a revista *Heródoto*, um projeto de publicação bilíngue, que almejava difundir no exterior a produção brasileira sobre a Antiguidade (não só no escopo temático do grupo) e, ao mesmo tempo, promover a circulação, dentre o público brasileiro, de estudos estrangeiros nesse campo. Em seu primeiro número, em 2016, a revista disponibilizou um conjunto de 18 contribuições a seus leitores, integrando um dossiê temático, artigos, traduções e resenhas. Com o objetivo de alcançar índices de qualificação dos periódicos bem avaliados pela CAPES na área de História, a *Heródoto* tem observado um conjunto de novidades em sua estruturação, sendo a principal delas a mudança em seu regime de periodicidade; a partir deste segundo número, a revista passa a ser semestral.

Abrimos esta edição com uma entrevista concedida pela Professora Haiganuch Sarian (MAE-USP), importante pesquisadora em Arqueologia do Mediterrâneo antigo no Brasil. Estudiosa com ampla inserção internacional, a professora Sarian aborda sua trajetória acadêmica e trata de suas experiências com temáticas de pesquisa relacionadas ao Oriente Próximo e Médio. Na sequência, disponibilizamos um conjunto de textos (artigos, resenhas e traduções) de variadas temáticas que envolvem os mundos grego, romano, egípcio e fenício, dentro e fora do escopo temático da revista, além de diferentes discussões historiográficas concernentes aos estudos da Antiguidade.

Aproveitamos a oportunidade para informar que o próximo número da *Heródoto* será especial. Recentemente, a Universidade Federal de São Paulo recebeu um vultoso acervo bibliográfico e documental do historiador e arqueólogo Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP). Por ocasião desta efeméride, dedicaremos o terceiro número da revista ao Professor Funari, acolhendo contribuições de estudiosos que dialoguem com a sua obra.

Por fim, lembramos que a revista *Heródoto* segue aberta a contribuições em diferentes formatos.

Desejamos a todos excelente leitura.

Os editores

Editors' Note

In the first semester of 2016, the **Study and Research Group on Classical Antiquity and its African-Asian Connections** (at UNIFESP's Department of History) set out to publish *Herodotus* as a bilingual journal with the main aim of disseminating the Brazilian production on Antiquity (not only under the scope of the themes studied by the Group) internationally, while circulating international studies of this field among readers in Brazil. *Herodotus'* first issue in 2016 comprised 18 contributions, including a round of theme studies and other articles, translations and reviews. In order to meet the rating levels of the Brazilian Office for the Improvement of Higher Education Personnel (CAPES) for periodicals in the field of History, *Herodotus* is now adopting a new set of features, which include a change of periodicity; therefore, starting with this second issue, *Herodotus* is now a biannual publication.

We open this issue with an interview with Professor Haiganuch Sarian (MAE-USP), a leading researcher on Ancient Mediterranean Archeology in Brazil. As a well-known international scholar, Prof. Sarian reflects on her academic trajectory and experience with research themes in connection with the Near East and the Middle East. We then present a set of texts (articles, reviews and translations) on distinct themes regarding the Greek, Roman, Egyptian and Phoenician worlds, both within and outside *Herodotus'* scope, and some historiographical discussions on Antiquity and its studies.

We take this opportunity to announce that the upcoming issue of *Herodotus* will be a special issue. The Federal University of São Paulo recently received a massive bibliographical and documentary collection from historian and archeologist Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP). With this fortunate event, we will dedicate our third issue to Professor Funari and we are now receiving contributions by scholars who dialogue with his *oeuvre*.

Finally, we would like to remind our readers that *Herodotus* continues to be open to submissions in different formats.

We hope you will have an excellent reading experience.

The editors

ENTREVISTA COM HAIGANUCH SARIAN: REFLEXÕES SOBRE O MUNDO GREGO E O ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO

Palavras-chave

Arqueologia Clássica; Museu de Arqueologia e Etnologia - Universidade de São Paulo; Escola Francesa de Atenas; Mundo grego; Antigo Oriente Próximo.

Keywords

Classical Archaeology; Museum of Archaeology and Ethnology - University of São Paulo; French School at Athens; Greek World; Ancient Near East.

O texto que segue é uma transcrição com pequenas modificações de uma entrevista oral concedida pela professora Haiganuch Sarian nos dias 22 de novembro e 14 de dezembro de 2016, realizada nas dependências do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP) à revista *Heródoto*, tendo como entrevistador Gilberto da Silva Francisco.

A professora Sarian é uma das mais importantes pesquisadoras em Arqueologia do Mediterrâneo Antigo no Brasil e com ampla inserção internacional. No Brasil, atuou fortemente na formação de pessoal em campos variados, apresentando cursos de graduação e pós-graduação, extensão universitária; além de ter convidado uma série de especialistas como Paul Courbin, François Lissarrague, Roland Étienne, Annie Bélis, Dominique Mulliez, Marie Françoise Billot, Phillipe Bruneau, entre outros, para apresentarem cursos e (ou) palestras na Universidade de São Paulo.

No campo da pós-graduação, orientou muitas pesquisas no Departamento de Antropologia da FFLCH-USP e no MAE-USP, cobrindo campos da arqueologia grega, romana, mas também estudos etruscos e egiptologia, entre outros. Vários de seus ex-orientandos ocupam cargos em universidades públicas brasileiras, como a USP, Unicamp, UFPel,

UFRJ, UFBA e Unifesp. Quanto à sua atuação internacional, ela é autora de verbetes de obras de referência como o LIMC (*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*) e o ThesCRA (*Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*), e é responsável pelas pesquisas arqueológicas relacionadas ao Santuário de Hera em Delos, dossiê de pesquisa que lhe foi atribuído pela Escola Francesa de Atenas (*École Française d'Athènes*, EFA), instituição onde é atualmente membro sênior.

Os temas tratados na entrevista são, portanto, relacionados a aspectos detidos de sua pesquisa, que é mais ampla, coerentes com o tema principal da revista *Heródoto*: o mundo clássico e suas conexões afro-asiáticas. As questões foram elaboradas por Gilberto da Silva Francisco, editor desta revista, e enviadas com antecedência à entrevistada. A transcrição foi feita por um grupo de alunos que gentilmente aceitaram colaborar com a revista, são eles Diego Henrique Pires (PUC-Campinas), Erik de Lima Correia, Jemima Novaes Siqueira e Kelly Freire Delmondes (Unifesp), aos quais agradecemos profundamente pela colaboração.



Fig. 1. Professora Haiganuch Sarian em sua sala no MAE-USP. Acima, à direita, foto do relevo funerário de Palmira.

HAIGANUCH SARIAN (H.S.): Eu agradeço o seu convite para me entrevistar, mas antes de atender às questões específicas, desejo fazer uma pequena introdução. Em primeiro lugar, me apresentar. Sou a professora Haiganuch Sarian, atualmente aposentada, mas professora sênior do Museu de Arqueologia e Etnologia e professora efetiva do Programa de Pós-graduação em Arqueologia desse museu.

Muitas de suas questões se referem ao acervo do MAE, acervo mediterrânico e médio-oriental, e eu queria adiantar que, quando entrei no museu, prestei um concurso que, na época, era um concurso de efetivação; e, no programa do concurso, foi colocada uma lista de temas que incluíam todo o acervo do MAE, acervo mediterrânico antigo, desde o neolítico até o período bizantino. Fui obrigada a estudar muito esse material, eu não o conhecia. Acabava de chegar da Escola Francesa de Atenas, depois de 4 anos de pesquisas na França onde me doutorei (Caen e Paris) e de 2 anos na EFA, especializando-me em cerâmica e iconografia, de modo que tive que estudar assuntos, objetos e peças muitos diferentes pela primeira vez. Então, isso justifica meu interesse pelo tratamento científico de boa parte do acervo.

Outro assunto, e que permeia duas publicações minhas, é o meu interesse por Chipre. Quando eu estava ainda na Escola Francesa de Atenas, e já sabendo que eu viria para o MAE, que na época era MAA (Museu de Arte e Arqueologia), o diretor e professor Ulpiano Bezerra de Menezes¹ me pediu que estudasse os vasos cipriotas que tinham acabado de chegar ao museu por uma compra feita pelo professor Eurípedes² junto ao Serviço de Antiguidades de Nicósia. E, então, eu preparei um pequeno catálogo dessas peças, no total eram uma peça do período neolítico, um machado, uma lamparina arcaica, e 11 vasos, datados do Bronze Antigo até o Período Romano. Preparei esse pequeno catálogo e tive que me introduzir na bibliografia cipriota. Praticamente, o catálogo foi feito na biblioteca da Escola Francesa. O Ulpiano me mandou a lista das peças, as fotos, e uma pequena descrição e, com base nisso, eu fiz a pesquisa bibliográfica, definindo a cronologia e redigindo o artigo.

Outro envolvimento com o Oriente Próximo e Médio são algumas viagens que fiz a essas regiões. Eu fui à Turquia em 1973, quando houve o Congresso Internacional de Arqueologia Clássica em Ancara. Viajei pela região e, antes de participar das escavações na Síria, eu já tinha feito duas viagens à Síria e ao Líbano, por conta de contatos com parentes meus do

¹ Professor emérito da FFLCH-USP. Foi diretor do MAE-USP, do Instituto de Pré-História-USP e do Museu Paulista-USP.

² Professor Eurípedes Simões de Paula, professor de História Antiga da FFLCH-USP, onde foi diretor, e um dos fundadores do antigo MAA, do qual foi também o primeiro diretor.

lado da minha mãe que moram em Beirute; e eu tinha também uma tia na Síria, em Kessab. E a terceira viagem foi por ocasião das escavações do professor Paul Courbin, sobre as quais falaremos mais adiante.

E, além desses motivos, há outro que explica a minha atenção ao Oriente Próximo e ao Levante, ao litoral levantino, com relação à Grécia: são as minhas origens. De um lado, por parte de pai, sou descendente de armênios, mas armênios da Cilícia, da região da Turquia que teve muito contato com a Grécia, principalmente Tarso e Al Mina; por outro lado, por parte da minha mãe, sou descendente de assírios, coisa que quase ninguém sabe. Por causa do meu nome, sempre pensam em armênios, mas minha mãe nasceu em Urfa (atual Turquia, antiga cidade assíria da Alta Mesopotâmia, Edessa no Período Helenístico). Urfa era quase inteiramente povoada por esses descendentes de assírios que se assimilaram aos armênios da região, por isso a língua da minha mãe também era o armênio. Mas, o nome e sobrenome da minha mãe não são armênios, Behie Bessos. Quase ninguém conhece essa história, e a única pessoa que realmente entendeu essa minha ligação com o grupo dos assírios que viveu em Urfa foi a professora Helène Cassin, assirióloga, e ela ficou muito interessada em conhecer a história do lado Bessos da minha família que está em Beirute agora, mas também na Escócia e nos Estados Unidos, e a tia que eu tinha na Síria. Vale dizer que há uma comunidade assíria aqui em São Paulo.

Ainda, interessei-me pela civilização de Urartu, que se desenvolveu na atual Armênia, ao longo do lago de Van (atualmente na Turquia) e onde os arqueólogos encontraram grandes fortalezas, cidadelas, e uma delas muito importante perto da capital Yerevan, a cidade de Erebuni, nome antigo, urartiano, da capital que originou Erevan. Então, o que me levou a esse interesse foi ter participado do congresso de Arqueologia Clássica na Turquia acima referido, que aconteceu em Ancara e Esmirna em 1973; e, no Museu de Ancara, eu conheci toda a indústria de metais de bronze da civilização de Urartu, que é uma grande parte do material exposto lá no Museu de Ancara. E, por causa das minhas origens, comecei a ler sobre a civilização de Urartu e me deparei com artigos que falam de empréstimos dessa arte metalúrgica de Urartu pela Grécia no Período Geométrico e pela Etrúria. Há muitas hipóteses sobre esses contatos, o próprio John Boardman, em um livro sobre a Pérsia e o Ocidente, escreve que não acredita que os urartianos tenham tido contato direto com a Grécia e com

a Etrúria,³ mas que esses empréstimos passaram por cidades da Ásia Menor, com as quais gregos e etruscos mantinham contato.

Cheguei a escrever um artigo sobre Urartu, enfim, outro elo que me aproxima do Oriente e das coisas que mais me interessam particularmente no Mediterrâneo antigo (esse artigo fez parte do catálogo de uma exposição sobre arte sacra da Armênia, realizada na Pinacoteca em 2004, “História, Arte e Arqueologia da Armênia. De Urartu a Etchmiadzin”, p. 24-35). Depois do congresso na Turquia, eu visitei Chipre, e conheci muito bem Chipre antes dos acontecimentos militares, antes de a ilha ter sido dividida entre parte turca e parte grega. Pude conhecer vários sítios arqueológicos e o Museu de Nicósia, que, com mais experiência numa segunda viagem em 1974, alimentaram mais ainda o meu interesse pela importância de Chipre nessa encruzilhada entre o Mediterrâneo ocidental e o Mediterrâneo oriental.

A última ligação é que, no período em que o Ulpiano foi diretor do museu, eu era a única arqueóloga para o mundo antigo. O Marianno⁴ ainda não tinha chegado, ele estava terminando o seu doutorado em Paris. No museu, não havia regimento, não havia divisão, não havia setor, não havia departamento, não havia nada. Havia coleção. Eu era Chefe do Setor Mediterrânico do MAE e me interessei pelo setor. Quando o Marianno chegou, ele passou a ser o Chefe do Setor Médio-Oriental, incluindo Assiriologia e Egíptologia. Já havia esses acervos no MAE. Quando o professor Marianno faleceu em 1980, pouco depois, eu voltei de um programa de pesquisas de dois anos (França, Síria e Grécia) e o professor Penteado,⁵ então diretor do Museu, me designou, por portaria, Chefe do Setor Mediterrânico e Médio-Oriental; então, eu passei a me interessar também pelo futuro do acervo egípcio e acervo mesopotâmico. Formei (com colaboração de egiptólogos do exterior) um Mestre e Doutor em Egíptologia (o prof. Antonio Brancaglion Junior, atualmente com excelente carreira científica no Museu Nacional da UFRJ e no Instituto Francês do Cairo – IFAPO); tentei formar assiriólogos, com apoio de especialistas franceses, porém não tive sucesso; organizei cursos, palestras, mesas-redondas com professores nacionais e estrangeiros dessa área, destacando-se Ciro Flamarion Cardoso (Egíptologia, UFF- Niterói), e os Assiriólogos, Emanuel Bouzon (PUC-RJ), Jean Bottéro (École Pratique des Hautes Études – Paris), Helena Cassin (CNRS-Paris). Como

³ John Boardman. *Persia and the West: An Archaeological Investigation of the Genesis of Achaemenid Persian Art*. London: Thames & Hudson, 2000.

⁴ Prof. Marianno Carneiro da Cunha, assiriólogo, doutor pela *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Paris, falecido em 1980.

⁵ Prof. Antonio Rocha Penteado, do Departamento de Geografia da FFLCH-USP e um dos diretores do MAE-USP.

remanescente de um programa a mim proposto nessa ocasião por Jean Bottéro, coordenei mais recentemente um programa com os Assiriólogos Jean-Jacques Glassner (CNRS – Paris), Marcelo Rede (FFLCH-USP) e Kátia Pozzer (UFRGS).

(1)

HERÓDOTO (H.): A senhora trabalhou em alguns contextos com o renomado arqueólogo francês Paul Courbin, inclusive convidando-o para dar um curso no MAE-USP. Em uma dessas cooperações, participando de escavações lideradas por ele em Ras el Bassit, na Síria. A senhora poderia comentar um pouco dessa colaboração com Paul Courbin e sobre a dinâmica de trabalho nessas escavações?

H.S.: Tive o primeiro contato com Paul Courbin quando fui membro da Escola Francesa de Atenas, entre 1966 e começo de 1969. Eu participei das escavações em Argos, que é um sítio marcado pela presença do Courbin, porque ele praticamente ressuscitou as técnicas de trabalhos de campo para a Escola Francesa de Atenas, praticando a metodologia pregada por Mortimer Wheeler. E o rigor do Courbin marcou toda a arqueologia de Argos, que passou a ser uma verdadeira escola de arqueologia, de técnicas de campo. Nessa ocasião, participei das escavações em Argos com arqueólogos que foram formados pelo Courbin, um deles, que era o diretor de escavações, Francis Croissant. Em duas campanhas nos dois anos que escavei em Argos, no *Afrodision* e na Ágora, o Courbin esteve presente. Não praticando escavações, mas estudando no museu⁶ o material de suas antigas escavações. Ele escavou nos anos de 1950, quando ele era membro da Escola Francesa, e depois como Secretário Geral da Escola. Foi ele, inclusive, que escavou a região do atual Museu de Argos, uma necrópole com material geométrico extraordinário que ele publicou depois, juntamente com outros achados, em dois volumes.⁷ Foi ele que construiu o Museu de Argos; há até uma rua em Argos com o nome dele.

Eu o conheci e fiquei muito bem impressionada com o rigor do seu trabalho, como ele analisava o material na Reserva Técnica; ficamos muito próximos. Uma vez em São Paulo, em 1976, eu o convidei para dar um curso sobre metodologia de campo e teoria arqueológica, que foi a base do livro *Qu'est ce que l'Archéologie?* Foi um curso muito bom, havia muitos alunos, era uma época em que os professores falavam a língua original e todos os alunos entendiam, não havia necessidade de tradução.

⁶ Museu Arqueológico de Argos.

⁷ Paul Courbin. *La Céramique Géométrique de l'Argolide*, Vol. 1 et 2. Paris: Éditions E. de Boccard, 1966.

E os nossos contatos ficaram mais estreitos, ele já estava escavando em Ras el Bassit, então eu perguntei a ele se eu poderia participar das escavações, eu teria a possibilidade de um afastamento do museu para um período de dois anos com bolsa do governo francês, uma bolsa especial que não era para estudantes, uma bolsa de pesquisa.

Eu fui e fiquei um ano em Paris, primeiro, e centrada no laboratório de Courbin, na Escola de Altos Estudos.⁸ O laboratório tinha o nome de BEMA - Bureau d'Études des Méthodes Archéologiques. O Courbin já era professor na Escola de Altos Estudos, muito rigoroso, de publicar pouco, mas muito bem, e ele era extremamente sistemático: o apelido dele era "l'homme systhème". No BEMA, eu fiquei durante um ano pesquisando cerâmica, vendo os fragmentos conservados no laboratório, eram alguns fragmentos provenientes de Ras el Bassit, foi o ano letivo de 1978-1979; e também participei das escavações do sítio-escola do Courbin. Isso foi muito importante. No sul da França, em uma localidade denominada Bourg-St.Déol, perto do Grignan, havia um sítio-escola. Eu cheguei a escavar uma quadrícula com o Arno Kern;⁹ ele estava fazendo doutorado em Paris, era aluno do Courbin, e também foi para o sítio-escola. Nós participamos juntos da escavação de uma quadrícula sob a orientação do Paul Courbin. Era um sítio galo-romano. Tinha estratigrafia, técnicas de escavação, preparação de perfis para desenhos, topografia... Enfim, eu fiquei hospedada numa casa de campo do Courbin, perto de Grignan, e nós voltamos para Paris, foi entre março e abril de 1979, fazia muito frio. E, em maio, partimos para a Síria.

A experiência em Ras el Bassit foi extremamente importante, não só por conta da prática de campo, mas também pelos achados. Ras el Bassit é um sítio que se identifica como a Posideion antiga, um entreposto grego mencionado por Heródoto.¹⁰ Em escavações anteriores, o Courbin tinha encontrado estratos do Bronze Recente, condizente com o que Heródoto diz sobre essa cidade que teria sido criada pelo herói aqueu Anfíloco na volta de Troia. E, depois do Bronze Recente, são marcantes a presença fenícia, cipriota e grega (deve-se registrar aqui uma colonização grega a partir do séc. VII a.C.) além de níveis helenísticos e romanos. Em Ras el Bassit, houve a reunião de cipriotas, fenícios e gregos. As escavações, ali, foram uma verdadeira escola de Arqueologia.

Durante as escavações, cada membro da equipe ficava encarregado por uma quadrícula responsabilizando-se por escavação, topografia,

⁸ École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

⁹ Arno Kern, arqueólogo, professor da UFRGS e pesquisador sênior do CNPq.

¹⁰ Heródoto III, 91.

desenhos e estudo do material. Nós tínhamos jornadas contínuas, começando às 5h00 da manhã (levantávamos às 4h00 e às 5h00 íamos para o sítio), e escavávamos até às 14h00/14h30. Depois do almoço, fazíamos uma paradinha muito rápida, e ficávamos em frente à Apoteca (Reserva Técnica) que o próprio Courbin construiu. Ele construiu tanto a casa que hospedava os arqueólogos quanto a Apoteca, e ficávamos em frente a ela, ao ar livre, em mesas muito longas, cada um estudando o seu material, e fazíamos ali a análise do material, a lavagem, secagem, numeração, descrição, colocação do número do inventário e identificação. Eu trabalhei com 90 sacos de fragmentos encontrados na minha quadrícula. Eram pequenos sacos de papel desses de mercado, mas nem sempre repletos, tudo dependia da estratigrafia e do local do achado. Foi uma experiência extraordinária e o Courbin se encarregava das escavações mais delicadas e controlava cada uma das quadras, principalmente os achados cerâmicos.

Essa experiência me permitiu conhecer a região de Ras el Bassit, que fica a cerca de 40 quilômetros de Latáquia, e a 10 quilômetros do litoral descendo para Ugarit, que eu conheci bem, inclusive os arqueólogos que escavavam em Ugarit naquela ocasião. A campanha de escavações durou 60 dias, eu emagreci 7 quilos... e era muito magrinha. O Courbin, como bom Chefe de Expedição, levava toda a equipe a excursões pela região, aos domingos. Então, nós conhecemos muito bem Latáquia e Ugarit. Foi nessa época que eu comprei essa cabeça de Ugarit (ver figura 2), que conhecemos Tell Sukas, escavação dinamarquesa com uma sucessão estratigráfica mais completa que Ras el Bassit, passando por outros períodos e também com essa frequência de fenícios, canaanitas, cipriotas e gregos. Fizemos excursões também a Alepo, infelizmente destruída, conhecemos o Museu de Alepo onde estava o material de Ebla (Tell Mardikh); tivemos o grande prazer de conhecer o rio Eufrates.

Esse meu contato com a Síria, Damasco e as excursões, tudo isso me levou surpreendentemente ao consulado da Síria em São Paulo que me propôs fazer uma exposição fotográfica com o nome “De Ebla a Damasco”, e eu aceitei, trouxe essa exposição, nós fizemos naquele anfiteatro da USP, houve um coquetel oferecido pelo consulado sírio; e, na ocasião, eu fiz uma conferência sobre a arqueologia do litoral levantino. Apareceu muita gente, quase toda a colônia sírio-libanesa; e, logo depois, eu fui convidada para repetir essa conferência por um diretor de um centro afro-asiático de Londrina. Eu aceitei, repeti a conferência sobre o litoral levantino de Al Mina até Tell Sukas. Assim, essas foram as consequências das participações que tive nas escavações dirigidas pelo Courbin em Ras el Bassit.

(2)

H.: A senhora apresentou durante sua carreira um grande interesse pela publicação de parte do acervo de Arqueologia do Mediterrâneo do MAE-USP. Quanto ao interesse específico de nossa revista, destacam-se alguns de seus projetos de publicação de objetos do MAE-USP como um relevo funerário de Palmira; um relevo cultual de Mitra Touróctono e a réplica do sarcófago de Ahirom. A senhora poderia apresentar resumidamente esses objetos e comentar um pouco da importância de sua publicação?

H.S.: Vou falar primeiro sobre o relevo cultual de Mitra Tauróctono, sobre o qual já fiz um artigo, que foi publicado inicialmente na Revista de Antropologia, mas muito mal editado (com 57 erros de impressão).¹¹ Eu o atualizei e o incluí nos trabalhos que apresentei para o concurso de livre docência.¹² O interesse por esses objetos foi sempre relacionado às circunstâncias de minhas viagens. O relevo cultual de Mitra Tauróctono estava na Coleção Bezzi. Guida Bezzi, do Rio de Janeiro, que herdou a coleção do avô, Tommaso Gaudenzio Bezzi, que foi o arquiteto e engenheiro do Museu Paulista, do Museu do Ipiranga. O Ulpiano já tinha tido contato com ela, eu fiz uma viagem ao Rio de Janeiro e, na ocasião, vi esse relevo e o considerei muito importante. Então, eu pedi a ela que ele ficasse no MAE em comodato até vermos se o conseguiríamos comprar. Na ocasião, eu vi também um pouco de material cerâmico, muitas moedas gregas e romanas; e, ingenuamente, como toda jovem entusiasta, fui à papelaria, comprei papel, algodão, cartões, caixas, uma sacola de mão e embalei tudo e trouxe o material num voo da ponte aérea. Sem seguro, sem nada.

Chegando ao museu, o Ulpiano pediu uma verba para a Fapesp,¹³ e eu fiz um parecer científico; já que, sem interesse científico, a Fapesp não daria verba – o interesse científico dessas peças, as pesquisas que poderiam ser feitas – e a Fapesp deu uma dotação suficiente para comprar esse material. Em seguida, em uma das viagens para participar do Comitê Científico para o *Lexicon*,¹⁴ de que era membro, conheci Maarten Vermaseren, que foi um grande especialista em mitraísmo e em iconografia mitraica. Ele era o responsável pelo verbete Mitra no LIMC. Conversei com ele sobre o relevo que tínhamos aqui, ele se mostrou interessado, mandei fotografias, descrição, medidas. Ele ficou muito

¹¹ Haiganuch Sarian. Baixo-relevo cultual: Mitra Tauróctono. *Revista de Antropologia*, vol. 23, 1980, p. 141-59.

¹² Haiganuch Sarian. *Arqueologia da Imagem: expressões figuradas do mito e da religião na Antiguidade Clássica*. Tese de Livre-Docência. Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 2005, p. 182-191.

¹³ FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

¹⁴ *Lexicon* = LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*.

entusiasmado porque esse relevo era tido como perdido e era conhecido apenas através de desenhos em manuscritos do século XVI, sendo o principal manuscrito conservado em Berlim. Pela importância desse relevo cultural, ele pediu autorização para o publicar. Eu falei com o Ulpiano, que deu a autorização. Mandeí outras fotos feitas pela Iolanda Huzak, que fazia algumas fotos para o museu; e ele escreveu o livro *Mithriaca IV*.¹⁵

Ele escreveu esse livro apenas sobre esse relevo mitraico. Depois da publicação, achei interessante publicar em português alguma coisa sobre o relevo de Mitra, não só para o conhecimento no Brasil da existência dessa peça muito importante do MAE, mas também porque o Vermaseren não fez o estudo completo de iconografia. Não era seu objetivo - ele apresentou mais o histórico do relevo desde a coleção mais antiga, os manuscritos em que aparecia. Veio-me assim a ideia de escrever um artigo, uma espécie de resenha aumentada do livro. E, quando preparei o material para o volume da minha Livre Docência, eu resolvi retomar esse artigo com desenhos, fotos e estudo iconográfico mais detalhado, e com bibliografia mais recente.

A importância desse relevo não é apenas histórica, mas também pela própria cena representada, Mitra sacrificando um touro. É um mito de origem indo-irânica que passou pela Mesopotâmia, Oriente Próximo, e, da Ásia Menor, se estendeu por todo o Império Romano; mas passou pela Grécia também. Entretanto, na Grécia, a religião mitraica não teve sucesso nenhum como no mundo romano. O relevo é do século II d.C., e o interessante é que os gregos não assimilaram a religião mitraica, a não ser muito mais tarde, na filosofia neoplatônica, mas muito menos que no Império Romano. Há um texto do Momigliano que, quando trata desse assunto, diz que se Mitra não falava grego, pelo menos falava latim.¹⁶ Mas, o importante é que o mito mitraico não tinha expressão iconográfica, e só adquiriu essa expressão iconográfica por influência da arte helenística, possivelmente de Pérgamo.

Então, o esquema iconográfico de Mitra sacrificando o touro é o mesmo de Hércules e Teseu combatendo o touro de Creta e o touro de Maratona. As tochas dos servidores de Mitra, Cautas e Cautopates, para cima e para baixo, são típicas da iconografia grega; enfim, toda a arte e a iconografia do mitraísmo que se expandiu pelo Império Romano é de origem grega. É um esquema grego transposto: vindo de um mundo indo-europeu, ele

¹⁵ *Mithriaca IV: Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius*. Leiden: E.J.Brill, 1978.

¹⁶ Arnaldo Momigliano. *Os limites da Hellenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

teve esse grande sucesso no mundo romano, nos mistérios de Mitra, as iniciações (até imperadores romanos se iniciaram nesses mistérios). Tudo isso demonstra a excepcionalidade do relevo cultural de Mitra Tauróctono.

O relevo funerário de Palmira é mais interessante ainda. Ele vem da coleção Tapajós Hipp, do Rio de Janeiro.¹⁷ Tapajós Hipp herdou a coleção Hahn, de um colecionador de Berlim cujo cunhado era conservador e arqueólogo do Museu de Berlim. Esse relevo foi comprado da coleção Tapajós Hipp, e quando o Ulpiano era diretor do museu, ele pensava que, como o próprio Tapajós Hipp tinha dito, a inscrição era em aramaico.

Porém, quando eu participei dos trabalhos do BEMA, o Courbin costumava fazer, antes do começo das escavações - que era praticamente o início das várias campanhas arqueológicas do Ministério das Relações Exteriores (Ras el Bassit era uma missão arqueológica no exterior financiada pelo Ministério das Relações Exteriores, como algumas outras em vários locais no mundo, até no Peru)-, ele oferecia um coquetel, lá no BEMA, para os arqueólogos envolvidos nas escavações na Síria; e, então, foram os arqueólogos de Ugarit, vários outros, incluindo aqueles que estudavam Palmira. Lá, eu conheci o Javier Teixidor, que foi um grande especialista em inscrições semíticas. Eu falei a ele que havia essa inscrição em um relevo de Palmira do acervo do MAE, eu não sabia se era em aramaico ou outra língua. E ele disse que se é um busto funerário, a inscrição deveria se referir à pessoa morta representada no busto. Pedi para que eu mandasse uma foto, o que eu fiz ao retornar a São Paulo. Teixidor descobriu então que esse busto aparecia no *corpus* das inscrições semíticas de 1948,¹⁸ mas com um simples desenho da inscrição que não é muito fiel, e com os dizeres: “lapidis fata ignoramus” (ignoramos o destino dessa pedra, dessa lápide).

Então, ele me escreveu dizendo que era o exemplar que constava no *corpus* de 1948 e que foi parar no Brasil. Pedi autorização para publicá-lo, eu falei com o Ulpiano, que de imediato a concedeu. Daí a publicação, no boletim de epigrafia semítica na revista *Síria* de 1974, de uma foto do relevo que eu tinha mandando para ele e com a transcrição correta da inscrição naquela plaquinha e a inscrição do lado.¹⁹ Na verdade, a inscrição é uma fórmula funerária sobre o personagem Malkû. Então é: “Ó Malkû, filho de Oga, ai de mim!” (*hélas!* na tradução francesa da revista). Ele datou da segunda metade do século III d.C., e a inscrição

¹⁷ Pertencente ao colecionador Franz Hermann Edgar Tapajós Hipp.

¹⁸ CIS - *Corpus des inscriptions sémitiques* II, 4293.

¹⁹ Javier Teixidor. *Bulletin d'épigraphie sémitique*, 1974. Vol. 51, n. 3, p. 334.

daquela tabuinha é apenas o nome do morto Malkû. Essa correspondência com Teixidor me animou a escrever um artigo sobre esse relevo funerário. Depois das escavações de Ras el Bassit, fui a Palmira e conheci muitos relevos funerários no museu local, visitei a necrópole, os hipogeus, fiz várias fotografias, coletei uma grande documentação que sempre atualizo cada vez que vejo uma nova publicação sobre esculturas de Palmira – recentemente saiu uma publicação do Bounni, que era o diretor de antiguidades no tempo em que escavei em Ras el Bassit, em coautoria, sobre os bustos funerários, a escultura funerária palmirense.²⁰ Essa inscrição não era em aramaico, era em um dialeto palmirense, uma variação do aramaico.

Finalmente, o sarcófago do rei Ahirom (recentemente fui informada por um especialista que o termo correto é Ahirom e não Ahirom, de Biblos). Eu cheguei a fazer várias viagens ao Líbano e a Beirute por causa de uma parte da minha família, a de minha mãe; e, nas três viagens que fiz, que aconteceram antes da guerra civil, eu vi, no Museu Nacional de Beirute, o original do sarcófago. E logo me interessei pela origem da escrita, pela inscrição no sarcófago. Essa é uma história muito interessante, porque o sarcófago original, que é de calcário, tem restos de pintura e relevos. Ele é do século XIII a.C., mas foi reutilizado no século X a.C. e a inscrição data deste período. É a mais antiga inscrição em alfabeto fenício.

O interesse surgiu na época do professor Eurípides, quando essa réplica veio para o museu. Ele e a Regina, sua esposa, participaram de um evento em Beirute, e lá conheceram o Emir Maurice Chehab (Emir é um título correspondente a Sir), que foi uma figura lendária da arqueologia na Síria. Eu o conheci por causa do LIMC também. Sempre o LIMC! - que agregava quarenta países... Bem, o Eurípides teve contato com o Emir Maurice Chehab e visitou o Museu Nacional de Beirute guiado pelo Emir. Ele viu o sarcófago exposto numa sala especial do Museu e, em sua Reserva Técnica, havia uma réplica desse sarcófago. Foi então que o professor Eurípides solicitou a sua doação ao governo do Líbano, que o destinou ao MAE. O Eurípides chegou a publicar um artigo sobre esse sarcófago na Revista de História, que eu tenho.²¹ E aconteceu o seguinte: a professora Maria Cristina de Oliveira Bruno, Museóloga e atual diretora do MAE, pensou em fazer um cenário expositivo na sala em que a réplica estava, mas seria necessário restaurá-lo, entre outras coisas.

²⁰ Anna Sadurska; Adnan Bounni. Les sculptures funéraires de Palmire. *Supplementi alla Rivista di Archeologia*, 13. Rome: G. Bretschneider, 1994.

²¹ Eurípides Simões De Paula. O sarcófago do rei Ahirom de Biblos. *Revista de História*, n. 72, 1967, p. 321-7.

Para o projeto expositivo eu fui chamada a colaborar, fiz pesquisas nas minhas idas à Grécia. Muito antes, eu já havia mandado fazer a moldagem da inscrição do sarcófago. Fiz muitas fotografias em Atenas, inclusive em 2008 com a Ana Luiza (excelente fotógrafa, que participou das minhas escavações em Delos, em 2008), além de fotos de livros antigos sobre o local da escavação onde o sarcófago foi encontrado e a equipe de arqueólogos de Biblos. Enfim, consegui as fotos do sarcófago original, de Beirute, e cheguei a propor cinco painéis fotográficos: 1. Fenícia e fenícios (mapas e fotos); 2. Biblos e a sua necrópole (planta e fotos); 3. o sarcófago, iconografia (fotos e desenhos); 4. o sarcófago e as inscrições; 5. o alfabeto fenício e a árvore genealógica dos alfabetos ocidentais.

As inscrições são muito interessantes. No sarcófago está: “Sarcófago feito por Ithoba’al, filho de Ahirom, rei de Gêbal, para Ahirom seu pai, como sua morada na eternidade”. E, na tampa: “E se um rei dentre os reis, governador dentre os governadores, guerrear contra Gêbal e deslocar esse sarcófago, que o cetro de seu poder seja quebrado, que caia por terra o trono de sua realeza e que reine a paz sobre Gêbal. Quanto a ele, sua memória se apagará no mundo do além”. Trata-se de uma inscrição que não é apenas relevante para a história da escrita no ocidente, é uma grande invenção; mas, seu conteúdo, no campo das práticas funerárias, é extremamente importante. Entretanto, apesar desse grande esforço, a exposição não aconteceu. Mais recentemente, a réplica do sarcófago voltou a ser discutida no MAE, já que precisa de uma nova restauração, antes de se retomar o antigo projeto do cenário expositivo.

(3)

H.: A senhora estudou a criação do alfabeto grego no seio de diálogos entre gregos, cipriotas e fenícios. A senhora poderia comentar um pouco esse cenário que proporcionou a criação da escrita alfabética grega?

H.S.: Mais uma vez, o meu envolvimento com peças do MAE. A réplica do sarcófago de Ahirom foi doado pelo governo libanês à Universidade de São Paulo na gestão do Miguel Reale²² e ficou no museu, exposto com uma legenda muito sucinta, e eu tentei melhorar as informações sobre o original. Coincidiu com uma viagem, uma de minhas viagens a Beirute. Eu fui ao museu²³ e conheci o original do sarcófago, uma peça de calcário, muito bonito, muito bem situado no museu e tem restos de pinturas e relevos, e consegui boas fotos do original e pedi a um restaurador a cópia

²² Miguel Reale, professor catedrático da Faculdade de Direito da USP e reitor dessa universidade por duas vezes.

²³ Museu Nacional de Beirute.

em gesso de toda a inscrição. Trata-se, como mencionei acima, de uma inscrição em fenício que é considerada, até agora, a mais completa e a mais antiga inscrição em alfabeto fenício; praticamente é o ponto de partida do alfabeto fenício.

Fui lendo em minhas viagens, além do foco da minha pesquisa principal, nas bibliotecas que frequentei. Sempre tirava um tempo para examinar alguns objetos do museu além da cerâmica, que era o meu objeto de estudo principal. E, além dessa curiosidade sobre o alfabeto fenício, quando eu participei das escavações em Ras el Bassit, tomei conhecimento (no Museu Arqueológico de Damasco) do tablete em cuneiforme, aquele que está ali,²⁴ descoberto em Ugarit, que registra o mais antigo alfabeto (séc. XIV a.C.). É um abecedário para a escola, tem trinta sinais, dos quais, vinte e dois originaram o alfabeto fenício.

Antes de participar das escavações em Ras el Bassit, estudei muito a cerâmica de Chipre, aquela do pequeno catálogo do MAE, e entrei em contato também, por conta de minha curiosidade, com dois artigos, um artigo do Courbin sobre fragmentos de um vaso cicládico encontrado em Ras el Bassit, e um artigo do Roger Saidah, que era um arqueólogo libanês muito importante, publicado provavelmente na revista *Berytus*, uma revista de arqueologia libanesa, sobre a necrópole de Tamburit, perto de Tiro, na qual ele encontrou uma píxide geométrica grega associada, na mesma sepultura, a uma ânfora de fabricação local, mas de estilo cipriota, e o curioso é que essa ânfora porta uma inscrição fenícia indicando o topônimo “Aqmata”, que parece ser a origem do conteúdo da ânfora. Aqmata é uma localidade.²⁵

²⁴ A professora apontou uma réplica de um tablete com o alfabeto fenício em cuneiforme (ver figura 2).

²⁵ Roger Saidah. Une tombe de l'Age du Fer à Tambourit. *Berytus: Archaeological Studies* 25, 1977, p. 135-146; Paul Courbin. Fragments d'amphores Protogéométriques Grecques a Bassit (Syrie). *Hesperia* 61, 1, 1993, p. 95-113.



Fig. 2. Sobre uma estante da sala da professora Sarian, as réplicas de uma cabeça de Ugarit e de tablete em cuneiforme, também de Ugarit.

Eu achei muito curioso e comecei a fazer aproximações. Quando nós fizemos a exposição do MAE sobre a escrita alfabética, eu nem me lembro o nome da exposição, mas ela fez muito sucesso;²⁶ durante quase um ano, fiz pesquisas sobre inscrições desde o cuneiforme, passando pelo fenício, alfabeto grego, alfabeto etrusco e alfabeto latino, e fui amadurecendo um artigo, o que me deu aproximações muito estreitas não só com esse litoral do Levante, que me pareceu destinado a essa intenção, mas também me levou a Chipre. Eu li um artigo de Jean Irigoin no qual ele chamava atenção para um fato de que não foram os gregos do período chamado de “Renascimento Grego” que inventaram as vogais, que as acrescentaram ao alfabeto fenício, mas que essas vogais vinham do micênico, da conotação do micênico em linear B, e essa escrita linear B, que é decorrente do linear A cretense, desapareceu na Grécia continental, mas ela sobreviveu em Chipre até período bastante recente, século III a.C.; e ela servia para conotar não só expressões gregas, a língua grega, mas para conotar a língua local autóctone que era o eteocipriota.

Eu fiz imediatamente a aproximação, e me deparei com a referência da Jeffery,²⁷ de que o alfabeto grego devia ter surgido em uma área cultural, onde circulavam gregos, cipriotas e fenícios. Então, a charada estava esclarecida. Eu estudei as relações da Grécia, Chipre e do litoral levantino, desde a Cilícia, Tarso, Al Mina, passando por Ras el Bassit,

²⁶ Trata-se da exposição de 1998: “A Escrita do Mundo Antigo”.

²⁷ Lilian H. Jeffery. *The local scripts of archaic Greece. A study of the origin of Greek alphabet and its development from the eighth to the fifth centuries B.C.* Oxford: Clarendon Press, 1961.

onde muito material grego foi encontrado, inclusive esses fragmentos cicládicos que o Courbin publicou; e, depois, descendo no litoral, pouco abaixo, Ugarit com o tablete, mais embaixo até Tell Sukas, também com material grego e cipriota; então, é possível perceber em todo o litoral fenício, descendo para a região do atual Líbano, Biblos e, perto de Biblos, o sarcófago de Ahiram com a primeira grande inscrição, e Tiro, onde, nas proximidades, a localidade de Tamburiti, existem três remanescentes culturais da Grécia, de Chipre e da Fenícia associados numa mesma sepultura.

Esse foi o itinerário da pesquisa, vai daí que há também um antecedente da escrita fenícia na região do Monte Sinai, a escrita protossinaítica, onde era uma região frequentada pelos egípcios, com muitas inscrições hieroglíficas, mas há também muitas inscrições fenícias, quer dizer, com sinais próximos aos sinais que posteriormente registaram o fenício. E era uma região de frequência de mercadores. É muito provável então que mercadores egípcios fossem a essa região do Sinai em busca daquela pedra preciosa turquesa que aparece em muitos objetos fabricados no período faraônico, e é possível que mercadores levantinos também tivessem frequentado essa região e deixado as inscrições em cerca de 1600 a.C., que parecem estar na origem do abecedário ugarítico e do alfabeto fenício registrado no sarcófago do rei Ahirom.

(4)

H.: Professora Haiganuch Sarian, a senhora é uma grande especialista nos estudos iconográficos. Entre os vários temas que vem estudando, o empréstimo iconográfico é um deles, como notado no caso da iconografia das Erínias na Grécia e na Etrúria. Outro empréstimo que chama a atenção é aquele que estruturou a criação do esquema iconográfico de Perseu decapitando a Górgona. A senhora poderia apresentar essa pesquisa e dizer como ela explicita algumas relações entre mundo grego e “Oriente”?

H.S.: A questão dos empréstimos de esquemas iconográficos sempre me preocupou nos muitos estudos que fiz, e acho que há muita coisa a ser pesquisada e publicada sobre esse tema. O artigo sobre as Erínias na Grécia e na Etrúria foi publicado nas atas de um colóquio que o programa do *Lexicon* organizou. O colóquio foi em Paris em 1983 e foi publicado no BCH, suplemento catorze.²⁸ Nesse volume, há vários capítulos: Grécia,

²⁸ Haiganuch Sarian. Réflexions sur l'iconographie des Érinyes dans le milieu grec, italote et étrusque. In: *Actes du Colloque International du CNRS no.619/Paris, 1983*, Paris. Iconographie Classique et Identités Régionales. Atenas/Paris : École Française d'Athènes, 1986. p. 25-35.

Roma, Etrúria e, depois, regiões periféricas. No entanto, eu tive a ideia de explorar o tema das Erínias a partir da Grécia até a Etrúria e tentei, com alguns orientandos, dar sequência a essa linha de pesquisa, mas não deu certo. Realmente, precisa de muita erudição e eu pensei em temas da iconografia grega explorados no meio italiota e depois indo até a Etrúria e até os sarcófagos romanos.

O mesmo tema de empréstimo, Perseu decapitando a Górgona, surgiu de uma experiência em sala de aula. Dando uma aula sobre o lécito ático do MAE, onde há a representação de Perseu fugindo com a cabeça da Górgona, eu comecei a explorar esse esquema iconográfico e cheguei a conclusões interessantes, que depois eu expus em outra aula, e por fim, transformei em pesquisa. Acumulei uma boa bibliografia sobre o assunto, algumas fotos e tudo isso eu tenho numa pasta e ainda não tive tempo de arregaçar as mangas e estudar com cuidado toda a bibliografia e publicar esse estudo. Na verdade, a conclusão a que cheguei, e que já aparece em alguns títulos bibliográficos, é que a cabeça da Górgona, isto é, o *Gorgoneion*, é mencionado tanto nos textos literários quanto na iconografia antes do episódio de Perseu decapitando a Górgona. As imagens do *Gorgoneion* remontam ao período minoico na Grécia. Há máscaras que lembram bem a máscara da Górgona, do mesmo modo que há máscaras na região da Síria, região mesopotâmica, que lembram a máscara de Humbaba, que é uma figura mitológica da Babilônia. E então eu fiz um paralelo.

Depois, comecei a examinar essas máscaras mesopotâmicas que aparecem em cilindros-selos, e comecei a estudar a iconografia mesopotâmica, os cilindros-selos, e vi o esquema de uma figura masculina com o rosto frontal, mas o corpo virado à esquerda, decapitando um animal, uma figura de animal. Esse esquema depois evolui para um esquema mais aperfeiçoado que aparece na Síria por volta do século VIII a.C., em que a figura masculina segura a harpe, aquela foice que aparece na iconografia de Perseu na Grécia, decapitando um monstro cuja face é uma máscara, o que é interpretado como Gilgamesh decapitando Humbaba, episódio esse conhecido na Epopeia de Gilgamesh. Então eu teria que reunir vários testemunhos, eu não tive tempo ainda para isso. Mas o mais interessante é que, de um lado, há a civilização assíria, do norte da Síria; e, de outro lado, o mundo grego.

Vasculhando a bibliografia, eu encontrei um cilindro-selo de Chipre do século VII a.C., e que está atualmente em Berlim, onde o esquema

Haiganuch Sarian. Erinyes. In: Fondation Internationale pour le LIMC. (Org.). *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. 1 ed. Zurique: Artemis Verlag, 1986, v. 3, p. 825-843.

iconográfico é exatamente o mesmo e a interpretação é duvidosa – alguns autores falam em Gilgamesh decapitando Humbaba e outros autores falam de um dos mais antigos esquemas de Perseu decapitando a Górgona. Eu acho que é Perseu decapitando a Górgona por causa da localidade, Chipre, onde havia elementos de aproximação com a Grécia, com o mundo grego, muito mais do que com o mundo mesopotâmico. E, então, eu fiz um esquema, um itinerário de artigo mostrando que o episódio de Perseu decapitando a Górgona é mencionado em Hesíodo (*Teogonia*, 276-280) mas não em Homero. Em Homero temos o *Gorgoneion* apenas. Ora, a *Teogonia* de Hesíodo tem origens na cosmogonia mesopotâmica. Daí uma série de coincidências: há Hesíodo, a *Teogonia*; há o episódio de Perseu decapitando a Górgona em Hesíodo; há o cilindro-selo de Chipre no mesmo período e que eu interpreto como Perseu decapitando a Górgona.

Com esses dados, cheguei à conclusão provisória de que o episódio de Perseu decapitando a Górgona é originário da figuração transmitida do oriente para o mundo cipriota e grego. E não é sem razão que isso acontece no chamado período orientalizante. Então, esse assunto fecha realmente um itinerário de ideias. Eu cheguei a fazer uma conferência em um dos congressos da SBEC²⁹ realizado em Araraquara, não me lembro bem do ano, em que o título era “ A aventura orientalizante na Grécia”, em que eu explorei as publicações do Ekrem Akurgal, *La naissance de l'art grec*, os estudos que ele fez da aproximação da Ásia Menor com a arte grega nesse período, explorei o Boardman e uma peça do MAE, uma cabeça de *koûros*, e terminei a conferência falando exatamente dessa questão do empréstimo do esquema iconográfico de Gilgamesh decapitando a cabeça de Humbaba e de Perseu decapitando a Górgona.

Sobre a cabeça de *koûros* do MAE, que é uma escultura cipriota e que me levou a pesquisar a escultura arcaica em Chipre, ela é muito devedora da escultura assíria: a frontalidade, o penteado dos cabelos, muito próxima da escultura assíria contemporânea a ela. E conversando com um colega que foi membro suíço da Escola Francesa de Atenas, Rolf Stucky, mostrei a foto da escultura do MAE para ele, que estava escavando no litoral do Líbano, uma escavação particular de uma missão suíça muito efêmera em Biblos, e ele disse: “ah, interessante, lá no templo de Eshmun foi encontrada uma cabeça de *koûros* muito parecida que está no Museu Nacional de Beirute”. Então, muito por baixo, ele conseguiu a foto e, para mim, realmente parece que são duas esculturas saídas do mesmo escultor. E é muito provável que essa cabeça do MAE provenha de Eshmun, do templo de Eshmun, em Biblos.

²⁹ Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos.

Ela está muito restaurada, foi feito um exame de raio-X. Aliás, a Bia e a Mabel,³⁰ há muitos anos, levaram essa cabeça a um hospital aqui da universidade para um raio-X, e é possível ver a restauração, onde há muitos pregos. Mas há o essencial para ver o estilo original, e para comparar com a segunda cabeça que está em Beirute. É interessante que essa cabeça de *koûros* foi comprada de uma coleção do Rio de Janeiro no tempo da gestão do Ulpiano, a coleção Tapajós Hipp, da qual muita coisa veio para o setor egípcio do MAE. Tapajós Hipp herdou a sua coleção da antiga coleção Hahn de Berlim, e o colecionador Hahn tinha um cunhado que era conservador do Museu Arqueológico de Berlim. Então, eu acho que, por orientação do seu cunhado, Hahn adquiriu essa cabeça possivelmente de uma região não distante do Líbano, por causa do segundo exemplar encontrado no templo de Eshmum. Mais uma vez, o meu envolvimento com Chipre e o meu envolvimento com o litoral levantino.

(5)

H.: Professora Sarian, a senhora vem dirigindo, nas últimas décadas, as escavações de um sítio arqueológico situado na ilha de Delos, o *Heraion* (o santuário de Hera). Esse santuário, um dos mais antigos da ilha, teve como vizinhos santuários relacionados a divindades egípcias como Ísis e Serápis. A senhora poderia comentar algo das escavações do *Heraion*, seus achados e as circunstâncias de aproximação desses cultos (gregos e egípcios) no período helenístico?

H.S.: Comecei realmente a pesquisar o *Heraion* de Delos em 2000, apesar de ter recebido essa responsabilidade bem antes, o que começou com um dossiê cerâmico que Olivier Picard, então diretor da escola (EFA), me encarregou de estudar a cerâmica do *Heraion* e renovar a publicação do Dugas.³¹ Eu fiquei seis anos sem ir à Grécia, e quando eu fui em 1996, tive uma conversa séria com Roland Étienne, que era diretor da escola na ocasião, falei com ele que eu tinha refletido um pouco sobre o projeto e que achava que estudar a cerâmica desvinculada do santuário não seria muito interessante, e que a minha preocupação maior sempre tinha sido o estudo de unidades arqueológicas, eu queria tratar do santuário de Hera na sua totalidade, estudando não só os templos, mas fazendo prospecções e estudando o material publicado nos anos 1920 e 1930 do século passado. Ele concordou, repeti essa conversa com Phillip Bruneau, ele achou

³⁰ Maria Beatriz Borba Florenzano e Maria Isabel d'Agostino Flemming, respectivamente, líderes dos laboratórios LABECA (Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga) e LARP (Laboratório de Arqueologia Romana Provincial), ambos sediados no MAE-USP.

³¹ Charles Dugas. *Les Vases de l'Héraion*. Exploration Archéologique de Délos 10. Paris: E. De Boccard, 1928.

excelente e, como argumento, eu me apoiei nas sondagens que tinham sido feitas entre a primeira escavação em 1911, por Pierre Roussel, e em 1958, uma sondagem por Paul Bernard, e em 1964, uma sondagem por Jean Ducat. Essas sondagens foram muito limitadas, uma semana de escavação, mas elas deram bom resultado porque eram pistas para continuação das escavações.

Resumidamente, nas escavações originais no período da *grande fouille* da Escola Francesa de Atenas, foram descobertos os dois templos no santuário de Hera, um mais antigo embutido na cela do mais recente e um depósito votivo de importância extraordinária, muito volumoso, com material cerâmico publicado por Charles Dugas em 1928, e as estatuetas de terracota e os prôtomes de terracota publicados pelo Laumonier em 1956,³² eu acho; e, em 1928, no mesmo ano da publicação de Charles Dugas, Plassart publicou o volume sobre os santuários e os cultos da região do Monte Cinto,³³ e incluiu um longo capítulo sobre o *Heraion*, não só a parte arquitetônica, o altar, mas também alguns achados.

O interessante é que eu não pude seguir um programa de escavações, de sondagens; não foram escavações sistemáticas, por falta de infraestrutura. Por exemplo, em 2000, o trabalho foi feito apenas com material cerâmico e, então, nós estudamos principalmente fragmentos da primeira escavação que não tinham sido publicados; e estudamos os achados da sondagem de Jean Ducat e Paul Bernard. Em 2002, eu fiz a primeira escavação, e tinha objetivos precisos para esclarecer a chamada *eskhára*, aquela espécie de *bóthros*, construída adjacente ao altar; foi recuperado o conjunto de fragmentos que compunham essa pequena construção e o interior da cela, o interior do *pronáos* e a ligação do templo mais recente com o muro de arrimo do terraço dos templos.

Em todas essas, nos setores A, B, C e D dessas escavações, eu encontrei um bom número de material helenístico, e esse material helenístico me fez suspeitar de uma frequência do santuário também no período helenístico, algo que só se conhecia através de inscrições, os inventários de Delos. Arqueologicamente não havia quase nada, a não ser o altar (o altar realmente é de 305, do período helenístico). E, depois, uma segunda campanha foi realizada na entrada do santuário em 2006 (aliás, você, Gilberto, participou desta e da campanha de 2008, sendo que em 3 outras apenas trabalhamos na Reserva Técnica); na campanha de 2006 na entrada do santuário, confirmou-se a sua frequência no período

³² Alfred Laumonier. *Les figurines de terre cuite*, 2 vol. Exploration Archéologique de Délos 23. Paris: E. De Boccard, Paris, 1956.

³³ André Plassart. *Les sanctuaires et les cultes du mont Cynthe*. Exploration Archéologique de Délos 11. Paris: E. De Boccard, 1928.

helenístico. E, finalmente, a campanha de 2008, que foi a continuação da sondagem de Jean Ducat, ligando a sondagem de Jean Ducat com a sondagem de Paul Bernard, é que foi possível registrar mais do que tudo uma frequência no Período Geométrico, muito importante.

Na campanha de 2008, foi o material geométrico o mais excepcional; nas camadas superiores, um pouco de material helenístico, mas enfim, com essas três campanhas e com as observações no museu³⁴ sobre o material existente das primeiras escavações e das duas sondagens feitas posteriormente, e sobretudo observando o material do depósito votivo, foi possível obter uma cronologia que não condiz muito com a cronologia até agora estabelecida. Na publicação de Plassart e no *Guide de Délos*³⁵ há uma insistência em indicar o início da vida cultural do *Heraion* a partir da primeira metade do século VII até 500 a.C. mais ou menos, época de Leagros. Foi dada uma pequena informação sobre o resultado da sondagem de Jean Ducat, mas sem insistir na cronologia do primeiro templo.

A minha conclusão, que precisa ainda de algumas confirmações, é que o *Heraion*, o santuário como um todo, teve o início da vida cultural com um pequeno templo da segunda metade de século VIII a.C., do Período Geométrico, depois embutido na cela do segundo templo mais recente. Isso não só as escavações de 2008 confirmaram, como alguns fragmentos geométricos, alguns vasos e aquelas réplicas de romãs que são do geométrico recente também, e que foram encontrados no depósito votivo e que não foram suficientemente aproveitados para o estabelecimento da cronologia inicial no *Heraion*. E, depois, o período final de construção do segundo templo é mais recente do que se imaginava; é o que indica a análise de material cerâmico mais recente do depósito votivo que é de cerca de 480 a.C. e não 500 a.C.

Esse já é um bom resultado para a compreensão da frequência do santuário; mas o importante é assinalar que temos uma lacuna muito grande entre o primeiro quartel do século V a.C. e a época helenística, que corresponde ao período da independência de Delos, entre 314 e 167 a.C. Ora, este é o período em que surgem nesse terraço, justamente denominado “o terraço dos deuses estrangeiros”, os santuários egípcios e também o sírio. Na história de Delos, isso não explica a ausência de frequência do *Heraion* no período clássico, o que é uma grande questão, uma grande dúvida que, no meu entender, pode estar relacionada com

³⁴ Museu Arqueológico de Delos.

³⁵ Plassart, *Op. cit.*; Philippe Bruneau & Jean Ducat. *Guide de Délos*. 4ème éd. Paris; Athènes: E. De Boccard, 2005.

um novo estudo da cronologia do templo de Zeus e Atena no monte Cinto. Se eu tivesse mais tempo, examinaria o material encontrado nesse templo, porque parece que o sucesso do templo de Zeus e Atena obscureceu um pouco, no período clássico, a frequência do templo de Hera. Então, haveria uma lacuna na frequência do *Heraion* no período clássico, substituída pelo sucesso do santuário de Zeus e Atena no Cinto.

Mas, no período helenístico, o que acontece em Delos é um aumento da população estrangeira por razões comerciais, mercantis. Delos era um porto muito importante entre o litoral do Próximo Oriente levantino e a Itália; então, muitos mercadores iam a Delos, viviam em Delos e construíam também santuários aos seus deuses, que são muito numerosos nessa ilha. Na vizinhança do *Heraion*, há o *Sarapieion B*, mas foram construídos três santuários dedicados a Serápis nas proximidades do rio Inopos e do terraço do *Heraion*, o *Sarapieion A* e *C*, e também o templo de Ísis que coteja o santuário de Hera. Não há relação direta entre as divindades. Mas o renascimento dessa região com os cultos estrangeiros fez conseqüentemente renascer o culto de Hera, tanto que se erigiu um altar nesse período, a frequência no período helenístico é maior, as inscrições falam de cuidados com a estátua de Hera, de remanejamento no teto, de *pínakes* que eram consagradas no templo. Então, eu acredito em um renascimento religioso nessa região, e o santuário de Hera foi influenciado pelo florescimento destes cultos egípcios; tanto que o grande muro de arrimo do terraço do santuário de Hera foi remanejado no período helenístico prolongando-o e servindo, ao mesmo tempo, de limite para o santuário de Serápis.

Assim, não vejo relação cultural, mas vejo um florescimento muito grande dessa região, nesse terraço e mais embaixo perto do Inopos; e, em consequência, um renascimento no culto de Hera. Isso sem contar com o acaso das escavações, já que o grande terraço do *Heraion* não foi inteiramente escavado, e eu não sei se um dia será encontrado algum material do período clássico; é sempre o estado atual da questão.

(6)

H.: Nesse mesmo santuário de Hera em Delos, as pesquisas arqueológicas que dirige (escavações e análise laboratorial) vêm mostrando uma grande quantidade de cerâmica orientalizante produzida por oficinas da “Grécia de Leste”. A senhora poderia comentar a situação desses achados e como eles interferem na interpretação da cronologia do culto de Hera em Delos?

H.S.: A questão da cronologia não é muito importante na datação destes dois templos, porque os vasos da Grécia de Leste do *Heraion* provêm do depósito votivo. Os grandes achados nas escavações que dirigi não estão relacionados a material tão representativo da Grécia de Leste. Na verdade, trata-se de material cerâmico da *favissa* do santuário, todo ele do século VII e VI a.C., importante do ponto de vista da cronologia apenas porque revela uma frequência do local consistente nesse período. Há excelente material de Rodes, como, por exemplo, o estilo das “cabras selvagens” (*wild goat style*); de Quíos, representado por exemplares de cálices magníficos; do norte da Jônia; de Náucratis no Egito. São esses alguns dos centros que produziram vasos que nós encontramos no *Heraion*.

Do ponto de vista da cronologia, é sempre séculos VII e VI a.C.; entretanto, o problema maior não é tanto a cronologia, mas como esses vasos chegaram até o *Heraion*. Qual o tipo de frequência? Seriam fiéis vindos da Jônia ou esses vasos vieram de centros intermediários e foram levados por fiéis cicládicos. É uma questão muito complicada e ela não é exclusiva do *Heraion* e de Delos, levando-se em conta o rico material semelhante descoberto por John Boardman em suas escavações também em Quíos e em Tocra (Cirenaica, Líbia). Ora, alguns achados são muito volumosos, por exemplo, os de Rodes. Só daqueles chamados por Dugas de *vases-couronnes* (que são, na verdade, *askói*), há em torno de 30 exemplares. Então, no caso particular do santuário de Hera, esses vasos eram exportados da Grécia de Leste para as Cíclades e adquiridos por pessoas que habitavam Delos ou locais próximos da ilha de Delos que os levaram e ofertaram à deusa Hera ou seu santuário era frequentado por jônios devido à grande importância do santuário de Apolo? É uma questão deliana, não só uma questão do *Heraion*.

INTERVIEW WITH HAIGANUCH SARIAN: REFLECTIONS ON THE GREEK WORLD AND THE ANCIENT NEAR EAST

Keywords

Classical Archaeology; Museum of Archaeology and Ethnology - University of São Paulo; French School at Athens; Greek World; Ancient Near East.

Palavras-chave

Arqueologia Clássica; Museu de Arqueologia e Etnologia - Universidade de São Paulo; Escola Francesa de Atenas; Mundo grego; Antigo Oriente Próximo.

The following text is a slightly modified transcript of an interview given by Prof. Haiganuch Sarian at the Museum of Archaeology and Ethnology of the University of São Paulo (MAE-USP) to *Heródoto* on November 22 and December 14, 2016. On both occasions, Prof. Sarian was interviewed by Prof. Gilberto da Silva Francisco.

Professor Sarian is one of the leading researchers on Archaeology of Ancient Mediterranean in Brazil and a well-known international scholar. In Brazil, she has been an active figure in several fields of undergraduate, graduate and extension training. She has also invited several experts, such as Paul Courbin, François Lissarrague, Roland Étienne, Annie Bélis, Dominique Mulliez, Marie Françoise Billot, and Phillipe Bruneau, among others, to teach courses and/or give lectures at the University of São Paulo.

First at the Department of Anthropology in the FFLCH-USP, then at the Museum of Archaeology and Ethnology (MAE-USP), Dr. Sarian has guided postgraduate researches covering the fields of Greek and Roman archaeology, Etruscan studies and Egyptology. Many of her former graduate students are now active professionals at Brazilian public universities such as USP, Unicamp, UFPel, UFRJ, UFBA and Unifesp. Internationally, she has authored several entries in reference works such as the LIMC (*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*) and ThesCRA (*Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*), and she is the person

responsible for the archaeological researches linked to the Sanctuary of Hera in Delos, under the auspices of the French School of Athens (*École Française d'Athènes*, EFA), where she is currently a senior member.

The themes of this interview with Prof. Sarian are related to some aspects of her researches – which encompass a quite broader array of themes – more closely linked to the focus of *Herodotus*: namely the Classical world and its African-Asian connections. These specific themes were brought up by Prof. Gilberto da Silva Francisco, one of the current editors of the journal, and were previously sent to Prof. Sarian. The interview was transcribed by the following students, who kindly accepted to cooperate with this issue: Diego Henrique Pires (PUC-Campinas), Erik de Lima Correia, Jemima Novaes Siqueira, and Kelly Freire Delmondes (Unifesp). We are deeply thankful for their collaboration.



Figure 1: Professor Haiganuch Sarian in her room at the Museum of Archaeology and Ethnology of the University of São Paulo (MAE-USP). To the right above her is a photo of a funerary relief from Palmyra.

HAIGANUCH SARIAN (H.S.): Thank you for your invitation to interview me. Before answering your specific questions, please let me briefly introduce myself. I am Professor Haiganuch Sarian, now retired as Senior Professor at the Museum of Archaeology and Ethnology and a scholar of its Graduate Program in Archaeology.

Many of your questions are related to the MAE and its Mediterranean and Middle Eastern collections. Let me anticipate that before joining the Museum, I took entrance exams aimed at an effective professorship. Those exams included a list of themes covering the entire MAE collection, with its Ancient Mediterranean objects ranging from the Neolithic Age to the Byzantine period. I was really forced to study these materials in depth – I did not know them yet. I had just arrived from the French School of Athens, after 4 years of researches in France, where I earned my PhD (Caen and Paris) and 2 years at EFA. Since my areas of expertise were ceramics and iconography, I had to study quite different themes, objects and pieces for the first time. That experience explains my interest for the scientific treatment of a large part of the MAE collections.

An additional subject that permeates two publications I have worked on is my interest for Cyprus. When I was still at the French School of Athens, but already knew I was coming to the MAE – back then, MAA (Museum of Art and Archaeology) –, its director and professor Ulpiano Bezerra de Menezes¹ requested me to study the Cypriot vases that had just arrived at the museum after being purchased by Professor Eurípedes² from the Service of Antiquities in Nicosia. I created a small catalogue of this set, which comprised a piece from the Neolithic Age, an axe, an archaic lamp and 11 vases dated from the Ancient Bronze Age until the Roman period. In order to prepare this small catalogue, I had to initiate myself into the Cypriot bibliography. That catalogue was actually produced at the French School library. Professor Ulpiano sent me a list of those pieces, along with their pictures and a brief description. Based on them, I carried out a bibliographical research, produced a chronology and wrote the requested article.

Another involvement with the Near East and Middle East is related to a number of occasions when I traveled to those regions. I visited Turkey in 1973 at the time of the International Congress of Classical Archaeology in Ankara. I traveled through the region, and before participating in excavations in Syria, I traveled twice to Syria and Lebanon in contact with

¹ Emeritus Professor at FFLCH-USP. Prof. Ulpiano de Menezes was director of the MAE-USP, of the Prehistory Institute at USP, and also of Museu Paulista at USP.

² Eurípedes Simões de Paula, Professor of Ancient History at FFLCH-USP, where he was director. Prof. Eurípedes de Paula was also one of the founders and the first director of former MAA.

some of my mother's relatives, who lived in Beirut. I also had an aunt in Kessab in Syria. And the third visit took place on occasion of Prof. Paul Courbin's excavations, which I will mention further on.

In addition to these reasons, there is another one that explains my attention to the Near East and the Levant, that is, the Levantine coast vis-à-vis Greece: namely my own origins. On the one hand, from my father's side, I am a descendant of Armenians from Cilicia, a region of Turkey that had a strong contact with Greece, especially Tarsus and Al-Mina; on the other hand, from my mother's side, I am a descendant of Assyrians – a thing nobody knows. Because of my surname, people always think about the Armenians, but my mother was born in Urfa (currently in Turkey, an ancient Assyrian city of High Mesopotamia, named Edessa in the Hellenistic period). Urfa was almost totally inhabited by Assyrian descendants who were assimilated into the Armenian population in the region, and for this reason my mother's language was also Armenian. But my mother's name and surname – Behie Bessos – are not Armenian. Almost nobody knows this story, and the only person who really understood my connection with the Assyrians who lived in Urfa was Professor Hélène Cassin, an Assyriologist. She became interested in knowing the history of the Bessos relatives of my family, who now live in Beirut, but also in Scotland and the United States, in addition to the aunt I had in Syria. It is worth mentioning, by the way, that there is an Assyrian community living here in São Paulo.

I am also interested in the Urartu civilization, which developed in present-day Armenia along Lake Van (currently in Turkey), where archaeologists have found great fortresses and citadels, including a very important one near the capital Yerevan, namely the city of Erebuni (an ancient, Urartian name of the capital that gave birth to Yerevan). What caused this interest was my participation in the Congress of Classical Archaeology in Turkey, previously mentioned, which took place in Ankara and Smyrna in 1973. At the Museum of Ankara, I learned about the bronze industry of the Urartu civilization, which comprises a large part of the materials exposed at the Museum of Ankara. Due to my origins, I started reading about the Urartu civilization and found articles that depict a heritage of Urartian metallurgy in Greece in the Geometric period, and also in Etruria. There are many hypotheses regarding contact among these peoples. For instance, in a book about Persia and the West, John Boardman states his belief that Urartians did not have direct contact with Greece or Etruria,³ but their heritage reached these regions via other

³ John Boardman. *Persia and the West: An archaeological investigation of the genesis of Achaemenid Persian art*. London: Thames & Hudson, 2000.

cities in Asia Minor, with which the Greeks and Etruscans had contact.

I wrote an article about Urartu, which is another link that brings me closer to the East and to the things I find most interesting, particularly in the Ancient Mediterranean. This article is part of the catalogue of an exhibition on Armenian Sacred Art held at the São Paulo Pinacoteca in 2004 – “Armenia’s History, Art and Archaeology. From Urartu to Etchmiadzin”, p. 24-35. After the congress in Turkey, I visited Cyprus. And I knew the island of Cyprus quite well before its military events, i.e. before it was divided into Turkish and Greek sections. I was able to visit several archaeological sites and the Museum of Nicosia. With a second trip and new experiences in 1974, those places further drew my attention to the importance of Cyprus, placed as it is on an intersection between the Western and Eastern Mediterranean.

The final connection is due to the fact that during the period when Prof. Ulpiano directed the Museum, I was the only archaeologist working with the Ancient World there. Prof. Marianno⁴ had not yet arrived and was finishing his PhD in Paris. There were no internal regulations at the Museum; no division, sector or department – there was nothing of that sort. But there was a collection. I was the Head of the Mediterranean Sector at the MAE and I became interested in this sector. When Prof. Marianno arrived, he became Head of the Middle-Eastern Sector, including Assyriology and Egyptology. These collections already existed at the MAE. Soon after Prof. Marianno’s passing in 1980, I returned from a 2-year research program in France, Syria and Greece, and Prof. Penteado⁵ – who was the Museum’s director then – appointed me by ordinance as Head of the Mediterranean and Middle-Eastern Sector. So I became also interested in the future of the Egyptian and Mesopotamian collections. With the aid of egyptologists from abroad, I trained an MSc and PhD student in Egyptology – Professor Antonio Brancaglion Junior, who currently has an outstanding scientific career at the UFRJ National Museum and at the French Institute in Cairo (IFAO). I attempted without success to train assyriologists, with the support of French experts. I also organized courses, presentations and round tables with national and international scholars of this area, particularly with Prof. Ciro Flamarion Cardoso (Egyptology, UFF Niteroi) and assyriologists Emanuel Bouzon (PUC RJ), Jean Bottéro (École Pratique des Hautes Études, Paris), and Helena Cassin (CNRS, Paris). More recently, as a remainder of a project proposed by Prof. Jean Bottéro, I coordinated a program with

⁴ Professor Marianno Carneiro da Cunha, Assyriologist, earned his PhD at the *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Paris; d. 1980.

⁵ Professor Antonio Rocha Penteado, from the Geography Department at FFLCH-USP and one of the directors of the MAE-USP.

assyriologists Jean-Jacques Glassner (CNRS, Paris), Marcelo Rede (FFLCH-USP), and Kátia Pozzer (UFRGS).

(1)

HERÓDOTO (H.): You have worked on some occasions with the renowned French archaeologist Paul Courbin, and you even invited him to give a course at the MAE. In one of these collaborations, you participated in excavations under his direction in Ras el Bassit, Syria. Can you tell us more about your collaboration with Prof. Courbin and how was the work dynamic in those excavations?

H.S.: My first contact with Prof. Paul Courbin took place when I was a member of the French School of Athens between 1966 and early 1969. I participated in the excavations of Argos, a site that bears the mark of Prof. Courbin's presence, since he practically resurrected fieldwork techniques for the French School of Athens by practicing the methodology championed by Mortimer Wheeler. Courbin's rigor left a mark on the archaeology of Argos, which became a reference as a school of archaeology and field techniques. On that occasion, I participated in excavations with archaeologists trained by him, including the director of those excavations, Francis Croissant. Courbin was present in two seasons during the two years when I was excavating in Argos, at the *Afrodision* and the Agora. He was not excavating on the field; instead, he was studying the materials of his previous excavations at the museum.⁶ He had been excavating in the 1950s, when he was a member of the French School, and later as Secretary-General of the School. He was the person who excavated the region of today's Argos Museum, a necropolis with extraordinary geometric materials, which he later published in two volumes, along with other findings.⁷ He was the person behind the construction of the Museum of Argos, and now there is even a street in Argos with his name.

I met him and became very impressed with the rigor of his work and the way he analyzed the materials at the museum storage. And so we became close collaborators. Once in São Paulo in 1976, I invited him to give a course on field methodology and archaeological theory, covering the foundations of his work *Qu'est ce que l'Archéologie?* It was a really good course and many students attended it, in a time when professors spoke their native language and all students understood them without the need for translation. Our contact became closer and when he was already

⁶ The Archaeological Museum of Argos.

⁷ Paul Courbin. *La Céramique Géométrique de l'Argolide*, Vol. 1 et 2. Paris: Éditions E. de Boccard, 1966.

excavating in Ras el Bassit, I asked him if I could participate in those excavations. I had an opportunity to be on leave from the Museum for 2 years with a scholarship sponsored by the French Government. It was a special scholarship aimed not at students, but at researchers.

So I went and first I spent one year in Paris, working at Prof. Courbin's lab at the School for Advanced Studies.⁸ The name of that lab was BEMA – *Bureau d'Études des Méthodes Archéologiques*. Courbin was already a professor at the School for Advanced Studies. He was very rigorous; he published only a few works and was an extremely systematic scholar. His nickname was "l'homme système". I spent one year at BEMA researching on ceramics and studying the fragments kept at the lab – some of them were from Ras el Bassit. The academic year was 1978/1979. I also took part in excavations at Courbin's school site. That was a very important experience. The school site was in southern France, in a place named Bourg-St. Déol, near Grignan. I excavated a quadrant with Arno Kern;⁹ he was a PhD student in Paris under Courbin's supervision, and he also went to the school site. We worked together in the excavation of a quadrant under Courbin's supervision. Bourg-St. Déol was a Gallo-Roman site with stratigraphy, excavation techniques, profile preparation for drawings, topography and so on. I was accommodated at a country house owned by Courbin near Grignan, and then we returned to Paris. It was between March and April 1979, I remember it was really cold then. And in May, we headed to Syria.

That experience in Ras el Bassit was extremely important, not only on account of the field practice, but also of its findings. The Ras el Bassit site is identified as the ancient Greek outpost of Posideion, mentioned by Herodotus.¹⁰ In previous excavations, Courbin found extracts from the Late Bronze Age consistent with what Herodotus wrote about that city, which was allegedly founded by Achaean hero Amphilochus upon his return from the Trojan War. And after the Late Bronze Age, there are striking signs of Phoenician, Cypriot and Greek presence (here, one must point at Greek colonization starting in the 7th century BC), along with Hellenistic and Roman levels. Ras el Bassit is a meeting point of Cypriots, Phoenicians and Greeks, and those excavations became a genuine school of archaeology.

During the excavations, each team member was entrusted with one quadrant and became the person responsible for the excavation, topography, drawings and studies of the materials obtained in it. We had

⁸ École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

⁹ Arno Kern, archaeologist, professor at UFRGS and CNPq Senior Researcher.

¹⁰ Herodotus III, 91.

non-stop journeys starting at 5am (we woke up at 4am and then went to the site at 5am), and we excavated until 2pm or 2:30pm. After lunch, we made a brief stop and went to the front of the Apotheke (the storage) built by Courbin himself. He built both the house where the archaeologists were accommodated and the Apotheke, and we then worked in front of it, in the open air. We sat at long tables and each one would study his or her materials. There we analyzed, washed, dried and tagged them, wrote their descriptions and ascribed their inventory and identification numbers. I worked with 90 bags of fragments found in my quadrant. They were small paper bags like the ones we commonly find at grocery stores, but they were not always full, since all depended on each finding's stratigraphy and location. That was a fantastic experience. Courbin was in charge of the most delicate excavations and controlled all quadrants, especially those with ceramic findings.

That experience allowed me to know the Ras el Bassit region, which is located approximately 40 kilometers from Latakia and 10 kilometers from Ugarit down the coast. I knew Ugarit well and also the archaeologists who were excavating there at that time. The excavation season lasted 60 days. I lost 7 kilos, and I was so thin. Courbin, as a good Chief of Expedition, took the entire team to excursions around the region on Sundays. So we got to know Latakia and Ugarit pretty well. On that occasion, I bought this Ugarit head (see figure 2), and we got to know Tell Sukas, a Danish excavation site with a stratigraphic succession more complete than ours in Ras el Bassit, which included other periods, and also identified the presence of Phoenicians, Canaanites, Cypriots and Greeks. We also toured Aleppo, which is now unfortunately destroyed, and visited the Museum of Aleppo where the Ebla (Tell Mardikh) materials were kept. It was a great joy for us to visit the Euphrates River.

The contact I had with Syria, Damascus and these excursions surprisingly led me to the Syrian consulate in São Paulo, where I was invited to organize a photo exhibition entitled "From Ebla to Damascus". I accepted their proposal and organized this exhibition in an amphitheater at USP. The consulate of Syria sponsored a cocktail reception and I gave a lecture on the archaeology of the Levantine coast. A lot of people showed up to hear it, including almost the entire local Syrian-Lebanese community; and shortly afterwards I was invited by the director of an African-Asian center to give the same lecture in the city of Londrina. I accepted this new invitation and gave this same lecture on the Levantine coast from Al Mina to Tell Sukas. So these were the outcomes of my participation in the excavations led by Courbin in Ras el Bassit.

(2)

H.: In your career, you have been strongly interested in publishing part of the MAE-USP collection on Mediterranean Archaeology. Bearing in mind the thematic focus of *Herodotus*, we may highlight some projects you have pursued in order to publish MAE-USP objects, such as a funerary relief from Palmyra; a cult relief of the Mithraic tauroctony; and a replica of King Ahiaram's sarcophagus. Can you briefly present these objects and make some comments on the importance of publishing them?

H.S.: I will speak first about the cult relief of the Mithraic tauroctony, which has been the object of one of my articles. This article was originally published by *Revista de Antropologia* in a poor edition (with 57 print mistakes).¹¹ So I updated it and included it in the works I presented for my *livre docência* examinations.¹² My interest in these objects was always linked to the circumstances of my travels. The Mithraic tauroctony relief was a piece in the collection of Guida Bezzi from Rio de Janeiro. Mrs. Bezzi inherited this collection from her grandfather Tommaso Gaudenzio Bezzi, the architect and engineer who built the Museu Paulista, i.e. Museu do Ipiranga. Prof. Ulpiano had already been in contact with her when I went once to Rio de Janeiro; I saw that relief and considered it to be very important. I asked her to let it go to the MAE under a commodate contract while we figured out if we could buy it. At that occasion, I also got to see some ceramics and several Greek and Roman coins; and rather naively, just like every young enthusiast, I went to a stationary shop and bought paper, cotton, cardboard, boxes and hand bags. Then I packed everything and brought these materials in a Rio-São Paulo flight, without insurance or anything else.

After I arrived at the Museum, Prof. Ulpiano requested funds to FAPESP¹³ and I wrote a scientific opinion, since without a scientific interest, FAPESP would not give us these funds – I mean the scientific interest of these pieces, the researches that could be made. And so FAPESP provided sufficient funds for buying these materials. Next, in one of my travels to participate as a member of the Scientific Committee for *Lexicon*,¹⁴ I met Maarten Vermaseren, who was a great expert in Mithraism and Mithraic iconography, and the author of the LIMC entry on Mithra. I talked to him about the relief we had here and he became interested in it. So I sent him photos, a description and its measures. He

¹¹ Haiganuch Sarian. Baixo-relevo cultural: Mitra Tauróctono. *Revista de Antropologia*, vol. 23, 1980, p. 141-59.

¹² Haiganuch Sarian. *Arqueologia da Imagem: expressões figuradas do mito e da religião na Antiguidade Clássica*. Tese de Livre-Docência. Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 2005, p. 182-191.

¹³ FAPESP is the Research Support Foundation of the State of São Paulo.

¹⁴ *Lexicon* = LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*.

became really enthusiastic about it, since this relief was considered to be lost and was only known so far through drawings of 16th century manuscripts – the central piece among these manuscripts was kept in Berlin. Due to the importance of this cult relief, he asked permission to publish it. I talked to Prof. Ulpiano, who authorized its publication. I sent Vermaseren some other photos made by Iolanda Huzak, who used to make photos for the Museum, and he wrote the book *Mithriaca IV*.¹⁵

Vermaseren dedicated this book entirely to this Mithraic relief. After publishing it, I sensed it would be interesting to publish something in Portuguese about the Mithra relief, not only for people in Brazil to learn about the existence of this really important MAE piece, but also because Vermaseren did not undertake a complete iconographical study. That was not his aim, since he was more focused on the history of this relief starting with the older collection and the manuscripts that mentioned it. So I had the idea of writing an article in the form of an expanded review of this book. And when I prepared the materials of the volume I presented for my *livre docência* exams, I decided to resume work on this article and add drawings, photos and a more detailed iconographical study of it, along with the most recent bibliographical references on it.

The importance of this relief is not only historical, but is also related to the scene it depicts: Mithra sacrificing a bull. This is originally an Indo-Iranian myth that moved through Mesopotamia, the Near East and Asia Minor, to reach the entire Roman Empire – and also Greece. However, the Mithraic religion did not succeed at all in Greece as in the Roman world. The relief dates back to the 2nd century BC, and it is interesting to see that the Greeks did not assimilate the Mithraic religion until much later, i.e. until the days of Neoplatonism, though much less than in the Roman Empire. There is a text by Momigliano which says, in this regard, that if Mithra did not speak Greek, at least he did speak Latin.¹⁶ But the important element here is that the Mithraic myth did not have an iconographic expression, and it only acquired such iconographic expression due to the influence of Hellenistic art, possibly in Pergamon.

Thus the iconographic scheme of Mithra sacrificing the bull is the same as that of Heracles and Theseus fighting the bull of Crete and the bull of Marathon. The up and down torches of Cautes and Cautopates, the two servants attending on Mithra, are a typical feature of Greek iconography; in sum, the entire art and iconography of Mithraism that expanded throughout the Roman Empire is originally Greek. It is a transposed

¹⁵ *Mithriaca IV: Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius*. Leiden: E.J.Brill, 1978.

¹⁶ Arnaldo Momigliano. *Os limites da Hellenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

Greek scheme; having emerged in the Indo-European world, it was largely successful in the Roman world, through the Mithraic mysteries and initiations (even Roman emperors were initiated in these mysteries). All this demonstrates the extraordinary importance of the Mithraic tauroctony relief.

The funerary relief from Palmyra is even more interesting. It came from the Tapajós Hipp collection, from Rio de Janeiro.¹⁷ Tapajós Hipp inherited the Hahn collection from a Berlin collector whose brother-in-law was a curator and archaeologist at the Berlin Museum. This relief was bought from the Tapajós Hipp collection and when Prof. Ulpiano was the director of the Museum, he thought that – as Hipp himself had said – the inscription was written in Aramaic.

However, when I was participating in the works at BEMA, before starting his excavations – which were practically the beginning of several archaeological seasons of the Ministry of Foreign Affairs (Ras el Bassit was an archaeological mission abroad funded by the Ministry of Foreign Affairs, as well as some other missions in many spots of the world, even in Peru) –, Courbin offered a cocktail reception at BEMA for the archaeologists involved in the excavations in Syria. And so the Ugarit archaeologists, and many other archaeologists, also attended this reception, including those who were studying Palmyra. At this reception I met Javier Teixidor, who was a great expert on Semitic inscriptions. I told him about this inscription we had in a Palmyra relief in the MAE collection, and I did not know whether it was written in Aramaic or in another language. He said that if it were a funerary bust, then its inscription would be referring to the dead person represented in the bust. He asked me to send him a photo, which I did upon my return to São Paulo. Teixidor identified this bust in the *corpus* of Semitic inscriptions of 1948,¹⁸ with a simple and rather inaccurate drawing of its inscriptions, followed by the note: “lapidis fata ignoramos” (we ignore the fate of this tombstone).

He then wrote me to say this piece was listed in the 1948 *corpus* and ended up in Brazil. He asked for our permission to publish it and I spoke to Prof. Ulpiano, who promptly gave it. Hence its publication in the bulletin of Semitic epigraphy in the *Síria* journal in 1974, with a photo of the relief I had sent him and including the correct transcription of the inscription on that small plaque and the inscription on its side.¹⁹ The inscription is actually a funerary formula about a character, Malkû. It

¹⁷ Which belonged to collector Franz Hermann Edgar Tapajós Hipp.

¹⁸ CIS - *Corpus des inscriptions sémitiques* II, 4293.

¹⁹ Javier Teixidor. *Bulletin d'épigraphie sémitique*, 1974. Vol. 51, n. 3, p. 334.

reads: “Oh Malkû, son of Ogâ, alas!” (*hélas!* in the French translation of the journal). He dated it back to the second half of the 3rd century AD, and the inscription on that small plaque is only the name of a dead: Malkû. My correspondence with Teixidor prompted me to write an article about that funerary relief. After the Ras el Bassit excavations, I went to Palmyra and saw several funerary reliefs at the local museum, visited the necropolis and the hypogea, made several photos and collected a large number of documents, which I am always updating whenever I see a new publication on Palmyra sculptures (there is a recent, co-authored publication by Bounni, who was the director of antiquities at the time when I excavated in Ras el Bassit, about the funerary busts and the art of funerary sculptures in Palmyra).²⁰ This inscription was not written in Aramaic, but in Palmyrene dialect, which was a variation of Aramaic.

Finally, King Ahirom’s sarcophagus (an expert recently informed me that the correct spelling is Ahirom, not Ahiram, from Byblos). I went several times to Lebanon and Beirut because of some relatives from my mother’s side; and in the three occasions when I was there before the civil war, I visited the original sarcophagus at the National Museum of Beirut. I quickly became interested in the origin of the writing, that is, of the inscription on it. This is a very interesting story, because this sarcophagus – which is made of limestone – has some painting and relief remains. The sarcophagus dates from the 13th century BC, but it was reused in the 10th century BC and its inscription was added on this second occasion. It is the oldest known inscription in Phoenician alphabet.

My interest started at the time of Professor Eurípedes, when this replica came to the Museum. Prof. Eurípedes and his wife Regina attended an event in Beirut, where they met Emir Maurice Chehab (‘Emir’ is a nobility title equivalent to ‘Sir’), who was a legendary figure in Syrian archaeology. I also met him in connection with the LIMC. There you have it: always the LIMC (which gathered 40 countries)! Well, Prof. Eurípedes was in contact with Emir Maurice Chehab and visited the National Museum of Beirut guided by him. Prof. Eurípedes saw the original sarcophagus in a special room of the Museum, and a replica of it in its storage section. So he requested its donation, and the Lebanese Government sent it to the MAE. Prof. Eurípedes published then an article about this sarcophagus in the *Revista de História*, which I do have.²¹ And it happened that Prof. Maria Cristina de Oliveira Bruno, a museologist and

²⁰ Anna Sadurska; Adnan Bounni. Les sculptures funéraires de Palmire. *Supplementi alla Rivista di Archaeologia*, 13. Rome: G. Bretschneider, 1994.

²¹ Eurípedes Simões de Paula. O sarcófago do rei Ahiram de Biblos. *Revista de História*, n. 72, 1967, p. 321-7.

the current MAE director, thought about creating an exhibition set for the room where the replica was, but it would then be necessary to restore it, among other things.

I was asked to collaborate to the exhibition project, and I did some researches during my visits to Greece. But long before that, I had requested a mold of the inscription on the sarcophagus. I took several photos in Athens, including in 2008 with Ana Luiza (an excellent photographer who participated in my excavations in Delos in 2008), in addition to photos from old books showing the excavation site where the sarcophagus was found and the team of archaeologists from Byblos. Finally, I obtained photos of the original sarcophagus from Beirut. I proposed five photographic panels: 1. Phoenicia and the Phoenicians (maps and photos); 2. Byblos and its necropolis (blueprint and photos); 3. The sarcophagus, iconography (photos and drawings); 4. The sarcophagus and its inscriptions; 5. The Phoenician alphabet and the genealogical tree of Western alphabets.

The inscriptions on the sarcophagus are quite interesting. They read: “[This] sarcophagus [was] made by Ithoba’al, son of Ahirom, king of Gebal [the Phoenician name of the city], for Ahirom his father, as his abode in eternity”. And the inscriptions on the lid affirm: “And if a king among kings and a governor among governors should come up against Gebal and uncover this sarcophagus, may the scepter of his power be broken, may the throne of his royalty be overturned, and may peace reign in Gebal. As for him, his memory shall be effaced in the afterworld”. This inscription is not only relevant for the history of writing in the West, as a great invention, but its contents are extremely important for the field of funerary practices. However, despite all efforts, our exhibition did not take place. The sarcophagus’ replica recently became again an object of discussions at the MAE, since it needs to be restored before resuming the previous project of the exhibition set.

(3)

H.: You have studied the emergence of the Greek alphabet in the context of exchanges among Greeks, Cypriots and Phoenicians. Can you please say more about this setting and how it enabled the appearance of Greek alphabet and writing?

H.S.: Once again, we refer to my involvement with the MAE pieces. The replica of king Ahirom’s sarcophagus was donated by the Lebanese Government to the University of São Paulo during Miguel Reale’s term²²

²² Miguel Reale, Full Professor at the Law School, USP, was twice USP rector.

and exposed at the Museum with a really short caption, and I tried to improve the information about the original piece. It coincided with one of my trips to Beirut. I went to the museum²³ and visited the original sarcophagus – a very beautiful limestone piece, well located in the museum, with its painting and relief remains. I obtained good photos of the original sarcophagus and requested a restorer to provide a plaster copy of the entire inscription. As I just mentioned, this is considered the most complete and oldest inscription with the Phoenician alphabet; for practical purposes, it is the starting point of the Phoenician alphabet.

During my travels, I read beyond the focus of my main research at the libraries I visited. I always dedicated some time to examine museum objects other than ceramics, which was the main object of my studies. And in addition to this curiosity about the Phoenician alphabet, when I participated in the excavations in Ras el Bassit, I learned about the cuneiform tablet²⁴ (kept at the Archaeological Museum of Damascus) discovered in Ugarit, which contains the earliest known alphabet (from the 14th century BC). It is a school-like alphabet with 30 letters, including 22 letters that gave birth to the Phoenician alphabet.

Before participating in the excavations in Ras el Bassit, I undertook an in-depth study of Cyprus ceramics – the ceramics that can be seen in the small MAE catalogue. Driven by my curiosity, I also came across two articles: one of them, written by Courbin on the fragments of a Cycladic vase found in Ras el Bassit; and the other, written by Roger Saidah, who was a very important Lebanese archaeologist, probably published in *Berytus* – a Lebanese journal on archaeology – about the necropolis of Tambourit, near Tyre. There, Saidah had found a geometric Greek pyxis associated to an amphora in one and the same tomb. The amphora was produced locally but in a Cypriot style, and it curiously had a Phoenician inscription indicating the toponym “Aqmata”, which seems to be the origin of the amphora’s content. Aqmata is a location.²⁵

²³ National Museum of Beirut.

²⁴ Prof. Sarian pointed at a replica of a tablet with the Phoenician alphabet in cuneiform script (see figure 2).

²⁵ Roger Saidah. Une tombe de l'Age du Fer à Tambourit. *Berytus: Archaeological Studies* 25, 1977, p. 135-146; Paul Courbin. Fragments d'amphores Protogéométriques Grecques a Bassit (Syrie). *Hesperia* 61, 1, 1993, p. 95-113.



Figure 2: Replicas of a head and of the cuneiform script tablet, both from Ugarit, on a shelf in Professor Sarian's room.

I found this was a curious finding and started to make approximations. When we organized the MAE exhibition on the alphabetic writing – I do not quite remember the name of that exhibition, but it was very successful²⁶ – for almost an entire year, I made researches on inscriptions starting with cuneiform writing and then moving on to the Phoenician, Greek, Etruscan and Latin alphabets. I started to outline an article, which not only provided me with some close approximations regarding the Levantine coast (and this seemed to be the aim of my endeavor), but also led me into a study of Cyprus. I read an article in which Jean Irigoin called attention to the fact that the Greeks of the period known as the “Greek Renaissance” were neither the inventors of the vowels, nor the ones who added them to the Phoenician alphabet; instead, vowels are a product of the Mycenaean period, i.e. of Mycenaean Linear B script. The Linear B script is a derivation of Cretan Linear A script and it disappeared in continental Greece, but still survived in Cyprus until a very recent period in the 3rd century BC. It was used not only to express Greek enunciations and the Greek language, but also to express the local, native Eteocypriot language.

I rapidly made an approximation and found Jeffery's reference,²⁷ stating that the Greek alphabet probably emerged in a cultural area in which

²⁶ This was the 1998 exhibition “A Escrita do Mundo Antigo” [“The Writing of the Ancient World”].

²⁷ Lilian H. Jeffery. *The local scripts of archaic Greece*. A study of the origin of Greek alphabet and its development from the eighth to the fifth centuries BC. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Greeks, Cypriots and Phoenicians were circulating. So here was the answer to the conundrum. I studied the relations among Greece, Cyprus and the Levantine coast, from Cilicia, Tarsus and Al Mina, then going through Ras el Bassit, where Greek materials were found abundantly (including the Cycladic fragments published by Courbin); and later, down the coast to Ugarit with its tablet, then further down to Tell Sukas, where Greek and Cypriot materials were also found. This can be noticed along the entire Phoenician coast, down to the region of present-day Lebanon and in Byblos; near Byblos, in King Ahirom's sarcophagus, with its first great inscription; and in the vicinity of Tyre, at the Tambourit site, where three cultural remains from Greece, Cyprus and Phoenicia appear together in one single tomb.

That was my research itinerary. I also learned, as it evolved, about a predecessor of Phoenician writing in the Mount Sinai region: the Proto-Sinaitic script. It appeared in a region of Egyptians, where many hieroglyphic inscriptions were found, but it was also an area of several Phoenician inscriptions, i.e. inscriptions with signs that were similar to the signs later recorded in the Phoenician alphabet. This was a region of traders. It is quite likely that Egyptian traders went to the Sinai region in search of the turquoise gem that appears in many objects produced during the period of the pharaohs, and it is likely that Levantine merchants also visited this same region and left their inscriptions around 1600 BC. These inscriptions seem to be at the root both of the Ugaritic alphabet and of the Phoenician alphabet recorded in King Ahirom's sarcophagus.

(4)

H.: Professor Sarian, you are a great expert in iconographic studies. One of the many themes you have studied regards iconographic borrowings, for instance in iconographies of the Erinyes in Greece and Etruria. Another notable borrowing provided the structure for the iconography of Perseus beheading the Gorgon. Can you please tell us about these studies and explain how they reveal some relations between the Greek world and the "East"?

H.S.: The issue of iconographic borrowings has always been a concern in the numerous studies I made, and I believe there is still a lot to be researched and published in regard to it. My article on the Erinyes in Greece and Etruria was published in the proceedings of a colloquium organized by the *Lexicon* program. The colloquium was held in Paris in

1983 and published in the 14th BCH supplement.²⁸ This volume includes many chapters: Greece, Rome, Etruria, and peripheral regions. However, I had the idea of exploring the Erinyes theme from Greece to Etruria, and I attempted, without success, to continue this research line with some graduate students. It takes a great deal of erudition to handle this theme, and I thought about exploring Greek iconographical themes in the Italiote milieu, then moving to Etruria and to the Roman sarcophagi.

Regarding iconographic borrowings, the case of Perseus beheading the Gorgon emerged from a classroom experience. As I taught a lesson on the Attic lekythos of the MAE collection, which depicts an image of Perseus fleeing with the Gorgon's head, I started to explore this iconographic scheme and reached at some interesting conclusions, which I subsequently presented to the students in another lesson and finally converted into a research. I gathered a substantial bibliography on this topic and some photos. And I still keep all these materials in a folder, but I have not yet had the time to roll up my sleeves, undertake a careful analysis of this bibliography and publish this study. In fact, the conclusion I reached – which already appears in some bibliographical titles – is that the Gorgon's head or *Gorgoneion* emerges both in literary texts and in the iconography from before the episode in which Perseus beheads the Gorgon. *Gorgoneion* images date back to the Minoan period in Greece, with masks that clearly resemble the Gorgon, and similarly to some masks from Syria – a Mesopotamian region – that resemble the mask of Humbaba, a mythological figure from Babylon. So I drew a parallel between these representations.

Later on, I started to examine Mesopotamian masks that appear in cylinder seals and to study the iconography of these cylinder seals. I noticed a scheme of a male figure facing forward with his body turned to the left, while decapitating an animal figure. This scheme evolved toward an enhanced form that appeared in Syria around the 8th century BC, in which a male figure holds the harpe, i.e. the sickle-sword that appears in Perseus' iconography, as he decapitates a monster with a mask-like face. This can be interpreted as a scene from the Gilgamesh epic, in which Gilgamesh is decapitating Humbaba. But I would have to gather several testimonials in order to affirm this, and so far I have not had the time to do it. The most interesting thing here is that, on the one hand, we see the Assyrian civilization from northern Syria; and, on the other, we have the

²⁸ Haiganuch Sarian. Réflexions sur l'iconographie des Érinyes dans le milieu grec, italiote et étrusque. In: *Actes du Colloque International du CNRS* no.619/Paris, 1983, Paris. Iconographie Classique et Identités Régionales. Atenas/Paris : École Française d'Athènes, 1986. p. 25-35. Haiganuch Sarian. Erinyes. In: Fondation Internationale pour le LIMC. (Org.). *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. 1 ed. Zurich: Artemis Verlag, 1986, v. 3, p. 825-843.

Greek world.

Going through the bibliography, I found a cylinder seal from Cyprus dating back to the 7th century BC, currently kept in Berlin, which iconographic scheme is precisely the same, but its interpretation is dubious: some authors mention Gilgamesh beheading Humbaba, while others cite it as one of the oldest known schemes of Perseus beheading the Gorgon. I personally believe it is Perseus beheading the Gorgon, because of its location – Cyprus –, where the elements for an approximation with the Greek world were much stronger than with the Mesopotamian world. So I outlined the structure of an article, showing that the scene of Perseus beheading the Gorgon is cited by Hesiod (*Theogony*, 276-280), but not by Homer. In Homer, we find the *Gorgoneion* only. Now, Hesiod's *Theogony* originated from Mesopotamian cosmogony. Here we can see several coincidences: Hesiod and the *Theogony*; the Hesiodic episode in which Perseus beheads the Gorgon; and the Cypriot cylinder seal from the same period, which, in my interpretation, depicts Perseus beheading the Gorgon.

Based on these evidences, I arrived at the provisional conclusion that the episode in which Perseus beheads the Gorgon originates from a figuration transmitted from the East to the Cypriot and Greek world. And it is no coincidence that such transmission took place during the so-called Orientalizing period. So this topic does contain an itinerary of ideas. I once gave a lecture in one of the congresses held by SBEC²⁹ in Araraquara – I do not quite remember the year – with the title “The Orientalizing adventure in Greece”, in which I explored Ekrem Akurgal's publication, *La naissance de l'art grec*, with his studies on the approximation between Asia Minor and Greek art in that period. I explored Boardman and a MAE piece – a *koûros* head. And I finished the lecture speaking precisely about this issue of borrowing an iconographic scheme, with the scenes of Gilgamesh beheading Humbaba, and Perseus beheading the Gorgon.

The *koûros* head at the MAE is a Cypriot sculpture that led me to a research on archaic sculptures in Cyprus. It really is heir to Assyrian sculpting, when we consider its straightforwardness and hairstyle: it is so similar to the Assyrian sculptures of its time. I once was talking to Rolf Stucky, a Swiss colleague who was a member of the French School of Athens, while he was excavating in the coast of Lebanon – that was a private excavation in an ephemeral Swiss mission in Byblos. I showed him a photo of the MAE sculpture and he said: “oh, this is interesting. A quite similar *koûros* head was found at the temple of Eshmun and is now

²⁹ The Brazilian Society of Classical Studies.

kept at the National Museum of Beirut". He somehow got a picture of it to show me. It even seemed those two sculptures were produced by the same sculptor. And it is quite likely that the MAE head actually came from the temple of Eshmun in Byblos.

It has been thoroughly restored and underwent X-ray exams. By the way, many years ago, Bia and Mabel³⁰ took this head to a hospital here at the university for an X-ray, and it was possible to see its restoration and several nails. But the essential elements are there with their original style, so a comparison with the Beirut head is possible. It is interesting that this *koûros* head was bought from a Rio de Janeiro collection during Ulpiano's term of office, the Tapajós Hipp collection, from which many objects came to the Egyptian sector at the MAE. Tapajós Hipp inherited this collection from the former Hahn collection from Berlin (collector Hahn had a brother-in-law who was a curator at the Archaeological Museum of Berlin). I believe that, following the advice of his brother-in-law, Hahn possibly bought this head from a region not far from Lebanon, considering the other head found at the temple of Eshmun. Here we see, once again, my involvement with Cyprus and the Levantine coast.

(5)

H.: In recent decades, you have directed excavations in an archaeological site on the island of Delos, the *Heraion* (Sanctuary of Hera). This is one of the most ancient shrines on Delos, and some of its neighboring sanctuaries were dedicated to Egyptian deities such as Isis and Serapis. Can you please tell us something about the *Heraion* excavations, its findings and the circumstances of the approximation between those Greek and Egyptian cults in the Hellenistic period?

H.S.: I effectively started researching the Delos *Heraion* in 2000, though I had been entrusted with this responsibility long before, when former EFA director Olivier Picard asked me to study the *Heraion* ceramics and to expand Dugas' publication.³¹ I had not been to Greece for 6 years and upon my return there in 1996, I had a serious conversation with Roland Étienne, who was the EFA director at that time. I told him I had reflected on this project and I thought that studying the ceramics without connecting them to the sanctuary would not be interesting, and that my main concern had always been the study of archaeological units, so I wanted to approach the Hera sanctuary in its totality, not only studying

³⁰ Maria Beatriz Borba Florenzano and Maria Isabel d'Agostino Flemming. Both are leading scholars at LABECA (Studies Lab on Ancient Cities) and LARP (Provincial Roman Archaeology Lab), respectively, at MAE-USP.

³¹ Charles Dugas. *Les Vases de l'Héraion*. Exploration Archéologique de Délos 10. Paris: E. De Boccard, 1928.

the temples but also doing prospections and examining the materials published in the 1920s and 1930s. He agreed with me. I had this same conversation with Phillip Bruneau, and he also agreed it was an excellent idea. My argument was based on the probings carried out during Pierre Roussel's first excavations in 1911, then by Paul Bernard in 1958, and by Jean Ducat in 1964. Those had been limited probing occasions in which excavations only lasted for a week, but they produced good results in terms of clues for continuing to excavate.

In a nutshell, the original excavations from the period of the *grande fouille* of the French School of Athens found two temples in the sanctuary of Hera – an earlier temple embedded in the cella of a more recent one – and an utterly important and voluminous votive deposit with the ceramic materials published by Charles Dugas in 1928, along with the terracotta statuettes and protomes published by Laumonier, I believe, in 1956.³² And in 1928, the same year of Charles Dugas' publication, Plassart published a volume on sanctuaries and cults of the Mount Cynthus region,³³ including a long chapter not only about the architecture and the altar of the *Heraion*, but also about some of its findings.

Due to a lack of infrastructure, it was not possible for me to follow a program of excavations and probing, and to excavate in a systematic way. For instance, in 2000, our work was focused only on ceramic materials and we studied mostly fragments of the first excavation that had not yet been published, along with the findings of Jean Ducat's and Paul Bernard's probing. In 2002, I started excavating with the specific objective of obtaining clarifications on the so-called *eskhára*, i.e. a sort of *bóthros* that was built next to the altar. We recovered the fragments of this small construct and the interior of the cella, the interior of the *pronáos* and the connection between the more recent temple and the retaining wall at the terrace of the temples.

In sectors A, B, C and D of these excavations, I found quite a large number of Hellenistic materials, which made me suspect that the sanctuary had also been visited in the Hellenistic period. This was only known through inscriptions and the inventories of Delos. Archaeologically, there was virtually nothing but the altar (which really dates back to 305 in the Hellenistic period). There was a second season of excavation at the sanctuary's entrance in 2006 (by the way, you, Gilberto, participated in the 2006 and 2008 seasons; and in three other seasons, we

³² Alfred Laumonier. *Les figurines de terre cuite*, 2 vol. Exploration Archéologique de Délos 23. Paris: E. De Boccard, Paris, 1956.

³³ André Plassart. *Les sanctuaires et les cultes du mont Cynthe*. Exploration Archéologique de Délos 11. Paris: E. De Boccard, 1928.

only worked on the material at the Delos Museum storage). In the 2006 season at the sanctuary's entrance, we confirmed its attendance during the Hellenistic period. And finally, in the 2008 season, which continued Jean Ducat's probing and linked it to Paul Bernard's probing, we were able to attest the attendance to the sanctuary above all in the Geometric period, which is a really important finding.

In the 2008 season, the materials from the Geometric period stood out among our findings, and some Hellenistic materials appeared in the higher levels. However, with these three excavation seasons and the observations at the museum³⁴ about the materials from the previous excavations and two subsequent probings, and above all after observing the materials of the votive deposit, we arrived at a chronology that does not quite follow the currently established one. Plassart's publication and the *Guide de Délos*³⁵ reiterate that the beginning of cult activities at the *Heraion* was in the first half of the 7th century until approximately the year 500 BC, i.e. the time of Leagros. There is also a short account of the results of Jean Ducat's probing, which does not insist in the chronology about the first temple.

My conclusion, which still needs further verification, is that the *Heraion* and its sanctuary as a whole had their cult activities started as a small temple in the second half of the 8th century BC, thus in the Geometric period, and this initial temple was later embedded in the cella of the second and more recent one. This is confirmed not only by the 2008 excavations, but also by some fragments from the Geometric period, including recent Geometric vases and pomegranate replicas found in the votive deposit, which were not sufficiently explored for the first *Heraion* chronology. And later on, the final period in the construction of the second temple is more recent than one had imagined, according to the analysis of the more recent ceramic materials of the votive deposit, which dates from 480 BC and not to 500 BC.

This is already a good result for grasping the attendance to the sanctuary. But it is important to stress that there was a considerable gap between the first quarter of the 5th century BC and the Hellenistic epoch, which corresponds to the period of Delian independence between 314 and 167 BC. This is precisely the period when the Egyptian sanctuaries and also the Syrian sanctuary appeared in this terrace, which started being referred to as 'the terrace of the foreign gods'. In the history of Delos, this does not explain the absence of attendance to the *Heraion* in the Classical

³⁴ The Archaeological Museum of Delos.

³⁵ Plassart, *Op. cit.*; Philippe Bruneau & Jean Ducat. *Guide de Délos*. 4^{ème} éd. Paris; Athènes: E. De Boccard, 2005.

period – this is actually a great issue, a great doubt, which, to my understanding, can be related to a new study of the chronology of the Zeus and Athena sanctuary on Mount Cynthus. If I had more time, I would examine the materials found in this one temple, as it seems that the success of the Zeus and Athena sanctuary somehow obscured attendance to the temple of Hera in the Classical period. So there may have been a gap of attendance to the *Heraion* in the Classical period and a substitution, due to the success of the Zeus and Athena sanctuary on Mount Cynthus.

However, the foreign population of Delos increased in the Hellenistic period, for commercial reasons. Delos was then a very important port between the coast of the Levantine Near East and Italy. Therefore, many merchants either went to or lived in Delos, and they also built numerous sanctuaries to their gods on this island. Near the *Heraion*, one finds the *Sarapieion B* temple. Three shrines were dedicated to Serapis in the vicinity of the Inopos River and of the *Heraion* terrace: the *Sarapieion A* and C temples and the Isis temple near the sanctuary of Hera. There is no direct link between these two deities. But this region's renaissance, with the emergence of foreign worship practices, consequently brought back the cult of Hera. Thus, an altar was erected during this period, and attendance increased in the Hellenistic period. The inscriptions describe the careful tending of the statue of Hera, ceiling rearrangements and the consecration of *pínakes* at the temple. So I believe there was a religious rebirth in this region, and the sanctuary of Hera was influenced by the increase of these Egyptian cults. A sign of this process is the fact that the *Heraion*'s large retaining wall was rearranged in the Hellenistic period in such way that it was extended and also served as a limit for the sanctuary of Serapis.

I do not see a relation of cults. Instead, I identify an intense blossoming of this region on this terrace and also down near the Inopos River. As a consequence, a rebirth of the cult of Hera took place. Not to mention the element of chance in the excavations, because the large *Heraion* terrace has not been fully excavated, and I do not know whether somebody will someday find materials from the Classical period. We are always dealing with the current state of the art of an issue.

(6)

H.: The archaeological researches under your direction in the Hera sanctuary in Delos (excavations and lab analyses) found a large quantity of Orientalizing ceramics produced at 'Eastern Greece' workshops. Can you please comment on the current status of these findings and on how

they interfere in your interpretation of the chronology of the cult of Hera in Delos?

H.S.: Chronology is not a very important issue for dating these two temples, since the Eastern Greek vases at the *Heraion* come from the votive deposit. The big findings of the excavations under my direction are not related to materials that are representative of Eastern Greece. Instead, they are connected with ceramic materials from the sanctuary's *favissa* from the 7th and 6th centuries BC, and they are important from the chronological standpoint only because they reveal a consistent attendance at the temple in that period. There are excellent materials in Rhodes: for instance, the *wild goat style*; in Chios, for instance, as represented by some magnificent chalices; in northern Ionia; and in Naucratis in Egypt. These are some of the centers that produced the vases we found at the *Heraion*.

From a chronological standpoint, we are always facing the 7th and 6th centuries BC. However, the biggest problem is not so much chronology, but: how did those vases get to the *Heraion*? What kind of attendance do we find there? Were these worshippers from Ionia, or did the vases come from intermediary centers and were taken by Cycladic worshippers? This is a very delicate issue, and it does not apply exclusively to the Delos *Heraion*, as we bear in mind that substantial similar materials were discovered by John Boardman in his excavations in Chios and Tocrá (Cyrenaica in Libya). Some of these findings are quite voluminous, for instance, the findings in Rhodes. To begin with, there are nearly 30 vases of the type Dugas called *vases-couronnes* (which are, in fact, *askóí*). So, in the specific case of the Hera sanctuary, were those vases exported from Eastern Greece to the Cyclades and bought by inhabitants of Delos or of nearby places, who then took them to the sanctuary and offered them to Hera? Or was her shrine visited by Ionians on account of the strong importance of Apollo's sanctuary? This is not only an issue that regards the *Heraion*, but, indeed, a Delian issue.

OS POEMAS HOMÉRICOS E O CONCEITO DE TRADIÇÃO

Gustavo Junqueira Duarte Oliveira¹

Resumo

O tema deste artigo é a tradição poética da qual os poemas homéricos fazem parte. Em um primeiro momento, propus uma discussão teórica sobre o conceito de tradição. Enfatizei os aspectos da transmissão de determinados conteúdos pensados como relacionados ao passado de determinados grupos, bem como a valorização específica destes elementos por estes grupos. Em seguida, busquei apresentar um esquema de interação entre aspectos diferentes no interior de uma mesma tradição, ou entre tradições diferentes. Na parte principal do artigo, delimitei a tradição à qual os poemas homéricos pertencem e a posição que nela ocupam. A discussão aqui proposta abrange a apresentação de vários fenômenos que podem ser identificados com esta tradição, desde os poéticos, como a poesia hexamétrica grega, até os iconográficos, em especial na pintura de vasos a partir do século VIII². Por fim, o artigo se encerra com uma pequena discussão sobre como os poemas homéricos podem ser vistos como testemunhos desta tradição mais ampla.

Palavras-chave

Homero; poesia grega; tradição.

¹ Professor Doutor, Faculdade de São Bernardo do Campo – São Bernardo do Campo, SP, Brasil. email: gustavojdo@gmail.com

² Agradeço a Tatiana Faia, Camila Aline Zanon e Ana Paula Bezerra Severiano pelas sugestões e correções que em muito beneficiaram este artigo. Todas as referências a séculos neste artigo dizem respeito a períodos anteriores a nossa era, salvo indicação do contrário.

Abstract

This paper focuses on the poetical tradition to which the Homeric poems belong. Firstly, I present a theoretical discussion regarding the concept of Tradition. The emphasis is on the transmission of content thought as relating to the past of certain groups, as well as the specific ways in which those groups value such elements. Secondly, the paper presents an interaction scheme between different aspects inside one tradition, or between different traditions. Finally, in the main section of the paper, I discuss the tradition the Homeric poems belong to, as well as the role the poems play in it. This discussion covers several phenomena that can be identified with the tradition, from the poetical ones, such as the Greek hexametrical poetry, to the iconographic ones, especially vase paintings from the eighth century³ onwards. I conclude with a brief discussion on how the Homeric poems can be used as testimony to this broader tradition.

Keywords

Homer; Greek poetry; tradition.

³ I would like to thank Tatiana Faia, Camila Aline Zanon and Ana Paula Bezerra Severiano for many invaluable suggestions and corrections that improved the present paper. All the references to centuries in this paper refer to periods before the Current Era, save mentions to the contrary.

O conceito de tradição

a) O que é tradição?

Devo começar este artigo com um alerta. Não pretendo aqui definir *tradição* de uma maneira que abranja a multiplicidade de usos que o conceito permite, tais como a relação entre tradição e modernidade, ou a invenção de tradições. Esse tipo de abordagem será mencionado, mas os detalhes de suas argumentações podem ser encontrados em estudos como os de Shiels (1981) e nas coletâneas de Hobsbawm e Ranger (1997) ou de Phillips e Schochet (2004). Meu objetivo é compreender uma ideia de tradição que remeta a um tipo específico que me proponho investigar. Ainda assim, espero que o exposto aqui possa ser útil a interessados de outras áreas. Estudos que se propõem a definir este conceito, de maneira ampla ou específica, continuam em falta.

Inicialmente, entendo por *tradição* um fenômeno de transmissão através do tempo de características e conteúdos relativos a uma comunidade humana. Tais elementos são mantidos pelos membros dessa comunidade, por um esforço que vai além da simples repetição. Associada à transmissão, está uma valorização específica, em geral positiva, dos elementos transmitidos.

A definição do termo por Shiels começa com a constatação de que ele pode ter muitos sentidos. O mais básico é o de qualquer coisa transmitida do passado para o presente (Shiels, 1981: 12-17). Muitas tradições apresentam um elemento normativo, uma crença ou forma de conduta apresentada para ser aceita. O aspecto normativo pode ser uma força inercial que mantém junta uma sociedade de uma dada maneira através do tempo (Sheils, 1981: 23-25).

Para Lenclud, o conceito tem sido pouco delimitado. Um dos elementos relevantes de seu uso é, inicialmente, a associação da palavra *tradição* com o tempo. Essa relação evoca o adjetivo *ancestral*, ou mesmo *imemorial*. Uma tradição é algo do passado persistente no presente. A ideia veiculada pela *tradição*, portanto, é uma de antiguidade e continuidade que parece ter sido seguida de maneira ininterrupta (Lenclud, 1994: 26-29).

Esse ponto de vista, contudo, é insuficiente. Nem sempre a tradição é criada por sua antiguidade. Pode-se, inclusive, formular o contrário: a tradição fabrica o sentimento de antiguidade. Para Lenclud, a ideia de tradição tem sido pensada como algo determinado pelo presente e não pelo passado. É a concepção da *invenção da tradição*, segundo a qual ela é

uma resposta, encontrada no passado, de questões formuladas no presente. Uma tradição seria uma retórica daquilo que deveria ter sido, um ponto de vista retrospectivo (Lenclud, 1994: 29-34).

Essa perspectiva tornou-se notória a partir da coletânea organizada por Hobsbawm e Ranger (1997). Na introdução, o primeiro autor defende que uma tradição inventada tenta traçar uma continuidade com o passado que pode operar de forma bastante artificial. As tradições inventadas seriam reações a situações novas que assumem a forma de referência a supostas situações anteriores (Hobsbawm; Ranger, 1997: 9-12).

Como crítica à posição de Ranger e Hobsbawm, há os textos da coletânea de Phillips e Schochet (2004). Na introdução, Phillips questiona o conceito de tradição inventada proposto por Hobsbawm, considerando que toda tradição é inventada, e toda tradição longeva passa por um processo de reinvenção contínua. Para o autor, uma simples oposição entre tradição verdadeira e inventada não é possível. Assim, a posição de Hobsbawm reflete uma concepção de que a tradição deve ser involuntária e inconsciente para ser genuína. Uma tradição não é necessariamente estática ou reacionária, pois pode ser adaptável, construtiva e criativa. Ações deliberadas de reviver ou manter tradições não são necessariamente invenção de novas tradições (Phillips; Schochet, 2004: 4-7).

Por sua vez, Schochet, no capítulo final da mesma coletânea, propõe que também é importante distinguir a posição do sujeito em relação à determinada tradição. A perspectiva interna diz respeito aos seus participantes, que agem em conformidade com ela. Para o observador externo, o recurso à tradição é explicativo e descritivo. O comentário interno acerca da tradição é mais prescritivo, controlando determinadas práticas (Phillips; Schochet, 2004: 305).

Lenclud sugere duas formas de ver a relação dos sujeitos com a tradição: a de culturas em que a herança do passado é produzida no presente sem que se tenha consciência disso, ou seja, sem que se tenha consciência da existência de uma escolha em romper com tal processo, consumindo-se a tradição de forma acrítica. A outra maneira (a moderna) coloca o passado à distância por meio do conhecimento. O sujeito pode ver sua tradição do exterior, e problematizar sua relação com o passado (Lenclud, 1994: 42).

No caso do objeto relativo a este artigo, o que temos é a primeira forma sugerida pelo autor. A tradição sobre a qual me desdobrarei mais a fundo, como veremos, não é oriunda de um contexto no qual há consciência da existência de uma escolha de romper com este processo.

Não concordo, entretanto, que se trate apenas de um consumo acrítico de elementos pensados como do passado. No caso da poesia oral épica hexamétrica grega, tais elementos são especificamente valorizados, trabalhados e transmitidos para atingir determinados efeitos. Essa concepção segue parte das ideias sobre tradição de outro conjunto de autores.

Para Outhwaite e Bottomore, a *tradição* é comumente associada aos costumes que possuem considerável alcance no passado e uma espécie de aura de sagrado. Vem do verbo latino *tradere*, (“entregar”, “transmitir”, “legar à geração seguinte”). Podia se referir à transmissão de trivialidades, mas passou a ser reservada para os “depósitos” do passado que conservam um valor incomum para o presente. As tradições pertencem às mais importantes e valorizadas esferas da vida humana. Às coisas menos relevantes se reservam termos como “costumes” ou “folclore” (Outhwaite; Bottomore, 1996: 777).

Ressaltando alguns elementos já listados, Seligman e Johnson entendem que o uso do termo *tradição* implica um juízo de valor do que é transmitido. Alguns costumes, apesar de também transmitidos, são recebidos passivamente sem ter seu valor reforçado. Algo transmitido só se torna tradição quando se reconhece sua antiguidade e se deseja mantê-la. Dessa maneira, deve ter associado a si um julgamento de valor e não somente uma repetição. A manutenção de uma tradição é a asserção desse julgamento (Seligman; Johnson, 1957: 62-63).

Procedimentos de esforço para manter formas antigas podem ser associados à inércia ou a conservadorismo, mas enquanto implicar um julgamento consciente de que os elementos antigos são melhores, trata-se de uma tradição viva. Contudo, uma tradição não implica necessariamente conservadorismo. Podem ocorrer inovações que, se aceitas, são incorporadas, além de criar outras tradições. Podem também ser vistas como fontes de desvirtuamento não ser aceitas (Seligman; Johnson, 1957: 65-67).

Dessas definições, saliento os elementos do conceito que me interessam: transmissão e valorização. Isso significa que, tal como sugere Francisco (2012: 2-3), não se trata de um processo de simples repetição formal. Trata-se de uma manutenção engajada, realizada a partir de um julgamento de valor sobre o que está sendo transmitido, a partir do ponto de vista dos próprios atores que realizam o processo de transmissão. Os agentes sociais podem até não cogitar formas de escapar da tradição, mas certamente não a transmitem de maneira acrítica. Mais do que implicar um juízo de valor, a manutenção de uma tradição não está relacionada

somente a um processo de permanência estático de formas do passado. Novas formas podem se associar ao que é considerado tradicional, desde que valorizadas e compreendidas como válidas, reverberando uma crença em sua suposta antiguidade. Esse processo não se configura, necessariamente, como uma invenção de uma tradição, mas como uma reinterpretação de tais elementos do passado a partir da noção do presente acerca de sua pertinência.

No caso de serem verdadeiramente antigas, como as que serão meu objeto aqui, as tradições podem ser pensadas como fenômenos de longa duração, nos moldes do conceito braudeliano (Brauel, 2009). Tais fenômenos operariam de maneira a integrar contextos temporais, em que os atores sociais compartilham da valorização daquilo que compreendem como tradicional.

b) Conceito de tradições múltiplas e interconectadas: tradições dentro de tradições

Por serem fenômenos de longa duração que almejam manutenção, mas admitem mudanças, por vezes as tradições adotam novos elementos e se transformam a tal ponto que vale sugerir que são criadas novas formas no seu interior. Isso não quer dizer que o tipo originador da tradição seja necessariamente deixado de lado, mas sim que novas manifestações são aceitas e ganham, por assim dizer, vida própria. Não se trata, porém, daquilo que Ranger e Hobsbawm propõem. As formas alternativas de tradição podem abranger, incluir ou apenas se relacionar umas com as outras. Além disso, podem se suceder ou conviver paralelamente como fenômenos contemporâneos. Assim, a partir do ponto de vista do historiador, pode ser traçada uma tipologia das tradições e das transformações ocorridas no processo de desenvolvimento.

Primeiramente, temos o que vou chamar de *tradições originárias*. São o ponto de partida de outras tradições que delas derivam. Refiro-me tanto às tradições reais, historicamente atestadas, quanto às abstrações, isto é, os princípios lógicos.

Denomino de derivadas as tradições que se desenvolvem a partir de tradições originárias. Todavia, o processo de derivação não ocorre necessariamente a partir de uma tradição originária. Por vezes, tradições derivadas podem originar elas mesmas outras formas. Por isso, podemos pensar em derivações indiretas, oriundas de tradições elas mesmas derivadas. Abarcando todas, podemos conceber uma tradição mais ampla. Ela conteria as demais tradições do mesmo tipo, desde a originária até as derivadas, diretas ou indiretas. Podemos representar estas interações em um diagrama explicativo:

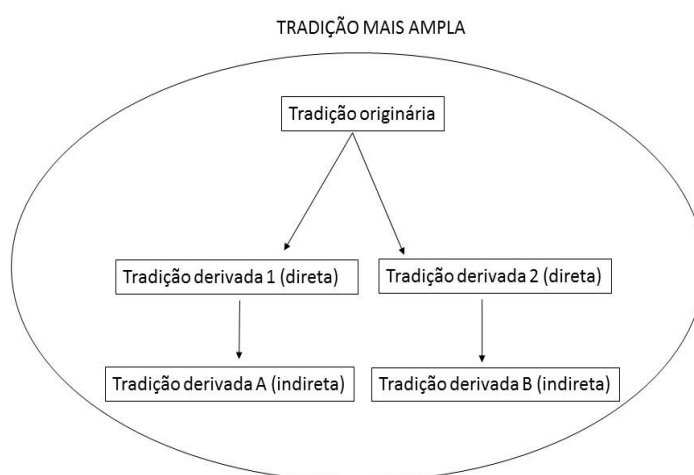


Diagrama 1

Contudo, pensado dessa forma, se levado ao extremo, o quadro proposto acima levaria o analista a pensar as tradições de maneira engessada. O que se observa é que não existe uma via de mão única. Uma tradição que precede outra que, por sua vez, dela é derivada pode ela mesma ser influenciada por aquilo que é adotado nessas novas formas de transmissão tradicional. Além disso, uma tradição pode ter mais de um elemento originador. O jogo de sucessão e influências é mais complexo do que aquilo que o quadro estático acima pode contemplar⁴. Talvez o diagrama abaixo seja uma ilustração mais útil:

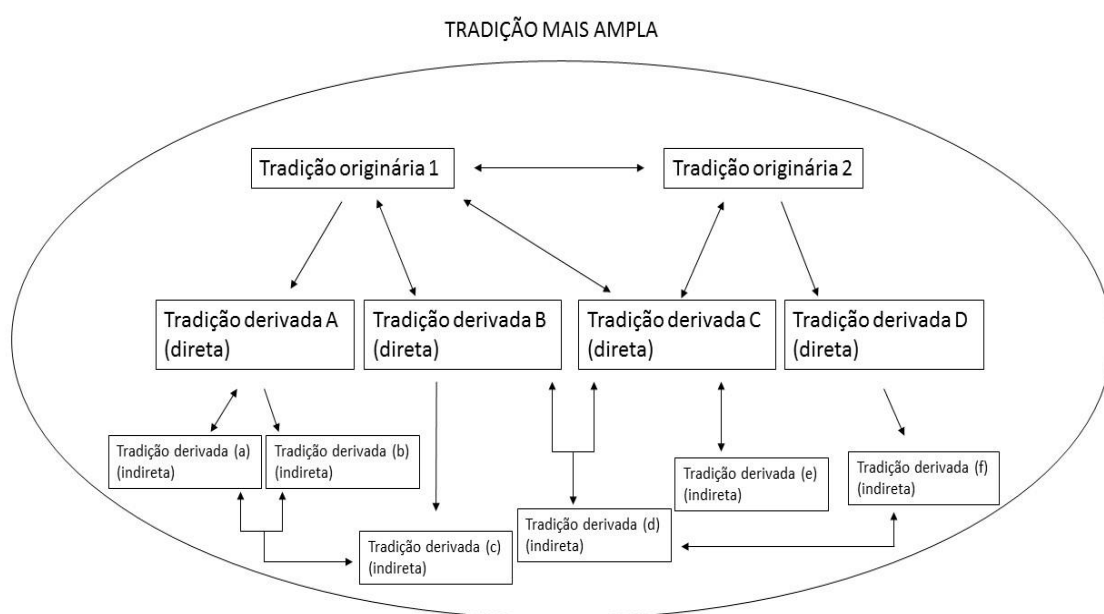


Diagrama 2

c) A tradição grega de transmissão e criação de histórias envolvendo um passado heroico e mítico

O objeto que desejo delimitar diz respeito a uma tradição específica. Trata-se da tradição grega de transmissão e criação de histórias envolvendo um passado heroico e mítico que está presente nos poemas homéricos, mas não está limitado a eles⁵. Tal tradição abarcaria,

⁴ Shiels apresenta vários processos de interação entre as tradições, seja por adição, amalgamação, absorção, fusão, bem como processos de desassociação, ramificação e desagregação (Shiels, 1981: 273-284).

⁵ Para Scodel, o termo “tradição” é relativamente pouco discutido entre os especialistas em Homero. Diacronicamente ele costuma se referir à história e ao processo de transmissão. Refere-se também, sincronicamente, às regras do gênero e convenções como o dialeto poético,

tematicamente, desde a criação deste mundo, passando pela organização dos deuses, até a idade dos heróis. Seria transportada em muitos meios: transmissão oral, em vários tipos de verso ou sem versificação; imagens em arte figurativa; textos escritos; etc.

Do ponto de vista diacrônico, a referida tradição abrange os contextos originários de tais criações (sejam eles contextos reais ou inícios lógicos), até a transmissão puramente textual escrita ou manutenção e catalogação de imagens na atualidade. Consiste em uma tradição de longuíssima duração. É importante enfatizar isso. Estamos lidando com uma tradição que, apesar de ter se transformado enormemente, continua, quase que ininterruptamente, sendo de alguma forma relevante em cada contexto.

Já na Antiguidade as transformações são observadas. Tomamos como exemplo a transmissão da poesia. Esta passou de oral à escrita na própria Antiguidade. Essa é, como dito, uma tradição muito antiga, se encarada do ponto de vista do conceito mais amplo de tradição. Ela integra os momentos mais afastados, sobre os quais podemos apenas postular, aos mais recentes. Os estudos críticos modernos, e mesmo as adaptações de histórias mitológicas e épicas gregas na cultura *pop* atual, podem ser pensados como parte de uma mesma tradição, multimilenar. É verdade que em cada momento deste longo percurso a valorização da tradição e as próprias formas de transmissão foram diferentes, mesmo dentro de um mesmo contexto histórico. Ainda assim, essa longevidade não deixa de ser um elemento importante.

d) Tradição de transmissão de histórias em poesia épica hexamétrica grega (transmissão oral e escrita)

Da primeira delimitação de nossa tradição específica, parto para uma segunda. Trata-se da tradição de criação e transmissão de tais histórias na *poesia épica hexamétrica grega*. Também aqui, todavia, temos mais de uma possibilidade de transmissão. Temos a transmissão *oral*, de um lado, e a transmissão *escrita*, do outro, associada a um texto fixado. Trata-se, aqui, de outro fenômeno de longa duração. Mesmo hoje, além dos manuscritos de inúmeros períodos, os quais ainda temos e nos esforçamos em preservar, a prática de estabelecer edições dos textos de poesia épica hexamétrica permanece⁶. Tal prática atesta a existência ainda viva de uma tradição de transmissão dos textos que nos interessam.

fórmulas, temas, métrica, narrativa etc. O problema é que, ao invés de definir tradição, os homeristas tendem a reificá-la (Scodel, 2002: 3-4).

⁶ Para citar algumas, o texto da *Ilíada* e da *Odisseia*, editados por Monroe e Allen (1920), ainda exerce grande influência. Thiel (1996) e West (1998, 2000) apresentaram recentemente suas

Essa tradição é relevante socialmente, à sua própria maneira, para cada período. Cada momento traz suas especificidades e elementos de interesse. Por isso, é preciso delimitar ainda mais.

e) Tradição de transmissão da poesia oral épica hexamétrica grega

Chego, por fim, à última delimitação da tradição que me interessa. Dentro de todas as camadas de tradição levantadas, trata-se da tradição de poesia *oral* grega épica hexamétrica. Mais do que isso, o escopo pode ser ainda mais restrito, abarcando somente dois de seus exemplares: a *Ilíada* e a *Odisseia*, os chamados poemas homéricos.

Várias dificuldades emergem do recorte. A principal delas talvez seja a de que temos acesso somente aos textos escritos. Ainda assim, eles apresentam, segundo as teorias mais difundidas atualmente, profundas marcas de oralidade⁷. Tentarei, a partir deste momento, mapear as principais características dessa tradição.

A tradição oral da qual os poemas homéricos fazem parte

a) Temática

Apesar das suas especificidades, um primeiro aspecto deve ser reconhecido. Ele coloca, justamente, os poemas homéricos em relação com as camadas anteriores de tradição. Usualmente, a despeito das posições adotadas pelos estudiosos e dos pressupostos assumidos quanto aos critérios de datação, aceita-se que os poemas não tenham surgido do vácuo, mas pertençam a uma tradição mais ampla e antiga⁸. Pode-se argumentar que os poemas sejam fruto da genialidade de um poeta-mestre, que compôs a *Ilíada* e a *Odisseia*, ou ainda fruto do trabalho de um poeta-mestre para cada um deles. Esse poeta pode ter composto oralmente, tendo sido seus resultados memorizados por seguidores que passaram a citar mais ou menos fielmente as criações de seu mentor⁹. Pode, alternativamente, ter recebido a ajuda de escribas, que fixavam na forma escrita o que era ditado no momento da composição¹⁰. Outra possibilidade é que os poemas já tivessem sido compostos com o uso da

edições da *Ilíada*. A *Odisseia* foi editada no fim do século XX de nossa era pelo mesmo Thiel (1991).

⁷ Este posicionamento é baseado especialmente nas propostas de Parry (1930; 1932) e Lord (1960).

⁸ Até autores críticos da teoria de que os poemas sejam orais, como Ahl e Roisman, defendem que os poemas fazem parte de uma tradição mítica mais ampla (Ahl; Roisman, 1996: 16-18).

⁹ Posição defendida por Kirk (1962) e Taplin (1992).

¹⁰ Posição defendida por Jensen (1980), Shear (2000) e Lord (1960).

escrita¹¹. Pode-se defender também que são resultado da junção de inúmeros poemas menores de proveniências diversas, editados por um compilador¹². Pode-se, ainda, propor que sejam oriundos de composições e recomposições orais, realizadas durante longos períodos e por grande abrangência espacial, por bardos diferentes¹³. Pode-se, inclusive, sugerir que os poemas não sejam nem ao menos representativos dessa tradição, em virtude de sua qualidade estética superior, de sua estrutura, complexidade, extensão e unidade planejada¹⁴. Ou, finalmente, pode-se pensar que os poemas se contrapõem de maneira consciente e ativa às tendências anteriormente conservadas, propondo inovações e invenções particulares no desenvolvimento de suas tramas¹⁵.

A despeito da posição ou da combinação de posições assumida pelos estudiosos em algum ponto desses extremos, uma tradição mais ampla que existiu independentemente dos poemas é pressuposta. Mesmo que tenham surgido como maneira de se contrapor a tal tradição, os poemas são construídos de forma a deixar claro que fazem parte de um todo maior. O foco, tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia*, é voltado para tramas específicas. Mas, em vários momentos, os poemas evidenciam o pressuposto de que as audiências ou os leitores deveriam reconhecer esse universo mais amplo. Este universo continha outros episódios, outros personagens e, possivelmente, outras versões das histórias que nos chegaram nos poemas aqui estudados.

Do que se trata, portanto, essa tradição mais ampla referida na discussão acima apresentada? E de onde vêm os indícios de sua presença, além da existência dos poemas em questão? Ora, como venho tentando demonstrar, o conceito de tradição pode ser utilizado para nomear fenômenos diferentes, mas interconectados. Na presente discussão, a tradição relevante é a mais ampla, que trata da transmissão de histórias, mitos e episódios envolvendo personagens que fazem parte da formação e da ordenação do mundo e da idade heroica da Grécia. Na Antiguidade, essa tradição relacionada ao passado heroico era, muitas vezes, vista como verdade histórica, como parte real do passado grego.

O passado heroico era povoado por personagens que se envolveram em uma grande quantidade de episódios, lutando contra monstros (como Héracles, Perseu e Belerofonte), viajando e tomando parte em aventuras

¹¹ Posição defendida por West (2011; 2014) e A. Parry (1989:137).

¹² Posição dos analistas. Ver em especial Wilamowitz (1991).

¹³ Posição defendida por Nagy (1996).

¹⁴ Rutherford se pergunta se a *Ilíada* e a *Odisseia* representariam a forma típica da tradição épica maturada ou seu expoente final (Rutherford, 1996: 5).

¹⁵ Posição defendida por Russo (1968).

(como os Argonautas) ou lutando em guerras, como as de Tebas e Troia. A *Ilíada* e a *Odisseia* dizem respeito ao último tipo. São particularmente associadas à guerra e ao retorno de Troia.

A tradição mais ampla representa, portanto, uma visão de um povo a respeito de seu passado heroico e mítico. Mais do que a visão acerca do passado apenas, a tradição diz respeito à transmissão dessa visão. A *Ilíada* e a *Odisseia* faziam parte dessa tradição. Também poderíamos incluir nela os poemas de Hesíodo, os hinos homéricos e os poemas do chamado “Ciclo Épico”, que sobreviveram apenas como fragmentos e resumos.

Homero e Hesíodo¹⁶, em especial, eram considerados as autoridades quanto aos deuses, ao passado heroico e à história do cosmo, segundo Graziosi e Haubold. Os poetas compartilhavam não só uma técnica e ferramentas do épico em hexâmetro, mas uma visão do mundo e de como ele se transformou no tempo (Graziosi; Haubold, 2005: 8). Contudo, essa não é a única forma de transmissão dessa visão do passado.

A pintura em cerâmica e outras formas de arte figurativa também registram a circulação dessa tradição, em versões possivelmente diferentes e independentes dos épicos que recebemos, sendo, contudo, partes de um mesmo contexto¹⁷. O culto aos heróis e suas tumbas – apesar de uma origem diferente, relacionada ao culto aos antepassados em perspectivas locais – por vezes também se associaram a essa tradição, usando seus heróis como objetos de culto¹⁸.

Apesar de independentes, estas formas de transmissão – poesia, arte figurativa e culto heroico – também podem se relacionar. As variações dentro da tradição mais ampla podem criar tradições derivadas em si mesmas, ligadas por alguns elementos, mas independentes em outros, como na concepção que apresentei.

Por ora, é preciso deixar claro um primeiro pressuposto. Os poemas homéricos existem dentro de um complexo mais amplo, que denomino aqui de *tradição de transmissão*. Essa tradição comporta uma visão do passado, podendo ser compartimentada em outras formas tradições. Elas podem ser delimitadas tanto no que diz respeito ao conteúdo desse

¹⁶ Utilizarei o termo “Homero” para designar não necessariamente um possível poeta, mas sim os poemas homéricos. O mesmo é válido para o termo “Hesíodo”.

¹⁷ Mesmo que seguissem ordenamentos particulares ao meio de transmissão, o paralelismo temático atesta algum tipo de relação entre os diferentes meios. Ver Malkin (1998: 38).

¹⁸ Para uma perspectiva contrária, ver Seaford (1994: 180-181). Ainián defende a perspectiva de que o culto heroico pode funcionar independentemente dos épicos, e práticas já existentes poderiam funcionar inclusive como exemplos que teriam influenciado a poesia (Ainián, 1999: 33-35). O autor, portanto, reconhece a interação entre as diferentes formas de tradição.

passado (mitológico ou histórico) quanto no que diz respeito à maneira como são transportadas (arte figurativa, culto aos heróis, poesia e outras formas de narrativa).

b) Longevidade da tradição: quando começou?

Uma vez reconhecida a abrangência da tradição, no sentido mais amplo do conceito, e sua aceitação como pressuposto, é preciso traçar seu alcance temporal, sua longevidade. Trata-se de um assunto complexo.

Identificar o início dessa tradição é a parte mais complicada. Podemos começar pela datação das cenas em arte figurativa. Os primeiros exemplares de cenas possivelmente relacionadas a temáticas épicas começam a surgir no século VIII¹⁹. Durante esse período, alguns outros exemplares podem dizer respeito à tradição de transmissão, mas essa atribuição é menos precisa²⁰. O que a arte figurativa pode dizer acerca da datação é que a partir deste período, em especial a partir do século VII, existia a circulação da tradição mais ampla. Ela, contudo, não nos diz nada sobre seu início, que possivelmente antecede os exemplares sobreviventes, se não em arte figurativa, ao menos em outros meios.

Ao usar os marcos das tradições de transmissão iconográfica relacionadas ao mesmo contexto de histórias épicas e mitológicas, temos a indicação de que, após este período, a tradição de poesia épica hexamétrica já *poderia* estar presente e compartilhando de temáticas semelhantes. No entanto, tais exemplares não indicam que a tradição poética também tenha começado a ser transmitida ali. É possível que o grau de sofisticação apresentado nos poemas que temos exija certo tempo de desenvolvimento para ser atingido.

O mesmo pode ser dito das relações entre a tradição e algumas das primeiras inscrições alfabéticas. Existe a teoria, proposta em especial por Powell (1996), de que a escrita alfabética tenha sido introduzida na Grécia para fixar poemas épicos como os de Homero. O fato de algumas das mais antigas inscrições estarem em hexâmetros talvez seja um indício dessa relação²¹.

No caso da poesia, datar a composição ou a fixação dos poemas homéricos é tarefa difícil e ainda em debate. Vale a mesma indefinição em

¹⁹ Para Snodgrass, uma voga iconográfica passageira, apesar de reconhecida em seis regiões da Grécia, figurava, provavelmente, os gêmeos siameses conhecidos como Actóridas. Para o autor, tal voga cessa no começo do século VII e tem seu início atestado em torno da metade do século VIII (Snodgrass, 2004: 42-62).

²⁰ Ver Snodgrass para um levantamento e balanço do problema (Snodgrass, 2004: 35-70).

²¹ Wade-Gery é o precursor desta abordagem (Wade-Gery, 1952: 11-14).

relação aos poemas de Hesíodo, aos hinos homéricos e do Ciclo Épico, pois sequer temos segurança em datá-los em relação a Homero²².

Estamos em um terreno no qual adentramos com pouca segurança. Em virtude de sua temática e da possibilidade de sobrevivência de uma série de elementos referentes à cultura material, de geografia política, de língua e até mesmo de organização social, há muito tempo se sugere que a tradição heroica e sua poesia épica tenha tido início no chamado mundo micênico. Tratei desses elementos de maneira mais pormenorizada em outra oportunidade²³. Aqui, basta dizer que alguns elementos desse mundo poderiam ter sido transmitidos no interior dessa tradição. Apesar de ser uma posição antiga e amplamente difundida²⁴, ela não é, todavia, unânime. Raaflaub a critica ao defender a possibilidade de que a tradição heroica tenha se desenvolvido durante o chamado Período Obscuro²⁵ como forma de explicar as impressionantes ruínas visíveis na época, referentes, supostamente, a um mundo heroico anterior (Raaflaub, 1998: 393-401). O fato de essas ruínas corresponderem ao mundo micênico seria mera coincidência.

A hipótese do autor deve ser levada em consideração. Mesmo que possamos aceitar a proveniência micênica de alguns vestígios materiais presentes nos poemas, é possível que eles sejam fruto de heranças e tesouros familiares, guardados e passados de geração para geração, associados em um período posterior de composição ao mesmo passado do mundo das grandiosas ruínas²⁶. Em contrapartida, também devemos deixar em aberto a possibilidade de que a tradição tenha se iniciado no mundo micênico.

Como dito, este não é o mais seguro dos terrenos. O que deve ser ressaltado é que no início do século VII a tradição já estava presente de forma desenvolvida, sendo provavelmente fruto de um processo mais antigo. O alcance desse desenvolvimento, nos séculos anteriores, é o ponto mais difícil de identificar. No que diz respeito a uma estimativa mais próxima, podemos falar no fim do Período Obscuro e início do

²² O estudo de Janko é um dos mais citados (Janko: 1982). Ver também a coletânea de Andersen e Huag (2012).

²³ Ver Oliveira (2012).

²⁴ As posições mais radicais são de autores como Nilsson (1932; 1993), Page (1976), Luce (1975; 1998) e Shear (2000).

²⁵ Apesar de polêmico, este termo permanece útil para designar os anos entre o colapso micênico e meados do século VIII. O período é obscuro para nós que temos poucas informações acerca dele. Para uma discussão sobre o tema, ver Desborough (1972: 11-12). Entre os arqueólogos, a proposta mais atual de nomenclatura para o período é a da “Idade do Ferro Inicial”.

²⁶ Ver Grethlein (2010: 129).

arcaico, entre os séculos IX e VIII. Se formos aceitar uma estimativa mais recuada, estamos falando de séculos de desenvolvimento, que remontariam ao mundo micênico entre seu auge e declínio, entre os séculos XIV e XII, ou mesmo além. O que tende para um lado ou para outro desses extremos pode ser resumido em duas posições: a aceitação de que os elementos reconhecidos como micênicos de fato tenham esse mundo como origem; a especulação de que tais elementos entraram nos poemas por outros meios.

c) Longevidade da tradição: quando terminou?

A tradição mais ampla de transmissão das histórias acerca dos heróis e dos mitos gregos nunca terminou. Como dito, ela continua viva. Mas este não é meu objeto de discussão. A parte da tradição que estou tentando delimitar é uma que diz respeito a um contexto, ou conjunto de contextos, e que é compreendida de maneira profundamente diferente de como hoje a compreendemos. As maneiras como lidamos com essas temáticas nos tempos modernos não são as mesmas, nem exercem as mesmas funções. A tradição, durante seu percurso, é encarada e pensada de acordo com particularidades de cada momento. Podemos dizer que interessa ao historiador entender por que cada época recebeu e transmitiu tais fenômenos de maneira específica em cada contexto.

Usarei três critérios para delimitar o alcance mais recente da parte da tradição que nos interessa. O primeiro diz respeito à maneira como os seus membros viam seu passado e se identificavam com ele, sendo a poesia épica um dos veículos desse processo. Portanto, um dos critérios para delimitar o alcance da tradição de transmissão pode ser estabelecido pela maneira por meio da qual a própria tradição era vista como mecanismo fiel de manutenção de um passado comum aos povos gregos.

Porém, tal recorte não restringe suficientemente a tradição em debate. Até mesmo Estrabão, no século I d.C., considerava Homero uma fonte confiável de informações sobre esse passado²⁷, e tal confiança foi muito além. Mas é um primeiro critério: a tradição que estou tentando delimitar via no mundo heroico uma faceta real de seu passado, tal como evidenciado na postura de autores como Estrabão, Heródoto e Tucídides²⁸.

O segundo critério diz respeito à transmissão oral dessa tradição, de maneira geral, e, mais especificamente, da transmissão e composição oral

²⁷ Por exemplo em Estrabão I, 1. 2.

²⁸ Tanto Heródoto quanto Tucídides apresentam elementos relacionados aos relatos homéricos como verdadeiros (Hdt. I, 3-5 e Tuc. I. 3. 2-4; 9-11).

da poesia épica. Usarei como elemento delimitador o lugar da poesia oral na sociedade em questão. Mesmo com o advento da escrita, no século VIII, as formas orais de comunicação poética não foram imediatamente substituídas.

Tendo em vista o limite do letramento durante todo o período, as formas escritas de expressão, mesmo quando culturalmente predominantes, tinham a expressão oral em mente no momento de sua composição. Eram, em geral, escritas para serem lidas em voz alta, possivelmente em público²⁹. Mas, em um momento entre os séculos V e IV, pode-se detectar que já havia uma maior valorização da cultura letrada no discurso da elite. No que diz respeito à poesia heroica épica e sua tradição, a partir desse momento a figura do bardo passou a ser aproximada à de um homem empobrecido, que canta para as classes mais baixas da população, enquanto as elites têm acesso a textos escritos de poemas épicos assim fixados³⁰. Paralelamente à expansão da forma escrita de transmissão de nossos épicos, temos a figura do rapsodo. Aparentemente, os rapsodos transmitem o texto homérico de maneira diferente da dos aedos de um período anterior. Os rapsodos, em determinado momento, seriam recitadores de um texto teoricamente fixado e estabelecido³¹.

O terceiro critério de delimitação se baseia na associação dos poemas à figura de um autor, Homero, datável já no século VI. Sua posição de *autor* a ser reverenciado também é relevante. É verdade que o nome *Homero* pode ser uma forma de identificar a tradição, como foi sugerido por uma série de estudiosos³². A essa altura nossos poemas já são tidos como clássicos. Esse marco de delimitação é caracterizado pelo período no qual os poemas são transmitidos como textos fixados, não sendo mais recompostos em *performance*. Dessa forma, possíveis reinterpretações orais não seriam absorvidas nos poemas para a transmissão futura.

²⁹ Para Taplin, nem mesmo o mais fervoroso defensor da composição escrita dos poemas homéricos expressaria que o poema foi composto para um público letrado e para ser lido (Taplin, 1992: 37).

³⁰ Para Jensen, este fenômeno pode ser atestado do século IV em diante. Pode ser observado então um letramento das elites, uma valorização da cultura letrada e a associação da cultura oral com as classes inferiores, o que não era o caso anteriormente (Jensen: 1980, 125). Ver também Sealey (1957: 316, 342).

³¹ Para Burkert, os rapsodos teriam substituído os aedos. Improvisação criativa teria dado lugar à reprodução de um texto fixado, aprendido de cor e disponível em livros. Burkert considera uma separação entre produção e simples *performance*, que teria ocorrido até o último terço do século VI, no mais tardar (Burkert, 1987: 48-49). Contudo, autores como Jensen (1980: 116-122) e West (2010: 2) defendem a hipótese de que os rapsodos ainda estariam associados a prática da composição criativa, e não só da recitação fixada.

³² Como Nagy (1996), em uma tradição que remonta, pelo menos, a Vico (2005: 873) e Wolf (1985). West sugere que uma guilda de rapsodos, os *homeridai*, teria adotado os dois poemas e os atribuído a seu ancestral mítico, ou seja, Homero (West, 1999: 2014, 43).

Da maneira como interpreto os vestígios da tradição de transmissão da poesia épica, o que gostaria de deixar evidenciado é uma quebra na valorização da oralidade como mecanismo de transporte da tradição. A posição dos poemas homéricos como clássicos, como textos de autoridade, é importante, e foi assim que os textos nos alcançaram. Mas a tradição que busco delimitar é aquela que permite versões, variantes, outras canções, outros episódios, outros personagens. Nela, existiria uma variedade de cantores e de histórias concorrentes. Nela, os bardos não seriam relegados a uma posição marginal diante de uma sociedade cada vez mais letrada. Contudo, devemos reconhecer que, apesar das variações, a tradição de transmissão poética seria, em algum nível, coesa e reconhecida como parte de um mesmo fenômeno cultural.

Mesmo que o advento da escrita e seu desenvolvimento tenham ocorrido no interior do período delimitado e em paralelo com a tradição que descrevi, a forma como proponho identificar o alcance mais recente da tradição de transmissão poética em questão está associada à consideração da composição e da transmissão oral da poesia épica como formas social e culturalmente valorizadas. Portanto, marco o limite mais recente dessa tradição na existência atestada de uma transmissão textual escrita dos épicos que fosse *predominante*. Tal processo também pode ser demarcado pela desvalorização das formas orais de composição poética, relegadas a uma posição marginal³³.

Com o desenvolvimento da cultura letrada, em dado momento a elite passou a valorizar mais outros tipos de elementos poéticos, relegando a cultura oral a certa marginalidade. Os bardos passariam a se dedicar ao entretenimento de parcelas mais baixas da população, diante da competição com textos escritos e fixados, inclusive da *Ilíada* e da *Odisseia*, do Ciclo Épico e dos hinos homéricos. A poesia oral passaria de manifestação dominante para manifestação marginal. Ela seria associada à memorização pura, à falta de criatividade e de genialidade, um fenômeno que contaminou inclusive a abordagem de parte dos estudiosos modernos.

d) Estatuto dos poemas homéricos no interior da tradição: têm posição de autoridade?

Já em um período recuado, os poemas homéricos foram considerados exemplares magistrais de sua tradição. Estudiosos modernos os

³³ Ver Jensen (1980: 125-127). Para Ford, já no século V a cultura oral estava diminuindo e suas produções mais antigas estavam sendo avaliadas por novas ciências da linguagem, como a retórica e a filosofia (Ford, 1992: 3).

selecionaram como as grandes obras de toda uma cultura³⁴. Foram tanto apontados como os expoentes máximos da tradição quanto foram afastados dela por sua excepcionalidade³⁵.

Será necessário, todavia, esperar o século VI para termos citações seguras do nome *Homero* e de sua relação com a poesia épica³⁶. Durante parte da Antiguidade, outros poemas eram associados a tal nome, mas um processo de exclusão marcou a escolha da preferência cultural, relegando outros poemas a outros poetas, e isolando a *Ilíada* e a *Odisseia* como grandes obras atribuídas a um gênio: Homero. Contudo, este processo parece relativamente tardio³⁷. Nas citações do século VI, “Homero” já aparece como um nome a ser reverenciado, talvez como um nome representativo do gênero épico de maneira mais ampla³⁸. Essa tendência continua a ser observada em parte do século V, mas há um claro movimento no qual os épicos considerados de maior qualidade vão sendo mais associados a Homero em detrimento dos demais épicos³⁹.

Outro processo, que corre em paralelo ao descrito acima, também entre os séculos VI e V, pode ser observado na arte figurativa. Até o século VI, a preferência dos artesãos na escolha dos temas de suas obras não era a dos episódios narrados na *Ilíada* e na *Odisseia*⁴⁰. Ainda que se possa argumentar que algumas obras tenham inspiração em episódios que são descritos ou mencionados nos poemas em questão, apresentados nesse meio alternativo com algumas variações, o que se observa é que os poemas não exerciam força de autoridade na escolha dos temas, nem na determinação de qual variante seria representada, quando existe associação temática.

³⁴ Ver Rutherford (1996: 5).

³⁵ Como, por exemplo, em Davies (1989: 8-10).

³⁶ Na passagem do século VI para o V temos menções a Homero por Heráclito e Xenófanes preservadas em citações de autores tardios. O fragmento 30 de Heráclito é citado por Diógenes Laércio, o fragmento 21 é citado por Hipólito e o fragmento 63a é citado no escólio da *Ilíada* A T XVII 251 e por Eustácio (edição de Marcovich, 2007). No caso de Xenófanes, o fragmento 10 é citado por Herodiano e os fragmentos 11 e 12 são citados por Sexto Empírico (edição de Giannantoni, 1993). Para um levantamento das citações mais antigas de Homero, ver Burkert (1987: 44). Ver também West (1999).

³⁷ Saïd defende que o *corpus* homérico antes de 520 era considerado mais amplo e incluía muitos outros poemas épicos, os hinos homéricos e paródias épicas, além da *Ilíada* e da *Odisseia* (Saïd, 2011: 17).

³⁸ Ver Saïd (2011: 7) e Nagy (1996).

³⁹ De acordo com Graziosi e Haubold, tal processo parece ter estado em pleno desenvolvimento no século V e se acelerou no período helenístico, separando cada vez mais a *Ilíada* e a *Odisseia* dos demais (Graziosi; Haubold, 2000: 25-26).

⁴⁰ Ver a discussão em Snodgrass (2004), Friis Johansen (1967), Lowenstan (1992, 1997), Touchefeu-Meynieur (1968), Powell (1992) e Burkert (1987).

O primeiro ponto fica claro se analisarmos a preferência dos episódios escolhidos, em que os personagens e cenas que figuram entre os mais populares não são centrais ou não aparecem em Homero. O segundo ponto é explicitado diante da constatação de que, mesmo quando a escolha temática se encontra dentro do campo dos episódios descritos nos poemas, estes não seguem de maneira fiel o texto que nos alcançou. O episódio do ciclope Polifemo talvez seja uma exceção, com exemplares a partir de 670⁴¹, mas não há nenhuma comprovação de que eles fossem escolhidos em razão da posição da *Odisseia* dentro da tradição. É possível que a preferência dos artesãos seja pelo episódio em si, e não por um poema em especial que detenha posição de autoridade⁴².

Todavia, a partir do século VI, cada vez mais episódios dos poemas começam a figurar, especialmente na pintura de vasos. Esse processo se intensifica a partir da década de 20 daquele século e se mantém pelo século V adiante⁴³. Ele apresenta fortes indícios de que a partir desses momentos os poemas, tais como os temas, ou versões muito semelhantes a eles, passaram a ser cada vez mais considerados fontes de autoridade para a escolha dos temas e das versões dos episódios a serem retratados, ainda que não de maneira exclusiva. É interessante notar a proximidade com as datas em que começamos a ter citações cada vez mais seguras do poeta Homero, associado cada vez mais à *Ilíada* e à *Odisseia*, em detrimento de outros épicos. O presente processo também parece ser um fenômeno que só alcançou relevância maior a partir do século VI. Antes desse período, se os poemas já existiam de maneira fixada, não estavam entre os preferidos dos artesãos e dos compradores de seus trabalhos, como critério para seleção de versões e de episódios heroicos a serem retratados na arte figurativa.

e) Diferentes tipos de poemas dentro da tradição oral épica hexamétrica

Propus uma ideia de tradição que pode ser subdividida em diversos outros tipos, inter-relacionados, mas até certo ponto independentes. Da concepção mais ampla, que abarca a transmissão como um todo das histórias sobre o passado heroico e à formação do mundo dos deuses e dos homens, delimitei, por fim, a tradição oral grega de poesia épica em hexâmetros.

⁴¹ Ver Touchefeu-Meynieur, em especial o quadro 1 (Touchefeu-Meynieur, 1968: 304).

⁴² Para a posição contrária ver Rutherford (1996: 17) e Touchefeu-Meynieur (1968). Já Malkin argumenta que, ainda no século V, quando já havia certamente textos da *Ilíada* e da *Odisseia*, as variantes na iconografia não deixaram de existir. Além disso, variações são detectadas do período geométrico ao romano, o que mostra a coexistência de formas, sejam elas textos fixos, imagens, canções improvisadas, etc. (Malkin, 1998: 42).

⁴³ Ver em especial Friis Johansen (1967: 223-230) e Malkin (1998: 41).

Do que trata essa poesia em particular, para além de sua métrica e temática? A delimitação passa necessariamente pelo critério da oralidade, pois outras poesias épicas em hexâmetro foram produzidas em outros períodos – como a *Argonáutica*, de Apolônio de Rhodes –, mas estas trazem formas de composição poética relativas à escrita⁴⁴. Os outros poemas já citados, a *Ilíada* e a *Odisseia*, *Os Trabalhos e os Dias* e a *Teogonia*, os hinos homéricos e possivelmente os fragmentos do Ciclo Épico, a despeito de sua existência escrita (ou em trechos escritos), trazem possíveis marcas de oralidade. Se não foram compostos de maneira completamente oral, têm, ao menos, relação mais direta com tal tipo de tradição. Isso não quer dizer que sejam todos do mesmo tipo. O número de versos é um primeiro critério de diferenciação. A *Ilíada* e a *Odisseia*, individualmente, ultrapassam todos eles em termos de extensão. São monumentais se comparados com os demais⁴⁵.

Já a escolha temática diferencia a *Ilíada*, a *Odisseia* e os poemas do Ciclo Épico dos outros. Os hinos homéricos parecem servir como mecanismos de introduzir os épicos homéricos, mesmo os hinos que têm maior extensão. Além disso, no caso destes, contam narrativas relacionadas com as origens ou episódios importantes da história dos deuses. Os poemas de Hesíodo mostram, entre outras temáticas, uma ordenação do mundo, falando de sua origem, eras e características. É evidente que em ambos os casos existem congruências com as temáticas heroicas desenvolvidas nos poemas homéricos, mas é importante ressaltar essa diferenciação de abordagem no interior de uma mesma tradição poética que compartilha um mesmo tipo de métrica e uma mesma forma de composição.

Os poemas do Ciclo Épico têm mais afinidade temática com os poemas homéricos. Ainda assim, com base nos resumos que temos deles, nos fragmentos e nos juízos que recebemos de autores posteriores, foram traçadas algumas distinções. A primeira delas já foi levantada: a extensão. As demais dizem respeito à língua épica e à qualidade estética⁴⁶.

A despeito das diferenças de tipo, vale ressaltar novamente que todos eles compartilham uma mesma tradição. A ressonância entre eles pode

⁴⁴ Ver Parry (1930: 74).

⁴⁵ A *Cípria* teria 11 cantos. A *Etiópida* e os *Nostoi* teriam 5 cantos cada e a *Pequena Ilíada* 4. A *Iliou Persis* e a *Telegonia* teriam 2 cantos cada.

⁴⁶ Ver Davies (1989: 1-10). Contudo, vale ressaltar que Davies se apoia fortemente em Aristóteles e em critérios estéticos marcadamente anacrônicos, se relacionados ao material que analisa. Para Scodel, muitos intérpretes modernos foram influenciados pela desaprovação estética que Aristóteles e Aristarco nutriam pelo Ciclo. Recentemente, alguns estudiosos têm tentado se desvencilhar desta posição, considerando os poemas do Ciclo produtos não necessariamente inferiores e secundários, mas representantes de uma tradição oral mais ampla (Scodel, 2011: 501-515).

ser observada, a partir de vários pontos de vista, principalmente pelas referências compartilhadas entre si e pela pressuposição de que a audiência ou os leitores tenham a noção de um todo maior que abarca estes e outros temas, personagens e episódios.

f) Função da tradição: memória; integração cultural; pan-helenismo

A tradição mais ampla, da maneira como tem sido apresentada aqui, possui grande abrangência temporal, já que é de longa, ou mesmo longuíssima duração (a depender do critério de delimitação temporal aceito). Também abarca várias formas de expressão (poética de vários tipos, outros tipos de expressão oral, arte figurativa etc.).

No caso específico da poesia, seria possível identificar a função que exercia? A princípio, poderíamos listar o entretenimento como função. A poesia tem a clara intenção de ser esteticamente agradável, bem como entreter sua audiência ou leitor. Contudo, ela não era apresentada somente como forma de entretenimento.

Outra função seria a de repositório de memória coletiva. Para Luce, a ação dos bardos era uma forma de manutenção segura dessa memória. Com a ausência de ampla difusão de formas de escrita, os bardos exerciam uma função social ao transmitir e apresentar as tradições valorizadas pela comunidade (Luce, 1998: 9)⁴⁷.

Tal conservação implica uma série de outras possíveis consequências. Por funcionar como mecanismo de memória cultural, a poesia seria também um mecanismo de integração cultural. Essa tradição conecta um espaço geográfico potencialmente amplo e sobrevive a um período que pode ser longo ou longuíssimo. Se compreendermos que a tradição mantém estável alguns de seus elementos, podemos pensar que a integração cultural funciona tanto na esfera espacial quanto na esfera temporal. Na poesia, seriam transportadas maneiras de ver o passado, compartilhadas por comunidades separadas pelo espaço e pelo tempo, mas unidas culturalmente por meio da valorização de uma mesma tradição poética.

Tal questão, abordada de maneira diferente, abrange o aspecto de um fenômeno cultural denominado pan-helenismo. Esse fenômeno pode ser observado em várias manifestações culturais, a partir, em especial, do século VIII. Além da língua, compartilhada desde muito tempo, nesse período outros elementos culturais passam a ser comuns. Um sentimento

⁴⁷ Ver também Havelock, que entende os poemas homéricos como expressões de uma visão enciclopédica do mundo. A narrativa homérica estaria em contato contínuo com a organização e visões de mundo da sociedade (Havelock, 1996: 106-108).

de unidade e integração cada vez mais desenvolvido pode ser percebido, a despeito das características locais que permaneciam relevantes⁴⁸.

Entre as manifestações culturais pan-helênicas, poderíamos destacar os santuários que passam a assumir essa dimensão (Delfos, Delos, Dodona etc.) e os festivais (em Olímpia e outros)⁴⁹. Os poemas da tradição oral épica, entre eles a *Ilíada*, a *Odisseia* e as variantes de ambas, ofereceriam às diferentes comunidades gregas histórias e deuses comuns, além da língua compartilhada⁵⁰.

É possível que a memória cultural preservada pela poesia talvez preceda o movimento pan-helênico que se acelera a partir do século VIII. Como apresentei, essa memória pode trazer elementos do passado micênico, transportados inclusive durante o chamado Período Obscuro.

Se não aceitarmos as origens em um contexto tão recuado, mas uma tradição que começa a ser desenvolvida em algum momento mais próximo do fim do Período Obscuro, ela pode muito bem ser oriunda de manifestações locais, que passaram a se desenvolver em paralelo e por fim se fundiram como parte do processo de pan-helenismo acima desenhado.

g) Tradição estável ou em mudança constante?

A tradição de transmissão que estamos discutindo pode ser de longa ou longuíssima duração. Porém, uma série de problemas surge se nos propusermos a discuti-la de maneira mais ampla. Tais problemas provêm de uma primeira dificuldade: a qual período podemos atribuir a composição ou fixação dos poemas que temos no interior da tradição? Não é um assunto de que tratarei em detalhes.

Por ora, devo salientar que, a despeito de como seja abordada tal dificuldade, pode-se argumentar que os poemas que temos, a *Ilíada* e a *Odisseia* entre eles, podem ser lidos como testemunhos da tradição como um todo, além de fontes para os supostos períodos em que foram fixados ou compostos. Essa abordagem depende da maneira como encaramos o problema da estabilidade dentro da tradição.

⁴⁸ Ver Bouvier (2002: 444-445).

⁴⁹ Ver Snodgrass para uma discussão e levantamento de fenômenos (Snodgrass, 1971: 352-435).

⁵⁰ O modelo de Nagy compreende a poesia pan-helênica como tipos de poesia e canção que operam não simplesmente em uma base local, apropriados para audiências locais. Ao contrário, a poesia pan-helênica seria o produto de uma síntese evolucionária de tradições poéticas, de forma que o que ela representa tende a ser comum à maior parte das localidades e particular de nenhuma (Nagy, 1990: 54).

É importante deixar claro que não temos condições de estabelecer uma resposta definitiva. Dos poemas em si, temos alguns elementos que nos permitem inferir acerca de seu grau de estabilidade. A língua é um deles. Com o deciframento do Linear B⁵¹, ficou detectado que existem elementos do grego micênico sobreviventes no texto homérico, bem como existem também arcaísmos eólicos e jônicos⁵². A própria estrutura do sistema formular, ainda que tenha sido criticada e não seja mais aceita por vários especialistas nos moldes propostos por Parry, sugere que elementos podem ser mantidos de maneira mais ou menos fixa por longos períodos.

Quando Parry e Lord iniciaram, na década de 1930, os estudos comparativos tendo a tradição oral da então Iugoslávia como base, essa abordagem era extremamente inovadora⁵³. Os resultados da comparação foram muito criticados por existirem limites que se referem a especificidades culturais e pela diferença do próprio tipo de tradição dos dois lados da comparação⁵⁴. Algumas críticas foram virulentas, ao ponto de sugerir que o trabalho de campo com intenção de comparar tradições orais diferentes não seja útil para a análise literária dos poemas homéricos e da tradição grega de poesia épica⁵⁵. Talvez a abordagem de Parry e Lord de fato tenha aceitado muitos elementos da tradição identificados na então Iugoslávia como passíveis de generalização para todas as tradições épicas orais. Talvez este seja o ponto mais frágil da proposição da chamada *teoria oral formular* em seus estágios iniciais.

Desde aquelas pesquisas iniciais, contudo, muitos outros pesquisadores passaram a se interessar por trabalho de campo⁵⁶. Com a multiplicação das pesquisas em lugares extremamente variados, ficou detectado, o que não vem como grande surpresa, que a variedade de formas orais de composição épica tradicional é tão ampla quanto as formas de culturas em que tais manifestações estão ou estiveram presentes⁵⁷.

⁵¹ Ver Chadwick (1995).

⁵² Ver Nagy (2011: 231-233).

⁵³ Os resultados foram publicados de maneira mais influente somente em *The Singer of Tales* de Lord, em 1960.

⁵⁴ Tais críticas aparecem já em Kirk (1962) e continuaram desde então.

⁵⁵ Para Rutherford, o trabalho de Parry com tradições vivas é menos valioso do que sua análise do sistema formular (Rutherford, 1996: 14).

⁵⁶ Ver, por exemplo, as coletâneas organizadas por Honko, Handoo e Foley (1998) e por Mundal e Wallendorf (2008).

⁵⁷ O estudo mais influente a defender esta posição continua a ser o de Finnegan. Em geral, seu livro é um excelente exemplo de que se devem evitar generalizações no que concerne a definições acerca de poesias orais, além de apontar que não há uma diferenciação absolutamente clara entre literatura oral e escrita. Além disso, Finnegan deixa claro que um único modelo de composição em *performance* não é adequado para todos os casos (Finnegan: 1977: 69-87).

Muitos estudiosos, não obstante, mantêm a prática de propor generalizações de alguns elementos referentes a culturas orais, e uma dessas generalizações recai sobre a questão da estabilidade possível no interior de uma tradição desse tipo. Uma posição comum defende que, no interior de uma tradição oral, só é possível manter uma memória do passado que tenha elementos (estruturas sociais, práticas, objetos) que atinjam, no máximo, três gerações⁵⁸. Tal concepção é baseada na ideia de que o passado só é atingido enquanto existirem membros vivos que se lembrem dele, ou seja, ele depende da longevidade das gerações e de estruturas que permitam que avós passem experiências a seus netos. Por vezes adotam o conceito de *homeostasis*, o qual postula que, nas tentativas de uma tradição de falar de seu passado, o presente de qualquer cultura também é incluído, e com mais força do que o passado que teria a intenção de atingir⁵⁹.

Ora, as análises comparativas entre tradições orais de origens diversas demonstraram grande variedade de tipos de tradição e de elementos que as compõem. Sobre a questão da estabilidade, de quanto uma tradição oral pode manter e transmitir de maneira mais ou menos fiel o seu passado, e qual é o alcance possível em relação a esse passado, é preciso analisar a importância dada no interior da tradição à maneira como ocorre sua transmissão.

Isto porque o grau de fixação do que é transmitido oralmente (se recomposto ou decorado) varia de tradição para tradição, e tal elemento depende da concepção que seus membros (bardos, contadores de histórias e audiência) têm do que é transmissão fiel, do que é considerado verdade e de sua estabilidade⁶⁰. O que não pode ser tomado como pressuposto é a suposta limitação da memória sem o auxílio da escrita como instrumento fiel de manutenção estável de informações extensas. Tal concepção é alimentada por uma percepção do senso comum, de uma prática memorativa cotidiana de nossos contextos atuais. O que temos é que, pela existência plenamente difundida da tecnologia da escrita,

⁵⁸ Ver por exemplo Raaflaub (1998: 394-396) e Saïd (2011: 77-79).

⁵⁹ Ver Goody e Watt (1968), Ong (1982, 46-49) e Vansina (1965). Para os limites do conceito, ver o próprio Vansina, que defende que muitas vezes mudanças sociais levam a adições, e não supressão, o que deixaria formas variantes mais antigas intactas. Além disso, mesmo temas que tendem a ser suprimidos podem deixar traços (Vansina, 1985: 120-123).

⁶⁰ Ver Mundal e Wellendorf, em especial seus comentários sobre a poesia *skaldica* nórdica, que não permite muita variação, sendo geralmente memorizadas, palavra por palavra (Mundal; Wellendorf, 2008: 1-2).

dependemos menos do uso exclusivo da memória, tendo suas potencialidades menos desenvolvidas⁶¹.

Isso não é necessariamente verdade para culturas exclusivamente ou prioritariamente orais, com difusão limitada da tecnologia da escrita. Nelas, feitos memorativos mais refinados e desenvolvidos poderiam atingir resultados potencialmente impressionantes para nossa percepção. Além disso, a ideia de *homeostasis* parece dar mais ênfase aos aspectos que de fato se transformaram durante a passagem do tempo em detrimento daquilo que pode ter permanecido, seja por esforço ativo, seja de maneira inconsciente⁶².

Não temos, contudo, como medir de maneira precisa o grau de estabilidade proporcionado pela tradição grega de composição poética oral da épica hexamétrica. Sequer sabemos o grau de importância dado à questão da transmissão fiel de um texto e a percepção de como os integrantes da tradição encaravam o que seria uma transmissão fiel. Podemos detectar, por exemplo, no aspecto linguístico, alguns elementos estáveis, se aceitarmos um início mais antigo para a tradição de transmissão poética. Todavia, o alcance desta estabilidade é discutível. No que diz respeito à descrição de estruturas e instituições sociais, que porventura tenham sido absorvidas e mantidas na transmissão dos poemas, a questão é ainda mais complicada, o que merece uma discussão à parte.

Entretanto, devo neste momento assumir como possibilidade que elementos de longa ou longuíssima duração podem ter sido absorvidos nos próprios poemas, no aspecto das formas de composição e integração cultural. Essa é uma das chaves de minha proposta de abordagem das fontes, em especial do ponto de vista da História. Nesse sentido, os poemas seriam encarados tendo em vista atingir a tradição da qual são oriundos.

Se essa tradição tem elementos que apresentam uma estabilidade grande e possam remontar a um passado longínquo, ou se ela diz respeito somente a uma releitura mais recente de tal processo, não podemos dizer ao certo. Eis um dos problemas centrais da área. Mas isso não impede

⁶¹ Taplin vê na vertente que defende o uso da escrita na composição dos poemas homéricos um descrédito grande da memória no mundo ocidental contemporâneo, em que feitos complexos de memória, como a composição de um grande épico orgânico e extremamente arquitetado e estruturado, seriam impossíveis (Taplin, 1992: 36).

⁶² Ver Malkin (1998: 269-270). Para Scodel nem toda tradição é necessariamente homeostática (Scodel, 2002: 19).

uma abordagem histórica dos poemas que leve essas características particulares da tradição em consideração.

Referências Bibliográficas

AHL, F.; ROISMAN, H. M. *The Odyssey reformed*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

AINIAM, A. M. Reflections on Hero Cults in Early Iron Age Greece. In: HÄGG, R. *Ancient Greek Hero Cult: Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult*. Stockholm: Paul Aströms Förlag, 1999.

ANDERSEN, O.; HUAG, D. (eds.) *Relative Chronology in early Greek epic poetry*. Cambridge: CUP, 2012.

BOUVIER, D. *Le cetre et la lyre: L' Iliade ou les herós de la memoire*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

BRAUDEL, F. História e Ciências Sociais: A longa duração. In: *Escritos sobre a história*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009. p. 41-78.

BURKERT, W. The making of Homer in the sixth Century B.C.: Rhapsodes versus Stesichorus. *Papers on the Amasis Painter and His World*. Malibu: Paul Getty Museum, 1987, p. 43-62.

CHADWICK, J. *The decipherment of linear B*. Cambridge: CUP, 1995.

DAVIES, M. *The Greek Epic Cycle*. Bristol Classical Press. 1989.

DESBOROUGH, V. R. *The Greek Dark Ages*. New York: St. Martin Press, 1972.

FINNEGAN, Ruth. *Oral poetry: its nature, significance and social context*. Cambridge: CUP, 1977.

FORD, A. *Homer: the poetry of the past*. Cornell: CUP, 1992.

FRANCISCO, Gilberto da Silva. *Panatenáicas: tradição, permanência e derivação*. Tese, MAE, 2012.

FRIIS JOHANSEN, K. *The Iliad and the early Greek art*. Copenhagen: Munksgaard. 1967.

GIANNANTONI, G. (ed.). *I Presocratici: Testimonianze e frammenti*. Bari: Laterza, 1993.

GOODY, J.; WATT, L. The Consequences of Literacy. In: Goody, J. (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, edited by J. Goody, pp. 27-68. Cambridge: 1968.

GRAZIOSI, B.; HAUBOLD, J. *Homer: the resonance of epic*. London: Duckworth, 2005.

GRETHLEIN, J. From 'imperishable glory' to History: the *Iliad* and the Trojan War. In: KONSTAN, D.; RAAFLAUB, K. A. (org.) *Epic and history*. Malden-Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. Campinas: Papirus, 1996.

HOBSBAWM, E; RANGER, T. (eds.). *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HONKO, I.; HANDOO, J.; FOLEY, J. M. (eds.). *The Epic – Oral and Written*. Mysore: Central Institute of Indian Languages, 1998.

JANKO, R., *Homer, Hesiod, and the Hymns: diachronic developments in epic diction*. Cambridge: CUP, 1982

JENSEN, M. S. *The Homeric question and the oral formulaic theory*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1980.

KIRK, G. *The songs of Homer*. Cambridge: CUP, 1962.

MUNDAL, Else; WELLENDOFF, Jonas. *Oral art forms and their passage into writing*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2008.

LENCLUD, G. Qu'est-ce que la tradition? In: DETIÈNNE, M. (ed.) *Transcrire les mythologies*. Paris: Albin Michel, p. 25-44, 1994.

LORD, Albert Bates. *The singer of tales*. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

LOWENSTAM, Steve. The Uses of Vase-Depictions in Homeric Studies. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), vol. 122, 1992, p. 165- 198.

_____. Talking Vases: The relationship between the Homeric poems and archaic representations of epic myth. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), v. 127, 1997, p. 21-76.

LUCE, J. V., *Homer and the Heroic Age*. London: Thames and Hudson, 1975.

_____. *Celebrating Homer's landscape: Troy and Ithaca revised*. Yale University Press, 1998.

MALKIN, Irad. *The returns of Odysseus: colonization and ethnicity*. Berkeley: University of California Press, 1998.

MARCOVICH, M.; MONDOLFO, R.; TARÁN, L. *Eraclito: Testimonianze, Imitazioni e Frammenti*. Milano: Bompiani, 2007.

MONRO, D. B.; ALLEN, T. W. *Homeri Opera*. Oxford: Claredon Press. 3ª edição. 1920.

NAGY, G. *Homer's Pindar*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1990.

_____. *Homeric Questions*. Austin: University of Texas Press, 1996.

_____. *Homer the preclassic*. Berkeley: University of California Press, 2011.

NILSSON, M. *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*. Cambridge: CUP, 1932.

_____. *Homer and Mycenae*. New York: Cooper Square Publishers, Inc., 1993.

ONG, W. J. *Orality and Literacy: The technologizing of the world*. London: Methuen, 1982.

OLIVEIRA, Gustavo J. D. Histórias de Homero: Um balanço das propostas de datação dos poemas homéricos. *Revista História e Cultura*, Franca-SP. V. 1, n. 2, p. 126-147, 2012.

OUTHWAITE, W.; BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1996.

PAGE, D. L. *History and the Homeric Iliad*. Berkley: University of California Press, 1976.

PARRY, Adam. *The language of Achilles and other papers*. Oxford: OUP, 1989.

PARRY, Milman. Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making I. Homer and Homeric Style. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 41, 1930, p. 73-147.

_____. Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making II. The Homeric Language as the Language of an Oral Poetry. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 43, 1932, p. 1-50.

PHILLIPS, M. S.; SCHOCHET, G. (eds.). *Questions of Tradition*. University of Toronto Press, 2004.

RAAFLAUB, K. A. Homer, the Trojan War, and History. In: BOEDECKER, D. *The world of Troy*. Washington, DC: Society for the Preservation of the Greek Heritage, 1998.

RUSSO, Joseph. Homer against his tradition. *Arion*, v. 7, n. 2, 1968.

RUTHERFORD, R. B. *Homer*. Oxford: OUP, 1996.

SEALEY, R. From Phemios to Ion. *Revue des Études Grecques*. Tome LXX, p. 312-355, 1957.

POWELL, B. Writing, oral poetry, and the invention of the narrative style in greek art. In: BUTTON-OLIVER, D. (ed.) *The Odyssey and Ancient Art: an epic in word and image*. New York, Bard College, 1992, p. 180-185.

_____. *Homer and the origin of Greek alphabet*. Cambridge: CUP, 1996.

SAÏD, S. *Homer and the Odyssey*. Oxford: OUP, 2011.

SCODEL, R. *Listening to Homer: Tradition, narrative and Audience*. Michigan: UMP, 2002.

_____. Hesiod and the Epic Cycle. In: MONTANARI, F. RENGAKOS, A. TSAGALIS, C. C. (eds.) *Homeric contexts: neo analysis and the interpretation of oral poetry*. Berlin: De Gruyter, 2011.

SEAFORD, R. *Reciprocity and Ritual: Homer and the tragedy of the developing City-state*. Oxford: OUP, 1994.

SELIGMAN, E. R.; JOHNSON, A. *Encyclopaedia of Social Sciences*. New York: Macmillan Company, 1957, vol. 15.

SHEAR, I. M. *Tales of heroes: the origins of Homeric texts*. New York: Aristide D. Caratzas, 2000.

SHIELS, E. *Tradition*. Chicago, University of Chicago Press, 1981.

SNODGRASS, A. M. *The Dark Age of Greece: An Archaeological Survey of the Eleventh to Eighth Centuries B.C*. Edinburgh: University Pres, 1971.

_____. *Homero e os Artistas: texto e pintura na arte grega antiga*. São Paulo: Odysseus Editora, 2004.

TAPLIN, O. *Homeric soundings: the shaping of the Iliad*. Oxford: Claredon Press, 1992.

THIEL, H. van. *Homeri Odyssea*. Hildesheim: G. Olms, 1991.

_____. *Homeri Ilias*. Hildesheim: G. Olms, 1996.

TOUCHEFEU-MEYNIER, O. *Thèmes odysseens dans l'art antique*. Paris: Editions E. de Boccard 1968.

VANSINA, J. *Oral tradition: A study in historical methodology*. Chicago: Aldine, 1965.

_____. *Oral tradition as history*. Wisconsin: UWP. 1985.

VICO, G. *Ciência Nova*. Calouste Gulbekian, 2005.

WADE-GERY, H. T. *The poet of the Iliad*. Cambridge: CUP, 1952.

WEST, M. L. *Ilias*. Vol. I. Stuttgart & Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 1998.

_____. *Ilias*. Vol. II. München & Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 2000.

_____. The invention of Homer. *Classical quarterly*, vol. 49, n. 2, 1999, p. 364-382.

_____. Rhapsodes at Festivals. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Band 173, 2010, p. 1-13.

_____. *The making of the Iliad*. Oxford: OUP, 2011.

_____. *The making of the Odyssey*. Oxford: OUP. 2014.

WILAMOWITZ, M. U. V. *Homerische Untersuchungen*. Berlin: Weidmann, 1991.

WOLF. *Prolegomena ad Homerum*. Princeton: PUP. 1985.

THE HOMERIC POEMS AND THE CONCEPT OF TRADITION

Gustavo Junqueira Duarte Oliveira¹

Abstract

This paper focuses on the poetical tradition to which the Homeric poems belong. Firstly, I present a theoretical discussion regarding the concept of Tradition. The emphasis is on the transmission of content thought as relating to the past of certain groups, as well as the specific ways in which those groups value such elements. Secondly, the paper presents an interaction scheme between different aspects inside one tradition, or between different traditions. Finally, in the main section of the paper, I discuss the tradition the Homeric poems belong to, as well as the role the poems play in it. This discussion covers several phenomena that can be identified with the tradition, from the poetical ones, such as the Greek hexametrical poetry, to the iconographic ones, especially vase paintings from the eighth century² onwards. I conclude with a brief discussion on how the Homeric poems can be used as testimony to this broader tradition.

Keywords

Homer; Greek poetry; tradition.

¹ Associate Professor, Faculty of São Bernardo do Campo – São Bernardo do Campo, SP, Brazil. email: gustavojdo@gmail.com

² I would like to thank Tatiana Faia, Camila Aline Zanon and Ana Paula Bezerra Severiano for many invaluable suggestions and corrections that improved the present paper. All the references to centuries in this paper refer to periods before the Current Era, save mentions to the contrary.

Resumo

O tema deste artigo é a tradição poética da qual os poemas homéricos fazem parte. Em um primeiro momento, propus uma discussão teórica sobre o conceito de tradição. Enfatizei os aspectos da transmissão de determinados conteúdos pensados como relacionados ao passado de determinados grupos, bem como a valorização específica destes elementos por estes grupos. Em seguida, busquei apresentar um esquema de interação entre aspectos diferentes no interior de uma mesma tradição, ou entre tradições diferentes. Na parte principal do artigo, delimitei a tradição à qual os poemas homéricos pertencem e a posição que nela ocupam. A discussão aqui proposta abrange a apresentação de vários fenômenos que podem ser identificados com esta tradição, desde os poéticos, como a poesia hexamétrica grega, até os iconográficos, em especial na pintura de vasos a partir do século VIII³. Por fim, o artigo se encerra com uma pequena discussão sobre como os poemas homéricos podem ser vistos como testemunhos desta tradição mais ampla.

Palavras-chave

Homero; poesia grega; tradição.

³ Agradeço a Tatiana Faia, Camila Aline Zanon e Ana Paula Bezerra Severiano pelas sugestões e correções que em muito beneficiaram este artigo. Todas as referências a séculos neste artigo dizem respeito a períodos anteriores a nossa era, salvo indicação do contrário.

The concept of Tradition

a) What is tradition?

I should begin this paper with a warning. I do not intend to define tradition in a manner that covers the multiplicity of uses the concept allows, such as the relation between tradition and modernity, or the invention of traditions. Those types of approach will be mentioned, but their details can be found on studies made by Shiels (1981) and on collections made by Hobsbawm and Ranger (1997) or Phillips and Schochet (2004). My objective here is to explore an idea of tradition that relates to a specific type I intend to investigate. Even so, I expect that what is presented here could be useful to researchers of other areas. Studies that strive to define this concept in a broader fashion or a narrower one are still lacking.

Initially, what I understand by *tradition* is a phenomenon that transmits through time characteristics and contents related to a human community. The members of such communities preserve those elements by an effort that goes beyond simple repetition. Associated to the transmission itself is a specific type of appreciation, generally a positive one, of the elements being transmitted.

In his definition of the concept, Shiels starts by stating that the concept can have multiple meanings. The most basic one is that of anything of the past transmitted to the present (Sheils, 1981: 12-17). Many traditions have a normative element, a belief or behavior model that should be enforced. The normative aspect can be an inertial force that helps to bind a society together throughout time (Sheils, 1981: 23-25).

According to Lenclud, however, the concept usually lacks a proper clarification. One of the main aspects of its uses is, initially, an association of the word *tradition* with time. This relation evokes adjectives like *ancestral*, or even *immemorial*. A tradition represents something of the past that persists in the present. The idea represented by *tradition* is, therefore, one of antiquity and of a continuity that seems to be maintained in an uninterrupted fashion (Lenclud, 1994: 26-29).

Many scholars consider this approach insufficient. A tradition is not always created by its antiquity. One could formulate the opposite: a tradition fabricates a feeling of antiquity. Lenclud states that for many scholars the idea of *tradition* is determined by the present, not by the past. It is the notion of the *invention of traditions*, according to which a tradition is an answer, found in the past, for questions formulated in the present. A

tradition would be a rhetoric of what should have been, in a retrospective point of view (Lenclud, 1994: 29-34).

Such a perspective has become notorious since the collection of papers organized by Hobsbawm and Ranger, published in 1983. In the introduction, Hobsbawm defends that an invented tradition tries to establish a continuity with the past, one that can function very artificially. Invented traditions would be reactions to new situations that take shape in reference to what is thought as past contexts (Hobsbawm; Ranger, 1997: 9-12).

In response to the approach proposed by Ranger and Hobsbawm, Phillips and Schochet also organized a collection of papers in 2004. In the introduction, Phillips questions the concept of tradition privileged by Hobsbawm, considering that all traditions are invented, and all longstanding tradition goes through a process of continuous reinventing. For him, a simple opposition between a true tradition and an invented one is not possible. Being so, the approach Hobsbawm defends reflects a notion that a tradition should be involuntary and unconscious to be genuine. For Phillips, a tradition is not necessarily static or reactionary, but something that can be adaptable, constructive and creative. Deliberate actions to revive or to keep traditions alive are not necessarily inventions of new traditions (Phillips; Schochet, 2004: 4-7).

Schochet, in the final chapter of the collection, proposes that it is also important to distinguish the position in which the subject is in relation to a tradition. An internal perspective is related to its participants, people that act in accordance to it. To an external observer, the use of the tradition is descriptive and explanatory. The internal commentary of the tradition is more prescriptive, a way to enforce certain practices (Phillips; Schochet, 2004: 305).

Once again, Lenclud suggests two manners to comprehend the relation a subject can have with a tradition: that of cultures in which the heritage of the past is produced in the present, without any awareness of the process, and without a knowledge of the possibility to choose to break with such process. It becomes an acritical consumption of the tradition. The other manner, the modern one, puts the past at a distance, by means of knowledge. The subject can see the tradition by the exterior, and even problematize its relation to the past (Lenclud, 1994: 42).

For the purposes of my discussion, it is the first type suggested by Lenclud which is at stake. The tradition I will debate does not belong to a context in which there is a consciousness of the existence of a choice to

break with this process. I do not agree, however, that it represents a mere acritical consumption of elements conceived as belonging to the past. In the case of the oral epic hexametric poetry, such elements are specifically valued, worked and transmitted to reach certain effects. Here I follow the theorization of another group of scholars.

According to Outhwaite and Bottomore, *tradition* is communally associated to practices that reach considerably into the past and display a kind of sacred aura. The word is derived from the Latin verb *tradere*, which means to deliver, to transmit, to legate to the next generations. It could refer to the transmission of trivial things, but it was then reserved to the deposits of the past that are of relevant value to the present. Traditions belong to the most important and valued spheres of human life. Less relevant things being transmitted can be labelled “habits” or “folklore” (Outhwaite; Bottomore, 1996: 777).

Highlighting some aspects already mentioned Seligman and Johnson understand the use of the word *tradition* as being associated to a judgement of value of what is transmitted. Some habits, although they are also transmitted, are received in a passive manner, without having its values reinforced. Something that is transmitted only becomes a tradition when its antiquity is recognized, and there is a desire to keep it. In this way, it must have associated with it a judgment of value, and not only a repetition. The maintenance of a tradition is the enforcement of this judgment (Seligman; Johnson, 1957: 65-67).

Efforts to preserve ancient forms can be associated to inertia or to conservatism, but when they bring a conscious judgment of value that considers that the old ways are better, that it is a living tradition. Notwithstanding, a tradition does not necessarily operates through conservatism. Innovation can occur and be incorporated or even create other types of tradition, if accepted. Innovation can also be seen as a source of corruption and be opposed (Seligman; Johnson, 1957: 65-67).

Central to my argument are the notions of transmission and appreciation, as discussed in these definitions of the concept. That means that, as Francisco suggests (Francisco, 2012: 2-3), tradition is not simply a formal repetition of what is being transmitted. It is an engaged support, accomplished by a value judgment made by the very agents that perform the transmission process. Those social agents may not consider ways to escape the tradition, but they certainly do not transmit it uncritically. More than a value judgement, the maintenance of a tradition is not related simply to some static process of conserving past elements. New forms can be associated to what is considered traditional, if they are

valued or understood as effective and reverberating a belief in its supposed antiquity. It is not necessarily an invention of a tradition, but a reinterpretation of those past elements from the point of view the present has about its pertinence.

When they are genuinely ancient, and such is the case of the traditions I will deal with in this paper, they can be thought as long-term phenomena, following the Braudelian concept (Braudel, 2009). Such phenomena would operate as a way to integrate temporal contexts, in which the social actors share the appreciation of what is understood as traditional.

b) The concept of multiple and interconnected traditions: traditions inside traditions

As long-term phenomena that display continuity, but permeable to transformation, sometimes traditions adopt new elements and change so much that we can say new types of traditions are born inside them. That does not mean that the original tradition is necessarily abandoned, but that new manifestations are accepted. It could be said that they gain a life of its own. However, it is not that they are Ranger and Hobsbawm's invented traditions. Alternate forms of tradition could embrace, include or just interact with one another. Besides, they could follow or coexist parallel to each other, as contemporary phenomena. A researcher could trace a typology of traditions and their transformation throughout such processes.

Firstly, there is what I call *originating traditions*. They are the starting point of other traditions that derive from them. They can be real traditions, historically attested, or even logical principles, mere abstractions.

I call *derived traditions* the phenomena that develop from originating types. However, sometimes a derived tradition can originate different forms itself. In such instances, I call the new forms *indirect derived traditions*, originated from *direct derived traditions*. Embracing all those forms is a *broader tradition*. It contains all the other phenomena mentioned, from the original to the derived (direct or indirect). All this can be represented in an explanatory diagram:

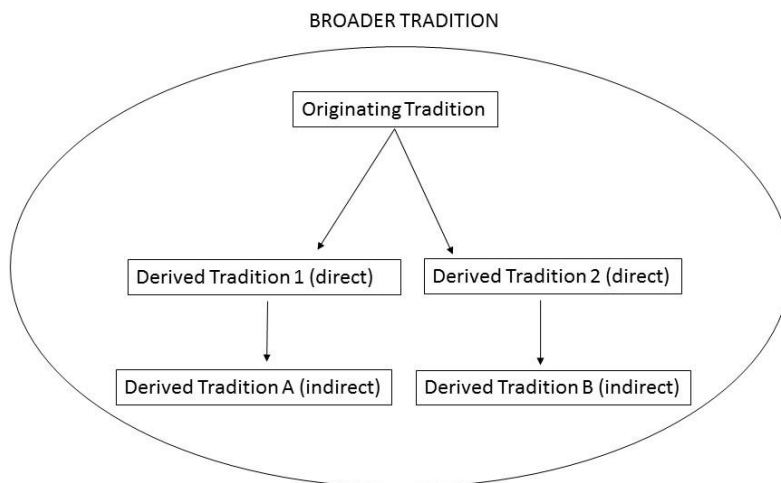


Diagram 1

Nevertheless, the diagram proposed above could ultimately lead the researcher to think of traditions as a static phenomenon. What can usually be observed is that there is no one-way interaction between those forms. A tradition that precedes another can itself be influenced by a derived phenomenon, adopting new ways of traditional transmission. Besides, a type of tradition could have more than one originating element. The game of interactions and influences is far more complex than the static diagram displayed above could contemplate⁴. Perhaps a second diagram could be more comprehensive:

⁴ Shiels presents several interaction processes between traditions, such as by addition, amalgamation, absorption, fusion, as well as dissociating processes like ramification or disaggregation.

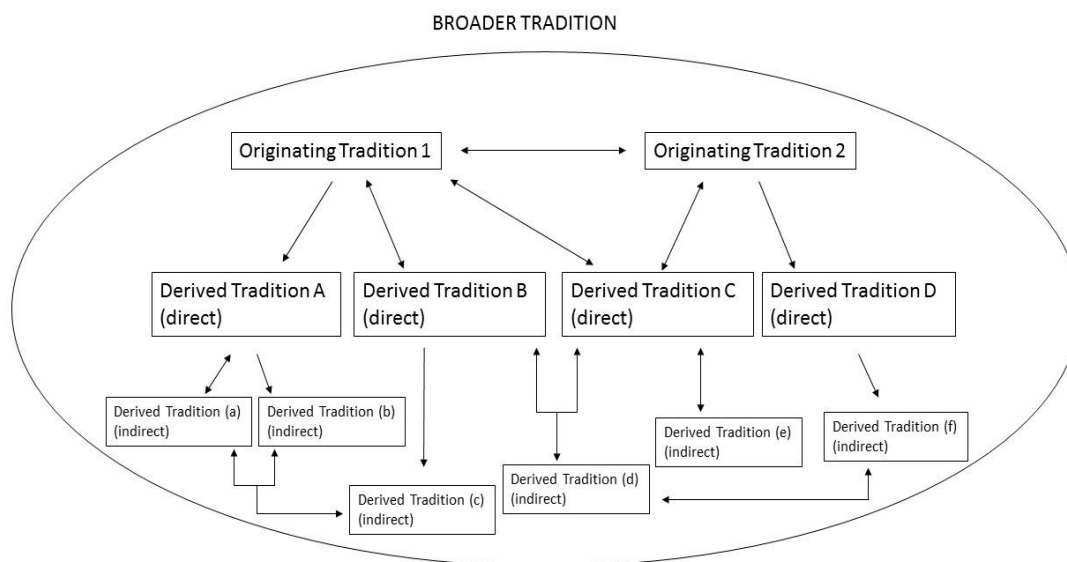


Diagram 2

c) Transmission and creation of stories belonging to a heroic and mythical past in the Greek Tradition

The argument I would like to present here relates to a specific tradition. It is the ancient Greek tradition of transmission and creation of stories related to a heroic and mythical past that includes, but is not limited to the Homeric poems⁵. This tradition contains, thematically, a number of elements: from the creation of that world, passing through the organization of the gods, to the Age of Heroes. It could be transmitted in many ways: oral transmission in several types of verse or without versification; images in figurative art; written text; etc.

This tradition, diachronically, would embrace the originating context of those creations, may them be real historical context or logical principles that are not historically attested. It would also embrace the purely textual transmission of written texts and the maintenance and cataloging of images nowadays. It consists on a very long-term tradition. It is important to emphasize that. This tradition, although greatly

⁵ According to Scodel, the concept of *tradition* is relatively little discussed by specialists of Homer. It is generally used, diachronically, to refer to stories and their processes of transmission. It can also be used, synchronically to imply the rules of the genre and its conventions, like the poetic dialect, the formulas, the themes, the metric, the narratives, and so forth. The problem is that, instead of defining what *tradition* is, the Homerist tend to reify it.

transformed, lingers almost uninterruptedly as relevant to each of its contexts in a particular fashion.

Those transformations it went through can be observed since Antiquity. For instance, the transmission of poetry itself went from oral to written in Ancient times. It is, as I said, a very ancient tradition, if we use the broader sense of the term. It integrates those contexts that are most distant in time, whose particularities we can only speculate about, into the most recent contexts. The modern critical studies and even the adaptations of Greek mythological and epic stories on recent pop culture can be thought as part of the same millenary tradition. It is true that on each moment of this long process the way the tradition is valued and the very forms of transmissions can vary greatly, even within the same historic context. Still, this longevity is a very important aspect.

d) The tradition of transmission of stories in Greek epic hexametric poetry (oral and written transmission)

Drawing on this delimitation of our specific tradition, I would like to reach another definition. The tradition I am most interested in is that of the transmission of such content in Greek epic hexametric poetry. There are more than one possibility of transmission at stake in this tradition. There is the *oral* transmission, on one hand, and written transmission, associated to fixated texts, on the other. This is another long-term phenomenon. Even today, besides the manuscripts that are still available and preserved, the practice of establishing different editions of the texts in Greek epic hexametric poetry remains⁶. This practice attests to the fact that the tradition of text transmission I am dealing with is still alive.

This tradition is socially relevant, in its own fashion, to each context. Each moment brings its own specificity and raises aspects of interest. That is why the concept must be further defined.

e) The transmission tradition of Greek oral epic hexametric poetry

I finally reach the last delimitation of the tradition I am interested in. Inside all the layers of tradition I have presented, there is the tradition of transmission of Greek *oral* epic hexametric poetry. The focus can be narrowed even more, if I choose to include only two of its members: the *Iliad* and the *Odyssey*, the so-called Homeric poems.

⁶ To mention only a few, the texts of the *Iliad* and the *Odyssey*, edited by Monroe and Allen (1920), are still largely influential. Thiel (1996) and West (1998, 2000) have both presented recent editions of the *Iliad*. The same Thiel (1991) edited the *Odyssey* in the end of the twentieth century.

Several difficulties emerge from this selection. The main ones are related to the fact that we only have access to written texts of that tradition. Still, they are filled, according to the most accepted theories nowadays, with deep traces of orality⁷. On the remainder of this paper, I will map the main characteristics of this tradition.

The tradition of the Homeric poems

a) The themes

Despite its specificities, one aspect of the tradition must be highlighted. It puts the Homeric poems in relationship to other layers of the broader tradition. Usually, despite the approaches adopted by scholars and the assumptions made as to the dating criteria, most researchers accept that the poems have not emerged from the vacuum, but belong to an older and broader tradition⁸.

It has been suggested that the poems were the result of the genius of a master poet, that composed the *Iliad* and the *Odyssey*, or alternatively, a master poet for each poem. This poet could have composed orally, but his poems were memorized by followers that would afterwards quote more or less accurately the works of their mentor⁹. Likewise, the poet could have had the help of scribes that wrote down what was dictated in the moment of composition¹⁰. Another possibility is that the poems were already composed with the use of writing¹¹. Yet another possibility is that the poems were the result of the merging of several smaller poems of diverse origins, edited by a compiler¹². The poems could also have originated from oral composition and re-composition that took place over long periods of time, with vast spatial reach, and undertaken by different singers¹³. Some scholars have suggested that the poems are not even representative of their tradition, due to its superior aesthetic quality, structure, complexity, size and planned unity¹⁴. Finally, it has been suggested that the Homeric poems actively and conscientiously counter

⁷ This approach is greatly indebted to the ideas of Parry (1930; 1932) and Lord (1960).

⁸ Even authors that are critics of the oral theories, such as Ahl and Roisman, defend that the poems are part of a wider mythical tradition (Ahl; Roisman, 1996: 16-18).

⁹ Position defended by Kirk (1962) and Taplin (1992).

¹⁰ Position defended by Jensen (1980), Shear (2000) and Lord (1960).

¹¹ Position defended by West (2011, 2014) and A. Parry (1989: 137).

¹² Position defended by Analists like Wilamowitz (1991).

¹³ Position defended by Nagy (1996).

¹⁴ Rutherford wonders if the *Iliad* and the *Odyssey* would represent a typical form of the epic tradition or its final exponent (Rutherford, 1996: 5).

the tendencies preserved by its tradition, adding innovations to the development of its plots¹⁵.

Despite the positions, or combination of positions, defended by the scholars on one or other point of that spectrum, a broader tradition that existed independently of the Homeric poems is assumed. Even if they came into existence as a way to counter such tradition, the poems are constructed to make clear that they are part of a bigger whole. The focus, in the *Iliad* and in the *Odyssey*, is narrowed to specific plots. Nevertheless, in several moments the poems evidence the assumption that the audiences or readers should recognize this wider universe. This universe contained other episodes, other characters and, possibly, other versions of the stories that are preserved in the Homeric poems.

So, what is this broader tradition? Moreover, where are the vestiges of its presence, beyond the poems themselves? As I have been trying to demonstrate, the concept of tradition can be used to name different but interconnected phenomena. Here the relevant tradition is the broader one. It deals with the transmission of stories, myths and episodes that involved characters that are a part of the formation and ordering of the Greek world, as well as part of its Heroic Age. In Antiquity the tradition related to this heroic past, on many occasions, was seen as historical truth, as part of the real Greek past.

The heroic past was populated by characters that were involved in great many episodes, fighting monsters (like Heracles, Perseus or Bellerophon), travelling and taking part in adventures (like the Argonauts) or fighting in wars, like the ones in Thebes or Troy. The *Iliad* and the *Odyssey* are related to this last type, especially associated with the war and return from Troy.

Therefore, the broader tradition represents a vision a certain people had of its heroic and mythical past. More than that, the tradition is related to the transmission of that vision. The *Iliad* and the *Odyssey* are part of it. The Hesiodic poems, the Homeric Hymns and the poems of the Epic Cycle, that survived only as fragments or summaries, are as well.

Homer and Hesiod¹⁶ in special were considered authorities on the gods, on the heroic past and on the history of the cosmos, according to Graziosi and Haubold. The poets shared not only a technique and the tools of the epic hexameter, but a view of the world and how it has changed in time

¹⁵ Position defended by Russo (1968).

¹⁶ I will use the term "Homer" to indicate not necessarily an actual poet, but the Homeric poems themselves. The same goes for "Hesiod" and the Hesiodic poems.

(Graziosi; Haubold, 2005: 8). However, this was not the only form of transmission of this vision of the past.

Vase painting and other forms of figurative art also registered the circulation of this tradition, often in different versions, independent of the epic poems. They were, nevertheless, part of the same context¹⁷. The cult of Heroes and their tombs – although having a different origin related to the cult of the ancestors in local perspectives – sometimes also associated themselves with this tradition, using its heroes as objects of cult¹⁸.

Despite being independent, those forms of transmission – poetry, figurative art and heroic cult – could also interact. The variations inside the broader tradition could create derived traditions on itself, linked by some characteristics, but independent in others, as I have proposed.

For now, my first assumption must be made clear. The Homeric poems exist inside a wider complex, which I call *tradition of transmission*. This tradition includes a vision of the past that can be compartmentalized in other forms of tradition. These other forms could also be delimited in relation to the content of this past (mythological or heroic) and in the fashion they were transmitted (figurative art, Hero cult, poetry and other forms of narrative).

b) The longevity of the tradition: when has it started?

Once the broader tradition is recognized and accepted, it is necessary to identify its temporal scope, its longevity. It is a very complex subject. To identify the beginning of the tradition is the hardest task.

An interesting approach would be to start by the dates concerning the epic scenes in figurative art. The first examples of scenes possibly related to epic themes begin to appear in the eighth century¹⁹. During this period, some other examples could be related to this tradition of transmission, but the identification of the scenes is less accurate²⁰. What the figurative

¹⁷ Even if they were bounded to a particular way of transmission due to its materiality, the thematic parallelism attests to some kind of interaction between the different media. On the subject, see Malkin (1998: 38).

¹⁸ For a contrary perspective, see Seaford (1994: 180-181). Ainiām defends that the hero cult could function independently from the epics, and practices already in place could function as exempla that influenced the poetry (Ainiām, 1999: 33-35). In other words, the author accepts that there are interactions between the different forms of tradition.

¹⁹ According to Snodgrass, a transitory iconographic trend identified in six Greek regions probably presented the figure of the Siamese twins known as the Actorids. Snodgrass states that this trend had started in the middle of the eighth century and ceases to be present in the beginning of the seventh (Snodgrass, 2004: 42-62).

²⁰ For a survey of the scenes and the issues concerning them see Snodgrass (2004: 35-70).

art can tell researchers about the dating of the tradition is that during this period, especially from the seventh century onwards, the circulation of the broader tradition was already in motion. Notwithstanding, it says little about its true origins, which possibly anticipates the examples known in figurative art in other media.

By using the benchmarks of the iconographic tradition of transmission related to the heroic and mythological stories, there is an indication that after the eighth century the tradition of epic hexametric poetry *could also* already exist, sharing similar themes. Nevertheless, the presence of heroic scenes in figurative art does not necessarily guarantee that the poetic tradition also began to circulate at that time. It is possible that the degree of sophistication in the Homeric poems required time to be fully developed.

A similar approach could be suggested by investigating the relation between some of the first alphabetic inscriptions and the broader tradition. There is a theory, championed by scholars like Powell (1996) that suggests that alphabetic writing was introduced in Greece to set epic poetry, like the Homeric poems, in that form. The fact that some of the oldest inscriptions are indeed written in hexameters might corroborate this hypothesis²¹.

In the case of poetry itself, dating the composition or fixation of the Homeric poems is a difficult task and the source of much speculation. The same applies to the Hesiodic poems, the Homeric Hymns and the Epic Cycle. The question of how to date them in relation to Homer is also a source of much controversy²².

One should tread carefully in this terrain. Due to the choice of themes and the possible survival of a series of characteristics related to material culture, political geography, language and even social structures, for some time a group of scholars has suggested that the heroic tradition and its poetry had its origins on the Mycenaean world. I have substantially dealt with this subject in a previous paper²³. For now, it suffices to say that some elements of that world might have been preserved within the tradition during its processes of transmission. Although this notion is widely popular²⁴, agreement is not unanimous. Raaflaub, for instance,

²¹ The precursor of this theory is Wade-Gery (1952: 11-14).

²² Janko's study is one of the most influential (Janko, 1982). There is also a recent volume organized by Andersen and Huag (2012).

²³ See Oliveira (2012).

²⁴ Its most radical defenders are Nilsson (1932; 1993), Page (1976), Luce (1975; 1998) and Shear (2000).

criticizes it, and raises the possibility that the heroic tradition developed during the so-called Dark Ages of Greece²⁵ as a way to explain the impressive ruins still visible at the time, supposedly connected to this previous heroic world (Raaflaud, 1998: 393-401). The fact that those ruins corresponded to Mycenaean structures would then be mere coincidence.

This is a hypothesis that should be carefully considered. Even if we accept the Mycenaean origin of some allusions to material vestiges in the poems, it is possible that these refer to family heirlooms, kept and treasured from generation to generation. They could also be associated with the same glamorous past of the impressive ruins²⁶. On the other hand, we must also consider the possibility that this tradition has indeed begun in the Mycenaean world.

As I said, this is not the safest of terrains. One could emphasize that by the beginning of the seventh century the tradition of transmission of these heroic and mythological themes already existed in a developed manner, probably as result of a more ancient process. The reach of this process, on earlier centuries is the hardest thread to identify. On a narrower estimate, it might stretch as far as the end of the Greek Dark Ages and the beginning of the Archaic Period, between the ninth and eighth centuries. If a broader estimate is adopted, it could mean that the process stretches as far back as the Mycenaean world on its heyday and decline, between the fourteenth and twelfth centuries, or even further back. What leans to one extreme or the other can be summarized in two positions: the acceptance that the characteristics recognized as Mycenaean have indeed their origin in this context; the speculation that these elements entered the Homeric poems by other means.

c) The tradition's longevity: when has it ended?

The broader tradition of transmission of stories concerning the Greek heroes and myths never ended. As I said, it remains alive. However, this is not my subject here. The part of the tradition I am trying to delimit is linked to a specific context, or set of contexts. It is profoundly different from the types of transmission that still linger today. The ways in which modern contexts deal with such themes are not the same, nor do they have the same functions. The tradition, in its stages of development, is understood according to the particularities of each period in time. It is a

²⁵ Although very polemic, this term is still useful to designate the years between the Mycenaean collapse and the eighth century. The period is dark for the modern scholar, who has relatively few information about it. For a survey of the issue, see Desborough (1972: 11-12). Among contemporary archaeologists, the preferred terminology is *Early Iron Age*.

²⁶ See Grethlein (2010: 129).

subject of interest for a researcher to understand why each epoch received and transmitted those phenomena in a particular way.

I shall use three criteria to approach the most recent limits of the part of the tradition I am dealing with here. The first one accounts for the ways in which agents within the tradition regarded its past and identified themselves with it, poetry being only one of the vehicles of this transmission process. Therefore, the first criterion accounts for how the tradition itself was regarded as an accurate mechanism of preservation of the past by the Greeks.

Nevertheless, this is not sufficient to set apart the layer of tradition we are dealing with. Even Strabo, in the first century A. D., considered Homer a reliable source of information about the heroic past²⁷. That trust in Homer's reliability as a source went far beyond that. Notwithstanding, this is a first criterion: the tradition I am trying to delimit saw the heroic world as a real part of its past, this notion finds support in the perspectives of different authors such as Strabo, Herodotus and Thucydides²⁸.

The second criterion deals with the oral transmission of this tradition in general, and the orally composed epic poetry specifically. For the purposes of my enquiry, I shall take into account the place of oral poetry in Greek society. Even with the introduction of writing in the eighth century, the oral forms of poetic communication were not immediately replaced.

If we consider the limits of literacy during this period, written forms of expression, even when culturally predominant, usually had the oral performance in mind when they were composed. Generally, they were written to be read aloud, possibly in public²⁹. Still, some time during the fifth and fourth centuries, there can be detected a strong appreciation of the literate culture in the rhetoric of the elite. As for epic poetry and its tradition, from this moment onwards, the figure of the oral poet became associated, more and more, with a destitute man who only sung to the lower classes. Meanwhile, the elites had access to written epic poems³⁰.

²⁷ For instance in Strabo I. 1. 2.

²⁸ Herodotus and Thucydides both state aspects linked to the Homeric narratives as being true, as in Hdt. I, 3-5, and Tuc. I. 3. 2-4; 9-11.

²⁹ According to Taplin, not even the starkest defender of the written composition of the Homeric poems would consider that they were composed for a literate public, to be read only silently (Taplin, 1992: 37).

³⁰ Jensen defends that this phenomenon can be observed from the fourth century on. The elites were progressively becoming literate and literate culture was more valued. The association of

Parallel to the expansion of the written transmission of the epics, there is the rhapsode. Apparently, the rhapsodes transmitted the Homeric poems in a very different manner the earlier singers did. The rhapsodes were reciters of a theoretically fixed and established text³¹.

The third criterion is based on the association of the Homeric poems with the figure of an author, Homer, as we can observe from the sixth century onwards. On that period, his position as a revered author is also relevant. It is true that the name *Homer* can be a form of identifying the poetic tradition, as has been suggested by a number of scholars³². By this time, the Homeric poems were already considered classics. This benchmark is associated with the period when the poems started being transmitted as fixated texts, no longer being recomposed in performance. This way, possible oral reinterpretation of the poems was no longer transmitted to future generations.

As I interpret the vestiges left by the tradition of transmission of epic poetry, I would like to point out that there occurred a break in the appreciation of orality as a vehicle of the tradition. The status of the Homeric poems as classics, as authoritative texts, is very important, and that is how they reached modern times. However, the tradition I am striving to delimit is the one that allowed for other versions, variants, other poems, other episodes, other characters. In it, the singers were not put aside as marginal in a society that was becoming progressively literate. Still, although there were variations, the oral tradition of poetic transmission was in some level coherent and recognized as the same cultural phenomenon.

Even though the introduction of writing and its development happened in the same period I delimited and parallel to the tradition I am describing, the way I propose to identify the most recent limits of this poetic tradition of transmission is associated with the appreciation of oral composition and transmission as valued social and cultural forms. Therefore, the limit is attested on the existence of a written textual

oral culture with lower classes stronger. That was not the case earlier (Jensen, 1980: 125). See also Sealey (1957: 316, 342).

³¹ Burkert suggests that the rhapsodes substituted the singers. Creative improvisation was replaced by reproduction of a fixated text, learnt by heart and available in books. That would have occurred in the last third of the sixth century at the latest (Burkert: 1987, 48-49). However, scholars like Jensen (1980: 116-122) and West (2010: 2) defend the hypothesis that the rhapsodes were still associated with creative composition, and not just fixed recitation.

³² Among them Nagy (1996), in a tradition that goes back as far as the eighteenth century of the Current Era with Vico (2005: 873) and Wolf (1985). West suggests that a rhapsodic guild, the *homeridai*, could have adopted the two poems attributed to their mythic ancestor, Homer himself (West, 1999; 2014: 43).

transmission of the epics that was *predominant*. This process can also be identified by the devaluation of oral forms of epic composition, relegated to a marginal status³³.

With the development of the literate culture, the elite started to value other types of poetical elements more, relegating the oral culture to marginality. The singers would dedicate themselves to the entertainment of the lowest parts of the society. They now faced the competition of written texts, even those of the *Iliad*, the *Odyssey*, the Epic Cycle and the hymns. Oral Poetry would go from dominant manifestation to a marginal one. It would be associated to pure memorization, lack of creativity and genius, a phenomenon that influenced even part of the modern approaches to the subject.

d) The place the Homeric poems had inside the tradition: did they have an authoritative position?

On ancient times, the Homeric poems were already considered masterful examples of their tradition. Modern scholars have selected them as the great masterpieces of a whole culture³⁴. They were pointed out as the best representatives of the tradition, but they have also been kept apart from it by their exceptionality³⁵.

However, one must wait until the sixth century to find the name *Homer* mentioned in relation with epic poetry³⁶. During part of Antiquity, other poems were associated with the name, but a process of exclusion implies a cultural preference, that relegates other poems to other poets and isolates the *Iliad* and the *Odyssey* as the great works of a genius: Homer. Nevertheless, this process seems to start relatively late³⁷. Textual evidence from the sixth century shows that the name of Homer already appears as revered, and to some extent as the representative of the entire epic

³³ See Jensen (1980: 125-127). According to Ford, already in the fifth century oral culture was diminishing and its older products were being evaluated by new language sciences, like rhetoric and philosophy (Ford, 1992).

³⁴ See Rutherford (1996: 5).

³⁵ As by Davies (1989: 8-10).

³⁶ In the transition of the sixth to the fifth century Homer is mentioned by Heraclitus and Xenophanes, in passages preserved in later authors. Fragment 30 by Heraclitus is quoted by Diogenes Laertius, fragment 21 is quoted by Hippolytus and fragment 63a is quoted on the *Iliad* scholia A T XVII 251 and by Eustatius (on Marcovich's edition of 2007). The fragment 10 of Xenophanes is quoted by Herodian and fragments 11 and 12 are quoted by Sextus Empiricus (on Giannantoní's edition of 1993). For a survey of the older mentions and quotes of Homer, see Burkert (1987: 44) and West (1999).

³⁷ According to Saïd, the Homeric *corpus* before 520 was considered wider. It included other epic poems, the Homeric Hymns and even epic parodies, besides the *Iliad* and the *Odyssey* (Saïd, 2011: 17).

genre³⁸. This tendency continues into the fifth century, but there is a clear tendency to set apart the epics considered of greater quality in association with Homer, in detriment of other epics³⁹.

In parallel to the one mentioned above, another process that also took place during the sixth and fifth centuries can be observed at work in figurative art. Until the sixth century, the artisans' preferences when choosing the themes for their works were not the episodes narrated in the *Iliad* or the *Odyssey*⁴⁰. Even if one could argue that some scenes were inspired in episodes that are described or mentioned in the poems, what can be concluded is that the Homeric poems did not exert an authoritative influence on the choice of themes, nor in the establishment of which variant should be depicted, when thematic similarity was at stake.

The first element becomes clear if the preferred episodes are taken into account. The characters and scenes that are most popular are not central to, or do not figure at all in Homer. The second element is made explicit in face of the fact that even when the thematic choice corresponds to an episode mentioned in the poems, they do not follow for the most part the texts that were preserved accurately. The episode of Polyphemus, the cyclops, might be an exception, with examples that date back to 670⁴¹, but there is no proof that they were chosen because of the position that the *Odyssey* occupied within the tradition. It is likely that the artisans' preference was due to the episode itself, and not to the special position of authority the poem had⁴².

However, from the sixth century onwards, the episodes mentioned in the poems started to appear more and more, especially on vase painting. This process intensified during the 620s and continued onto the next centuries⁴³. This is a strong sign that from that moment on, the poems, such as they were preserved or similar versions of them, increasingly began to be considered sources of authority to the choice of themes and

³⁸ See Saïd (2011: 7) and Nagy (1996).

³⁹ Graziosi and Haubold defend that this process seems to be fully developed in the fifth century, and accelerated even more during the Hellenistic Period. Progressively, the *Iliad* and the *Odyssey* were being set apart (Graziosi; Haulbold, 2005: 25-26).

⁴⁰ On this matter, see Snodgrass (2004), Friis Johansen (1967), Lowenstan (1992, 1997), Touchefeu-Meynieur (1968), Powell (1992) and Burkert (1987).

⁴¹ See Touchefeu-Meynieur, specially chart 1 (Touchefeu-Meynieur, 1968: 304).

⁴² For the opposite view, see Rutherford (1996: 17) and Thouchefeu-Meynieur (1968). Still, according to Malkin even on the fifth century, when there certainly existed texts of the *Iliad* and the *Odyssey*, the iconographic variants did not cease to exist. Variations are attested from the Geometric to the Roman period. That shows that those forms coexisted. These could comprise fixed texts, images, improvised songs, etc. (Malkin, 1998: 42).

⁴³ On this topic see, especially, Friis Johansen (1967: 223-230) and Malkin (1998: 41).

versions of the episodes to be depicted. Even if they were not the only available sources. An interesting point to make is that this process coincides closely with the period in which the poems start to be more associated with the name *Homer*, setting the *Iliad* and the *Odyssey* apart from other epics. That process also appears to be a phenomenon that gained relevance on the sixth century. Prior to this period, if the poems existed in a fixated manner, they were not among the preferred sources that artisans and their costumers used to select versions and heroic episodes to be represented in figurative art.

e) Different types of poems within the Greek oral epic hexametric poetry

I outlined an idea of tradition that could be subdivided into several interconnected types, which are at the same time somewhat independent. Taking as a starting point this broader form of tradition, which includes the transmission of stories regarding the heroic past and the formation of the world of the gods, I have delimited the Greek epic oral hexametric poetry.

What is this poetic tradition, if one was to try to understand it beyond the Homeric poems? To answer this question one must necessarily deal with the issues of orality. Other types of Greek epic poetry were produced in hexameters in different epochs – works like the *Argonautica* by Apollonius of Rhodes. Nevertheless, they were composed with written-based poetic techniques⁴⁴. The other poems mentioned in this paper, the *Iliad* and the *Odyssey*, the Hesiodic poems, the Homeric hymns and even the fragments of the Epic Cycle, despite their existence in writing, all carry with them possible signs of orality. If they were not entirely composed in an oral fashion, they have, at the very least, a more direct connection with that type of tradition. That does not mean that they are all of the same type. The size of each is a first characteristic that varies. The *Iliad* and the *Odyssey* individually surpass all of them in terms of extension. They are monumental when compared with the others⁴⁵.

The themes also differentiate the *Iliad*, the *Odyssey* and the poems of the Epic Cycle from the others I mentioned. The Homeric Hymns seemed to function as introductions to the Homeric poems, even the more extensive ones. Besides, they carried narratives associated with the origins of each god, or important episodes related to them. The Hesiodic poems show, among other themes, the ordination of the world, its origins, eras and characteristics. In both cases, the Hymns and the Hesiodic poems, there

⁴⁴ See Parry (1930: 74).

⁴⁵ The *Cypria* had eleven books. The *Aethiopis* and the *Nostoi* had five books each, and the *Little Iliad* four. The *Iliou Persis* and the *Telegony* had two each.

are thematic congruencies with the stories developed in the Homeric poems, but it is important to emphasize the different approaches within the same poetic tradition. Even if this tradition shares more than the same type of metric and means of composition.

The poems of the Epic Cycle have more thematic affinity with the Homeric poems. Still, based on the summary that survives of them, on their fragments and the analysis that later authors made of them, a few distinctions were brought to light. The first of them was already mentioned: the extension. The others are related to the epic diction and overall aesthetic qualities⁴⁶.

Despite the differences in type, still, it is important to emphasize that they all shared the same tradition. The resonance between them can be observed from several points of view, but especially from the perspective of shared set of references and by the assumption that the audience or the readers must have had a wider conception of the larger whole that contains all those themes, characters and episodes.

f) The function of tradition: memory; cultural integration; Pan-Hellenism

The broader tradition, as I have presented it here, has a large temporal reach, being a very long-term phenomenon. It also contains varied forms of expression: poetic, of many types; other forms of oral expression; figurative art; religious manifestations; etc.

If we focus on the poetry, as I have been doing here, is it possible to identify the function it fulfilled? A first possibility is that its purpose was a form of entertainment. Poetry has the obvious intent of being aesthetically pleasing and of entertaining audiences or readers. However, its functions do not end there.

It could also serve as a form of conserving collective memory. According to Luce, the activity of the singers was a trusted mechanism of preservation of this memory. In the absence of ample use of writing, the

⁴⁶ On the subject see Davies (1989: 1-10). It is important to point out that Davies strongly based his arguments on Aristotle and on aesthetic criteria which are markedly anachronistic when applied to the material in question. According to Scodel, many modern scholars have been influenced by the aesthetic dislike that Aristotle and Aristarchus' had against the Cycle. Recently, a few scholars have been trying to move away from similar positions, considering the poems of the Epic Cycle as products not necessarily inferior or secondary, but representative of a wider oral tradition (Scodel, 2011: 501-515).

singers would enact a social function when they transmitted and performed the traditions valued by the community (Luce, 1998: 9)⁴⁷.

This has other consequences. As a mechanism of cultural memory, the poetry would also serve as a form of cultural integration. The tradition it was a part of connected a potentially large and varying geographic space over a long period. If one accepts that the tradition could stably preserve some of its characteristics, this cultural integration would function as well in space as in time. Through poetry, forms of perceiving the past would be transported and shared by communities separated in space and time, but brought together, culturally, by the appreciation of the same poetic tradition.

Approached from a different angle, this notion includes a very important cultural phenomenon called Pan-Hellenism. The phenomenon can be observed in several manifestations, especially from the eighth century onwards. Other than the Greek language, shared for a long time, additional cultural characteristics would start to be shared over this period. A feeling of relative unity and integration is also present, despite the relevance of local elements⁴⁸.

Among those Pan-Hellenic cultural manifestations one could mention a few sanctuaries that began to display this dimension (like Delphi, Delos, Dodona, etc.) and the festivals (like the one in Olympia and others)⁴⁹. The poems of the epic oral tradition, the *Iliad* and the *Odyssey* and other variants that circulated at the same time, offered different Greek communities a common ground of stories and divinities, besides a shared language⁵⁰.

It is possible that the cultural memory preserved in poetry could predate the Pan-Hellenic movement that accelerates from the eighth century onwards. As I discussed, this memory could have elements from the Mycenaean past, transported through the Greek Dark Ages.

⁴⁷ Havelock is a very important researcher of this subject. He understands the Homeric poems as expressions of an encyclopedic vision of the world. The Homeric narratives would be constantly in touch with the structure and world-view of the Greek society of its time (Havelock, 1996: 106-108).

⁴⁸ See Bouvier (2002: 444-445).

⁴⁹ See Snodgrass for a survey of the subject (Snodgrass, 1971: 352-435).

⁵⁰ Nagy's model comprehends the Pan-Hellenic poetry as operating not only on local bases, proper for local audiences. On the contrary, Pan-Hellenic poetry would be the product of an evolutionary synthesis of poetic traditions. What it represented was larger than the local characteristics, for it was not particular to a given place (Nagy, 1990: 54).

If we do not accept its origins on such an ancient context, but on a tradition that started to develop sometime around the end of the Greek Dark Ages, that tradition could well be the product of local manifestations that started to mature parallel to one another, and finally merged as part of the Pan-Hellenic process mentioned above.

g) A stable or ever-changing tradition?

As repeatedly mentioned, the tradition of transmission I presented here can be a complex long-term process. Nevertheless, many problems arise if one decides to discuss it in a wider fashion. The first difficulty relates to the period to which we can assign the composition or fixation of the poems that were preserved within the tradition. I will not deal with this subject in detail here.

For the purposes of this paper, I will only say that, despite how this problem can be approached, one could argue that the poems that were preserved, the *Iliad* and the *Odyssey* being prominent among them, can be read as representatives of the tradition as a whole. They are not just a source for the periods they were composed in or fixated. This approach depends on how the problem of the stability within the tradition is regarded.

It is important to emphasize that the means to provide a definitive answer are still lacking. Regarding the poems themselves, there are only a few aspects that allow a researcher to infer the level of stability. The language is one of them. The decipherment of the Linear B⁵¹ proved that there are elements of the Mycenaean Greek preserved on the Homeric poems, as well as Aeolic and Ionic archaisms⁵². The very structure of the formulaic system of composition, even if Parry's original theory has been widely criticized and is no longer fully accepted, suggests that such elements can be maintained in more or less stable forms over long periods of time.

When Parry and Lord initiated their comparative studies in the 1930s, using the Yugoslavian oral tradition as a basis, their approach was extremely innovative⁵³. Since then, the results of their comparative studies have been substantially criticized. There are clear limits that refer to cultural specificities and differences on the tradition type that should

⁵¹ See Chadwick (1995).

⁵² See Nagy (2011: 231-233).

⁵³ The results were published in a more influential manner only in Lord's *The Singer of Tales*, in 1960.

have been given more attention on both sides of the comparison⁵⁴. Some critics were so virulent that they went so far as to suggest that the fieldwork of collecting and comparing different oral traditions was not useful for the literary analysis of the Homeric poems and the Greek epic tradition at all⁵⁵. Perhaps Parry and Lord's approach had indeed accepted many elements of the Yugoslavian tradition as possible to generalize to all oral epic traditions. This might be the most fragile aspect of the so-called *formulary oral theory* in its initial stages.

Notwithstanding, since those attempts many other researchers became interested in similar fieldwork⁵⁶. The multiplication of living traditions being researched made clear, unsurprisingly, that the types of traditional oral forms of composition are as varied as the types of cultures in which those traditions are or were present⁵⁷.

The criticism of Parry and Lord's theories notwithstanding, many scholars still maintain the practice of generalizing some elements believed to be related to oral cultures. One of these generalizations is about the level of stability that is allowed within a tradition of this type. A common position states that within an oral tradition, it is only possible to preserve a memory of the past that had elements (social structures, practices and objects) that goes back three generations at the most⁵⁸. This notion is based on the idea that the past can only be reached when there are still living agents that can remember it. In other words, the memory depends on the span of the generations and of social structures that allow grandparents to share experiences with their grandchildren. Some scholars adopt the concept of homeostasis, which postulates that when a tradition tries to say something about its past, elements of the present are also included. More than that, they are far more pervasive than the past that was being aimed at⁵⁹.

⁵⁴ Comments along these lines can already be found as soon as Kirk (1962) and find echo in many other subsequent scholars.

⁵⁵ According to Rutherford, Parry's work with living traditions was less valued than his analysis of the formulary system (Rutherford, 1996: 14).

⁵⁶ The collections organized by Honko, Handoo and Foley (1998) and by Mundal and Wallendorf (2008) attest that this interest is still strong.

⁵⁷ The most influential study to argue along this line is still Finnegan's. The author's book makes for an excellent example of how one should avoid generalizations when defining elements of oral poetry. Finnegan defends that a single model of composition in performance is not adequate for all cases (Finnegan, 1977: 69-87).

⁵⁸ As defended by authors like Raaflaub (1998: 394-396) and Saïd (2011: 77-79).

⁵⁹ See Goody and Watt (1968), Ong (1982: 46-49) and Vansina (1965). The same Vansina lists some limitations to the concept, while defending that many social changes lead to addition and not suppression of ancient forms. As such, some older variations are left intact. Besides, even completely suppressed characteristics could at times leave traces (Vansina, 1985: 120-123).

The problem is that the comparative analysis of oral traditions shows a great variety of types and integrant parts. Regarding the stability (that is, of how an oral tradition can preserve and transmit accurately its past and what its reach is), one must consider the importance granted within the tradition to how its transmission works.

The level of fixation of the information being orally transmitted in those traditions (if always recomposed or even memorized word-by-word) varies from tradition to tradition. This element depends on the conception its members (singers, storytellers and audiences) have of what is an accurate transmission, and what is considered stability⁶⁰. An assumption that cannot be taken for granted is the one that postulates that memory is supposedly more limited without the aid of writing as an accurate instrument of stable preservation of extensive information. Such notion is fueled by a commonsense perception of modern day-to-day mnemonic practices. Today, because of the widespread use of writing, one depends less on the exclusive use of memory, and so its potential is less developed⁶¹.

This is not necessarily true for many exclusively or majorly oral cultures, where the diffusion of writing is inexistent or reduced. In some, more refined mnemonic feats can reach impressive results, for Contemporary Western standards. Moreover, the notion of homeostasis seems to be more focused on how some aspects change over time, in detriment of bringing to the fore elements that might have remained preserved unconsciously or by active effort⁶².

There is no accurate way to measure how stable the Greek tradition of oral epic hexametric composition really was. Even the level of importance given by its agents to the aspect of accurate transmission, or how they understood it, is unknown. For instance, at the linguistic level, there are some stable elements that might connect the poems to a very ancient past. Nevertheless, the reach of this stability is still open to debate. If one considers social structures and institutions that might have been absorbed and preserved on the transmission of the poems, the problem

⁶⁰ Mundal and Wellendorf comments on the Nordic *skaldic* poetry are particularly illustrating. This poetic form does not allow for much variation, usually being memorized word-by-word (Mundal; Wellendorf, 2008: 1-2).

⁶¹ Taplin sees on the approach that defends that writing was used in the composition of the Homeric poems a reflection of the profound discredit of memory in the West nowadays. In this context, mnemonic feats like the composition of a greatly structured, organic and planned epic would be considered impossible (Taplin, 1992: 36).

⁶² See Malkin (1998: 269-270). According to Scodel, not all traditions are homeostatic (Scodel, 2002: 19).

becomes even more complex. This topic deserves a separate study in itself.

Speculation aside, one must accept the possibility that very long-term characteristics might have been absorbed onto the Homeric poems, especially if one considers the dynamics of composition and cultural integration. I believe this to be the key to any approach to these poems, especially as historical sources. Considered in this light, the Homeric poems would then be taken as witnesses to the broader tradition they are a part of.

If, in some aspects, this tradition displays a large stability that can reach far back to a very ancient past, or if it only denotes a more recent reevaluation of that process, that is still beyond a definite answer. It is one of the main problems of this whole area of studies. Finally, these difficulties do not prevent a historical approach to the Homeric poems, and especially one that takes that takes all this particular characteristics of the tradition into account.

Bibliographic References

AHL, F.; ROISMAN, H. M. *The Odyssey reformed*, Ithaca: Cornell University Press, 1996.

AINIAM, A. M. Reflections on Hero Cults in Early Iron Age Greece. In: HÄGG, R. *Ancient Greek Hero Cult: Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult*. Stockholm: Paul Aströms Förlag, 1999.

ANDERSEN, O.; HUAG, D. (eds.) *Relative Chronology in early Greek epic poetry*, Cambridge: CUP, 2012.

BOUVIER, D. *Le cetre et la lyre: L' Iliade ou les herós de la memoire*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

BRAUDEL, F. História e Ciências Sociais: A longa duração. In: *Escritos sobre a história*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009. p. 41-78.

BURKERT, W. The making of Homer in the sixth Century B. C.: Rhapsodes versus Stesichorus. *Papers on the Amasis Painter and His World*. Malibu: Paul Getty Museum, 1987, p. 43-62.

CHADWICK, J. *The decipherment of linear B*. Cambridge: CUP, 1995.

DAVIES, M. *The greek epic cycle*. Bristol Classical Press. 1989.

DESBOROUGH, V. R. *The greek dark ages*. New York: St. Martin Press, 1972.

FINNEGAN, Ruth. *Oral poetry: its nature, significance and social context*. Cambridge: CUP, 1977.

FORD, A. *Homer: the poetry of the past*. Cornell: CUP, 1992.

FRANCISCO, Gilberto da Silva. *Panatenáicas: tradição, permanência e derivação*; Tese, MAE, 2012.

FRIIS JOHANSEN, K. *The Iliad and the early greek art*. Copenhagen: Munksgaard. 1967.

GIANNANTONI, G. (ed.). *I Presecratici: Testimonianze e frammenti*. Bari: Laterza, 1993.

GOODY, J.; WATT, L. The Consequences of Literacy. In: Goody, J. (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, edited by J. Goody, pp. 27-68. Cambridge: 1968.

GRAZIOSI, B.; HAUBOLD, J. *Homer: the resonance of epic*. London: Duckworth, 2005.

GRETHLEIN, J. From 'imperishable glory' to History: the *Iliad* and the Trojan War. In: KONSTAN, D.; RAAFLAUB, K. A. (org.) *Epic and history*. Malden-Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. Campinas: Papirus, 1996.

HOBSBAWM, E; RANGER, T. (eds.). *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HONKO, I.; HANDOO, J.; FOLEY, J. M. (eds.). *The Epic – Oral and Written*, Mysore: Central Institute of Indian Languages, 1998.

JANKO, R., *Homer, Hesiod, and the Hymns: diachronic developments in epic diction*. Cambridge: CUP, 1982

JENSEN, M. S. *The Homeric question and the oral formulaic theory*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1980.

KIRK, G. *The songs of Homer*. Cambridge: CUP, 1962.

MUNDAL, Else ; WELLENDORF, Jonas. *Oral art forms and their passage into writing*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2008.

LENCLUD, G. Qu'est-ce que la tradition? In: DETIÈNNE, M. (ed.) *Transcrire les mythologies*. Paris: Albin Michel, p. 25-44, 1994.

LORD, Albert Bates. *The singer of tales*. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

LOWENSTAM, Steve. The Uses of Vase-Depictions in Homeric Studies. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), vol. 122, 1992, p. 165- 198.

_____. Talking Vases: The relationship between the Homeric poems and archaic representations of epic myth. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), v. 127, 1997, p. 21-76.

LUCE, J. V., *Homer and the Heroic Age*. London: Thames and Hudson, 1975.

_____. Celebrating Homer's landscape: Troy and Ithaca revised. Yale University Press, 1998.

MALKIN, Irad. *The returns of Odysseus: colonization and ethnicity*. Berkeley: University of California Press, 1998.

MARCOVICH, M.; MONDOLFO, R.; TARÁN, L. *Eraclito: Testimonianze, Imitazioni e Frammenti*. Milano: Bompiani, 2007.

MONRO, D. B.; ALLEN, T. W. *Homeri Opera*. Oxford: Claredon Press. 3ª edição. 1920.

NAGY, G. *Homer's Pindar*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1990.

_____. *Homeric Questions*. Austin: University of Texas Press, 1996.

_____. *Homer the preclassic*. Berkeley: University of California Press, 2011.

NILSSON, M. *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*. Cambridge: CUP, 1932.

_____. *Homer and Mycenae*. New York: Cooper Square Publishers, Inc., 1993.

ONG, W. J. *Orality and Literacy: The technologizing of the world*. London: Methuen, 1982.

OLIVEIRA, Gustavo J. D. Histórias de Homero: Um balanço das propostas de datação dos poemas homéricos. *Revista História e Cultura*, Franca-SP. V. 1, n. 2, p. 126-147, 2012.

OUTHWAITE, W.; BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1996.

PAGE, D. L. *History and the Homeric Iliad*. Berkley: University of California Press, 1976.

PARRY, Adam. *The language of Achilles and other papers*. Oxford: OUP, 1989.

PARRY, Milman. Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making I. Homer and Homeric Style. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 41, 1930, p. 73-147.

_____. Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making II. The Homeric Language as the Language of an Oral Poetry. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 43, 1932, p. 1-50.

PHILLIPS, M. S.; SCHOCHET, G. (eds.). *Questions of Tradition*. University of Toronto Press, 2004.

RAAFLAUB, K. A. Homer, the Trojan War, and History. In: BOEDECKER, D. *The world of Troy*. Washington, DC: Society for the Preservation of the Greek Heritage, 1998.

RUSSO, Joseph. Homer against his tradition. *Arion*, v. 7, n. 2, 1968.

RUTHERFORD, R. B. *Homer*. Oxford: OUP, 1996.

SEALEY, R. From Phemios to Ion. *Revue des Études Grecques*. Tome LXX, p. 312-355, 1957.

POWELL, B. Writing, oral poetry, and the invention of the narrative style in greek art. In: BUTON-OLIVER, D. (ed.) *The Odyssey and Ancient Art: an epic in word and image*. New York, Bard College, 1992, p. 180-185.

_____. *Homer and the origin of Greek alphabet*, Cambridge: CUP, 1996.

SAÏD, S. *Homer and the Odyssey*. Oxford: OUP, 2011.

SCODEL, R. *Listening to Homer: Tradition, narrative and Audience*. Michigan: UMP, 2002.

_____. Hesiod and the Epic Cycle. In: MONTANARI, F. RENGAKOS, A. TSAGALIS, C. C. (eds.) *Homeric contexts: neo analysis and the interpretation of oral poetry*. Berlin: De Gruyter, 2011.

SEAFORD, R. *Reciprocity and Ritual: Homer and the tragedy of the developing City-state*. Oxford: OUP, 1994.

SELIGMAN, E. R.; JOHNSON, A. *Encyclopaedia of social Sciences*. New York: Macmillan Company, 1957, vol. 15.

SHEAR, I. M. *Tales of heroes: the origins of Homeric texts*. New York: Aristide D. Caratzas, 2000.

SHIELS, E. *Tradition*. Chicago, University of Chicago Press, 1981.

SNODGRASS, A. M. *The Dark Age of Greece: An Archaeological Survey of the Eleventh to Eighth Centuries B.C.* Edinburgh: University Pres, 1971.

_____. *Homero e os Artistas: texto e pintura na arte grega antiga*. São Paulo: Odysseus Editora, 2004.

TAPLIN, O. *Homeric soundings: the shaping of the Iliad*. Oxford: Claredon Press, 1992.

THIEL, H. van. *Homeri Odyssea*. Hildesheim: G. Olms, 1991.

_____. *Homeri Ilias*. Hildesheim: G. Olms, 1996.

TOUCHEFEU-MEYNIER, O. *Thèmes odysseens dans l'art antique*. Paris: Editions E. de Boccard 1968.

VANSINA, J. *Oral tradition: A study in historical methodology*. Chicago: Aldine, 1965.

_____. *Oral tradition as history*. Wisconsin: UWP. 1985.

VICO, G. *Ciência Nova*. Calouste Gulbekian, 2005.

WADE-GERY, H. T. *The poet of the Iliad*. Cambridge: CUP, 1952.

WEST, M. L. *Ilias*. Vol. I. Stuttgart & Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 1998.

_____. *Ilias*. Vol. II. München & Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 2000.

_____. The invention of Homer. *Classical quarterly*, vol. 49, n. 2, 1999, p. 364-382.

_____. Rhasodes at Festivals. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Band 173, 2010, p. 1-13.

_____. *The making of the Iliad*. Oxford: OUP, 2011.

_____. *The making of the Odyssey*. Oxford: OUP. 2014.

WILAMOWITZ, M. U. V. *Homerische Untersuchungen*. Berlin: Weidmann, 1991.

WOLF. *Prolegomena ad homerum*. Princeton: PUP. 1985.

INSCRIÇÕES GREGAS E POVOS ITÁLICOS, ALGUNS ESTUDOS DE CASO

Airton Pollini¹

Resumo

O artigo enfatiza os intercâmbios entre gregos e nativos na Magna Grécia, especialmente quando os últimos utilizam formas de expressão emprestadas do modelo grego, como o uso do alfabeto, de inscrições gravadas ou de moedas. Estes empréstimos podem ser percebidos através de alguns estudos de caso, como o *horos* de Tortora e as emissões monetárias das comunidades itálicas sob a influência de Sybaris. No entanto, estes usos não representam necessariamente a adoção de valores gregos, como mostra a desaprovação do comportamento homossexual tal como o *ostrakon* de Pisticci. Por outro lado, a inscrição na *olpè* de Fratte indica a difusão da prática homossexual no ambiente etrusco da Campânia. A evidência epigráfica constitui assim um tipo de fonte bastante adequado para estudos cujo objetivo é de confrontar fontes textuais e artefatos, já que essas inscrições reúnem, num mesmo objeto, as abordagens de análise da cultural material e textual, com análises nuançadas sobre as modalidades de interação cultural entre os gregos e os nativos.

Palavras-chave

Interação cultural; inscrições; colonização grega; mundo itálico; homoerotismo.

¹ Professor Doutor, Université de Haute Alsace – Mulhouse, França. email: airton.pollini@uha.fr

Résumé

L'article insiste sur les échanges entre Grecs et indigènes en Grande-Grèce, notamment lorsque ces derniers utilisent des modes d'expression empruntés du modèle grec, comme l'usage de l'alphabet, d'inscriptions gravées ou de monnaies. Ces emprunts peuvent être perçus à travers certains cas d'études, comme la borne de Tortora et les émissions monétaires des communautés italiques sous l'influence de Sybaris. Néanmoins, ces usages ne représentent pas forcément l'adoption des valeurs grecques, comme nous montre la réprobation du comportement homosexuel tel que l'*ostrakon* de Pisticci. Inversement, l'inscription sur l'*olpè* de Fratte indique la diffusion de la pratique pédérastique dans le milieu étrusque de la Campanie. Le témoignage épigraphique constitue ainsi un dossier fort adapté pour une analyse qui vise à confronter sources textuelles et artefacts, puisque ces inscriptions réunissent, sur un même objet, les approches d'analyse de la culture matérielle et textuelle, avec des analyses nuancées sur les modalités d'interaction culturelle entre Grecs et indigènes.

Mots-clés

Interaction culturelle ; inscriptions ; colonisation grecque ; monde italique; homoérotisme.

Introdução

Para o estudo da interação entre textos e cultura material, a abordagem relativamente recente da arqueologia histórica fornece um método particularmente relevante (Orser Jr, 2000; Orser Jr, 2002. Ver também Meskell, 2001: 187-213; Lawrence e Shepherd, 2006: 71). Um desenvolvimento aprofundado da sua contribuição metodológica é inútil aqui, mas é interessante recordar as suas principais questões. Com efeito, a arqueologia histórica se inspirou em grande parte das problemáticas da antropologia e das ciências sociais e se concentrava, inicialmente, no estudo da sociedade americana formada após a conquista pelos europeus. Desde então, as possibilidades de aplicação desta abordagem têm-se expandido a todo contexto histórico qui permite o confronto entre fontes escritas e cultura material (Funari, 1999; Funari, Zarankin, e Stovel, 2005; Funari, Oliveira, e Zarankin, 2010). Sem estabelecer qualquer hierarquia entre os dois tipos de fontes (Small, 1995a: 4-5; Small, 1999: 122-136; Dyson, 1995: 25-44; Johnson, 1999: 23-36)¹, sua maior contribuição é a desconstrução de objetos arqueológicos segundo o método literário da interpretação de texto, analisando cada detalhe separadamente para depois reconstruir o conjunto com uma compreensão aprofundada. O objetivo implícito é o de sublinhar alguns temas, tais como a exploração de classe, as diferenças de status, os estudos de gênero. Por conseguinte, a ênfase é dada às relações de poder entre grupos sociais e indivíduos, aos mecanismos de dominação e de resistência². A este respeito, admite-se hoje em dia que os vestígios arqueológicos permitem compreender os traços dos mais baixos estratos sociais, principalmente através de uma análise cuidadosa dos objetos do quotidiano, incluindo especialmente a cerâmica³. No nosso caso, é também preciso identificar as relações de interação inter-étnicas, entre os gregos e os povos itálicos.

Nosso ponto de partida consiste em um registro epigráfico que mostra certa vontade de delimitação de um espaço. Se a ideia de uma pedra inscrita que exhibe a menção de um limite (*horos*) parece óbvia, no detalhe, a análise é bem mais complexa. Assim, antes de tratar especificamente do nosso *horos*, é oportuno explicitar as armadilhas que enfrentamos no estudo deste tipo de documento.

¹ Para a arqueologia do mundo grego clássico, veja alguns exemplos concretos: Ober, 1995: 91-123; Small, 1995b: 143-174.

² Note-se a possibilidade de utilizar abordagens tais como a “Third wave feminists”, Meskell, 2001: 192-194, ou os estudos de gênero, Scott, 1986: 1053-1075.

³ Veja comentários sobre a possibilidade de usar métodos de arqueologia histórica em outros períodos históricos: Lawrence e Shepherd, 2006: 75; e especialmente para esta transposição aos movimentos coloniais dos gregos, fenícios e romanos: Cunliffe, 2006: 317.

A este respeito, J. Ober (Ober, 1995: 91-123)⁴ atenta sobre a grande cautela na interpretação dos sinais materiais dos limites, que devem ser sistematicamente contextualizados. Como tal, o caso de estudo mais conhecido é o dos dois *horoi* da Ágora de Atenas, descobertos em 1938 (I 5510) e 1967 (I 7039) e encontrados *in situ*, o primeiro imediatamente a leste da *tholos*, onde a via oeste da ágora bifurca. A pedra leva, nas laterais superiores e oriental, um pequeno texto: “Eu sou o limite [*horos*] da ágora” (ῥορὸς εἰμὶ τῆς ἀγορᾶς). Ambas as inscrições são datadas de *circa* 500 a.C. (Shear, 1939: 205-206; Thompson, 1968: 61-63; comentários em Lalonde, Langdon, e Walbank, 1991, H. 25 e H. 26, p. 27, pl. 2)⁵.

A função de delimitação da ágora parece claro, o que era importante por várias razões. Primeiro, isto servia a demarcar a área do espaço público da praça central e impedia qualquer apropriação privada. Em seguida, essas pedras eram utilizadas em particular para indicar o limite que não devia ser ultrapassado por várias categorias de pessoas cujo acesso à ágora era proibido, especialmente os assassinos ou aqueles atingidos com *atimia*, isto é, a privação dos direitos de cidadão⁶. Como a ágora era a praça pública dedicada a atividades políticas e econômicas, essa proibição de acesso tinha consequências não só para os cidadãos que não podiam mais participar das decisões da comunidade, mas também a outros grupos sociais, incluindo estrangeiros, impedidos de comprar ou vender no mercado. No entanto, desde o final do século V, o primeiro *horos* (I 5510) já estava enterrado e já não servia para delimitar o espaço da ágora, enquanto o segundo (I 7039) foi coberto no século III a.C. .

Em primeiro lugar, no caso dos limites da Ágora, para que a enunciação seja funcional, a pedra tem de permanecer no local dos limites que ela indica e o leitor deve ser capaz de identificar o que representa o espaço delimitado, neste caso, a ágora. Além disso, este documento também transmite uma ordem, ou pelo menos, um aviso: o transeunte deve estar ciente das consequências que incorre se ultrapassar esse limite, como no caso de alguém que não tem o direito de acesso à ágora. Aqui, a

⁴ Especialmente p. 96: “Looking at how several texts treat *horoi*, and examining the *horos* as an ‘artifactual text’ – as a text that is an artifact, and at the same time an artifact that is a text – should help to elucidate some methodological problems involved with moving back and forth between texts and artifacts, history and archaeology”.

⁵ Pode-se adicionar ao dossiê um terceiro documento (I 5675), fragmentário ([ῥορὸς εἰμὶ τῆς ἀγορᾶς, [*horos ei*]mí tês agorâs), mas que deve restituir o mesmo texto e a mesma datação, Shear, 1940: 266 e Lalonde, Langdon e Walbank, 1991, H. 27, p. 27. Sobre esses *horoi*, ver os comentários mais recentes de F. Longo *in* Greco, Longo, Di Cesare e Marchiandi, 2014: 1096-1097.

⁶ Segundo a interpretação de Hansen, 1976: 55-62, várias passagens indicam as características das sentenças de *atimia*, como a proibição de acesso à ágora, entendida como a praça do mercado, e aos santuários (Lísias, VI *Contra Andócides*, 9 et 24). Ver também Demóstenes, XXII, 77; XXIV, 60; Ésquines, I, 164; II, 148; III, 176.

mensagem está implícita, mas ainda é bastante clara. É relativamente fácil identificar o espaço delimitado pelos *horoi*; sabemos que a autoridade que define o limite é a cidade de Atenas, ou mais precisamente a comunidade de cidadãos atenienses, o *demos*; finalmente, podemos assumir um amplo conhecimento das condições de acesso à ágora e das penalidades para aqueles que as transgridem. Do confronto com o testemunho literário disponível, o pesquisador contemporâneo é capaz de compreender a maioria dos elementos transmitidos por estes documentos. As mesmas condições ocorrem no caso dos *horoi* dos santuários: as condições de acesso, os rituais previstos na entrada e as penalidades para as transgressões deviam ser conhecidos por uma ampla parcela da população.

Em outros casos, no entanto, as muitas pedras que levam somente a menção *horos* constituem documentos muito mais difíceis de interpretar. Aqui, mesmo se as pedras estiverem no local original, a maioria das informações é implícita e impossível a restituir pelo pesquisador contemporâneo: o que é delimitado, a autoridade responsável, as regras de acesso a este espaço, seja ele qual for, e quaisquer penalidades no caso de sua infração.

No caso destes *horoi* bastante lacônicos, eles podiam delimitar áreas públicas, privadas ou sagradas, ou seja, limites de espaços acessíveis à maioria da população ou de propriedades de indivíduos. Por sua vez, nada impede que um *horos* seja movido e, com o mesmo texto, o espaço que ele define possa mudar. Este exemplo mostra claramente que, mesmo no caso de uma menção bastante diretiva e supostamente simples, a sua mensagem depende de um contexto bem mais complexo que apenas a sua datação e a sua localização. Finalmente, as pedras anepigráficas (sem qualquer inscrição) também podiam definir espaços. Neste último caso, todas as informações estão perdidas para nós, uma vez que é praticamente impossível reconhecer as funções de uma pedra, sem qualquer marca particular, mesmo que a sua forma possa, eventualmente, lembrar os *horoi*.

Inscrição indígena de Tortora

Estas observações introdutórias destinam-se a enfatizar as dificuldades de interpretação de documentos epigráficos que parecem, *a priori*, levar uma mensagem clara. No caso de objetos inscritos provenientes de comunidades não-gregas e em contato com as colônias gregas do sul da Itália, estas precauções encontram uma aplicação reforçada.



Mapa da Magna Grécia e da Sicília, com a indicação das cidades coloniais gregas. © Airton Pollini.

Em relação ao dossiê epigráfico na Magna Grécia, os testemunhos à nossa disposição são muito limitados. Entretanto, um *cippus*, descoberto em 1991, em Tortora, no vale do Noce e perto da antiga cidade grega de Laos, merece nossa atenção⁷. A pedra calcária retangular e fragmentária, com aproximadamente 100 kg, tem 67 cm de altura, 37 cm de largura e 21 cm de profundidade e leva um texto escrito em alfabeto grego aqueu, distribuído nos quatro lados com cinco linhas nas as faces mais largas (A e C) e três linhas nos lados curtos (B e D), com uma superfície ilegível (D), assim como duas linhas sobre o lado superior (E)⁸. O texto é escrito em linhas verticais, em escrita *boustrophedon*, e foi datado no final do século

⁷ Nossos comentários são baseados na edição crítica da inscrição: Lazzarini e Poccetti, 2001. Sobre o contexto da descoberta, ver La Torre, 1995.

⁸ A : [5]ει[.]οFιιοι[15-22]
[14-21]φεικεδ[.]κ[.]ρε[1-2]
[1-2]ισθμαδαματεσε[15-18]
[1?]επυσμοιαννοιFι[14-19]
[13-19]ντρο[.]δοσερFια[1-2]
B : [2]ενς[.]ειροβετι[.]τοα[.]ιρνενι[19-24]
[19-24]οιFολαισυμοσφιFοδο vac.1φρι[1?]
qτο[1-2]αστεσ[.]ιτερμανι[18-23]
C : [1?]τοFτιδνεπιεσε[14-18]
[15-18]σ[.]εδFολοσφύfυFοδ vac.3
νεπιστα[.]ιοσqτοδ[15-19]
[17-20]αα[.]ιρνενια vac.7
E : [4-5]νια[.]ε[.]υ[?]υ
[.]αμ[.]υουF[6-9].

VI a.C. O objeto foi encontrado na localidade de San Brancato, em Tortora, a cerca de 150 m de uma necrópole indígena, mas nosso documento, aparentemente, não tem relação direta com esta última. As dimensões da pedra levam a crer em uma localização original provavelmente próxima da área de sua descoberta, em uma pequena colina do planalto de San Brancato. Os *surveys* de superfície não encontraram nenhuma estrutura, mas o material arqueológico sugere a existência de um habitat arcaico localizado entre a necrópole e o local da descoberta da inscrição.

Embora a restituição do texto seja muito complexa, algumas observações são, no entanto, possíveis. Primeiro, as populações locais utilizaram o alfabeto grego, sem mudanças substanciais, para escrever uma língua itálica que se aparenta à raiz do que se tornou o osco mais tarde. Por um lado, a interação cultural entre gregos e nativos é visível, em relação à utilização do alfabeto, desde a época arcaica, por outro lado, a conquista samnita do final do século V pode, sob o aspecto lingüístico, ser nuançada, e intensas relações culturais entre os povos do centro e do sul da península italiana podem ser identificadas já ao menos um século antes. Em segundo lugar, em termos de conteúdo, mesmo sem podermos compreender a totalidade do texto, fragmentário, alguns lemas foram identificados. A linha 3 do lado B nos interessa particularmente. O uso do imperativo em *-tōd* (restituído de *qto*[1-2]) seria característico, em latim e nas línguas itálicas, das disposições normativas de textos jurídicos públicos ou de regulamentos em um contexto religioso, onde nenhuma ligação é estabelecida com uma instituição deliberativa. Em seguida, o elemento lexical *τερμινι* [-- pertence à família de *terminus* em latim ou de *τέρμα* / *τέρμων* em grego e, certamente, refere-se à própria pedra como um limite, principalmente com a correlação com o dêitico *εσει* (por segmentação *d' αστ εσ[ε]ι*), que acentuaria a função de auto-referência do *cippus*. Finalmente, na linha 1 da face C, no plano lexical, *τοϋτιδ* pode ser conectado ao termo *toutā-*, que se refere à organização étnica e política das comunidades itálicas⁹. Aqui, os editores restituíram um composto proposicional que poderia se vincular a *toutā-* para indicar “dentro, fora, em volta, na frente, atrás ou perto da *toutā-*” (Lazzarini e Poccetti, 2001: 159), ou seja, do centro habitado da comunidade. Aqui, há provavelmente um forte sentido identitário de afirmação do grupo social como uma entidade autônoma.

Se o texto completo da mensagem é por enquanto muito obscuro, é interessante notar a existência de uma pedra inscrita que se referia

⁹ Sobre o termo *toutā-/touto* e sua relação com as definições das comunidades da Itália central, ver Bourdin, 2012: 240-266.

certamente a um limite relativo à comunidade local que exprime sua autonomia. É impossível afirmar com precisão o tipo de espaço que é delimitado, mas é plausível sustentar que se tratava de uma área pública ou sagrada, em todo caso, os elementos restituídos excluem a possibilidade de um espaço em contextos funerário ou privado. A identificação de um imperativo corrobora a interpretação de um *horos* que expõe, em um lugar público ou sagrado, um conteúdo de disposições normativas em relação a uma área delimitada.

Qualquer comentário adicional sobre estas questões seria totalmente aleatório. Todavia, trata-se de um documento excepcional que mostra uma vontade de definição política e identitária de um espaço público ou sagrado de uma comunidade indígena no final do século VI a.C. e que utiliza, para tanto, meios certamente emprestados das práticas gregas: o uso de pedras inscritas e a utilização do alfabeto grego, assim como a ideia mesma de demarcação de espaços coletivos.

Moedas e aliança

A fim de analisar a interação cultural entre gregos e nativos, um dossiê numismático merece ser evocado. Trata-se de certo número de moedas com o símbolo da cidade grega de Síbaris, o touro, mas com os étnicos que se referem a outras comunidades: *Sirinos* e *Pyxoes*; *Ami* ou *Asi*; *Lainos*; *So...*; e *Pal/Mol*. A interpretação da evidência numismática é difícil e tentou-se identificar os lugares referidos por essas moedas como alusões quer para outras cidades gregas sob a influência de Síbaris, como Siris ou Laos, quer para centros indígenas como Pyxunte, Aminaia (Francavilla Marittima?), Sontini¹⁰, Palinuro e Molpa (Greco e Gasparri, 1995: 73-74; Greco, 1992a: 89-93; De Juliis, 1996: 180; Parise, 2001; por último, Horsnaes, 2011). Se a identificação dos étnicos é difícil, também a datação dessas emissões não é certa e duas fases têm sido propostas: uma primeira série para a legenda *Sirinos-Pyx* no último terço do século VI, e uma segunda série para as legendas *Sirinos-Pyxoes*, *Ami*, *So...* e *Pal/Mol* em torno de 510 a.C. (Taliencio Mensitieri, 2001: 128). Quaisquer que sejam os lugares indicados por essas moedas, a numismática corrobora a noção de uma esfera de influência da cidade grega de Síbaris bastante extensa, incluindo diversas localidades com contatos importantes com a cidade aqueia. Sobre este ponto, a cunhagem de moedas e a adoção de uma iconografia de Síbaris podem ser vistas como um sinal de uma forte interação entre a cidade grega colonial e vários centros indígenas autônomos. Apesar de toda a prudência que essa documentação numismática exige, ela constitui o principal vestígio material para a

¹⁰ Sontini é citado por Plínio o Velho, *N.H.*, III, 15 (11), 98.

afirmação do “império” de Síbaris (Greco, 1992b: 463-465), no sentido de uma organização que pode ser comparável ao modelo das hegemonias orientais “por distritos”, o que implica contatos e alguma forma de hierarquia nas relações, mas também uma grande autonomia dos centros indígenas (Bugno, 1999: 7-35, especialmente p. 26)¹¹.

Neste sentido, o dossiê deve ser completado com a inscrição encontrada no santuário de Olímpia com um acordo entre Síbaris e os serdaioi, com a garantia de Poseidonia¹². Se a leitura desta inscrição parece simples, a sua interpretação não é. Na verdade, as discussões têm-se desenvolvido em primeiro lugar em torno das possíveis identificações desses serdaioi e das relações com o “império” de Síbaris, e em relação à datação do tratado (Greco, 1990)¹³. De acordo com a maioria dos comentaristas, o mais plausível é situar este *ethnos* na costa do mar Tirreno, certamente ao sul de Velia, talvez perto de Laos. Quanto à cronologia, nada nos permite resolver definitivamente a questão de saber se o tratado foi elaborado pelos sibaritas antes da destruição de sua cidade pela vizinha Crotone, em 511 a.C., ou pelos refugiados que mantiveram a sua denominação de sibaritas¹⁴. Esta datação levaria a pensar que o acordo com os serdaioi estava relacionado com a instalação dos sibaritas em Laos e em Skidros, possivelmente em um território concedido por esta comunidade itálica.

O dossiê é em seguida enriquecido por dezessete moedas (MERD-ΣΕΡΔ) atribuídas a uma emissão dos *serdaioi* cuja análise estilística as aproxima das moedas de Poseidonia, apesar das diferenças de padrão de pesos. A datação proposta estabelece um intervalo entre 510 e 490 a.C. (Brousseau,

¹¹ A principal fonte é a passagem de Estrabão (VI, 1, 13) sobre o poderio da cidade de Síbaris, que comandaria quatro nações e teria como súditas vinte e cinco cidades: ὡς τεττάρων μὲν ἔθνων τῶν πλησίον ὑπῆρξε, πέντε δὲ καὶ εἴκοσι πόλεις ὑπηκόους ἔσχε.

¹² ἀρμόχθεν οἱ Συβαρῖ-
ται κ' οἱ σύνμαχοι κ' οἱ
Σερδαῖοι ἐπὶ φιλότατ-
ι πιστᾷ κ' ἀδόλοι ἀε-
ίδιον. πρόξενοι ὁ Ζε-
ὺς κ' Ὀπόλον κ' ἄλλοι θ-
εοὶ καὶ πόλις Ποσειδα-
νία.

SEG 22, 1967, n. 336, museu de Olímpia, B. 4750. “Uniram-se os Sibaritas e seus aliados e os Serdaioi em amizade fiel e confiante, para sempre. São testemunhos Zeus, Apolo, os outros deuses e a cidade de Poseidonia” (trad. Bertrand). Cf. Van Effenterre e Ruzé, 1994, n. 42, p. 174-177; Dubois, 2002, n. 12, p. 36-40; Bertrand, 2004, n. 8, p. 36-37 et *Nouveau choix* 2005, n. 16, p. 95-97. Ver interpretação do vocabulário da inscrição em Giangiulio, 1992 e Bugno, 2001: 322-325.

¹³ Ver um balanço das discussões em Polosa, 2000. Mais recentemente, ver Lombardo, 2008 e Greco, 2013.

¹⁴ M. Lombardo enfatiza a análise paleográfica das formas das letras que induz a uma cronologia situada entre a última década do século VI e o início do V a.C., e argumentos históricos, para propor uma datação após a derrota de 511/510 a.C. Lombardo, 2008: 55. Ver também Dubois, 2002: 36-38.

2010)¹⁵ e, assim, contribui para a hipótese da cronologia baixa para o tratado. Em todo caso, seguimos a observação do M. Lombardo sobre a necessidade de analisar os documentos segundo a cronologia e de forma dinâmica (Lombardo, 2008: 51).

De toda forma e independentemente das divergências na exegese das fontes, o dossiê indica claramente as fortes formas de interação cultural entre colonos gregos e as comunidades indígenas. Os documentos ligados ao “império” de Síbaris permitem observar o uso dos códigos de afirmação identitária, como a emissão de moedas e a aposição de étnicos, *a fortiori* no alfabeto grego, segundo um modelo grego mas utilizado pelas comunidades indígenas.

Uma condenação da pederastia em Pisticci

No interior das terras próximas à cidade grega de Metapontum, a análise fina da cultura material proveniente do sítio de Pisticci (Osanna, 1992: 83-84, n. 18; Barberis, 1999: 75, n. A40; Castoldi, 2007; Bottini e Lecce, 2013: 50-54)¹⁶ também permite comentários sobre a interação entre os gregos e os nativos da Itália meridional.

O núcleo indígena de Pisticci mostra sinais de uma presença significativa e contínua desde a idade do ferro e durante todo o século VI, sem intervenção direta dos gregos. A instalação segue um modelo policêntrico, conhecido em outros lugares em terras itálicas, com pelo menos três áreas de habitat e sua necrópole associada. Com efeito, uma área de habitat em S. Maria del Casale possui uma necrópole, com tumbas de vários núcleos distribuídos em toda a faixa cronológica de ocupação do sítio. Na localidade de S. Leonardo, especialmente, o material das sepulturas consiste em cerâmica nativa, fragmentos de lança de bronze e de espada de ferro em sepulturas masculinas assim como de ricas jóias de bronze nas tumbas femininas. Entre os séculos VII e VI, a cerâmica indígena, com decoração geométrica e sem decoração, e a cerâmica de produção colonial grega, estão dispostas juntamente a grande número de vasos gregos de importação, especialmente nos setores de Via Di Giulio e de Matino Soprano. Na segunda metade do século VI, uma forte influência grega se verifica e, nas encostas da colina, foram encontrados numerosos fragmentos de vasos com figuras negras e vermelhas e objetos de bronze. Finalmente, grande número de sepulturas situadas em várias áreas do centro moderno de Pisticci cobrem uma vasta faixa cronológica, do século V ao IV a.C. Na virada do século, os vasos

¹⁵ A partir dos aspectos estilísticos e devido à técnica do duplo relevo.

¹⁶ O território entre Pisticci e Ferrandina é objeto de pesquisas da Universidade de Milão, sob a direção de M. Castoldi.

gregos de importação, sobretudo áticos, são substituídos por vasos de produção colonial local¹⁷, incluindo principalmente objetos de origem ápula.

A presença indígena em Pisticci é importante o suficiente para que M. Osanna (Osanna, 1992: 54) proponha a impossibilidade de uma ocupação grega não só neste sítio, mas também em toda a área circundante. Assim, uma hipótese antiga que identificava aqui um *phrourion* foi completamente abandonada.

Esta hipótese de uma fortificação se baseava na descoberta de um *ostrakon*, onde se lê κατάπυγ[ον] (infame, depravado), no alfabeto aqueu, interpretado como uma alusão à pederastia. É importante salientar que a existência de um objeto inscrito em grego e, provavelmente, com uma indicação da prática da pederastia não deve conduzir diretamente para a identificação da presença de um núcleo de população grega, muito menos um grupo de *peripoloi* em uma fortaleza (Tagliente e Lombardo, 1985; Bottini e Lecce, 2013: 54).

De fato, as interações culturais entre os gregos e os nativos podem assumir várias formas. O mais interessante aqui é a condenação de certa prática bastante comum no mundo grego, mas feita de acordo com os códigos de expressão de um modelo grego. O uso de um *ostrakon*, do alfabeto e até mesmo da língua grega não implica a adoção de certa prática. Assim, vemos o uso dos códigos emprestados de uma cultura para condenar uma prática que é muitas vezes associada a essa mesma cultura.

Homoerotismo entre gregos e nativos em Fratte

Em uma interpretação inversa àquela do *ostrakon* de Pisticci, isto é, a evidência de uma prática pederástica por pessoas de diferentes origens étnicas, uma inscrição proveniente de uma tumba de Fratte pode levar a uma análise mais matizada.

De fato, as sepulturas de Fratte (Greco e Pontrandolfo, 1990) representam um dos melhores exemplos da influência de Poseidonia na Campânia. Esta influência grega é visível não só no comércio, mas também nos contatos culturais, ou mesmo privados. A descoberta em 1963 de uma inscrição em alfabeto aqueu em uma pequena *olpè* datada do primeiro quarto do século V na sepultura vinte e seis é muito significativa. O

¹⁷ A este respeito, é interessante recordar que o primeiro pintor conhecido da região de Metapontum é o pintor de Pisticci, independentemente da incapacidade de determinar com precisão a sua origem, cf. Denoyelle, 1997. Ver também Denoyelle e Iozzo, 2009.

estudo cuidadoso do próprio vaso identificou sua produção na cidade grega vizinha de Poseidonia e ele recebeu a inscrição antes do cozimento, em uma oficina poseidoniate. Além da simples presença de material cerâmico grego nas tumbas de Fratte, essa inscrição também fornece informações sobre as relações privadas entre pessoas de diferentes grupos étnicos.

O texto, em alfabeto aqueu, comparável às inscrições dialetais de Poseidonia (Arena, 1996; Dubois, 2002), é o seguinte:

αππολοδορος·ξυλλας·εραται·Φολχας·απυγιζε·αππολοδορον·
ονατας·νιξος·εραται·Ηυβριχος·παρμυνιος·ηραται·

A interpretação dada por A. Pontrandolfo (Pontrandolfo, 1987: 58-59) restitui duas frases: “Apollodoros ama Ksyllas / Vulkhas sodomiza Apolodoros” e “Onatas ama Niksos / Ybrikhos amou Parmynios”. O estudo da onomástica mostra em primeiro lugar a presença de pelo menos cinco pessoas de sexo masculino (Apolodoro duas vezes, Vulkhas, Onatas, Ybrikhos e Parmynios), enquanto que Ksylla e Niksos devem ser nomes femininos. Estes nomes de mulheres assim como Ybrikhos e Parmynios estão ausentes do repertório onomástico grego, perfazendo um total de quatro nomes próprios sem uma origem determinada. Tratam-se provavelmente de nomes itálicos transcritos à maneira grega. Apolodoros, presente duas vezes, e Onatas são nomes gregos mais ou menos comuns e Vulkhas refere-se certamente a um nome etrusco.

Além da etnia das personagens, esta *olpè* indica elementos culturais de ampla circulação no Mediterrâneo: o consumo de vinho, já que essa forma de cerâmica está associada ao *symposion*, assim como a prática da pederastia. A *olpè* é um vaso relativamente marginal no serviço do banquete, mas o conjunto dos objetos da tumba, com *kylix* e *skyphos* refere-se, sem nenhuma dúvida, ao consumo de vinho. Além disso, a prática da pederastia, claramente descrita pelo texto da inscrição, conduz à identificação do *symposion* de tipo grego, e não da forma etrusca do banquete¹⁸.

Como observado por A. Pontrandolfo, esta *olpè* inscrita é importante porque atesta as relações recíprocas que vão além do simples comércio, sobre o qual já estamos suficientemente informados por outras fontes (Pontrandolfo, 1987: 62-63)¹⁹. De fato, as primeiras importações de

¹⁸ Sobre uma abordagem comparada das diferentes formas de banquete e do consumo de vinho no antigo Mediterrâneo, ver especialmente Esposito, 2015.

¹⁹ A autora também se refere a outra inscrição grega encontrada em uma tumba em Pontecagnano, que leva o nome *Dymeia* no genitivo. A peculiaridade da inscrição de Fratte, em comparação com aquela de Pontecagnano, é precisamente a capacidade de ligá-la a certas

material cerâmico grego no ambiente etrusco-campano são datadas no segundo quarto do século VIII e demonstram um intenso comércio entre os núcleos indígenas e as primeiras colônias gregas estabelecidas nas costas do Tirreno²⁰.

Assim, este documento excepcional reflete vários marcadores de interação cultural. O objeto em si, a *olpè*, é um vaso de importação da cidade grega vizinha de Poseidonia. Em seguida, o conjunto dos objetos da tumba pertence ao serviço do banquete, mas a menção da pederastia refere-se à prática do *symposion* de tipo grego e não às formas etruscas do banquete. Além disso, o estudo onomástico identifica as pessoas mencionadas como sendo homens e mulheres, de origem grega, etrusca e nativa. Finalmente, o objeto em si reflete relações complexas já que foi fabricado e inscrito em uma oficina da cidade grega de Poseidonia, mas ele compôs a mobília de uma sepultura de Fratte, cidade etrusca de Campania.

Conclusão

Os quatro casos estudados, a inscrição de Tortora, o dossiê numismático das comunidades sob a influência do “império” de Sybaris, o *ostrakon* de Pisticci e a *olpè* de Fratte, mostram diferentes formas de interação cultural e inter-étnica no contexto colonial da Itália meridional. Todos destacam certas formas de expressão levadas pelos colonos gregos e usadas por comunidades itálicas: em primeiro lugar, a utilização do alfabeto grego, mas também o uso de inscrições, e ainda mais de *horoi* inscritos, de moedas com a indicação dos étnicos, das práticas da pederastia e do banquete de tipo grego.

Esses objetos e textos em contexto mostraram nuances importantes na interpretação dos empréstimos destas formas de expressão. Em primeiro lugar, a sua utilização não implica necessariamente a aceitação dos valores gregos. Por outro lado, as comunidades itálicas podem optar, no que diz respeito a algumas práticas como o banquete, pelas formas gregas em vez daquelas predominantemente utilizadas em seu ambiente cultural habitual, refletindo uma adesão mais completa aos costumes gregos. Mas a característica mais notável é provavelmente o uso de formas gregas cuja função era a afirmação da autonomia política das comunidades itálicas. Trata-se, portanto, de um movimento de alguma forma dialético, onde os

práticas culturais em um ambiente nativo. Este elemento deve ser relacionado, entre outros, com as implicações “étnicas” da iconografia da tumba do Mergulhador de Poseidonia.

²⁰ Sobre o comércio etrusco na época arcaica, ver Gras, 1985, especialmente sobre Pontecagnano ver p. 486-488.

nativos utilizam os meios de expressão de tipo grego para marcar a sua independência, pelo menos relativa, em relação às cidades gregas.

Em última análise, vemos que o estudo de documentos segundo a abordagem da arqueologia histórica, onde se confrontam textos e cultura material, sem hierarquia entre os tipos de fontes, oferece a possibilidade de identificar mensagens ambivalentes, onde a forma e o conteúdo são analisados em paralelo e podem mostrar as complexas interações entre populações de diferentes origens.

Bibliografia

ARENA, Renato. 1996. *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia. IV : Iscrizioni delle colonie achee*, Alessandria: Edizioni dell'Orso.

BARBERIS, Valentina. 1999. « I siti tra Sinni e Bradano dall'età arcaica all'età ellenistica: schede », in BARRA BAGNASCO, Marcella, DE MIRO, Ernesto e PINZONE, Antonino (orgs.), *Magna Grecia e Sicilia. Stato degli studi e prospettive di ricerca*, Magna Grecia e Sicilia. Stato degli studi e prospettive di ricerca:59-105, Messine: Di.Sc.A.M.

BERTRAND, Jean-Marie. 2004. *Inscriptions historiques grecques*. La Roue à livres / documents, Paris: Les Belles Lettres. Primeira edição, 1992.

BOTTINI, Angelo e LECCE, Lucia. 2013. « La mesogaia lucana e il caso di Pisticci. », in TODISCO, Luigi (org.), *La comunicazione verbale tra Greci e indigeni in Apulia nel V-IV secolo a. C. : quali elementi?*, La comunicazione verbale tra Greci e indigeni in Apulia nel V-IV secolo a. C. : quali elementi?:45-60, Naples: Loffredo.

BOURDIN, Stéphane. 2012. *Les peuples de l'Italie préromaine : identités, territoires et relations inter-ethniques en Italie centrale et septentrionale (VIII^e-I^{er} s. av. J.-C.)*. Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 350, Rome: École française de Rome.

BROUSSEAU, Louis. 2010. « Le monnayage des Serdaioi revisité ». *Revue numismatique*, 166, p. 257-285.

BUGNO, Maurizio. 1999. *Da Sibari a Turi. La fine di un impero*. Études. III, Naples: Centre Jean Bérard.

_____. 2001. « Strabone VI, 1, 13 C. 263 e l'ἀρχή di Sibari », in BUGNO, Maurizio e MASSERIA, Concetta (orgs.), *Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C.*, Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C.:303-327, Naples: Loffredo.

CASTOLDI, Marina. 2007. « Nuove indagini archeologiche nel Metapontino, tra Pisticci e Ferrandina ». *Acme, Anali della fcoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano*, 60, 1, p. 249-260.

CUNLIFFE, Barry. 2006. « Afterword: historical archaeology in the wider discipline », in HICKS, Dan e BEAUDRY, Mary C. (orgs.), *The Cambridge companion to Historical archaeology*, The Cambridge companion to Historical archaeology:314-319, Cambridge: Cambridge University Press.

DE JULIIS, Ettore Maria. 1996. *Magna Grecia. L'Italia meridionale dalle origini leggendarie alla conquista romana*. Temi e luoghi del mondo antico. 2, Bari: Edipuglia.

DENOYELLE, Martine. 1997. « Attic or non-Attic? The case of the Pisticci Painter », in OAKLEY, John Howard, COULSON, William D. E. e PALAGIA, Olga (orgs.), *Athenian potters and painters : the conference proceedings*, Athenian potters and painters : the conference proceedings:395-405, Oxford: Oxbow books.

DENOYELLE, Martine e IOZZO, Mario. 2009. *La céramique grecque d'Italie méridionale et de Sicile : productions coloniales et apparentées du VIII^e au III^e siècle av. J.-C.* Les Manuels d'art et d'archéologie antiques. La céramique grecque, 4, Paris: Picard.

DUBOIS, Laurent. 2002. *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce. Tome II, Colonies achéennes*. Hautes études du monde gréco-romain, 30, Genève: Droz.

DYSON, Stephen. 1995. « Is there a text in this site? », in SMALL, David B. (org.), *Methods in the Mediterranean: historical and archaeological views on texts and archaeology*, Methods in the Mediterranean: historical and archaeological views on texts and archaeology:25-44, Leiden: Brill.

ESPOSITO, Arianna (org.) 2015. *Autour du "banquet" : modèles de consommation et usages sociaux*, Sociétés, Dijon: Éditions universitaires de Dijon.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. 1999. « Historical archaeology from a world perspective », in FUNARI, Pedro Paulo Abreu, HALL, Martin e JONES, Siân (orgs.), *Historical Archaeology: back from the edge*, Historical Archaeology: back from the edge:37-66, Londres: Routledge.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu, OLIVEIRA, Nanci, e ZARANKIN, Andrés (orgs.). 2010. *Contemporary issues in historical archaeology*, Proceedings of

the XV world congress, Lisbon, 4-9 september 2006, Oxford: Archaeopress.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu, ZARANKIN, Andrés, e STOVEL, Emily (orgs.). 2005. *Global archaeological theory: contextual voices and contemporary thoughts*, New York: Kluwer academic/Plenum publishers.

GIANGIULIO, Maurizio. 1992. « La φιλότης tra Sibariti e Serdaioi (Meiggs-Lewis, 10) ». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 93, p. 31-44.

GRAS, Michel. 1985. *Trafics tyrréniens archaïques*. Bibliothèques des écoles françaises d'Athènes et de Rome. 258, Rome: École Française de Rome.

GRECO, Emanuele. 1990. « Serdaioi ». *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezioni di Archeologia e storia antica*, p. 39-57.

_____. 1992a. *Archeologia della Magna Grecia*, Rome-Bari: Laterza.

_____. 1992b. «L'impero di Sibari: bilancio archeologico-topografico». in *Sibari e la Sibaritide. Atti del convegno di studi sulla Magna Grecia*. XXXII:459-485, Tarente: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia.

_____. 2013. « Sul cosiddetto 'impero' di Sibari fino alla tirannide di Telys ed alla distruzione della città », in DELIA, GIORGIO e MASNERI, TULLIO (orgs.), *Sibari : archeologia, storia, metafora*, Sibari : archeologia, storia, metafora:197-203, Castrovillari: Il coscile.

GRECO, Emanuele e GASPARRI, Domenico (orgs.). 1995. *Laos, Città e territorio nelle colonie greche d'Occidente*, 2, Tarente: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia.

GRECO, Emanuele, LONGO, Fausto, DI CESARE, Riccardo, e MARCHIANDI, Daniela (orgs.). 2014. *Topografia di Atene : sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C. Tomo 3, Quartieri a nord e a nord-est dell'Acropoli e Agora del Ceramico*, GRECO, Emanuele (org.), *Studi di archeologia e di topografia di Atene e dell'Attica (SATAA)*, 1.3, 2 vols., Athènes: Scuola Archeologica Italiana di Atene.

GRECO, Giovanna e PONTRANDOLFO, Angela (orgs.). 1990. *Fratte un insediamento etrusco-campano*, Modena: Franco Cosimo Panini.

HANSEN, Mogens Herman. 1976. *Apagoge, endeixis and ephegesis against kakourgoi, atimoi and pheugontes : a study in the athenian administration of justice in the fourth century*. Odense University classical studies, 8, Odense: Odense University Press.

HORSNAES, Helle W. 2011. « Coinages of indigenous communities in archaic Southern Italy - the mint as a means of promoting identity? », in GLEBA, Margarita e HORSNAES, Helle W. (orgs.), *Communicating identity in Italic Iron age communities*, Communicating identity in Italic Iron age communities:197-209, Oxford: Oxbow books.

JOHNSON, Matthew H. 1999. « Rethinking historical archaeology », in FUNARI, Pedro Paulo Abreu, HALL, Martin e JONES, Siân (orgs.), *Historical Archaeology: back from the edge*, Historical Archaeology: back from the edge:23-36, Londres: Routledge.

LA TORRE, Gioacchino Francesco. 1995. « L'iscrizione di San Brancato », in LA TORRE, Gioacchino Francesco (org.), *Nuove testimonianze di archeologia calabrese : greci, indigeni e romani nell'Alto Tirreno Cosentino*, Nuove testimonianze di archeologia calabrese : greci, indigeni e romani nell'Alto Tirreno Cosentino:29-31, Rome: Stampa Recografica.

LALONDE, Gerald V., LANGDON, Merle K., e WALBANK, Michael B. 1991. *Inscriptions : horoi, poletai records, leases of public lands*. The Athenian agora, 19, Princeton: American School of Classical Studies at Athens.

LAWRENCE, Susan e SHEPHERD, Nick. 2006. « Historical archaeology and colonialism », in HICKS, Dan e BEAUDRY, Mary C. (orgs.), *The Cambridge companion to historical archaeology*, The Cambridge companion to historical archaeology:69-86, Cambridge: Cambridge University Press.

LAZZARINI, Maria Letizia e POCETTI, Paolo. 2001. *Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C. L'iscrizione paleoitalica da Tortora*. Atti dei seminari napoletani, 1996-1998, Quaderni di ostraka, 1, 2, Naples: Loffredo.

LOMBARDO, Mario. 2008. « Il trattato tra i Sibariti e i Serdaioi: problemi di cronologia e di inquadramento storico », in DE SENSI SESTITO, Giovanna (org.), *La Calabria tirrenica nell'antichità : nuovi documenti e problematiche storiche*, La Calabria tirrenica nell'antichità : nuovi documenti e problematiche storiche:219-232, Soveria Mannelli: Rubbettino.

MESKELL, Lynn. 2001. « Archaeologies of identity », in HODDER, Ian (org.), *Archaeological theory today*, Archaeological theory today:187-213, Cambridge: Polity.

Nouveau choix d'inscriptions grecques : textes, traductions et commentaires par l'Institut Fernand-Courby. 2005. Paris: Les Belles Lettres.

OBER, Josiah. 1995. « Greek Horoi: artifactual texts and the contingency of meaning », in SMALL, David B (org.), *Methods in the Mediterranean*:

historical and archaeological views on texts and archaeology, Methods in the Mediterranean: historical and archaeological views on texts and archaeology:91-123, Leiden: Brill.

ORSER JR, Charles E. 2000. *Introducción a la arqueología histórica*. Tradução de ZARANKIN, Andrés, Buenos Aires: Asociación amigos del Instituto nacional de antropología. Primeira edição, 1992.

_____ (org.) 2002. *Encyclopaedia of Historical Archaeology*, Londres: Routledge.

OSANNA, Massimo. 1992. *Chorai coloniali da Taranto a Locri : documentazione archeologica e ricostruzione storica*, Rome: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.

PARISE, Nicola Franco. 2001. « Intorno alle serie minori d'incusi di AMI, di PAL-MOL e di SO », in BUGNO, Maurizio e MASSERIA, Concetta (orgs.), *Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C. , Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C. :139-143*, Naples: Loffredo.

POLOSA, Annalisa. 2000. « Vecchie e nuove ipotesi sui Serdaioi: una messa a punto ». *Annali di archeologia e storia antica*, n.s. 7, p. 49-59.

PONTRANDOLFO, Angela. 1987. « Un'iscrizione posidoniata in una tomba di Fratte di Salerno ». *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezioni di Archeologia e storia antica*, IX, p. 55-63.

SCOTT, Joan W. 1986. « Gender: a useful category of historical analysis ». *The American Historical Review*, vol. 91, 5, p. 1053-1075.

SHEAR, Theodore Leslie. 1939. « The campaign of 1938 ». *Hesperia*, 8, p. 201-246.

_____. 1940. « The campaign of 1939 ». *Hesperia*, 9, p. 261-308.

SMALL, David B. 1995a. « Introduction », in SMALL, David B. (org.), *Methods in the Mediterranean: historical and archaeological views on texts and archaeology*, Methods in the Mediterranean: historical and archaeological views on texts and archaeology:1-22, Leiden: Brill.

_____. 1995b. « Monuments, laws, and analysis: combining archaeology and text in Ancient Athens », in SMALL, David B. (org.), *Methods in the Mediterranean: historical and archaeological views on texts and archaeology*, Methods in the Mediterranean: historical and archaeological views on texts and archaeology:143-174, Leiden: Brill.

_____. 1999. « The tyranny of the text: lost social strategies in current historical period archaeology in the classical Mediterranean », in FUNARI, Pedro Paulo Abreu, HALL, Martin e JONES, Siân (orgs.), *Historical Archaeology: back from the edge*, Historical Archaeology: back from the edge:122-136, Londres: Routledge.

TAGLIENTE, Marcello e LOMBARDO, Mario. 1985. « Nuovi documenti su Pisticci in età arcaica. 1. Lo scavo, 2. Il graffito ». *La parola del passato*, 223, p. 284-307.

TALIERCIO MENSITIERI, Marina. 2001. « La monetazione degli Enotri », in BUGNO, Maurizio e MASSERIA, Concetta (orgs.), *Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C.*, Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C.:117-137, Naples: Loffredo.

THOMPSON, Homer A. 1968. « Activity in the Athenian Agora: 1966-1967 ». *Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 37, 1, p. 36-72.

VAN EFFENTERRE, Henri e RUZÉ, Françoise. 1994. *Nomima : recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec. Vol. I, Cités et institutions*. Collection de l'École française de Rome, 188, Rome: École française de Rome.

INSCRIPTIONS GRECQUES ET LES PEUPLES ITALIQUES, QUELQUES CAS D'ETUDE

Airton Pollini¹

Résumé

L'article insiste sur les échanges entre Grecs et indigènes en Grande-Grèce, notamment lorsque ces derniers utilisent des modes d'expression empruntés du modèle grec, comme l'usage de l'alphabet, d'inscriptions gravées ou de monnaies. Ces emprunts peuvent être perçus à travers certains cas d'études, comme la borne de Tortora et les émissions monétaires des communautés italiques sous l'influence de Sybaris. Néanmoins, ces usages ne représentent pas forcément l'adoption des valeurs grecques, comme nous montre la réprobation du comportement homosexuel tel que l'*ostrakon* de Pisticci. Inversement, l'inscription sur l'*olpè* de Fratte indique la diffusion de la pratique pédérastique dans le milieu étrusque de la Campanie. Le témoignage épigraphique constitue ainsi un dossier fort adapté pour une analyse qui vise à confronter sources textuelles et artefacts, puisque ces inscriptions réunissent, sur un même objet, les approches d'analyse de la culture matérielle et textuelle, avec des analyses nuancées sur les modalités d'interaction culturelle entre Grecs et indigènes.

Mots-clés

Interaction culturelle ; inscriptions ; colonisation grecque ; monde italique;homoérotisme.

¹ Maître de Conférences, Université de Haute Alsace – Mulhouse, France. email: airton.pollini@uha.fr

Resumo

O artigo enfatiza os intercâmbios entre gregos e nativos na Magna Grécia, especialmente quando os últimos utilizam formas de expressão emprestadas do modelo grego, como o uso do alfabeto, de inscrições gravadas ou de moedas. Estes empréstimos podem ser percebidos através de alguns estudos de caso, como o *horos* de Tortora e as emissões monetárias das comunidades itálicas sob a influência de Sybaris. No entanto, estes usos não representam necessariamente a adoção de valores gregos, como mostra a desaprovação do comportamento homossexual tal como o *ostrakon* de Pisticci. Por outro lado, a inscrição na *olpè* de Fratte indica a difusão da prática homossexual no ambiente etrusco da Campânia. A evidência epigráfica constitui assim um tipo de fonte bastante adequado para estudos cujo objetivo é de confrontar fontes textuais e artefatos, já que essas inscrições reúnem, num mesmo objeto, as abordagens de análise da cultural material e textual, com análises nuançadas sobre as modalidades de interação cultural entre os gregos e os nativos.

Palavras-chave

Interação cultural; inscrições; colonização grega; mundo itálico; homoerotismo.

Introduction

Pour l'étude de l'interaction entre textes et culture matérielle, l'approche relativement récente de l'archéologie historique fournit un cadre particulièrement pertinent (Orser Jr, 2000 ; Orser Jr, 2002. Voir aussi Meskell, 2001: 187-213 ; Lawrence e Shepherd, 2006: 71). Un développement approfondi sur son apport méthodologique est inutile ici, mais il est intéressant de rappeler ses enjeux majeurs. En effet, l'archéologie historique s'est fortement inspirée des problématiques de l'anthropologie et des sciences sociales et se concentrait, à l'origine, à l'étude de la société américaine formée après la conquête des Européens. Par la suite, les possibilités d'application de cette approche se sont élargies à tout contexte historique qui permet la confrontation entre sources écrites et culture matérielle (Funari, 1999 ; Funari, Zarankin, e Stovel, 2005 ; Funari, Oliveira, e Zarankin, 2010). Sans établir d'hierarchie entre les deux types de sources (Small, 1995a: 4-5 ; Small, 1999: 122-136 ; Dyson, 1995: 25-44 ; Johnson, 1999: 23-36)¹, son apport majeur est la méthode qui consiste à déconstruire les objets archéologiques selon une méthode littéraire d'interprétation de texte, analysant chaque détail séparément, pour ensuite reconstruire l'ensemble avec une compréhension approfondie. L'objectif qui se trouve en filigrane est celui de souligner des thématiques telles que l'exploitation des classes, les différences de statuts, l'histoire des genres. Par conséquent, l'accent est porté sur les relations de pouvoir entre groupes sociaux et individus, sur les mécanismes de domination et de résistance². À ce propos, il est désormais admis que les vestiges archéologiques consentent d'appréhender les traces des couches sociales les plus basses, notamment par l'analyse attentive des objets du quotidien, dont notamment la céramique³. Dans notre cas précis, il s'agit également d'appréhender les rapports d'interaction interethnique, entre Grecs et populations italiques.

Notre point de départ est constitué d'un document épigraphique relevant d'une certaine volonté de délimitation d'un espace. Si l'idée même d'une pierre inscrite qui porte la mention d'une limite paraît évidente, dans le détail, l'analyse est bien plus complexe. Ainsi, avant de traiter spécifiquement de notre cippe, il est opportun d'afficher explicitement les

¹ Pour l'archéologie du monde grec classique, voir des exemples concrets : Ober, 1995: 91-123 ; Small, 1995b: 143-174.

² Remarquons la possibilité d'utiliser des approches telles que les « Third wave feminists », Meskell, 2001: 192-194, ou d'histoire du genre, Scott, 1986: 1053-1075.

³ Voir commentaire sur la possibilité d'utilisation des méthodes de l'archéologie historique dans d'autres périodes historiques : Lawrence e Shepherd, 2006: 75 ; et particulièrement pour cette transposition vers les mouvements coloniaux des Grecs, Phéniciens et Romains : Cunliffe, 2006: 317.

écueils auxquels nous sommes confrontés lors de l'étude de ce type de document.

À ce propos, J. Ober (Ober, 1995: 91-123)⁴ plaide pour la plus grande prudence dans l'interprétation des signes matériels des limites, qui doivent être systématiquement contextualisés. À ce titre, l'exemple le plus connu est celui des deux bornes de l'agora d'Athènes, découvertes en 1938 (I 5510) et 1967 (I 7039) et retrouvées *in situ*, dont la première immédiatement à l'est de la Tholos, à l'endroit où la voie ouest de l'agora se bifurque. La pierre porte, sur les côtés supérieur et oriental, un court texte : « je suis la borne de l'agora » (ἡὸρος εἰμὶ τῆς ἀγορᾶς). Les deux inscriptions sont datées vers 500 av. J.-C. (Shear, 1939: 205-206 ; Thompson, 1968: 61-63 ; commentaires dans Lalonde, Langdon, e Walbank, 1991, H. 25 et H. 26, p. 27, pl. 2)⁵.

La fonction de démarcation de l'agora semble bien claire, ce qui était important à plusieurs titres. Tout d'abord, cela servait à délimiter le domaine de l'espace public de la place centrale et empêchait toute appropriation privée. Ensuite, ces bornes servaient notamment à indiquer la limite à ne pas franchir par plusieurs catégories de personnes dont l'accès était interdit à l'agora, en particulier des meurtriers ou ceux frappés d'atimie, c'est-à-dire la privation des droits de citoyen⁶. L'agora étant la place publique consacrée aux activités politiques et économiques, cette interdiction d'accès avait des conséquences non seulement pour un citoyen qui ne pouvait plus participer aux décisions de la communauté, mais aussi à d'autres catégories sociales, étrangers notamment, empêchées d'acheter ou de vendre au marché. En revanche, dès la fin du Ve siècle, la première borne (I 5510) était déjà enterrée et ne servait plus à délimiter l'espace de l'agora, tandis que la deuxième (I 7039) a été recouverte dans le III^e siècle av. J.-C.

Premièrement, dans le cas des bornes de l'agora, pour que l'énoncé soit fonctionnel, la pierre doit rester à l'emplacement même des limites qu'elle indique et le lecteur doit pouvoir identifier ce que représente l'espace

⁴ En particulier p. 96 : « Looking at how several texts treat *horoi*, and examining the *horos* as an 'artifactual text' – as a text that is an artifact, and at the same time an artifact that is a text – should help to elucidate some methodological problems involved with moving back and forth between texts and artifacts, history and archaeology. »

⁵ On peut ajouter au dossier une troisième borne (I 5675), fragmentaire ([ἡὸρος εἰμὶ τῆς ἀγορᾶς, [hóros ei]mí tēs agorās), mais qui doit restituer le même texte et la même datation, Shear, 1940: 266 et Lalonde, Langdon e Walbank, 1991, H. 27, p. 27. Sur ces bornes, voir les commentaires de F. Longo dans Greco, Longo, Di Cesare e Marchiandi, 2014: 1096-1097.

⁶ Selon l'interprétation de Hansen, 1976: 55-62, plusieurs passages indiquent les caractéristiques des sentences d'atimie comme l'interdiction d'accès à l'agora, entendue comme la place du marché, et aux sanctuaires (Lysias, VI *Contre Andocide*, 9 et 24). Voir aussi Démosthène, XXII, 77 ; XXIV, 60 ; Eschine, I, 164 ; II, 148 ; III, 176.

qu'elle délimite, en l'occurrence, l'agora. De plus, ce document véhicule aussi un ordre, du moins une mise en garde : le passant doit être conscient des conséquences qu'il encoure s'il dépasse cette limite, comme dans le cas de quelqu'un qui n'aurait pas le droit d'accéder à l'agora. Ici, le message est implicite, mais reste assez clair. Il est relativement aisé d'identifier l'espace délimité par la borne ; on sait que l'autorité qui définit les limites est la cité d'Athènes, ou plus précisément la communauté des citoyens athéniens, le *démos* ; enfin, on peut supposer une large connaissance des conditions d'accès à l'agora et les peines pour ceux qui les transgressent. À partir de la confrontation avec le témoignage littéraire à notre disposition, le chercheur contemporain est donc capable de saisir la plupart des enjeux portés par ces bornes. Les mêmes conditions interviennent pour les bornes de délimitation de sanctuaires : les conditions d'accès, les rituels prévus à l'entrée et les peines pour les transgressions devaient être connus par une très large portion de la population.

Dans d'autres cas, en revanche, les nombreuses bornes portant simplement la mention *horos* constituent un dossier beaucoup plus complexe. Ici, même si les pierres étaient restées en place, la majorité des informations sont implicites et insaisissables par le chercheur contemporain : ce qui est délimité, l'autorité responsable, les règles d'accès à cet espace, quel qu'il soit, et les éventuelles sanctions lors de leur infraction. Dans le cas de ces bornes assez laconiques, il peut s'agir de domaines publics, sacrés ou privés, donc des délimitations relatives à des espaces accessibles à la majorité ou bien des propriétés des particuliers. Rien n'empêche d'ailleurs qu'une borne portant l'inscription *horos* soit déplacée et, avec le même texte, l'espace qu'elle délimite puisse changer. Cet exemple montre clairement que, même dans le cas d'une mention aussi directive et soi-disant simple, le message qu'elle véhicule dépend d'un contexte bien plus complexe qu'uniquement sa datation et son emplacement. Enfin, des bornes anépigraphiques (sans aucune inscription) pouvaient aussi délimiter des espaces. Dans ce dernier cas, toutes les informations sont perdues pour nous puisqu'il est pratiquement impossible de reconnaître les fonctions d'une pierre sans aucune marque particulière, même si sa forme peut éventuellement faire penser à des bornes.

Inscription indigène de Tortora

Ces remarques introductives ont pour objectif d'insister sur les difficultés d'interprétation de documents épigraphiques qui sembleraient, a priori, porter un message évident. Dans le cas des objets inscrits émanant de

communautés non-grecques et en contact avec les colons grecs d'Italie du Sud, ces précautions trouvent leur application renforcée.



Carte de la Grande-Grèce et de la Sicile, avec l'indication des cités grecques coloniales. © Airton Pollini.

En ce qui concerne le dossier épigraphique en Grande-Grèce, le témoignage à notre disposition est très limité. En revanche, un cippe, découvert en 1991 à Tortora, sur la vallée du Noce et près de l'ancienne Laos, mérite notre attention⁷. La pierre calcaire rectangulaire fragmentaire, d'environ 100 kg, est haute de 67 cm, large de 37 cm et profonde de 21 cm et porte un texte, écrit en alphabet grec achéen, distribué sur les quatre faces latérales, avec cinq lignes sur les faces plus larges (A et C) et trois lignes sur les côtés courts (B et D), dont une surface illisible (D), ainsi que deux lignes sur la face supérieure (E)⁸. Le texte est

⁷ Nos remarques se fondent sur l'édition critique de l'inscription dans Lazzarini e Poccetti, 2001. Pour le contexte de la découverte, voir La Torre, 1995.

⁸ A : [5]ει[.]οΦιιοι[15-22]
[14-21]φεικεδ[.]κ[.]ρε[1-2]
[1-2]ισθαδαματεσε[15-18]
[1?]επισμοιαννοιΦι[14-19]
[13-19]ντρο[.]δοσερΦια[1-2]
B : [2]ενς[.]ειοβετι[.]τοα[.]ιρνενι[19-24]
[19-24]οιΦολαιουμοσφιΦοδο vac.1φρι[1?]
γτο[1-2]αστεσ[.]ιτερμανι[18-23]

rédigé en lignes verticales, en écriture boustrophédon, et a été daté de la fin du VI^e siècle av. J.-C. L'objet a été trouvé dans la localité de San Brancato, à Tortora, à environ 150 m d'une nécropole indigène, mais il ne semble pas avoir de rapport direct avec cette dernière. Les dimensions de la pierre plaident pour un emplacement d'origine certainement à proximité de la zone de sa découverte, sur une petite hauteur du plateau de San Brancato. Les prospections de surface n'ont livré aucune structure, mais le matériel archéologique permet d'affirmer l'existence d'un habitat archaïque situé entre la nécropole et le lieu de découverte de l'inscription.

Bien que la restitution du texte soit très complexe, quelques remarques sont néanmoins possibles. Premièrement, les populations locales ont utilisé l'alphabet grec sans modifications substantielles pour écrire une langue italique qui s'apparente à la même racine de ce qui devient l'osque plus tard. D'une part, l'interaction culturelle entre Grecs et autochtones est perceptible sous l'aspect de l'utilisation de l'alphabet dès l'époque archaïque, d'autre part, la conquête samnite de la fin du V^e siècle peut, sous l'aspect linguistique, être nuancée et des intenses rapports culturels entre les populations du centre et du sud de la péninsule italienne peuvent être identifiés dès au moins un siècle plus tôt. Deuxièmement, pour ce qui est du contenu, sans que l'on comprenne l'ensemble du texte, fragmentaire, quelques lemmes ont été identifiés. C'est la ligne 3 de la face B qui nous intéresse. L'usage de l'impératif en *-tōd* (restitué de *qto*[1-2]) serait caractéristique, en latin et dans les langues italiques, des dispositions normatives de textes législatifs publics ou de prescriptions dans un cadre religieux, où aucun lien n'est établi avec une institution délibérative. Ensuite, l'élément lexical *τερμᾶνι*[-] appartient à la famille de *terminus* en latin ou de *τέρμα* / *τέρμων* en grec et fait certainement référence à la pierre elle-même en tant que borne, notamment par la corrélation avec le déictique *εσσι* (par segmentation d' *αστ εσ[ε]ι*) qui accentuerait la fonction d'autoréférence du cippe. Enfin, dans la ligne 1 de la face C, sur le plan lexical, *τοῦτιδ* peut être relié au terme *toutā-*, qui se réfère à l'organisation ethnique et politique des communautés italiques⁹. Ici, les éditeurs ont restitué un composé prépositionnel qui pourrait se lier à *toutā-* pour indiquer « à l'intérieur, à l'extérieur, autour, devant, derrière ou près de la *toutā-* » (Lazzarini e Poccetti, 2001: 159),

C : [1?]τοῦτιδνεπιεσε[14-18]
 [15-18]σ[.]εδφολοσφύυφοδ^{vac.3}
 νεπιστα[.]ιοσqτοδ[15-19]
 [17-20]αα[.]ιρνενια^{vac.7}
 E : [4-5]νια[.]ε[.]υ[?]υ
 [.]αμ[.]υουF[6-9].

⁹ Sur le terme *toutā-* / *touto* et ses rapports avec les définitions des communautés d'Italie centrale, voir Bourdin, 2012: 240-266.

c'est-à-dire du centre habité de la communauté. Ici, il y a probablement un sens identitaire fort de l'affirmation du groupe social, en tant qu'entité autonome.

Si le message complet du texte est pour le moment trop obscur, il est intéressant de souligner l'existence d'une borne inscrite faisant certainement état d'une limite relative à la communauté locale qui exprime son autonomie. Il est impossible d'affirmer précisément le type d'espace qui est délimité, mais il est plausible de soutenir qu'il s'agit d'un domaine soit public, soit sacré, en tout cas les éléments restitués écartent la possibilité d'un espace privé ou funéraire. L'identification d'un impératif corrobore l'interprétation d'un cippe qui expose, sur un lieu public ou sacré, un contenu de dispositions normatives par rapport à un espace délimité.

Tout commentaire supplémentaire sur ces questions serait totalement hasardeux. Toutefois, il s'agit d'un document exceptionnel qui montre une volonté de définition politique et identitaire d'un espace public ou sacré d'une communauté indigène à la fin du VI^e siècle av. J.-C. et qui utilise, à cet effet, des moyens sans doute empruntés des pratiques grecques : l'usage de pierres inscrites et l'utilisation de l'alphabet grec, ainsi que l'idée même de démarcation d'espaces collectifs.

Monnaies et alliance

Dans l'optique de l'analyse de l'interaction culturelle entre Grecs et indigènes, un dossier numismatique mérite d'être évoqué. Il s'agit d'un certain nombre de monnaies qui portent le symbole de la cité grecque de Sybaris, le taureau, mais avec des ethniques qui font référence à d'autres communautés : *Sirinos* et *Pyxoes* ; *Ami* ou *Asi* ; *Lainos* ; *So...* ; et *Pal/Mol*. L'interprétation du témoignage numismatique est difficile et on a tenté d'identifier les lieux rapportés par ces monnaies comme des allusions soit à d'autres cités grecques sous l'influence sybarite, comme *Siris* ou *Laos*, soit à des centres indigènes, comme *Pyxunte*, *Aminaia* (Francavilla Marittima ?), *Sontini*¹⁰, *Palinuro* et *Molpa* (Greco e Gasparri, 1995: 73-74 ; Greco, 1992a: 89-93 ; De Juliis, 1996: 180 ; Parise, 2001 ; en dernier, Horsnaes, 2011). Si l'identification des ethniques est malaisée, aussi la chronologie de ces émissions n'est pas certaine et deux phases ont été proposées : une première série pour la légende *Sirinos-Pyx* dans le dernier tiers du VI^e siècle, et une deuxième série pour les légendes *Sirinos-Pyxoes*, *Ami*, *So...* et *Pal/Mol* autour de 510 av. J.-C. (Taliencio Mensitieri, 2001: 128). Quels que soient les lieux indiqués par ces monnaies, la

¹⁰ Sontini est cité par Pline l'Ancien, *N.H.*, III, 15 (11), 98.

numismatique corrobore la notion d'une sphère d'influence de la cité grecque de Sybaris assez étendue, comprenant plusieurs sites entretenant des contacts importants avec la cité achéenne. Sur ce point, la frappe de monnaie et l'adoption d'une iconographie émanant de Sybaris peuvent être vues comme un signe d'une forte interaction entre la cité grecque coloniale et plusieurs centres indigènes autonomes. Malgré toute la prudence qu'exige cette documentation numismatique, elle constitue la principale source matérielle pour l'affirmation de l'« empire » sybarite (Greco, 1992b: 463-465), dans le sens d'une organisation qui pourrait être comparable au modèle des hégémonies orientales « par districts », ce qui implique certes des contacts et une certaine forme d'hierarchie dans les rapports, mais aussi une grande autonomie des centres indigènes (Bugno, 1999: 7-35, en particulier p. 26)¹¹.

Dans ce sens, le dossier doit être complété par l'inscription trouvée dans le sanctuaire d'Olympie portant un accord entre Sybaris et les Serdaioi, avec la garantie de Poseidonia¹². Si la lecture de cette inscription semble simple, son interprétation ne l'est point. En effet, des discussions se sont développées d'abord autour des possibles identifications de ces Serdaioi et des rapports avec l'« empire » de Sybaris, puis de la datation du traité (Greco, 1990)¹³. Suivant la majorité des commentateurs, le plus plausible est de situer cet *ethnos* du côté tyrrhénien, certainement au sud de Vélie, peut-être à proximité de Laos. En ce qui concerne la chronologie, rien ne nous permet de trancher définitivement la question si le traité fut établi par les Sybarites avant la destruction de leur cité par la cité voisine Crotone en 511 av. J.-C. ou bien par les réfugiés qui maintenaient leur dénomination¹⁴. Cette datation mènerait à penser que l'accord avec les

¹¹ La source principale est le passage de Strabon (VI, 1, 13) à propos de la puissance de la cité de Sybaris, qui commanderait quatre nations et aurait pour sujettes vingt-cinq cités : ὡς τεττάρων μὲν ἔθνων τῶν πλησίον ὑπῆρξε, πέντε δὲ καὶ εἴκοσι πόλεις ὑπηκόους ἔσχε.

¹² ἀρμόχθεν οἱ Συβαρί-
ται κ' οἱ σύνμαχοι κ' οἱ
Σερδαῖοι ἐπὶ φιλότατ-
ι πιστᾷ κ' ἀδόλοι ἀε-
ίδιον. πρόξενοι ὁ Ζε-
ὺς κ' Ὀπόλον κ' ἄλλοι θ-
εοὶ καὶ πόλις Ποσειδα-
νία.

SEG 22, 1967, n. 336, musée d'Olympie, B. 4750. « Se sont unis les Sybarites et leurs alliés et les Serdéens [Serdaioi], en amitié fidèle et confiante, pour toujours. Sont témoins Zeus, Apollon, les autres dieux et la cité de Poseidonia » (trad. Bertrand). Cf. Van Effenterre et Ruzé, 1994, n. 42, p. 174-177 ; Dubois, 2002, n. 12, p. 36-40 ; Bertrand, 2004, n. 8, p. 36-37 et *Nouveau choix* 2005, n. 16, p. 95-97. Voir interprétation du vocabulaire de l'inscription dans Giangiulio, 1992 et Bugno, 2001: 322-325.

¹³ Voir un bilan des discussions dans Polosa, 2000. Plus récemment, voir Lombardo, 2008 et Greco, 2013.

¹⁴ M. Lombardo souligne l'analyse paléographique des formes des lettres qui plaide pour une fourchette comprise entre la dernière décennie du VI^e et le début du V^e siècle av. J.-C., puis des

Serdaioi était lié à l'installation des Sybarites à Laos et à Skidros, possiblement sur un territoire octroyé par cette communauté italique.

Le dossier est ensuite enrichi par dix-sept monnaies (MERD-ΣΕΡΔ) attribuées à une émission des Serdaioi, dont l'analyse stylistique les rapproche des monnaies de Poseidonia, malgré les différents étalons. La datation proposée entre dans une fourchette comprise entre 510 et 490 av. J.-C. (Brousseau, 2010)¹⁵ et contribue, par conséquent, à l'hypothèse de la chronologie basse pour le traité. En tout cas, nous suivons l'observation de M. Lombardo sur la nécessité d'analyser les documents dans la chronologie et de forme dynamique (Lombardo, 2008: 51).

Dans tous les cas et indépendamment des divergences dans l'exégèse des sources, le dossier indique clairement des formes d'interaction culturelle forte entre colons grecs et communautés indigènes. Les documents qui relèvent du dossier sur l'« empire » de Sybaris permettent de voir l'utilisation des codes d'affirmation identitaire, comme l'émission monétaire et l'apposition d'ethnique, en alphabet grec de surcroît, selon un modèle grec mais utilisés par des communautés indigènes.

Une condamnation de la pédérastie à Pisticci

Dans l'arrière-pays de la cité grecque de Métaponte, l'analyse fine de la culture matérielle provenant du site de Pisticci (Osanna, 1992: 83-84, n. 18 ; Barberis, 1999: 75, n. A40 ; Castoldi, 2007 ; Bottini e Lecce, 2013: 50-54)¹⁶ permet également des commentaires sur l'interaction entre Grecs et indigènes en Italie méridionale.

Le centre indigène de Pisticci montre des signes d'une présence importante et continue depuis l'âge du fer et pendant tout le VI^e siècle, sans intervention directe des Grecs. L'établissement suit un modèle polycentrique, connu par ailleurs dans l'arrière-pays italique, avec au moins trois secteurs d'habitat et leur nécropole associée. En effet, une zone d'habitat à S. Maria del Casale comporte une nécropole, avec plusieurs noyaux de tombes repartis dans toute la fourchette chronologique d'occupation du site. Dans le lieu-dit S. Leonardo en particulier, le mobilier des tombes se compose des céramiques indigènes, des fragments de lance en bronze et d'épée en fer dans les tombes masculines ainsi que des riches parures en bronze pour les sépultures

raisonnements historiques, pour proposer une datation après la défaite de 511/510 av. J.-C. Lombardo, 2008: 55. Voir aussi Dubois, 2002: 36-38.

¹⁵ À partir des aspects stylistiques et à cause de la technique du double relief.

¹⁶ Le territoire compris entre Pisticci et Ferrandina fait l'objet des recherches de l'université de Milan, sous la direction de M. Castoldi.

féminines. Entre le VII^e et le VI^e siècle, la céramique indigène, à décoration géométrique et sans décoration, ainsi que de la céramique de production grecque coloniale, côtoie un nombre important de vases grecs d'importation, notamment dans les secteurs de Via Di Giulio et de Martino Soprano. Dans la deuxième moitié du VI^e siècle, une plus forte influence grecque se vérifie et, sur les pentes de la colline, ont été trouvés de nombreux fragments de vases à figures noires et rouges, ainsi que des objets en bronze. Enfin, un grand nombre de tombes situées dans diverses zones du centre moderne de Pisticci couvrent une fourchette chronologique large, allant du V^e au IV^e siècle av. J.-C. Dans le tournant du siècle, les vases grecs d'importation, attiques notamment, sont remplacés par des vases de production coloniale locale¹⁷, y compris notamment des objets d'origine apulienne.

La présence indigène à Pisticci est suffisamment importante pour que M. Osanna (Osanna, 1992: 54) soutienne l'impossibilité d'une occupation grecque non seulement sur ce site, mais aussi dans toute la zone environnante. Ainsi, une hypothèse ancienne qui identifiait ici un *phrourion* est désormais totalement abandonnée.

Cette hypothèse d'une fortification se fondait sur la découverte d'un *ostrakon*, où l'on lit κατάπυγ[ον] (infâme, débauché), en alphabet achéen, interprété comme une allusion à la pédérastie. Il est important de souligner que l'existence d'un objet inscrit en grec et sans doute portant une mention à la pratique de la pédérastie ne doit pas mener directement à l'identification d'une présence d'un noyau de population grecque, a fortiori d'un groupe de *péripoloi* dans une fortification (Tagliente e Lombardo, 1985 ; Bottini e Lecce, 2013: 54).

En effet, les interactions culturelles entre Grecs et indigènes peuvent relever de diverses formes. L'élément le plus intéressant ici est la condamnation d'une certaine pratique assez courante dans le monde grec mais faite selon les codes d'expression d'un modèle grec. L'usage d'un *ostrakon*, de l'alphabet et même de la langue grecque n'implique pas l'adoption d'une certaine pratique. Ainsi, on voit l'utilisation des codes empruntés d'une culture pour condamner une pratique qui y est souvent associée.

¹⁷ À ce propos, il est intéressant de rappeler que le premier peintre connu de la région de Métaponte est le peintre de Pisticci, indépendamment de l'impossibilité de déterminer avec précision son origine, cf. Denoyelle, 1997. Voir aussi Denoyelle e Iozzo, 2009.

Homoérotisme entre Grecs et indigènes à Fratte

Dans une interprétation inverse à celle de l'*ostrakon* de Pisticci, c'est-à-dire le témoignage d'une pratique pédérastique par des personnes de différentes origines ethniques, une inscription provenant d'une tombe de Fratte peut mener à une analyse plus nuancée.

En effet, les tombes du site de Fratte (Greco e Pontrandolfo, 1990) représentent l'un des meilleurs témoignages de l'emprise de Poseidonia sur la Campanie. Cette influence grecque est visible non seulement dans les échanges commerciaux, mais aussi dans contacts d'ordre culturel, voire privé. La découverte en 1963 d'une inscription en alphabet achéen sur une petite *olpè* datée du premier quart du V^e siècle dans la tombe vingt-six est très significative. L'étude attentive du vase lui-même a permis d'identifier son lieu de production comme étant la cité grecque voisine de Poseidonia et il a été gravé avant cuisson, dans un atelier poseidoniate. En plus de la simple présence de matériel céramique grec dans les tombes de Fratte, cette inscription nous renseigne aussi sur des rapports personnels entre les gens de diverses ethnies.

Le texte, en alphabet achéen, comparable avec les inscriptions dialectales de Poseidonia (Arena, 1996 ; Dubois, 2002), est le suivant :

αππολοδορος·ξυλλας·εραται·Φολχας·απυγιζε·αππολοδορον·
ονατας·νιξος·εραται·Ηυβριχος·παρμυνιος·ηραται·

L'interprétation donnée par A. Pontrandolfo (Pontrandolfo, 1987: 58-59) restitue deux phrases : « Apollodore aime Ksyllas / Vulchas sodomise Apollodore » et « Onatas aime Niksos / Ybrichos a aimé Parmynios ». L'étude de l'onomastique montre tout d'abord la présence d'au moins cinq personnes de sexe masculin (Apollodore deux fois, Vulchas, Onatas, Ybrichos et Parmynios), tandis que Ksylla et Niksos doivent être des noms féminins. Ces noms de femmes ainsi que Ybrichos et Parmynios sont absents du répertoire onomastique grec, ce qui fait au total quatre noms propres sans une origine déterminée. Il s'agit probablement des noms italiques transcrits à la manière grecque. Apollodore, présent deux fois, et Onatas sont des noms grecs plus ou moins courants et Vulchas renvoie certainement à un nom étrusque.

En plus de l'origine ethnique des personnages, cette *olpè* indique des éléments culturels de large diffusion en Méditerranée : la consommation du vin, puisque cette forme céramique est associée au *symposion* grec, ainsi que la pratique de la pédérastie. L'*olpè* est un vase relativement marginal dans le service du banquet, mais l'ensemble du mobilier de la tombe, avec coupe et *skyphos*, renvoie sans aucun doute à la

consommation du vin. De plus, la pratique de la pédérastie, clairement affichée par le texte de l'inscription, mène à l'identification du *symposion* de type grec plutôt qu'à la forme étrusque du banquet¹⁸.

Comme l'a remarqué A. Pontrandolfo, cette *olpè* inscrite est importante car elle atteste des rapports de réciprocité qui dépassent les simples échanges commerciaux, sur lesquels on est déjà suffisamment informé par ailleurs (Pontrandolfo, 1987: 62-63)¹⁹. En effet, les premières importations de matériel céramique grec en milieu étrusco-campanien datent du deuxième quart du VIII^e siècle et démontrent un commerce intense entre ces centres indigènes et les premières colonies grecques établies sur les côtes tyrrhéniennes²⁰.

En effet, ce document exceptionnel témoigne de plusieurs marqueurs d'interaction culturelle. L'objet même de l'*olpè* est un vase d'importation de la cité grecque voisine de Poseidonia. Puis, l'ensemble du mobilier appartient au service du banquet, mais la mention de la pédérastie renvoie plutôt à la pratique du *symposion* de type grec qu'aux formes étrusques du banquet. De plus, l'étude onomastique identifie les personnes mentionnées comme étant à la fois des hommes et des femmes, d'origine grecque, étrusque et indigène. Enfin, l'objet lui-même témoigne de rapports complexes puisqu'il a été fabriqué et gravé dans un atelier de la cité grecque de Poseidonia, mais il a composé le mobilier d'une tombe de Fratte, cité étrusque de Campanie.

Conclusion

Les quatre cas étudiés, l'inscription de Tortora, le dossier numismatique des communautés sous l'influence de l'« empire » de Sybaris, l'*ostrakon* de Pisticci et l'*olpè* de Fratte, montrent différentes formes d'interaction culturelle et interethnique dans le contexte colonial d'Italie méridionale. Tous mettent en relief certains modes d'expression portés par les colons grecs et empruntés par des communautés italiques : tout d'abord l'utilisation de l'alphabet grec, mais aussi l'usage d'inscriptions, et *a fortiori* de bornes inscrites, de monnaies avec l'indication d'ethniques, des pratiques de la pédérastie et du banquet de type grec.

¹⁸ Sur une approche comparée des différentes formes de banquet et de consommation de vin dans la Méditerranée antique, voir en particulier Esposito, 2015.

¹⁹ L'auteur fait également référence à une autre inscription grecque trouvée dans une tombe à Pontecagnano, qui porte le nom *Dymeia* au génitif. La particularité de l'inscription de Fratte, par rapport à celle de Pontecagnano, est justement la possibilité de la lier à certaines pratiques culturelles dans un milieu indigène. Cet élément doit être mis en rapport, entre autres, avec les implications « ethniques » de l'iconographie de la tombe du Plongeur de Poseidonia.

²⁰ Pour le commerce étrusque à l'époque archaïque, voir Gras, 1985, en particulier sur Pontecagnano voir p. 486-488.

Ces objets et textes mis en contexte ont montré des nuances importantes dans l'interprétation des emprunts de ces formes d'expression. Tout d'abord, leur utilisation n'implique pas nécessairement l'acceptation des valeurs grecques. Inversement, les communautés italiques peuvent choisir, en ce qui concerne certaines pratiques comme le banquet, les formes plutôt grecques que celles utilisées majoritairement dans leur cadre culturel habituel, traduisant une adhésion plus complète des mœurs grecques. Mais le trait le plus remarquable est probablement l'utilisation des formes grecques dont la fonction était l'affirmation de l'autonomie politique de communautés italiques. Il s'agit ainsi d'un mouvement en quelque sorte dialectique, où les indigènes empruntent des moyens d'expression de type grec pour marquer leur autonomie, du moins relative, par rapport aux cités grecques.

En définitive, on voit que l'étude de documents selon l'approche de l'archéologie historique, où l'on confronte textes et culture matérielle sans hiérarchie entre les types de sources, offre la possibilité de saisir des messages ambivalents, où la forme et le contenu sont analysés en parallèle et peuvent montrer des interactions complexes entre populations d'origines diverses.

Bibliographie

ARENA, Renato. 1996. *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia. IV : Iscrizioni delle colonie achee*, Alessandria: Edizioni dell'Orso.

BARBERIS, Valentina. 1999. « I siti tra Sinni e Bradano dall'età arcaica all'età ellenistica: schede », in BARRA BAGNASCO, Marcella, DE MIRO, Ernesto e PINZONE, Antonino (orgs.), *Magna Grecia e Sicilia. Stato degli studi e prospettive di ricerca*, Magna Grecia e Sicilia. Stato degli studi e prospettive di ricerca:59-105, Messine: Di.Sc.A.M.

BERTRAND, Jean-Marie. 2004. *Inscriptions historiques grecques*. La Roue à livres / documents, Paris: Les Belles Lettres. Primeira edição, 1992.

BOTTINI, Angelo e LECCE, Lucia. 2013. « La mesogaia lucana e il caso di Pisticci. », in TODISCO, Luigi (org.), *La comunicazione verbale tra Greci e indigeni in Apulia nel V-IV secolo a. C. : quali elementi?*, La comunicazione verbale tra Greci e indigeni in Apulia nel V-IV secolo a. C. : quali elementi?:45-60, Naples: Loffredo.

BOURDIN, Stéphane. 2012. *Les peuples de l'Italie préromaine : identités, territoires et relations inter-ethniques en Italie centrale et septentrionale (VIII^e-I^{er} s. av. J.-C.)*. Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 350, Rome: École française de Rome.

BROUSSEAU, Louis. 2010. « Le monnayage des Serdaioi revisité ». *Revue numismatique*, 166, p. 257-285.

BUGNO, Maurizio. 1999. *Da Sibari a Turi. La fine di un impero*. Études. III, Naples: Centre Jean Bérard.

_____. 2001. « Strabone VI, 1, 13 C. 263 e l'ἀρχή di Sibari », in BUGNO, Maurizio e MASSERIA, Concetta (orgs.), *Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C., Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C.:303-327*, Naples: Loffredo.

CASTOLDI, Marina. 2007. « Nuove indagini archeologiche nel Metapontino, tra Pisticci e Ferrandina ». *Acme, Anali della fcoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano*, 60, 1, p. 249-260.

CUNLIFFE, Barry. 2006. « Afterword: historical archaeology in the wider discipline », in HICKS, Dan e BEAUDRY, Mary C. (orgs.), *The Cambridge companion to Historical archaeology*, The Cambridge companion to Historical archaeology:314-319, Cambridge: Cambridge University Press.

DE JULIIS, Ettore Maria. 1996. *Magna Grecia. L'Italia meridionale dalle origini leggendarie alla conquista romana*. Temi e luoghi del mondo antico. 2, Bari: Edipuglia.

DENOYELLE, Martine. 1997. « Attic or non-Attic? The case of the Pisticci Painter », in OAKLEY, John Howard, COULSON, William D. E. e PALAGIA, Olga (orgs.), *Athenian potters and painters : the conference proceedings*, Athenian potters and painters : the conference proceedings:395-405, Oxford: Oxbow books.

DENOYELLE, Martine e IOZZO, Mario. 2009. *La céramique grecque d'Italie méridionale et de Sicile : productions coloniales et apparentées du VIII^e au III^e siècle av. J.-C.* Les Manuels d'art et d'archéologie antiques. La céramique grecque, 4, Paris: Picard.

DUBOIS, Laurent. 2002. *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce. Tome II, Colonies achéennes*. Hautes études du monde gréco-romain, 30, Genève: Droz.

DYSON, Stephen. 1995. « Is there a text in this site? », in SMALL, David B. (org.), *Methods in the Mediterranean: historical and archaeological views on texts and archaeology*, Methods in the Mediterranean: historical and archaeological views on texts and archaeology:25-44, Leiden: Brill.

ESPOSITO, Arianna (org.) 2015. *Autour du "banquet" : modèles de consommation et usages sociaux*, Sociétés, Dijon: Éditions universitaires de Dijon.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. 1999. « Historical archaeology from a world perspective », in FUNARI, Pedro Paulo Abreu, HALL, Martin e JONES, Siân (orgs.), *Historical Archaeology: back from the edge*, Historical Archaeology: back from the edge:37-66, Londres: Routledge.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu, OLIVEIRA, Nanci, e ZARANKIN, Andrés (orgs.). 2010. *Contemporary issues in historical archaeology*, Proceedings of the XV world congress, Lisbon, 4-9 september 2006, Oxford: Archaeopress.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu, ZARANKIN, Andrés, e STOVEL, Emily (orgs.). 2005. *Global archaeological theory: contextual voices and contemporary thoughts*, New York: Kluwer academic/Plenum publishers.

GIANGIULIO, Maurizio. 1992. « La φιλότης tra Sibariti e Serdaioi (Meiggs-Lewis, 10) ». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 93, p. 31-44.

GRAS, Michel. 1985. *Trafics tyrréniens archaïques*. Bibliothèques des écoles françaises d'Athènes et de Rome. 258, Rome: École Française de Rome.

GRECO, Emanuele. 1990. « Serdaioi ». *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezioni di Archeologia e storia antica*, p. 39-57.

_____. 1992a. *Archeologia della Magna Grecia*, Rome-Bari: Laterza.

_____. 1992b. «L'impero di Sibari: bilancio archeologico-topografico». in *Sibari e la Sibaritide. Atti del convegno di studi sulla Magna Grecia*. XXXII:459-485, Tarente: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia.

_____. 2013. « Sul cosiddetto 'impero' di Sibari fino alla tirannide di Telys ed alla distruzione della città », in DELIA, GIORGIO e MASNERI, TULLIO (orgs.), *Sibari : archeologia, storia, metafora*, Sibari : archeologia, storia, metafora:197-203, Castrovillari: Il coscile.

GRECO, Emanuele e GASPARRI, Domenico (orgs.). 1995. *Laos, Città e territorio nelle colonie greche d'Occidente*, 2, Tarente: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia.

GRECO, Emanuele, LONGO, Fausto, DI CESARE, Riccardo, e MARCHIANDI, Daniela (orgs.). 2014. *Topografia di Atene : sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C. Tomo 3, Quartieri a nord e a nord-est dell'Acropoli e*

Agora del Ceramico, GRECO, Emanuele (org.), Studi di archeologia e di topografia di Atene e dell'Attica (SATAA), 1.3, 2 vols., Athènes: Scuola Archeologica Italiana di Atene.

GRECO, Giovanna e PONTRANDOLFO, Angela (orgs.). 1990. *Fratte un insediamento etrusco-campano*, Modena: Franco Cosimo Panini.

HANSEN, Mogens Herman. 1976. *Apagoge, endeixis and ephegesis against kakourgoi, atimoi and pheugontes : a study in the athenian administration of justice in the fourth century*. Odense University classical studies, 8, Odense: Odense University Press.

HORSNAES, Helle W. 2011. « Coinages of indigenous communities in archaic Southern Italy - the mint as a means of promoting identity? », in GLEBA, Margarita e HORSNAES, Helle W. (orgs.), *Communicating identity in Italic Iron age communities*, Communicating identity in Italic Iron age communities:197-209, Oxford: Oxbow books.

JOHNSON, Matthew H. 1999. « Rethinking historical archaeology », in FUNARI, Pedro Paulo Abreu, HALL, Martin e JONES, Siân (orgs.), *Historical Archaeology: back from the edge*, Historical Archaeology: back from the edge:23-36, Londres: Routledge.

LA TORRE, Gioacchino Francesco. 1995. « L'iscrizione di San Brancato », in LA TORRE, Gioacchino Francesco (org.), *Nuove testimonianze di archeologia calabrese : greci, indigeni e romani nell'Alto Tirreno Cosentino*, Nuove testimonianze di archeologia calabrese : greci, indigeni e romani nell'Alto Tirreno Cosentino:29-31, Rome: Stampa Recografica.

LALONDE, Gerald V., LANGDON, Merle K., e WALBANK, Michael B. 1991. *Inscriptions : horoi, poletai records, leases of public lands*. The Athenian agora, 19, Princeton: American School of Classical Studies at Athens.

LAWRENCE, Susan e SHEPHERD, Nick. 2006. « Historical archaeology and colonialism », in HICKS, Dan e BEAUDRY, Mary C. (orgs.), *The Cambridge companion to historical archaeology*, The Cambridge companion to historical archaeology:69-86, Cambridge: Cambridge University Press.

LAZZARINI, Maria Letizia e POCCHETTI, Paolo. 2001. *Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C. L'iscrizione paleoitalica da Tortora*. Atti dei seminari napoletani, 1996-1998, Quaderni di ostraka, 1, 2, Naples: Loffredo.

LOMBARDO, Mario. 2008. « Il trattato tra i Sibariti e i Serdaioi: problemi di cronologia e di inquadramento storico », in DE SENSI SESTITO, Giovanna (org.), *La Calabria tirrenica nell'antichità : nuovi documenti e problematiche*

storiche, La Calabria tirrenica nell'antichità : nuovi documenti e problematiche storiche:219-232, Soveria Mannelli: Rubbettino.

MESKELL, Lynn. 2001. « Archaeologies of identity », in HODDER, Ian (org.), *Archaeological theory today*, Archaeological theory today:187-213, Cambridge: Polity.

Nouveau choix d'inscriptions grecques : textes, traductions et commentaires par l'Institut Fernand-Courby. 2005. Paris: Les Belles Lettres.

OBER, Josiah. 1995. « Greek Horoi: artifactual texts and the contingency of meaning », in SMALL, David B (org.), *Methods in the Mediterranean: historical and archaeological views on texts and archaeology*, Methods in the Mediterranean: historical and archaeological views on texts and archaeology:91-123, Leiden: Brill.

ORSER JR, Charles E. 2000. *Introducción a la arqueología histórica*. Tradução de ZARANKIN, Andrés, Buenos Aires: Asociación amigos del Instituto nacional de antropología. Primeira edição, 1992.

_____ (org.) 2002. *Encyclopaedia of Historical Archaeology*, Londres: Routledge.

OSANNA, Massimo. 1992. *Chorai coloniali da Taranto a Locri : documentazione archeologica e ricostruzione storica*, Rome: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.

PARISE, Nicola Franco. 2001. « Intorno alle serie minori d'incusi di AMI, di PAL-MOL e di SO », in BUGNO, Maurizio e MASSERIA, Concetta (orgs.), *Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C. , Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C.* :139-143, Naples: Loffredo.

POLOSA, Annalisa. 2000. « Vecchie e nuove ipotesi sui Serdaioi: una messa a punto ». *Annali di archeologia e storia antica*, n.s. 7, p. 49-59.

PONTRANDOLFO, Angela. 1987. « Un'iscrizione posidoniata in una tomba di Fratte di Salerno ». *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezioni di Archeologia e storia antica*, IX, p. 55-63.

SCOTT, Joan W. 1986. « Gender: a useful category of historical analysis ». *The American Historical Review*, vol. 91, 5, p. 1053-1075.

SHEAR, Theodore Leslie. 1939. « The campaign of 1938 ». *Hesperia*, 8, p. 201-246.

_____. 1940. « The campaign of 1939 ». *Hesperia*, 9, p. 261-308.

SMALL, David B. 1995a. « Introduction », in SMALL, David B. (org.), *Methods in the Mediterranean: historical and archaeological views on texts and archaeology*, *Methods in the Mediterranean: historical and archaeological views on texts and archaeology*:1-22, Leiden: Brill.

_____. 1995b. « Monuments, laws, and analysis: combining archaeology and text in Ancient Athens », in SMALL, David B. (org.), *Methods in the Mediterranean: historical and archaeological views on texts and archaeology*, *Methods in the Mediterranean: historical and archaeological views on texts and archaeology*:143-174, Leiden: Brill.

_____. 1999. « The tyranny of the text: lost social strategies in current historical period archaeology in the classical Mediterranean », in FUNARI, Pedro Paulo Abreu, HALL, Martin e JONES, Siân (orgs.), *Historical Archaeology: back from the edge*, *Historical Archaeology: back from the edge*:122-136, Londres: Routledge.

TAGLIENTE, Marcello e LOMBARDO, Mario. 1985. « Nuovi documenti su Pisticci in età arcaica. 1. Lo scavo, 2. Il graffito ». *La parola del passato*, 223, p. 284-307.

TALIERCIO MENSITIERI, Marina. 2001. « La monetazione degli Enotri », in BUGNO, Maurizio e MASSERIA, Concetta (orgs.), *Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C.*, *Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C.*:117-137, Naples: Loffredo.

THOMPSON, Homer A. 1968. « Activity in the Athenian Agora: 1966-1967 ». *Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 37, 1, p. 36-72.

VAN EFFENTERRE, Henri e RUZE, Françoise. 1994. *Nomima : recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec. Vol. I, Cités et institutions*. Collection de l'École française de Rome, 188, Rome: École française de Rome.

AS RELAÇÕES ENTRE POESIA DIDÁTICA E FILOSOFIA. HESÍODO, PARMÊNIDES E EMPÉDOCLES¹

Maria Cecilia Colombani²

Resumo

O projeto do presente trabalho consiste em recuperar certa função didática que verifica-se nos vínculos que podemos estabelecer entre poesia e filosofia. Em primeiro lugar, transitaremos por alguns tópicos que se encontram na função didática da poesia de Hesíodo no que diz respeito à sua relação com seu irmão Perses. Em segundo lugar, iremos analisar o papel da Deusa no Proêmio do *Poema* de Parmênides. Finalmente, nos localizaremos no Poema de Empédocles para ver a dimensão didática que ali se desempenha no marco dos papéis que desempenham Empédocles e um tal Pausânias.

Palavras-chave

Poesia; Filosofia; ensino; Hesíodo; Parmênides; Empédocles.

Resumen

El proyecto del presente trabajo consiste en recuperar cierta función didáctica que parece darse en los vínculos que podemos establecer entre poesía y filosofía. En primer lugar transitaremos por algunos tópicos que se encuentran en la función didáctica de la poesía de Hesíodo en lo que concierne a su relación con su hermano Perses. En segundo lugar, revisaremos la función de la Diosa en el Proemio del Poema de Parménides. Finalmente, nos ubicaremos en el Poema de Empédocles para ver la dimensión didáctica que allí se despliega en el marco de los papeles que desempeñan Empédocles y un tal Pausanias.

Palabras clave

Poesía; Filosofía; didáctica; Hesíodo; Parménides; Empédocles.

¹ Traduzido do espanhol por: Amanda Martins Hutflesz e Viviane Roza de Lima.

² Professora Doutora, Universidad de Morón, Morón, Argentina. email: ceciliacolombani@hotmail.com

Introdução

O projeto do presente trabalho consiste em recuperar certa função didática que pode ser estabelecida nos vínculos entre poesia e filosofia; sendo esta dimensão, sem dúvida, uma das mais significativas no contexto da relação que nos propomos a investigar³.

Ao relevar esta função trataremos, em primeiro lugar, de passar por alguns tópicos que podem ser encontrados em Hesíodo, especialmente em *Trabalho e Dias*, a partir da função didática com que o poeta desempenha em relação ao seu irmão Perses. Em segundo lugar, tentaremos explorar o papel da Deusa no Proêmio do *Poema* de Parmênides, antes da chegada do iniciado, após a viagem que empreendera conduzido pelas Heliades, filhas luminosas do Sol. Finalmente, nos colocaremos no *Poema* de Empédocles para revelar a dimensão didática que se desenrola no âmbito do papel que desempenham Pausânias e um tal de Empédocles, médico prestigiado de Agrigento, como aquele que é iniciado pelo autor.

Hesíodo de Ascra

Se a *Teogonia* permite relevar certas marcas didáticas, a partir da familiaridade de Hesíodo com as Musas, primeiras mestras de *alétheia*; queremos concentrar-nos em *Trabalhos e Dias* para relevar o tópico e colocá-lo em uma relação mais horizontal entre o poeta e seu irmão (Detienne: 1986).

Em primeiro lugar, a invocação às Musas de Pieria coloca a missão hesiódica sob a mesma proteção que tivera em *Teogonia* e, portanto, sob o mesmo ensinamento que as deusas lhe conferem para cumprir uma missão de claro corte didático (Colombani, 2005). A ritualização discursiva, presidida pela autoridade das Musas, confere à palavra de Hesíodo o mesmo registro de poder que elas próprias ostentam, ao mesmo tempo em que fecham o discurso dentro do âmbito de uma

³ Cada vez que fizermos referência à poesia o faremos a partir uma dupla vertente, seu vínculo com a sabedoria e sua relação com a transmissão de um saber prestigioso que exige uma verdadeira ritualização do sujeito falante, as circunstâncias em que a mensagem é transmitida e a própria palavra que precisava ser ensinada. Tripla excepcionalidade do mito, como aquele *logos* que constitui uma primeira tentativa de dar conta do real, intimamente relacionado com o presente trabalho.

determinada sociedade secreta, defendida e protegida no contexto da poesia sábia, onde a dimensão didática domina a cena⁴.

Pensemos em *Teogonia*. Quando as *Moûsai* se aproximam do poeta, abrindo a distância que os separa de seus respectivos planos de existência, introduzem a possibilidade da mentira como uma nota constitutiva da sua vontade abrangente:

*¡Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo! Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad. Así dijeron las hijas bienhabladas del poderoso Zeus. Y me dieron un cetro después de cortar una admirable rama de florido laurel. Infundíéronme voz divina para celebrar el futuro y el pasado y me encargaron alabar con himnos la estirpe de los felices Sempiternos y cantarle siempre a ellas mismas al principio y al final (Hes. Theog. 27-34)*⁵.

Trata-se da dimensão da palavra litúrgica, de registro mítico e sacralizado que sai da boca das deliciosas mestras da verdade. Sempre uma palavra de louvor, um *lógos theókrantos*, que celebra os Sempiternos Imortais. Neste contexto, são elas que, a partir de um *tópos* ambíguo, sabem dizer muitas mentiras com aparência de verdade (*pseudéa*), mas sabem dizer a verdade quando lhes agrada.

A verdade é sempre a herança dos deuses e é jogada como parte de uma lógica do dom, porque são eles que escolhem quem pode “vê-la” e cantá-la. O dom da clarividência de um poeta inspirado e o canto que flui de sua boca constituem a equação de uma aproximação à verdade. Coloca o poeta no espaço de excepcionalidade ontológica que possui na província de mágico religioso.

No entanto, esta palavra nem sempre constitui uma abordagem à verdade, porque quando se apresenta em um cenário impregnado pela ambiguidade como nota constitutiva, pode ofuscá-la; se as *Moûsai* podem dizer tanto a verdade como as coisas aparentes, então possuem a capacidade de pronunciar coisas verdadeiras, mas também de ocultá-las, tampá-las, cobrí-las e não permitir que a *alétheia* aconteça, brilhe, no quadro de uma metáfora de luz onde fica tensa a clareza da sua revelação e a escuridão de seu encobrimento.

⁴ Em *A ordem do discurso*, Michel Foucault analisa a relação entre o discurso e o poder e releva o que ele chama de rareamento dos sujeitos, como um mecanismo de controle da intervenção e para mostrar como o campo do mesmo não tem a mesma permeabilidade por todos os seus poros; pelo contrário, existem áreas de intervenção altamente protegidas e que continuam nas mãos de poucos, que as ostentam a partir de certas qualificações próprias. Entre esses mecanismos de controle se encontram as chamadas “sociedades secretas”.

⁵ Todas as citações de Hesíodo seguem a tradução de Pérez Jiménez, 2000.

A sabedoria, essa espécie de filosofia popular (Gernet, 1981), é resolvida dentro dessa lógica, desta tensão entre o verdadeiro e o coberto que, no campo poético, dominado por um poeta visionário de registro hesiódico, toma a forma de uma palavra sacralizada, ordenação da realidade como um todo. No plano oracular, presidido pela terribilidade de Apolo (Colli: 1994), adquire a forma de uma palavra mântica, associada à *manía* como estado extraordinário, que deve ser revelada e descoberta pelo *prophetés* e, no âmbito da soberania, toma a forma de uma sentença divina, de caráter definitivo, porque a justiça é sempre patrimônio dos deuses.

Em *Trabalhos e Dias* o registo do magistério é dado pela própria história que põe em jogo o poema; características de caráter autobiográfico que complicam as relações entre Hesíodo e Perses posicionam ao primeiro no lugar da prudência, *sophrosýne*, o esforço e o trabalho, como marcas da *areté*, frente a seu irmão Perses, no lado oposto da tensão, resulta ser contra-modelo antropológico-cultural.

A capacidade didática de Hesíodo está legitimada por sua condição moral, que contrasta em um jogo de espelhos invertidos com a condição moral de seu irmão. A partir desta diferença de atitude em relação à vida que é que Hesíodo afirma: “yo trataré de poner a Perses en aviso de la verdad” (Hes. *Op.* 10-11)⁶.

Retorna, assim, uma característica do que era o suporte didático de *Teogonia*: falar ou agir em nome da verdade, já que a ele as deliciosas filhas do Pai lhe disseram as coisas verdadeiras, *tá alethéia*, além de que podem pronunciar coisas enganosas, *tá pseudéa*, com aparência de verdades⁷. A missão didática de Hesíodo está garantida por estar na verdade das coisas, *aletheian*, e agir em conformidade, advertindo seu irmão no gesto didático, o que não poderia ser de outra forma: “¡Oh Perses, grábate tú esto en el corazón!” (Hes. *Op.* 28).

O ensino da poética está apoiado pela familiaridade com as Musas, a quem tem invocado para iniciar o canto, e o permitem narrar, *mythéo*, aqueles *mythoi*, em tantas histórias significativas, sagradas, verdadeiras e

⁶ Hes., *Op. et di.*, 10-11.

⁷ Com base no trabalho de Gigon, tanto em *As origens da Filosofia Grega* bem como em *Problemas fundamentais da filosofia grega*, a leitura que tem feito a crítica, da qual nos baseamos e seguimos como marco interpretativo, tem localizado a Hesíodo nessa zona escura, de fronteiras imprecisas entre poesia e filosofia, própria da Grécia arcaica; além disso, ele trabalhou os núcleos filosóficos presentes na *Teogonia* como relato emblemático da totalidade. O problema do ser, do todo, da origem, da verdade e da transmissão da verdade tem sido os fios que Gigon encontrou para alinhar o tapete do Hesíodo-filosofo.

arquetípicas⁸. A partir desse poder-saber, Hesíodo aborda Perses para oferecer-lhe o relato fundador: “Ahora si quieres te contaré brevemente otro relato, aunque sabiendo bien –y tú grábatelo en el corazón– cómo los dioses y los hombres mortales tuvieron un mismo origen” (Hes. *Op.* 106-108)⁹.

Da mesma forma, a autoridade que lhe conferem tanto pela presença da verdade como as condições morais que o assistem, lhe permitem dirigir-se aos os reis em uma mesma atitude didática. O magistério poético recebido pelas Musas permite-lhe denunciar e enfrentar o poder daqueles em posição de autoridade política na aldeia; uma autoridade desvalorizada em termos morais a partir das práticas de termos discursivos dos *dorophágoi*. O confronto que o poeta realiza está legitimado, mais uma vez por sua autoridade moral, que o habilita a ser um mestre da *alétheia*. A dimensão didática de matriz corretiva é então materializada em advertência:

¡Oh reyes! Tened en cuenta también vosotros esta justicia; pues de cerca metidos entre los hombres, los Inmortales vigilan a cuantos con torcidos dictámenes se devoran entre sí, sin cuidarse de la venganza divina (Hes. Op. 249-252).

Além deste desafio de impacto político, o relato emblemático que desenvolve o ensino hesiódico destina-se ao seu irmão. Sua dimensão didática está diretamente associada ao saber que possui sobre questões mais práticas: “Yo que sé lo que te conviene, gran necio Perses, te lo diré: de la maldad puedes coger fácilmente cuanto quieras; llano es su camino y vive muy cerca” (Hes. *Op.* (287-289).

Apenas escolhemos este aviso como um exemplo de uma série de dicas, recomendações e exortações com que Hesíodo se dirigiu a seu irmão em atitude corretiva e de mudança de vida. Para lograr alguma mudança sobre a conduta de Perses é necessário iniciá-lo a partir de um espaço didático, mesmo frente à proximidade de idades entre ambos os irmãos.

No entanto, deve esclarecer-se que a dimensão didática se estende muito além das fronteiras de seu próprio irmão. A organização do dispositivo de trabalho, como ele reconhece o trabalho, suas recomendações, o *corpus* de conhecimento implantado, torna o poema em um *logos* aberto a todos os membros da comunidade de agricultores. O seu magistério é o *topos* a

⁸ Mircea Eliade, na *Estrutura dos mitos*, enuncia estes quatro adjetivos que dão o *mythos*, depois de ter separado da visão do século XIX, onde a história mítica está associada com a ideia de um pensamento incompleto, selvagem e imperfeito, típicos de uma fase adolescente da humanidade. Eliade retoma o mito da sua lógica complexa, colocando-o a par com outros sistemas de pensamento para perceber a complexidade da realidade..

⁹Seguindo a Pérez Jiménez, se aceita a correção de A. García Calvo.

partir do qual se constrói a rotina de trabalho, que organiza a vida individual e a identidade do grupo de agricultores. Até aqui uma primeira relação entre poesia e filosofia, lida a partir de uma linha de vida educacional, aclarando que nossa perspectiva localiza a Hesíodo como um primeiro filósofo.

Parmênides de Eléia

Em segundo lugar, realizaremos uma análise do Proêmio do poema de Parmênides a partir da mesma atitude didática. Parmênides floresceu em 500 a.C. Sua presença constitui um marco importante na chamada filosofia pré-socrática, no âmbito da primeira especulação naturalista; apesar de sua importância e peculiaridade se arraiguem precisamente em afastar-se dessa tradição, o que faz do estudo da natureza o objeto de investigação, para começar outro atalho dentro do pensamento, marcado por viés metafísico, de preocupação com o Ser.

No entanto, este aspecto da filosofia de Parmênides não é o que queremos abordar, mas uma certa relação com a tradição poética que é exibida no Proêmio e, a partir daí, resgatar a presença do feminino no contexto do ensino; que parece vinculá-lo com Hesíodo, onde a iniciação poética inclui a presença das Musas como nota dominante e dispositivo didático como um evento filosófico.

O Proêmio possui um tom poético e é um tipo de introdução que abrange trinta e dois versos que constituem o fragmento, ao mesmo tempo em que possui características bem diferentes do resto do Poema (Cordero: 2005); insere-se em um fundo mítico religioso, que destaca do tom argumentativo posterior. Múltiplas imagens recortam-se das impressões da tradição poética arcaica de onde podemos ter linhas de interseção.

O fragmento 1 relata a experiência de uma viagem da qual o próprio Parmênides é protagonista e narrador, similar à experiência hesiódica, descrevendo uma situação de iniciação semelhante, em que a presença feminina é determinante. Tanto a um como ao outro, as deusas os levam, os transladam de um *tópos* a outro como forma de iniciar uma viagem teleológica cujo objetivo final é a verdade.

São dois registros femininos que podemos resgatar. Do versículo 1 a 23, a descrição da viagem oferece a imagem de uma carruagem puxada por

dois cavalos e guiada por algumas jovens donzelas, as Heliádes, filhas do sol¹⁰.

A carruagem deve atravessar as portas do Dia e da Noite para terminar chegando à morada de uma deusa, deixando nervosa a díade escuridão-clareza; da noite vêm as jovens aurigas e para o dia encaminham-se¹¹. A partir do verso 24 faz seu aparecimento o segundo elemento feminino: a Deusa, de marcada matriz didática, que completará a revelação. Interpretamos que a guia das jovens Heliádes constitui um primeiro momento da iniciação-revelação, já que conhecem o caminho por onde conduzir a jovem.

A Deusa, cujo nome não sabemos, recebe Parmênides e segue em sua boca todo o poema, em uma exibição de saber que ela parece personificar. Depois do cumprimento inicial, a Deusa dá as boas-vindas a Parmênides, ao mesmo tempo em que o felicita por ter atingido esse lugar desde o território dos mortais. Por último, entre os versos 28 e 31, a Deusa dá mostras de seu saber, revelando ao recém chegado o que o resto dos mortais não conhecem.

Yo te alejo...de aquello (el camino de investigación) sobre lo que yerran los mortales de dos cabezas, que nada saben, pues la insensatez dirige en sus pechos el vacilante pensamiento. Y se agitan de aquí y allá, mudos y ciegos, tontos; muchedumbre de insensatos, para quienes el ser y el no ser les parecen lo mismo y no lo mismo, y el camino de todas las cosas se halla en direcciones opuestas (Parm., De nat. fr. 6; versos 4-9)¹².

A Deusa dirige-se ao jovem com gesto didático advertindo-lhe o coração sobre a verdade do Ser. A advertência refere-se aos homens de duas cabeças que confiam no depoimento dos sentidos, onde a multiplicidade e a mutabilidade de se tornar exibem a interseção de ser e não-ser.

Além desta mensagem, que não é a nossa intenção analisar, o que sim surpreende é a dissimetria estatutária entre a Deusa, que parece conhecer

⁸ A carruagem é puxada por cavalos, mas sem a presença de um condutor; são precisamente as jovens donzelas as que a puxam, mostrando às éguas o caminho de uma viagem onde são elas as que parecem conhecer o caminho, posicionando-se em um lugar de saber. As donzelas têm posto o jovem no caminho da divindade porque conhecem o mesmo. Condução e saber parecem ser as notas das filhas do Sol.

⁹ Surge uma notação lumínica que nos permite territorializar as donzelas no marco de uma zona lumínica. As Heliádes são filhas da Luz e abandonam precisamente as mansões da Noite, deixando nervosa a díade Noite-Dia, Luminosidade-Tenebrosidade. Resultam, como as Musas, em divindades de sinal luminoso, de registro diurno, aparentadas com elementos luminosos como o sol ou o próprio Zeus em sua condição de Pai luminoso.

¹² Todas as traduções dos fragmentos analisados pertencem a R. Mondolfo, 1980; neste caso, p. 78.

a verdade e pode ensiná-la, e os homens de duas cabeças, destinados a aprender. Neste ponto, a relação com Hesíodo é significativa porque um mesmo recurso põe a ambos em um plano de semelhança. Ambos colocam a verdade na boca da divindade. São as deusas, as Musas Heliconíades, no caso de Hesíodo e esta deusa inominada, no caso de Parmênides, as que ostentam o poder de dizer a verdade, de transmitir com gesto didático, e corresponde aos homens, “pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo” ou bem os “mortales de dos cabezas” escutá-la.

*Pero tú, aleja tu pensamiento de esta vía de investigación y que no te empujen en ella el hábito empírico de dejar dominar el ojo desprovisto de un fin, y el oído rumoreante y la lengua. Pero juzga con la razón, la prueba tan discutida, afirmada por mí (Parm., De nat., 1, 33-37 = 7, 2-5 D.-K.)*¹³.

Advertimos o tom didático-exortativo da Deusa, que ostenta a autoridade que seu poder lhe confere para recomendar ao jovem afastar o seu pensamento da via impraticável. Reafirma o valor da razão como único critério válido de investigação e volta a insistir em tom instrutivo:

Vamos, yo te diré —y escuchando el discurso consévalo en ti— las dos únicas vías de investigación que se puedan concebir. La una, que (el ser) es y no puede no ser: ésta es la vía de la Persuasión, porque se halla acompañada de la verdad; la otra, que no es y que es necesario que no sea: y éste, te digo, es un sendero en el que nadie aprenderá nada (Parm., De nat. 1, 33-37 = 2, 2-5 D.-K.).

A Deusa segue exercendo seu magistério, ao mesmo tempo em que exhibe a verdade da única via possível. De sua boca sai a verdade como também saíam as coisas verdadeiras da doce voz das Musas em seu primeiro desenvolvimento didático.

A Deusa marca a diferença estatutária entre ela e o recém-chegado; adverte-lhe que lhe oferecerá um discurso em atitude de entrega de seu saber, mas que ele o deve conservar, em atitude receptiva, tal como se desempenha a relação entre mestre e discípulo. Mostrou-lhe as duas vias, a do ser e a do não ser como uma antítese irreconciliável e com isso o inicia na via do conhecimento.

É esse conhecimento o que a eleva acima do jovem que vai a ela com gesto inicial. É a equação saber-poder a que se exhibe na cena didática e a Deusa insiste em seu registro de autoridade:

¹³ O texto de referência dos pré-socráticos segue sendo a edição de Diels-Kranz, portanto indicamos a correspondência nos fragmentos de D.-K.

Pues tú no podrás conocer el no-ser —lo cual no es posible ni podrías expresarlo (4, 7-8). Es menester decir y pensar que el ser es, pues es posible que él sea, pero la nada no es posible: esto es lo que te ruego que consideres. Pues yo te alejo de esta primera vía de investigación (Parm., De nat. 4, 7-8 + 6, 1-3).

A Deusa opina o que pode ser conhecido e o que não, o que pode ser dito e o que não é, em tom exortativo e amigável, pede a seu interlocutor que considere essa verdade. Os fragmentos e a ênfase que colocamos sobre a atitude da Deusa aproximam Parmênides da tradição poética inscrita no magistério que estivemos rastreando. Poema e divindade compartilham num mesmo registro didático, em que as divindades cumprem uma nítida função de ensino, extensiva à ordem do poema que elas mesmas instituem desde seu saber.

São as Musas, as divinas filhas de Zeus e *Mnemosýne* as que uma vez ensinaram a Hesíodo seu belo canto, incapaz de atingir essas verdades sem seu auxílio; elas, as únicas mestras capazes de dizer a verdade. De um modo análogo, a Deusa dá as boas-vindas a quem nada sabe, com gesto amável, acolhedor, e se encarrega didaticamente da revelação como ato fundador do conhecimento do Ser, ao mesmo tempo em que fica, em ambos casos, delineada a binaridade de planos (Gernet, 1981: 15 ss), o humano e o divino, no marco da aliança saber-poder. A tríade condução-revelação-magistério é o próprio símbolo do gesto didático e da luminosidade que envolve a ambos Proêmios como *lógoi* iniciais.

Quando as jovens abandonam a Noite para ingressar à Luz, tiram o véu que as cobria. Nova marca da luminosidade que a iniciação põe em jogo e que privilegia o par de tensões que ambos os poemas parecem delinear em suas exposições cartográficas: o velado e o desvelado, o coberto pelo véu que as donzelas trazem das Mansões da Noite, e o desoculto que implica a ação de se retirar o véu. A remoção do véu parece marcar a mudança de *topoi* e a acolhida da Deusa será o momento de desocultação. Estamos sobrevoando o campo lexical do termo *alétheia*. O véu acompanha a estadia das donzelas na área escura, enquanto a saída envolve a ação de desocultação; da mesma forma, o dom das Musas Heliconíades é a passagem do poeta vidente para outro *tópos* como condição antropológica.

Empédocles de Agrigento

Em terceiro lugar queremos transitar por alguns aspectos do pensamento de Empédocles guiados pelo mesmo projeto pelo qual viemos transitando. Não somos movidos a analisar criticamente o discurso do filósofo, mas colocar-nos em seu poema, para amarrar, mais uma vez, a relação entre poesia e filosofia, e detectar, na medida do possível, os

temas que apareceram nos dois pensadores anteriores. Vindo de uma rica cidade de Sicília, Acragante, é possível situar seu nascimento em 494 e sua morte em 434. Como diz A. Bernabé Pajares:

Con Empédocles regresamos a un mundo filosófico y literario más próximo al de Parménides, con una implicación íntima entre filosofía y religión, característica del sur de Italia, y con el verso épico y los recursos tradicionales como instrumento de expresión (2008, 181).

Dos fragmentos conservados, já que o original perdeu-se, pode ser observado seu conhecimento e admiração por Parmênides, bem como o conhecimento dos físicos jônicos. Escreveu dois poemas, cuja unidade é tema de discussão, um se referindo a uma sorte de ciclo cósmico e outro dedicado à transmigração das almas, a partir das sucessivas purificações, pelo qual recebe precisamente este nome. Como diz N. Cordero:

nada impide que ambos textos formen parte de un poema único, pues Empédocles, como casi todos los primeros filósofos, encaró la realidad como un todo, y la vida humana formaba parte de ese todo (2008: 97).

Basicamente, postula a existência de quatro componentes originários que existem desde sempre já que não há noção de criação, sendo o equilíbrio cósmico o jogo de tensões que mantêm essas quatro raízes, com base na existência de dois princípios opostos: o Amor e a Discórdia, concebidos a partir de uma analogia com a vida humana. De outra perspectiva, também esses elementos aparecem em Hesíodo, como Eros e Eris, para dar conta, em primeiro lugar, de um amor primitivo como força de atração que une e constitui um dos quatro primeiríssimos na cosmogonia hesíodica e, em segundo lugar, da discórdia como aquilo que separa e rompe o equilíbrio.

Como afirma Cordero:

Empédocles dirá que las cuatro cualidades son el origen de todo y por esa razón utilizará la palabra “raíces” para nombrarlas (una vez más, un término relacionado con la visión dinámica de la physis por parte de los griegos. Recuérdese que physis significa lo que está creciendo (2008: 97).

Quatro elementos são simbolicamente identificados com imagens míticas; nem água, nem fogo, nem terra, nem ar, mas Zeus, o brilhante, Hera, quem dá a vida, Aidoneu e Nestis:

Pareciera que Zeus representa al fuego (pues es brillante), Hera la tierra (que es tradicionalmente la tierra madre), Nestis, divinidad siciliana, parece representar el

agua; sólo queda Aidoneo como imagen del aire, ya que su nombre significa algo así como “el invisible”, y al aire no se lo ve (2008: 97).

mbém as duas forças opostas são representadas com imagens míticas como ponto que deve ser considerado na aliança entre poesia e filosofia. Assim, a força que une é Afrodite, Amizade, *philótes*; enquanto a que separa é Discórdia, *néikos*, Combate, Luta.

Vamos agora analisar a dimensão educativa que o poema exhibe para estabelecer os pontos de contato. Concordamos com Bernabé Pajares quando diz:

Literariamente, Empédocles es un consumado poeta que domina las fórmulas y los recursos homéricos, a la vez que muestra una serie de aspectos nuevos, como el gusto por la palabra rica, el término raro y, sobre todo, por la ambigüedad buscada como efecto —lo que, dicho sea de paso, constituye un tormento para el traductor—. Su afición por la metáfora —brillante, rotunda— suscita la crítica de Aristóteles, que cree que este tipo de lenguaje poético se aviene mal con la, para él, necesaria claridad de la expresión filosófica, lo cual, si bien es cierto para la época del estagirita, no lo es tanto para la de Empédocles, una época en que las fronteras entre lo racional y lo poético, entre lo místico y lo filosófico, no se habían trazado aún con nitidez (2008: 183).

Neste quadro de limites pouco claros, passaremos a analisar alguns fragmentos significativos para nosso trabalho. Em primeiro lugar, rastreamos a função das Musas que, como em Hesíodo, fazem seu aparecimento no Poema.

*Alejad, pues, dioses, de mi lengua el extravío de esa gente
y encauzad por mi boca piadosa un límpido hontanar.
Y a ti, virgen de la memoria fértil, Musa de albos brazos,
te suplico; lo que es lícito que oigan los seres de un día,
envíamelo, conduciendo desde las moradas de
la Piedad el carro dócil a la rienda (Emped., De rer. nat. 2 = 3 D.-K.).*

A invocação às Musas dá-se de maneira análoga ao que aparece em Hesíodo, onde o poeta se refere às deusas no marco de sua precariedade ontológica. Aqueles “pastores do campo, triste opróbio”, sabem da impossibilidade de conhecer o que foi, o que é e o que será a partir de sua condição de simples mortais. São as Musas as únicas que podem assisti-lo e, por isso, constituem a condição de possibilidade do conhecimento. No caso de Empédocles, quem fala pede aos deuses que o encaminhem no caminho correto para evitar o desvio daqueles mortais que, como ele, podem equivocar a senda. Em seguida, dirige-se à Musa, reconhecendo, como em Hesíodo, sua prodigiosa memória, um legado da sua gloriosa mãe, *Mnemosýne*. A Deusa tem os mesmos temperamentos que apareceram em Hesíodo, sua condição virginal, sua memória sacralizada,

os braços brancos, sinais de sua juventude, como a pele macia das Musas Heliconíades.

Recordemos o início de *Teogonia*:

Comencemos nuestro canto por las Musas Heliconíadas, que habitan la montaña grande y divina del Helicón. Con sus pies delicados danzan en torno a una fuente de violáceos reflejos y al altar del muy poderoso Cronión. Después de lavar su piel suave en las aguas del Permeso, en la fuente del Caballo o en el divino Olmeo, forman bellos y deliciosos coros en la cumbre del Helicón y se cimbrean vivamente sobre sus pies (Hes. Theog. 1-9).

São elas as que podem lhe dizer o que um simples mortal pode ouvir, se convertendo, assim, no auxílio dos homens tolhidos pelo tempo e a morte. As similitudes são notórias e o caráter didático das Musas fica nitidamente expressado:

¡Salud, hijas de Zeus! Otorgadme el hechizo de vuestro canto. Celebrad la estirpe sagrada de los sempiternos Inmortales, los que nacieron de Gea y del estrellado Urano, los que nacieron de la tenebrosa Nýx y los que crió el salobre Ponto. Decid también cómo nacieron al comienzo los dioses, la tierra, los ríos, el ilimitado Ponto de agitadas olas y, allí arriba, los relucientes astros y el anchuroso cielo. [...] Inspiradme esto, Musas, que desde el un principio habitáis las mansiones olímpicas, y decidme lo que de ello fue primero (Hes. Theog. 104-115).

Concedam-me. Inspirem-me. Digam-me. O sublinhado dos verbos enfatiza o pedido de ajuda para conhecer o que era no começo¹⁴. Sem esse auxílio nada pode ser conhecido, conferindo, assim, um verdadeiro matiz religioso ao conhecimento, o que torna difícil o limite preciso entre poesia e filosofia. O magistério feminino é claro e as Musas constituem as mestras de uma verdade de difícil acesso.

De outro ângulo, a imagem da carruagem se relaciona com a tradição parmenídea, no ponto em que a viagem inicial supõe a deslocação desde um *tópos* a outro na ordem do conhecimento. Embora não apareça a imagem da carruagem, está sim presente a metáfora da viagem em Hesíodo porque, de algum modo, a posse-inspiração, enquadrada no campo lexical do verbo *katochéo*, constitui uma espécie de viagem para o além. A dimensão didática do fragmento é incontestável e inscreve-se nitidamente na tradição que viemos explorando.

Así pues, si a instancias de alguno de los seres de un día, Musa inmortal, tuviste a bien que nuestros desvelos hollaran tu interés, asiste ahora, una vez más, Calíope, a

¹⁴ O. Gigon, cf. n. 9

este suplicante, en su intento de exponer un relato cabal sobre los dioses (Emped. De rer. nat. 3 = 131 D.-K.).

O novo fragmento reforça a dualidade de planos; os “seres de um dia” e a divindade ocupam, como sempre, espaços diferenciados: uns solicitam assistência enquanto a Musa, “de braços brancos”, outorga a vontade. O auxílio solicitado é o pedido expresso para narrar um relato sobre os deuses, novo ponto de contato com a tradição hesíodica, do qual dão conta os versos escolhidos.

A exortação didática torna a convidar ao interlocutor a respeitar a palavra da musa como uma fonte de verdade e autoridade: “En los miserables es costumbre no dar crédito a la autoridad. Tú en cambio, tal como te exhortan las garantías de la Musa, aprende, tras haber desmenuzado en tu fuero interno mi argumentación” (Emped. *De rer. nat.* 6 = 4 D.-K.).

O fragmento não só reforça a distância entre os mortais e imortais, mas também define dois campos antropológicos: os dos homens incapazes de dar crédito à legitimidade e a autoridade divina, e os que, sim, podem fazê-lo a partir do reconhecimento do poder da Musa.

Então, considere alguns aspectos doutrinários reais da relação entre quem ocupa a função de transmissão e quem vem para receber conhecimento, no âmbito de uma dupla pedagógica, onde um transmite uma mensagem e outro torna-se o receptor da mesma.

*Y es que angostas son las mañas que por los miembros se extienden
y muchas las vilezas que acucian y embotan las meditaciones.
Tras haber observado en el curso de sus vidas una parte miserable,
efímeros como el humo se echan a volar, arrebatados,
convencidos tan sólo de aquello que cada uno se encontró
en su vagar de un lado a otro, aun cuando cada uno se jacta de haberlo descubierto
todo.
¡A tal extremo no son cosas observables ni audibles por los hombres
ni abarcables por su inteligencia! Así que tú, ya que hasta aquí te has acercado,
sabrás, pero no más que lo que el mortal entender puede alcanzar (Emped. De rer.
nat. 1 = 2 D.-K.).*

O fragmento que corresponde ao início do poema é antropológico porque põe em jogo diferentes tensões. Em primeiro lugar, a distinção entre os sentidos e a razão. Ele sublinha a ideia de ignorância humana, que neste caso está associada com a incapacidade de mortais para conhecer a realidade através dos sentidos como fonte de conhecimento. Neste contexto:

Empédocles como filósofo inspirado, possui conhecimentos superiores que lhe han sido revelados, ya que la Musa habla por su boca (frs. 2-3), por lo que muestra un religioso respeto para no mancillar el ámbito de lo divino, en contraposición a quienes persiguen un éxito fácil aun a costa de hablar con temeridad de lo que no es debido (fr. 5) (Bernabé Pajares, 2008: 184).

O encerramento do fragmento recupera a idéia de movimento-viagem que estamos acompanhando, porque o discípulo veio ao mestre inspirado para saber o que sua condição antropológica lhe permitirá conhecer.

Um segundo tópico de interesse é a sua teoria dos elementos. Recordemos que não é a nossa intenção a análise do pensamento de Empédocles, mas ver como sua teoria toma corpo no âmbito de uma transmissão de conhecimento que supõe um mestre, o filósofo-poeta, um professor e um discípulo, Pausânias. De fato, o autor aborda didaticamente um tal Pausânias, chamado no fragmento 4 (D. 1-k), a quem exorta a escutar, na cena canônica de quem transmite uma mensagem e quem é convidado a ouvir: “Oyeme tú, Pausanias, hijo del sabio Anquito” (Emped. *De rer. nat.* 4 = 1 D.-K).

A primeira formulação dos quatro elementos possui notórias conotações míticas e respondem a um fundo mágico religioso que o aproxima da tradição: “Las cuatro raíces de las cosas todas escucha lo primero cuáles son: Zeus resplandeciente, Hera dispensadora de la vida, así como Aidoneo y Nestis, que con sus lágrimas empapa el mortal hontanar” (Emped. *De rer. nat.* 7 = 6 D.-K.).

Além dos quatro elementos:

Lo que es nuevo en Empédocles es que, mientras para todos sus antecesores estos contrarios eran resultado de la evolución de un solo elemento originario, para él los cuatro, aire, tierra, agua y fuego, son igualmente originarios, ingénitos e imperecederos, es decir, con las propiedades del ser parmenídeo, excluida la unidad. En la primera designación (fr. 7) las raíces reciben nombres divinos, lo que se aviene perfectamente con su ser eterno (Bernabé Pajares, 2008: 185).

Seguindo as linhas de continuidade e ruptura, se permitirmo-nos relacionar o tópico com a cosmogonia hesíodica, os quatro elementos têm pontos em comum com o poeta beócio, onde *tâ prôtista*, os quatro primeiríssimos, Caos, Gaia, Tártaro e Eros são identicamente originários, sem que nenhum nasça do anterior, devolvendo sua condição de não-gerados. Tal como temos sustentado, indagando o traço de um Hesíodo filósofo:

El primer elemento a considerar es que Hesíodo presenta cuatro elementos primeros, primerísimos, sin aparente relación entre sí, y menos aún, sin relación amorosa alguna; no hay cópula, ni abrazo amoroso, ni contacto que sugiera el orden del discurso posterior, donde sí el elemento erótico parece jugar los destinos de las descendencias divinas. Allí están los cuatro primerísimos, tà prôtista, sin que ninguno derive de otro (Colombani, 2016: 112).

Não obstante, o que queremos remarcar é novamente a exortação para escutar a revelação, reforçada no fragmento seguinte, ao referir ao relato, objeto de escuta:

*Doble es la historia que voy a contarte. Pues una vez creció para ser uno, de múltiple que era; otra, por el contrario, de uno que era, se disoció para ser múltiple.
Doble es el nacimiento de los seres mortales, doble su destrucción; pues el primero lo genera y lo destruye la concurrencia de las cosas todas y el otro, al disociarse éstas de nuevo, echa a volar, una vez criado.
Y estas transformaciones incesantes jamás llegan a su fin, unas veces por Amistad concurriendo en uno todos ellos, otras, por el contrario, separados cada uno por un lado por la inquina de Odio.
De esta forma, en la medida en que lo uno está habituado a nacer de lo múltiple y en la medida en que a su vez, al disociarse lo uno, lo múltiple resulta, en ese sentido nacen y no es perdurable su existencia.
Mas en la medida en que estos cambios incesantes jamás llegan a su fin, en ese sentido son por siempre inmutables en su ciclo.
Así que escucha mi relato, pues el aprendizaje acrecienta el entender (Emped. De rer. nat. 8, 1-14 = 17, 1-14 D.-K.).*

Independentemente do conteúdo, núcleo da teoria de Empédocles, queremos enfatizar o início e o fim onde ele faz alusão ao conto de prestígio dirigido a um tu que atua como interlocutor, como o é Perses, do relato de Hesíodo em *Trabalhos e Dias*, ou o jovem da mensagem da Deusa, em Parmênides. Em todos os casos, o discurso circula em forma de relato sapiencial, carregado de um poder que, no caso de Hesíodo tem o poder potencial de transformar a conduta de seu irmão, e no de Parmênides e Empédocles, a possibilidade de conhecer o problema da verdade do ser.

Os giros discursivos que denotam a relação didática não cessam e podemos relevar algumas expressões que reforçam a imagem: “Como ya dije antes, al declarar los lindes del relato”, “Y otra cosa te diré”, “Vamos pues, observa como prueba de las charlas del principio lo siguiente”, “Tenlo con toda claridad presente, pues de origen divino es el relato que has oído”, “Mas yo voy a tomar de regreso por la senda de los cantos que recité al principio”; são algumas das expressões que dão continuidade à trama discursiva e alinhavam uma relação inscrita na dimensão do magistério como modelo de transmissão da verdade.

Para concluir esta seção, queremos amarrar o valor do conhecimento com a vida prática, juntamente com um cenário descrito de intensa impressão poética, como forma de tramar conexão entre filosofia e poesia:

Cuantos remedios hay contra los males y un refugio contra la vejez vas a aprenderlos, pues sólo para ti daré término a todo esto. Harás cesar la furia de los vientos incansables que por cima de la tierra se abaten y arruinan con sus soplos los sembrados. Y a tu vez, si lo deseas, resucitarás compensadoras brisas y dispondrás tras la lúgubre lluvia un tiempo seco bienvenido para los hombres, y dispondrás también, después de la sequía veraniega, fluidos que moran en el éter, alimento de árboles, y sacarás de Hades el vigor de un varón fallecido (Emped. De rer. nat. 101 = 111 D.-K.).

O fragmento 101 é eloquente na pretensão do mestre em relação com seu discípulo. Tal como sustenta Bernabé Pajares, com quem estamos de acordo:

Pretende que seu discípulo Pausânias será capaz, se seguir seus ensinamentos, de uma série de realizações maravilhosas. Tal pretensão contribuiu sem dúvida não pouco a sua fama de bruxo. Mesmo nos tempos modernos desenvolveu-se a interpretação de assimilar o tipo de xamã, que através do êxtase é colocado em contato com os céus e infernos e, assim, adquire seus segredos e poderes contra a morte inclusive (2008: 199).

É este um tópico inclusive importantíssimo na inscrição de Empédocles à tradição que trava poesia e filosofia. Como jogo de semelhanças, podemos pensar na figura lendária de um purificador como Epimênides: “Esta es la instalación de un personaje como Epiménides de Creta. En efecto, la *alétheia* que Epiménides de Creta tiene el privilegio de ver con sus propios ojos es la llanura de *alétheia* que el alma del iniciado aspira a contemplar” (Detienne, 1986: 18). Inclusive, no marco desta configuração religiosa, *alétheia* não só é complementar de *Mnemosýne*, mas também de *Dike*, já que não há distância entre o verdadeiro e o justo, e o próprio Epimênides, um xamã grego, “va a pleno día a la gruta de Zeus *Diktaios*, y permanece allí soñando durante numerosos años, conversa con los dioses y habla con *Alétheia* y *Dike*” (Detienne, 1986: 43). A imagem evoca a familiaridade do mestre religioso com os deuses. Ali está Epimênides “conversando com a divindade, dando depoimento da familiaridade com esse mundo estranho ao humano” (Colombani, 2016: 104 ss). Esta é a tradição na que bebe a inscrição de um Empédocles xamã, poeta e purificador, dotado do mesmo dom de vidência que um mestre de verdade em termos de M. Detienne.

Seguindo esta linha, concordamos com J. P. Vernant ao se referir a ligação entre os dois:

En pleno siglo V, Empédocles testimonia la vitalidad de este modelo de mago, capaz de dirigir los vientos, de rescatar a un difunto del Hades y que ya no se presenta a sí mismo como un mortal, sino como un dios (2001: 78).

A singularidade destas figuras, como Epimênides ou Empédocles, é que a sua disciplina, seu modo de vida, seus exercícios espirituais, técnicas de ascetismo, falam de uma submissão a Apolo como o arquétipo da luz; um Apolo Hiperbóreo, modelo deus xamã. Há nestas figuras um elemento sobrenatural, estranho à vida comum dos mortais, um sujeito excepcional como o são o poeta, o adivinho ou o rei de justiça no contexto da província do mágico religioso.

Conclusões

O projeto do presente trabalho consistiu em relevar uma peculiar dimensão didática que parece constituir um ponto chave e indispensável nos vínculos que podem se resgatar entre poesia e filosofia. Em primeiro lugar, transitamos por alguns trechos da obra de Hesíodo, sobretudo em *Trabalhos e Dias*, para advertir como desempenha o poeta a função didática na relação com seu irmão Perses, que exige um traço de correção moral.

Em segundo lugar, instalamos-nos no magistério que a Deusa sustenta no Proêmio do Poema de Parmênides, acolhendo ao iniciado, depois da viagem de iniciação de marcado distorção feminina, conduzido pelas luminosas filhas do Sol. A presença da Deusa foi fundamental à hora de relevar a função didática que transmite o caminho da verdade como *télos* possível e desejado.

Finalmente, nos localizamos no Poema de Empédocles para rastrear a mesma dimensão didática, no marco de um gesto de iniciação semelhante que se dá entre Empédocles e Pausânias. Até este ponto referimo-nos à intenção didática que sustenta a parceria formada por um mestre e um discípulo.

A outra tentativa que perseguimos foi o reconhecimento das Musas, as Heliades e a Musa, nos três autores respectivamente, para ver como se alinhava a equação saber-poder-verdade nesta esfera de pensamento, em que mesmo o mapeamento que separa e delinea os limites da poesia didática e filosofia não é cristalizado em *tópoi* compartimentadas. Nestes “caminhos confusos”, familiarizados com a genealogia nietzschiana como uma maneira de lidar com a complexidade da realidade, a relação entre filosofia e poesia são um tema de preocupação e problematização¹⁵.

¹⁵ Ver Foucault, 1979.

Vários talvez tenham sido os verbos que sustentaram este trabalho: transmitir, por exemplo, falar e ouvir. Dois têm sido os dominantes, já que, salientando os jogos de poder, uns falam porque conhecem a mensagem que deve ser referida e outros ouvem para, na linha dessa mensagem, conhecer aquilo que foi no princípio.

Bibliografia

- BERNABÉ PAJARES, Alberto. *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza, 2008.
- COLLI, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona: Tusquets, 1994.
- COLOMBANI, María Cecilia. *Hesíodo. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.
- COLOMBANI, María Cecilia, *Hesíodo. Arqueología y Discurso. Una aproximación arqueológica*. Mar del Plata: Editorial de la Universidad de Mar del Plata, 2016.
- CORDERO, Néstor Luis. *Siendo se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Biblos, 2005.
- CORDERO, Néstor Luis. *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- DETIENNE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus, 1986.
- ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*. Colombia: Labor, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la historia, le genealogía en Microfísica del poder* Madrid: Ediciones La Piqueta, 1979.
- GERNET, Louis. *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid: Taurus, 1981.
- GIGON, Olof. *Problemas fundamentales de la filosofía griega*. Buenos Aires, Compañía General Fabril Argentina, 1962.
- GIGON, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega*. Buenos Aires: Gredos, 1985.
- HESÍODO, *Obras y fragmentos*. Traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alberto Martínez Díez. Madrid: Gredos, 2000.
- MONDOLFO, R. *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 1980.
- VERNANT, J.-P. *Mito y religión en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel, 2001.

RELACIONES ENTRE POESÍA DIDÁCTICA Y FILOSOFÍA. HESÍODO, PARMÉNIDES Y EMPÉDOCLES

Maria Cecilia Colombani¹

Resumen

El proyecto del presente trabajo consiste en recuperar cierta función didáctica que parece darse en los vínculos que podemos establecer entre poesía y filosofía. En primer lugar transitaremos por algunos tópicos que se encuentran en la función didáctica de la poesía de Hesíodo en lo que concierne a su relación con su hermano Perses. En segundo lugar, revisaremos la función de la Diosa en el Proemio del *Poema* de Parménides. Finalmente, nos ubicaremos en el *Poema* de Empédocles para ver la dimensión didáctica que allí se despliega en el marco de los papeles que desempeñan Empédocles y un tal Pausanias.

Palabras clave

Poesía; Filosofía; didáctica; Hesíodo; Parménides; Empédocles.

Resumo

O projeto do presente trabalho consiste em recuperar certa função didática que verifica-se nos vínculos que podemos estabelecer entre poesia e filosofia. Em primeiro lugar, transitaremos por alguns tópicos que se encontram na função didática da poesia de Hesíodo no que diz respeito à sua relação com seu irmão Perses. Em segundo lugar, iremos analisar o papel da Deusa no Proêmio do *Poema* de Parmênides. Finalmente, nos localizaremos no Poema de Empédocles para ver a dimensão didática que ali se desempenha no marco dos papéis que desempenham Empédocles e um tal Pausânias.

Palavras-chave

Poesia; Filosofia; didática; Hesíodo; Parmênides; Empédocles.

¹ Professora Doctora. Universidad de Morón, Argentina. email: ceciliacolombani@hotmail.com

Introducción

El proyecto del presente trabajo consiste en recuperar cierta función didáctica que puede establecerse en los vínculos entre poesía y filosofía; siendo esta dimensión, sin duda, una de las marcas más significativas en el marco de la relación que proponemos indagar².

Al relevar dicha función, trataremos, en primer lugar, de transitar algunos tópicos que pueden encontrarse en Hesíodo, sobre todo en *Trabajos y Días*, a partir de la función didáctica con que el poeta juega en relación con su hermano Perses. En segundo lugar, intentaremos recorrer la función de la Diosa en el Proemio del *Poema* de Parménides ante la llegada del iniciado, tras el viaje que emprendiera conducido por las Helíades, las luminosas hijas del Sol. Finalmente, nos ubicaremos en el *Poema* de Empédocles para desvelar la dimensión didáctica que allí se despliega en el marco del papel que desempeñan Empédocles y un tal Pausanias, médico prestigioso de Agrigento, como aquél que es iniciado por el autor.

Hesíodo de Ascra

Si la *Teogonía* permite relevar ciertas marcas didácticas, a partir de la familiaridad de Hesíodo con las Musas, primeras maestras de *alétheia*; queremos concentrarnos en *Trabajos y Días* para relevar el tópico y ubicarlo en una relación más horizontal entre el poeta y su hermano (Detienne, 1986).

En primer lugar, la invocación a las Musas de la Pieria pone la misión hesiódica bajo el mismo amparo que tuviera en *Teogonía* y, por ende, bajo el mismo magisterio que las diosas le confieren para cumplir una misión de neto corte didáctico (Colombani, 2005). La ritualización discursiva, presidida por la autoridad de las Musas, confiere a la palabra de Hesíodo el mismo registro de poder que ellas mismas ostentan, al tiempo que cierra el discurso dentro del ámbito de una cierta sociedad de secreto, defendida y protegida en el marco de la poesía sapiencial, donde la dimensión didáctica domina la escena³.

² Cada vez que hagamos referencia a la poesía lo haremos desde una doble vertiente, su vínculo con la sabiduría y su relación con la transmisión de un saber prestigioso que exige una cierta ritualización del sujeto que habla, de la circunstancia en la que el mensaje se transmite y de la propia palabra requerida para ser enseñado. Triple excepcionalidad del mito, como aquel *logos* que constituye un primer intento de dar cuenta de lo real, íntimamente relacionado con el presente trabajo.

³ En *El orden del discurso*, Michel Foucault analiza la relación entre discurso y poder y releva lo que él denomina el enrarecimiento de los sujetos, como mecanismo de control del discurso y para mostrar cómo el campo del mismo no tiene la misma permeabilidad por todos sus poros;

Pensemos en *Teogonía*. Cuando las *Moûsai* se acercan al poeta, abriendo la distancia que los separa desde sus respectivos planos de ser, introducen la posibilidad de la mentira como nota constitutiva de su voluntad omnímoda:

*¡Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo! Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad. Así dijeron las hijas bienhabladas del poderoso Zeus. Y me dieron un cetro después de cortar una admirable rama de florido laurel. Infundiéronme voz divina para celebrar el futuro y el pasado y me encargaron alabar con himnos la estirpe de los felices Sempiternos y cantarle siempre a ellas mismas al principio y al final (Hes. Theog. 27-34)*⁴.

Se trata de la dimensión de la palabra litúrgica, de registro mítico y sacralizado, que sale de la boca de las deliciosas maestras de verdad. Siempre de una palabra de alabanza, de un *lógos theókrantos*, que celebra a los Sempiternos Inmortales. En este marco, son ellas las que, desde un *tópos* ambiguo, saben decir muchas mentiras con apariencia de verdades (*pseudéa*), pero saben decir la verdad cuando les place.

La verdad siempre es patrimonio de los dioses y se juega en el marco de una lógica del don porque son ellos quienes eligen quién puede “verla” y cantarla. El don de videncia de un poeta inspirado y el canto que fluye de su boca constituyen la ecuación de una aproximación a la verdad. Ubica al poeta en el espacio de excepcionalidad ontológica que posee en la provincia de lo mágico religioso.

No obstante, esta palabra no siempre constituye un acercamiento a la verdad, ya que al presentarse en un escenario transido por la ambigüedad como nota constitutiva, puede opacarla; si las *Moûsai* pueden decir tanto la verdad como las cosas aparentes, entonces poseen la posibilidad de pronunciar las cosas verdaderas, pero también de ocultarlas, velarlas, cubrirlas y no permitir que la *alétheia* acontezca, brille, en el marco de una metáfora lumínica que tensa lo claro de su develamiento y lo oscuro de su velamiento.

La sabiduría, esa especie de filosofía popular (Gernet, 1981), se resuelve en el interior de esta lógica, de esta tensión entre lo verdadero y lo cubierto que, en el campo poético, dominado por un poeta vidente de registro hesiódico, toma la forma de una palabra sacralizada, ordenadora de lo real en su conjunto. En el plano oracular, presidido por la

por el contrario, hay zonas del discurso altamente protegidas y que quedan en manos de algunos privilegiados que lo ostentan a partir de ciertas cualificaciones propias. Entre esos mecanismos de control se encuentran las llamadas “sociedades de secreto”.

⁴ Todas las citas de Hesíodo se hacen según la traducción de Pérez Jiménez: 2000.

terribilidad de Apolo (Colli, 1994), adquiere la forma de una palabra mántica, asociada a la *manía* como estado extra-ordinario, que debe ser de-velada y des-cubierta por el *prophetés* y que, en el ámbito de la soberanía, toma la forma de una sentencia divina de carácter inapelable, porque la justicia es siempre patrimonio de los dioses.

En *Trabajos y Días* el registro del magisterio está dado por la propia historia que pone en juego el poema; rasgos de carácter autobiográfico que tensan las relaciones entre Hesíodo y Perses ubican al primero en el lugar de la prudencia, *sophrosýne*, el esfuerzo, y el trabajo, como marcas de la *areté*, frente a su hermano Perses que, en el polo opuesto de la tensión, resulta ser el contra-modelo antropológico-cultural.

La capacidad didáctica de Hesíodo está legitimada por sus condiciones morales, que contrastan en un juego de espejos invertidos con la condición moral de su hermano. Desde esa diferencia de actitud frente a la vida es que Hesíodo afirma: “yo trataré de poner a Perses en aviso de la verdad” (Hes. *Op.* 10-11)⁵.

Retorna así un rasgo de lo que fuera el soporte didáctico de *Teogonía*: hablar o actuar en nombre de la verdad, ya que a él las deliciosas hijas del Padre le han dicho las cosas verdaderas, *tá alethéia*, más allá de que puedan pronunciar cosas engañosas, *tá pseudéa*, con apariencia de verdades⁶. La misión didáctica de Hesíodo está avalada por estar en la verdad de las cosas, *aletheiuein*, y actuar en consecuencia, advirtiéndolo a su hermano, en gesto didáctico, lo que no puede ser de otra manera: “¡Oh Perses, grábate tú esto en el corazón!” (Hes. *Op.* 28).

El magisterio poético está sostenido por la estrecha familiaridad con las Musas, a quienes ha invocado al iniciar el canto, y lo habilitan a narrar, *mythéo*, aquellos *mythoi*, en tanto historias significativas, sagradas, verdaderas y arquetípicas⁷. Desde ese poder-saber, Hesíodo se dirige a Perses para ofrecerle el relato fundacional: “Ahora si quieres te contaré

⁵ Hes., *Op. et di.*, 10-11.

⁶ A partir de la obra de Gigon, tanto de *Los orígenes de la filosofía griega* como de *Problemas fundamentales de la filosofía griega*, la lectura que ha hecho la crítica, de la cual nos nutrimos y seguimos como marco interpretativo, ha ubicado a Hesíodo en esa zona oscura, de fronteras imprecisas entre poesía y filosofía, propia de la Grecia arcaica; asimismo, ha trabajado los núcleos filosóficos presentes en *Teogonía* como relato emblemático de la totalidad. El problema del ser, del todo, del origen, de la verdad y de la transmisión de la verdad han sido los hilos que Gigon ha encontrado para hilvanar el tapiz del Hesíodo-filósofo.

⁷ Mircea Eliade en *La estructura de los mitos* enuncia estos cuatro adjetivos que le otorga al *mythos*, luego de haberlo desprendido de la visión decimonónica donde el relato mítico queda asociado a la idea de un pensamiento en falta, salvaje e imperfecto, propio de una etapa adolescente de la humanidad. Eliade restituye al mito a su lógica compleja, ubicándolo a la par de otros sistemas de pensamiento que dan cuenta de la complejidad de lo real.

brevemente otro relato, aunque sabiendo bien —y tú grábatelo en el corazón— cómo los dioses y los hombres mortales tuvieron un mismo origen” (Hes. *Op.* 106-108)⁸.

De manera semejante, la autoridad que le confieren tanto la presencia de la verdad como las condiciones morales que lo asisten, le permiten dirigirse a los reyes en una misma actitud didáctica. El magisterio poético recibido por las Musas le permite denunciar y enfrentar el poder de quienes detentan la autoridad política en la aldea; una autoridad devaluada en términos morales a partir de las prácticas de los *dorophágoi*. El enfrentamiento en términos discursivos que el poeta realiza está legitimado, una vez más, por su autoridad moral, que lo habilita a ser un maestro de *alétheia*. La dimensión didáctica de matriz correctiva se materializa entonces en advertencia:

¡Oh reyes! Tened en cuenta también vosotros esta justicia; pues de cerca metidos entre los hombres, los Inmortales vigilan a cuantos con torcidos dictámenes se devoran entre sí, sin cuidarse de la venganza divina (Hes. Op. 249-252).

Más allá de este desafío de impacto político, el relato emblemático que despliega el magisterio hesiódico está dirigido a su hermano. Su dimensión didáctica está directamente asociada al saber que posee sobre las cuestiones más prácticas de la vida: “Yo que sé lo que te conviene, gran necio Perses, te lo diré: de la maldad puedes coger fácilmente cuanto quieras; llano es su camino y vive muy cerca” (Hes. *Op.* 287-289).

Sólo elegimos esta advertencia como ejemplo de toda una serie de consejos, recomendaciones, exhortaciones con las que Hesíodo se dirige a su hermano en actitud correctora y transformadora. Para lograr alguna metamorfosis sobre la conducta de Perses es necesario intentarlo desde un espacio didáctico, aun frente a la cercanía de edades entra ambos hermanos.

No obstante, cabe aclarar que la dimensión didáctica va más allá de las fronteras de su propio hermano. La organización del dispositivo laboral, tal como de ello da cuenta la obra, sus recomendaciones, el *corpus* de saberes desplegados, convierten al poema en un *logos* abierto a todos los integrantes de la comunidad de labradores. Su magisterio es el *tópos* a partir del cual se edifica la rutina laboral, que organiza la vida individual y la identidad del colectivo de labradores. Hasta aquí una primera relación entre poesía y filosofía, leída desde un andarivel didáctico, aclarando que nuestra perspectiva ubica a Hesíodo como un primer filósofo.

⁸ Siguiendo a Pérez Jiménez, se acepta la corrección de A. García Calvo.

Parménides de Elea

En segundo lugar nos proponemos un recorrido por el Proemio del poema de Parménides desde la misma actitud didáctica. Parménides floreció en 500 a. C. Su presencia constituye un hito fundamental en la llamada filosofía presocrática, en el marco de la primera especulación naturalista; aunque su importancia y peculiaridad radica precisamente en apartarse de esa tradición, que hace del estudio de la naturaleza el objeto de investigación, para iniciar otro atajo dentro del pensamiento, de marcado sesgo metafísico, a partir de la preocupación por el Ser.

No obstante, no es este aspecto de la filosofía de Parménides el que queremos abordar, sino una cierta relación con la tradición poética que se exhibe en el Proemio y, desde allí, rescatar la presencia de lo femenino en ese contexto de magisterio; lo cual parece vincularlo con Hesíodo, donde la iniciación poética incluye la presencia de las Musas como nota dominante y el dispositivo didáctico como acontecimiento filosófico.

El Proemio posee un tono poético y es una especie de introducción que abarca los treinta y dos versos que constituyen el fragmento, al tiempo que posee características bien diferentes del resto del Poema (Cordero, 2005); se inserta en un fondo mítico religioso, que destaca del tono argumentativo posterior. Múltiples imágenes se recortan de las huellas de la tradición poética arcaica desde donde podemos tender líneas de intersección.

El fragmento 1 relata la experiencia de un viaje del cual el propio Parménides es protagonista y narrador, similar a la experiencia hesiódica, describiendo una situación de iniciación semejante, en la que la presencia femenina es determinante. Tanto a uno como a otro, las diosas los llevan, los trasladan de un *tópos* a otro como forma de iniciar un viaje teleológico cuyo fin último es la verdad.

Son dos los registros femeninos que podemos rescatar. Del verso 1 al 23 la descripción del viaje ofrece la imagen de un carro tirado por dos caballos y conducido por unas jóvenes doncellas, las Helíades, hijas del Sol⁹. El carro debe traspasar las puertas del Día y de la Noche para terminar arribando a la morada de una diosa, tensionando la díada oscuridad-claridad; de la noche vienen las jóvenes aurigas y hacia el día se

⁹ El carro es tirado por caballos, aunque sin la presencia de un auriga; son precisamente las jóvenes doncellas las que tiran de él, mostrándoles a las yeguas el camino de un viaje donde son ellas las que parecen conocer el camino, posicionándose en un lugar de saber. Las doncellas han puesto al joven en el sendero de la divinidad porque conocen el mismo. Conducción y saber parecen ser las notas de las hijas del Sol.

encaminan¹⁰. A partir del verso 24 hace su aparición el segundo elemento femenino: la Diosa, de marcada matriz didáctica, que completará la revelación. Interpretamos que la guía de las jóvenes Helíades constituye un primer momento de la iniciación-revelación, ya que conocen el camino por dónde conducir al joven.

La Diosa, cuyo nombre desconocemos, recibe a Parménides y sigue en su boca la totalidad del Poema, en un despliegue de saber que ella parece encarnar. Luego del saludo inicial, la Diosa da la bienvenida a Parménides, al tiempo que lo felicita por haber alcanzado ese lugar desde el territorio de los mortales. Por último, entre los versos 28 y 31, la Diosa da muestras de su saber, revelándole al recién llegado lo que el resto de los mortales no conocen.

Yo te alejo...de aquello (el camino de investigación) sobre lo que yerran los mortales de dos cabezas, que nada saben, pues la insensatez dirige en sus pechos el vacilante pensamiento. Y se agitan de aquí y allá, mudos y ciegos, tontos; muchedumbre de insensatos, para quienes el ser y el no ser les parecen lo mismo y no lo mismo, y el camino de todas las cosas se halla en direcciones opuestas (Parm., De nat. fr. 6; versos 4-9)11.

La Diosa se dirige al joven con gesto didáctico advirtiéndole del corazón mismo de la verdad del Ser. La advertencia se refiere a los hombres de dos cabezas que se fían del testimonio de los sentidos, donde la multiplicidad y la mutabilidad del devenir exhiben el cruce del ser y el no ser.

Más allá de este mensaje, que no es nuestra intención analizar, lo que sí sorprende es la disimetría estatutaria entre la Diosa, que parece conocer la verdad y poder enseñarla, y los hombres de dos cabezas, destinados a aprender. En este punto la relación con Hesíodo resulta significativa porque un mismo recurso pone a ambos en un plano de semejanza. Ambos colocan la verdad en boca de la divinidad. Son las diosas, las Musas Heliconíadas, en el caso de Hesíodo y esta diosa innominada, en el caso de Parménides, las que ostentan el poder de decir la verdad, de transmitirla con gesto didáctico, y corresponde a los hombres, aquellos “pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo», o bien los «mortales de dos cabezas”, escucharla.

¹⁰ Surge una notación lumínica que nos permite territorializar a las doncellas en el marco de una zona lumínica. Las Helíades son hijas de la Luz y abandonan precisamente las mansiones de la Noche, tensionando la díada Noche-Día, Luminosidad-Tenebrosidad. Resultan, como las Musas, divinidades de signo luminoso, de registro diurno, emparentadas con elementos luminosos como el sol o el propio Zeus en su condición de Padre luminoso.

¹¹ La totalidad de las traducciones de los fragmentos analizados pertenece a R. Mondolfo: 1980; en este caso, p. 78.

*Pero tú, aleja tu pensamiento de esta vía de investigación y que no te empujen en ella el hábito empírico de dejar dominar el ojo desprovisto de un fin, y el oído rumoreante y la lengua. Pero juzga con la razón, la prueba tan discutida, afirmada por mí (Parm., De nat., 1, 33-37 = 7, 2-5 D.-K.)*¹².

Advertimos el tono didáctico-exhortativo de la Diosa, que ostenta la autoridad que su poder le confiere para recomendarle al joven alejar su pensamiento de la vía impracticable. Reafirma el valor de la razón como único criterio válido de investigación y vuelve a insistir en tono aleccionador:

Vamos, yo te diré —y escuchando el discurso consévalo en ti— las dos únicas vías de investigación que se puedan concebir. La una, que (el ser) es y no puede no ser: ésta es la vía de la Persuasión, porque se halla acompañada de la verdad; la otra, que no es y que es necesario que no sea: y éste, te digo, es un sendero en el que nadie aprenderá nada (Parm., De nat. 1, 33-37 = 2, 2-5 D.-K.).

La Diosa sigue ejerciendo su magisterio, al tiempo que despliega la verdad de la única vía posible. De su boca sale la verdad como también salían las cosas verdaderas de la dulce voz de las Musas en su primer desarrollo didáctico.

La Diosa marca la diferencia estatutaria entre ella y el recién llegado; le advierte que le ofrecerá un discurso en actitud de entrega de su saber, pero que él debe conservarlo, en actitud receptiva, tal como se juega la relación entre maestro y discípulo. Le ha mostrado las dos vías, la del ser y la del no ser como una antítesis irreconciliable y con ello lo inicia en la vía del conocimiento.

Es ese conocimiento el que la eleva por encima del joven que acude a ella con gesto iniciático. Es la ecuación saber-poder la que se despliega en la escena didáctica y la Diosa insiste en su registro de autoridad

Pues tú no podrás conocer el no-ser —lo cual no es posible ni podrías expresarlo (4, 7-8). Es menester decir y pensar que el ser es, pues es posible que él sea, pero la nada no es posible: esto es lo que te ruego que consideres. Pues yo te alejo de esta primera vía de investigación (Parm., De nat. 4, 7-8 + 6, 1-3).

La Diosa dictamina qué se puede conocer y qué no, qué se puede decir y qué no y, en tono exhortativo y amigable, le pide a su interlocutor que considere esa verdad. Los fragmentos y el énfasis que hemos puesto en la actitud de la Diosa acercan a Parménides a la tradición poética inscrita en el magisterio que venimos rastreando. Poema y divinidad comparten un mismo registro didáctico, en el que las divinidades cumplen una nítida

¹² El texto de referencia de los presocráticos sigue siendo la edición de Diels-Kranz por lo tanto indicamos la correspondencia en los fragmentos de D.-K.

función de enseñanza, extensiva al orden del poema que ellas mismas instituyen desde su saber.

Son las Musas, las divinas hijas de Zeus y *Mnemosýne*, las que una vez enseñaron a Hesíodo su bello canto, incapaz de alcanzar esas verdades sin su auxilio; ellas, las únicas maestras capaces de decir la verdad. De un modo análogo, la Diosa da la bienvenida a quien nada sabe, con gesto amable, acogedor, y se encarga didácticamente de la revelación como acto fundacional del conocimiento del Ser, al tiempo que queda, en ambos casos, delineada la binariedad de planos (Gernet, 1981: 15 ss), el humano y el divino, en el marco de la alianza saber-poder. La tríada conducción-revelación-magisterio es el símbolo mismo del gesto didáctico y de la luminosidad que embarga a ambos Proemios como *lógoi* iniciáticos.

Cuando las jóvenes abandonan la Noche para ingresar a la Luz, se quitan el velo que las cubría. Nueva marca de la luminosidad que la iniciación pone en juego y que privilegia el par de tensiones que ambos poemas parecen delinear en sus despliegues cartográficos: lo velado y lo develado, lo cubierto por el velo que las doncellas traen de las Mansiones de la Noche, y lo des-oculto que implica la acción de retirarse el velo. La quita del velo parece marcar el cambio de *topoi* y la acogida de la Diosa será el momento del des-ocultamiento. Estamos sobrevolando el campo lexical del término *alétheia*. El velo acompaña la estancia de las doncellas en el ámbito oscuro, mientras que la salida implica la acción de des-ocultamiento; de modo análogo, el don de las Musas Heliconíades constituye el pasaje del poeta vidente a otro *tópos* en tanto condición antropológica. Una misma marca, un mismo gesto asociado a un viaje iniciático que es, sobre todo, un gesto didáctico.

Empédocles de Agrigento

En tercer lugar queremos transitar algunos aspectos del pensamiento de Empédocles guiados por el mismo proyecto por el que venimos transitando. No nos mueve analizar críticamente el discurso del filósofo, sino situarnos en su Poema, para anudar, una vez más, las relaciones entre poesía y filosofía, y detectar, dentro de lo posible, los tópicos que aparecieron en los dos pensadores anteriores.

Oriundo de una rica ciudad de Sicilia, Acragante, es posible situar su nacimiento en el 494 y su muerte hacia el 434. Tal como sostiene A. Bernabé Pajares,

Con Empédocles regresamos a un mundo filosófico y literario más próximo al de Parménides, con una implicación íntima entre filosofía y religión, característica del sur

de Italia, y con el verso épico y los recursos tradicionales como instrumento de expresión (2008: 181).

De los fragmentos conservados, ya que el original se perdió, se puede observar su conocimiento y admiración por Parménides, así como el conocimiento de los físicos jónicos. Escribió dos poemas, cuya unidad es tema de discusión, uno referido a una suerte de ciclo cósmico y otro dedicado a la transmigración de las almas, a partir de las sucesivas purificaciones, por lo que recibe precisamente este nombre. Tal como sostiene N. Cordero

nada impide que ambos textos formen parte de un poema único, pues Empédocles, como casi todos los primeros filósofos, encaró la realidad como un todo, y la vida humana formaba parte de ese todo (2008: 97).

Básicamente, postula la existencia de cuatro componentes originarios que existen desde siempre ya que no hay noción de creación, siendo el equilibrio cósmico el juego de tensiones que mantienen esas cuatro raíces, a partir de la existencia de dos principios de carácter opuesto: el Amor y la Discordia, pensadas desde una analogía con la vida humana. Desde otra perspectiva también esos elementos aparecen en Hesíodo, como Eros y Eris, para dar cuenta, en primer lugar, de un amor primigenio como fuerza de atracción que une y constituye uno de los cuatro primerísimos en la cosmogonía hesiódica y, en segundo lugar, de la discordia como aquello que separa y rompe el equilibrio.

Tal como afirma Cordero

Empédocles dirá que las cuatro cualidades son el origen de todo y por esa razón utilizará la palabra “raíces” para nombrarlas (una vez más, un término relacionado con la visión dinámica de la physis por parte de los griegos. Recuérdese que physis significa lo que está creciendo (2008: 97).

Cuatro elementos que, simbólicamente, son identificados con imágenes míticas; ni agua, ni fuego, ni tierra, ni aire, sino Zeus, el brillante, Hera, quien da la vida, Aidoneo y Nestis:

Pareciera que Zeus representa al fuego (pues es brillante), Hera la tierra (que es tradicionalmente la tierra madre), Nestis, divinidad siciliana, parece representar el agua; sólo queda Aidoneo como imagen del aire, ya que su nombre significa algo así como “el invisible”, y al aire no se lo ve (2008: 97).

También las dos fuerzas opuestas son representadas con imágenes míticas como punto que se debe considerar en la alianza entre poesía y filosofía. Así, la fuerza que une es Afrodita, Amistad, *philótes*; mientras la que separa es Discordia, *néikos*, Combate, Lucha.

Pasemos ahora a analizar la dimensión didáctica que el poema despliega para establecer los puntos de contacto. Coincidimos con Bernabé Pajares cuando afirma:

Literariamente, Empédocles es un consumado poeta que domina las fórmulas y los recursos homéricos, a la vez que muestra una serie de aspectos nuevos, como el gusto por la palabra rica, el término raro y, sobre todo, por la ambigüedad buscada como efecto —lo que, dicho sea de paso, constituye un tormento para el traductor—. Su afición por la metáfora —brillante, rotunda— suscita la crítica de Aristóteles, que cree que este tipo de lenguaje poético se aviene mal con la, para él, necesaria claridad de la expresión filosófica, lo cual, si bien es cierto para la época del estagirita, no lo es tanto para la de Empédocles, una época en que las fronteras entre lo racional y lo poético, entre lo místico y lo filosófico, no se habían trazado aún con nitidez (2008: 183).

En este marco de fronteras poco claras, pasaremos a analizar algunos fragmentos significativos para nuestro trabajo. En primer lugar, rastreadremos la función de las Musas que, como en Hesíodo, hacen su aparición en el Poema. De la mano de su presencia, aparece la disimetría de planos entre lo humano y lo divino.

*Alejad, pues, dioses, de mi lengua el extravío de esa gente
y encauzad por mi boca piadosa un límpido hontanar.
Y a ti, virgen de la memoria fértil, Musa de albos brazos,
te suplico; lo que es lícito que oigan los seres de un día,
envíamelo, conduciendo desde las moradas de
la Piedad el carro dócil a la rienda (Emped., De rer. nat. 2 = 3 D.-K.).*

La invocación a las Musas se da de manera análoga a lo que aparece en Hesíodo, donde el poeta se refiere a las diosas en el marco de su precariedad ontológica. Los “pastores del campo, triste oprobio”, saben de la imposibilidad de conocer lo que fue, lo que es y lo que será a partir de su condición de simples mortales. Son las Musas las únicas que pueden asistirlo y por ello constituyen la condición de posibilidad del conocimiento.

En el caso de Empédocles, quien habla les pide a los dioses que lo encaucen en el camino correcto para evitar el desvío de aquellos mortales que, como él, pueden equivocarse en la senda. Acto seguido se dirige a la Musa, reconociéndole, como en Hesíodo, su memoria prodigiosa, herencia de su gloriosísima madre, *Mnemosýne*. La Diosa tiene los mismos condimentos que aparecieran en Hesíodo, su condición virginal, su memoria sacralizada, los albos brazos, signos de su juventud, como la tersa piel de las Musas Heliconíades.

Recordemos el inicio de *Teogonía*:

Comencemos nuestro canto por las Musas Heliconíadas, que habitan la montaña grande y divina del Helicón. Con sus pies delicados danzan en torno a una fuente de violáceos reflejos y al altar del muy poderoso Cronión. Después de lavar su piel suave en las aguas del Permeso, en la fuente del Caballo o en el divino Olmeo, forman bellos y deliciosos coros en la cumbre del Helicón y se cimbrean vivamente sobre sus pies (Hes. Theog. 1-9).

Son ellas las que pueden decirle lo que un simple mortal puede oír, convirtiéndose así en el auxilio de los hombres transidos por el tiempo y la muerte. Las similitudes son notorias y el carácter didáctico de las Musas queda nítidamente expresado

¡Salud, hijas de Zeus! Otorgadme el hechizo de vuestro canto. Celebrad la estirpe sagrada de los sempiternos Inmortales, los que nacieron de Gea y del estrellado Urano, los que nacieron de la tenebrosa Nýx y los que crió el salobre Ponto. Decid también cómo nacieron al comienzo los dioses, la tierra, los ríos, el ilimitado Ponto de agitadas olas y, allí arriba, los relucientes astros y el anchuroso cielo. [...] Inspiradme esto, Musas, que desde el un principio habitáis las mansiones olímpicas, y decidme lo que de ello fue primero (Hes. Theog. 104-115).

Otorgadme. Inspiradme. Decidme. El subrayado de los verbos hace hincapié en el pedido de auxilio para conocer aquello que fue en un principio¹³. Sin ese auxilio nada puede ser conocido, confiriéndole así un cierto matiz religioso al conocimiento, lo cual hace difícil el límite preciso entre poesía y filosofía. El magisterio femenino es claro y las Musas constituyen las maestras de una verdad de difícil acceso.

Desde otro ángulo, la imagen del carro se emparenta con la tradición parmenídea, en el punto en que el viaje iniciático supone el desplazamiento desde un *tópos* a otro en el orden del conocimiento. Si bien no aparece la imagen del carro, sí está presente la metáfora del viaje en Hesíodo porque, de algún modo, la posesión-inspiración, enmarcada en el campo lexical de verbo *katochéo*, constituye una especie de viaje al más allá. La dimensión didáctica del fragmento es incontrastable y se inscribe nítidamente en la tradición que venimos explorando.

Así pues, si a instancias de alguno de los seres de un día, Musa inmortal, tuviste a bien que nuestros desvelos hollaran tu interés, asiste ahora, una vez más, Calíope, a este suplicante, en su intento de exponer un relato cabal sobre los dioses (Emped. De rer. nat. 3 = 131 D.-K.).

El nuevo fragmento refuerza la dualidad de planos; los «seres de un día» y la divinidad ocupan como siempre, espacios diferenciados: unos solicitan asistencia mientras la Musa de “albos brazos” la otorga a

¹³ O. Gigon, cf. n. 9

voluntad. El auxilio solicitado es el expreso pedido para narrar un relato sobre los dioses, nuevo punto de contacto con la tradición hesiódica, del cual dan cuenta los versos escogidos.

La exhortación didáctica retorna al invitar al interlocutor a respetar la palabra de la Musa como fuente de verdad y autoridad: “En los miserables es costumbre no dar crédito a la autoridad. Tú en cambio, tal como te exhortan las garantías de la Musa, aprende, tras haber desmenuzado en tu fuero interno mi argumentación” (Emped. *De rer. nat.* 6 = 4 D.-K.).

El fragmento no sólo refuerza la distancia entre mortales e Inmortales, sino que además define dos campos antropológicos: el de los hombres incapaces de dar crédito a la legitimidad y autoridad divina, y los que sí pueden hacerlo a partir del reconocimiento del poder de la Musa.

Pensemos a continuación algunos aspectos propiamente doctrinales a partir de la relación entre quien ocupa la función de transmisión y quien acude a recibir el conocimiento, en el marco de una pareja pedagógica, donde uno transmite un mensaje y otro se convierte en el receptor del mismo.

*Y es que angostas son las mañas que por los miembros se extienden
y muchas las vilezas que acucian y embotan las meditaciones.
Tras haber observado en el curso de sus vidas una parte miserable,
efímeros como el humo se echan a volar, arrebatados,
convencidos tan sólo de aquello que cada uno se encontró
en su vagar de un lado a otro, aun cuando cada uno se jacta de haberlo descubierto
todo.
¡A tal extremo no son cosas observables ni audibles por los hombres
ni abarcables por su inteligencia! Así que tú, ya que hasta aquí te has acercado,
sabrás, pero no más que lo que el mortal entender puede alcanzar (Emped. *De rer. nat.* 1 = 2 D.-K.).*

El fragmento corresponde al inicio del poema y es de neto corte antropológico porque pone en juego distintas tensiones. En primer lugar la distinción entre los sentidos y la razón. Se enfatiza la idea de la ignorancia humana, que en este caso está asociada a la incapacidad de los mortales para conocer la realidad a través de los sentidos como fuente de conocimiento. En este marco,

Empédocles como filósofo inspirado, posee conocimientos superiores que le han sido revelados, ya que la Musa habla por su boca (frs. 2-3), por lo que muestra un religioso respeto para no mancillar el ámbito de lo divino, en contraposición a quienes persiguen un éxito fácil aun a costa de hablar con temeridad de lo que no es debido (fr. 5) (Bernabé Pajares: 2008, 184).

El cierre del fragmento recupera la idea de movimiento-viaje que venimos rastreando porque el discípulo se ha acercado hasta el maestro inspirado para saber aquello que su condición antropológica le permitirá conocer.

Un segundo tópico de interés resulta su teoría de los elementos. Recordemos que no es nuestra intención el análisis del pensamiento de Empédocles, sino ver cómo su teoría toma cuerpo en el marco de una transmisión de conocimiento que supone un maestro, el filósofo-poeta, y un discípulo, Pausanias. En efecto, el autor se dirige didácticamente a un tal Pausanias, nombrado en el fragmento 4 (1 D.-K.), a quien exhorta a escuchar, en la escena canónica de quien transmite un mensaje y de quien es invitado a oír: “Oyeme tú, Pausanias, hijo del sabio Anquito” (Emped. *De rer. nat.* 4 = 1 D.-K.).

La primera formulación de los cuatro elementos posee notorias connotaciones míticas y responden a un fondo mágico religioso que lo emparenta con la tradición: “Las cuatro raíces de las cosas todas escucha lo primero cuáles son: Zeus resplandeciente, Hera dispensadora de la vida, así como Aidoneo y Nestis, que con sus lágrimas empapa el mortal hontanar” (Emped. *De rer. nat.* 7 = 6 D.-K.).

Más allá de los cuatro elementos,

Lo que es nuevo en Empédocles es que, mientras para todos sus antecesores estos contrarios eran resultado de la evolución de un solo elemento originario, para él los cuatro, aire, tierra, agua y fuego, son igualmente originarios, ingénitos e imperecederos, es decir, con las propiedades del ser parmenídeo, excluida la unidad. En la primera designación (fr. 7) las raíces reciben nombres divinos, lo que se aviene perfectamente con su ser eterno (Bernabé Pajares, 2008: 185).

Siguiendo las líneas de continuidad y ruptura, si nos permitimos relacionar el tópico con la cosmogonía hesiódica, los cuatro elementos tienen puntos en común con el poeta beocio, donde *tà prôtista*, los cuatro primerísimos, Caos, Gea, Tártaro y Eros son idénticamente originarios, sin que ninguno nazca del anterior, devolviendo su condición de inengendrados. Tal como hemos sostenido, indagando el trazo de un Hesíodo filósofo,

*El primer elemento a considerar es que Hesíodo presenta cuatro elementos primeros, primerísimos, sin aparente relación entre sí, y menos aún, sin relación amorosa alguna; no hay cópula, ni abrazo amoroso, ni contacto que sugiera el orden del discurso posterior, donde sí el elemento erótico parece jugar los destinos de las descendencias divinas. Allí están los cuatro primerísimos, *tà prôtista*, sin que ninguno derive de otro (Colombani, 2016: 112).*

No obstante, lo que queremos remarcar es nuevamente la exhortación a escuchar la revelación, reforzada en el fragmento siguiente, al referirse al relato, objeto de escucha:

*Doble es la historia que voy a contarte. Pues una vez creció para ser uno,
de múltiple que era; otra, por el contrario, de uno que era, se disoció para ser
múltiple.
Doble es el nacimiento de los seres mortales, doble su destrucción;
pues el primero lo genera y lo destruye la concurrencia de las cosas todas
y el otro, al disociarse éstas de nuevo, echa a volar, una vez criado.
Y estas transformaciones incesantes jamás llegan a su fin,
unas veces por Amistad concurriendo en uno todos ellos,
otras, por el contrario, separados cada uno por un lado por la inquina de Odio.
De esta forma, en la medida en que lo uno está habituado a nacer de lo múltiple
y en la medida en que a su vez, al disociarse lo uno, lo múltiple resulta,
en ese sentido nacen y no es perdurable su existencia.
Mas en la medida en que estos cambios incesantes jamás llegan a su fin,
en ese sentido son por siempre inmutables en su ciclo.
Así que escucha mi relato, pues el aprendizaje acrecienta el entender (Emped. De rer.
nat. 8, 1-14 = 17, 1-14 D.-K.).*

Independientemente del contenido, meollo de la teoría de Empédocles, nos interesa remarcar el principio y el final donde se alude al relato prestigioso dirigido a un tú que opera como interlocutor, como lo es Perses del relato de Hesíodo en *Trabajos y Días*, o el joven del mensaje de la Diosa en Parménides. En todos los casos, el discurso circula en forma de relato sapiencial, cargado de un poder que, en el caso de Hesíodo tiene el poder potencial de transformar la conducta de su hermano, y en el de Parménides y Empédocles, la posibilidad de conocer el problema de la verdad del ser.

Los giros discursivos que denotan la relación didáctica no cesan y podemos relevar algunas expresiones que refuerzan la imagen: “Como ya dije antes, al declarar los lindes del relato”, “Y otra cosa te diré”, “Vamos pues, observa como prueba de las charlas del principio lo siguiente”, “Tenlo con toda claridad presente, pues de origen divino es el relato que has oído”, “Mas yo voy a tomar de regreso por la senda de los cantos que recité al principio”; son algunas de las expresiones que dan continuidad a la trama discursiva e hilvanan una relación inscrita en la dimensión del magisterio como modelo de transmisión de la verdad.

A modo de cierre del presente apartado, queremos anudar el valor del conocimiento con la vida práctica, sumado a un escenario descrito de intensa huella poética, como modo de urdir la trabazón entre filosofía y poesía:

Cuantos remedios hay contra los males y un refugio contra la vejez vas a aprenderlos, pues sólo para ti daré término a todo esto. Harás cesar la furia de los vientos incansables que por cima de la tierra se abaten y arruinan con sus soplos los sembrados. Y a tu vez, si lo deseas, resucitarás compensadoras brisas y dispondrás tras la lúgubre lluvia un tiempo seco bienvenido para los hombres, y dispondrás también, después de la sequía veraniega, fluidos que moran en el éter, alimento de árboles, y sacarás de Hades el vigor de un varón fallecido (Emped. De rer. nat. 101 = 111 D.-K.).

El fragmento 101 es elocuente en la pretensión del maestro en relación con su discípulo. Tal como sostiene Bernabé Pajares, con quien coincidimos,

pretende que su discípulo Pausanias será capaz, si sigue sus enseñanzas, de una serie de realizaciones maravillosas. Tal pretensión contribuyó sin duda no poco a su fama de brujo. Incluso en época moderna se ha desarrollado la interpretación de asimilarlo al tipo del chamán, que por medio del éxtasis se pone en contacto con los cielos y los infiernos y adquiere así sus secretos y poderes contra la muerte incluso (2008: 199).

Es éste un tópico incluso muy importante en la inscripción de Empédocles a la tradición que traba poesía y filosofía. Como juego de semejanzas, podemos pensar en la figura legendaria de un purificador como Epiménides: “Esta es la instalación de un personaje como Epiménides de Creta. En efecto, la *alétheia* que Epiménides de Creta tiene el privilegio de ver con sus propios ojos es la llanura de *alétheia* que el alma del iniciado aspira a contemplar” (Detienne, 1986: 18). Incluso, en el marco de esta configuración religiosa, *alétheia* no sólo es complementaria de *Mnemosýne*, sino también de *Díke*, ya que no hay distancia entre lo verdadero y lo justo y el propio Epiménides, un chamán griego, “va a pleno día a la gruta de *Zeus Diktaios*, y permanece allí soñando durante numerosos años, conversa con los dioses y habla con *Alétheia* y *Díke*” (Detienne, 1986: 43). La imagen evoca la familiaridad del maestro religioso con los dioses. Allí está Epiménides “conversando con la divinidad, dando testimonio de la familiaridad con ese mundo extraño al humano” (Colombani, 2016: 104 ss). Esta es la tradición en la que bebe la inscripción de un Empédocles chamán, poeta y purificador, dotado del mismo don de videncia que un maestro de verdad en términos de M. Detienne.

Siguiendo esta línea, coincidimos con J. P. Vernant al referirse al vínculo entre ambos:

En pleno siglo V, Empédocles testimonia la vitalidad de este modelo de mago, capaz de dirigir los vientos, de rescatar a un difunto del Hades y que ya no se presenta a sí mismo como un mortal, sino como un dios (2001: 78).

La singularidad de estas figuras, como Epiménides o Empédocles, radica en que su disciplina, su modo de vida, sus ejercicios espirituales, sus técnicas de ascesis, hablan de una sumisión a Apolo como arquetipo de luminosidad; un Apolo Hiperbóreo, modelo del dios chamán. Hay en estas figuras un elemento sobrenatural, extraño a la vida común de los mortales, un sujeto excepcional como lo son el poeta, el adivino o el rey de justicia en el marco de la provincia de lo mágico religioso.

Conclusiones

El proyecto del presente trabajo ha consistido en relevar una peculiar dimensión didáctica que parece constituir un punto clave e insoslayable en los vínculos que se pueden rescatar entre poesía y filosofía. En primer lugar, transitamos algunos tramos de la obra de Hesíodo, sobre todo en *Trabajos y Días*, para advertir cómo desempeña el poeta la función didáctica en la relación con su hermano Perses, que exige un trazo de corrección moral.

En segundo lugar, nos instalamos en el magisterio que la Diosa sostiene en el Proemio del Poema de Parménides, acogiendo al iniciado, tras el viaje de iniciación de marcado sesgo femenino, conducido por las luminosas hijas del Sol. La presencia de la Diosa fue capital a la hora de relevar la función didáctica que transmite el camino de la verdad como *télos* posible y deseado.

Finalmente, nos ubicamos en el Poema de Empédocles para rastrear la misma dimensión didáctica, en el marco de un gesto de iniciación semejante que se da entre Empédocles y Pausanias. Hasta este punto nos hemos referido a la intención didáctica que sostiene la pareja conformada por un maestro y un discípulo.

El otro intento que perseguimos fue el reconocimiento de las Musas, las Helíades y la Musa, en los tres autores respectivamente, para ver cómo se hilvana la ecuación saber-poder-verdad en esta esfera de pensamiento, en la que aún la cartografía que separa y delinea los confines de la poesía didáctica y la filosofía no está cristalizada en *tópoi* compartimentados. En esas “sendas embrolladas”, familiares a la genealogía nietzscheana como modo de abordar la complejidad de lo real, las relaciones entre filosofía y poesía constituyen un tópico de problematización e inquietud¹⁴. Varios han sido quizás los verbos que han sostenido el presente trabajo: transmitir, decir, hablar y oír. Dos han sido los dominantes, ya que, tensionando los juegos de poder, unos hablan porque conocen el mensaje

¹⁴ Ver Foucault, 1979.

que se debe referir y otros oyen para, en la línea de ese mensaje, conocer aquello que fue en el principio.

Bibliografía

BERNABÉ PAJARES, Alberto. *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza, 2008.

COLLI, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona: Tusquets, 1994.

COLOMBANI, María Cecilia. *Hesíodo. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.

COLOMBANI, María Cecilia, *Hesíodo. Arqueología y Discurso. Una aproximación arqueológica*. Mar del Plata: Editorial de la Universidad de Mar del Plata, 2016.

CORDERO, Néstor Luis. *Siendo se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

CORDERO, Néstor Luis. *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires: Biblos, 2008.

DETIENNE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus, 1986.

ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*. Colombia: Labor, 1991.

FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1983.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la historia, le genealogía en Microfísica del poder* Madrid: Ediciones La Piqueta, 1979.

GERNET, Louis. *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid: Taurus, 1981.

GIGON, Olof. *Problemas fundamentales de la filosofía griega*. Buenos Aires, Compañía General Fabril Argentina, 1962.

GIGON, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega*. Buenos Aires: Gredos, 1985.

HESÍODO, *Obras y fragmentos*. Traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alberto Martínez Díez. Madrid: Gredos, 2000.

MONDOLFO, R. *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 1980.

VERNANT, J.-P. *Mito y religión en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel, 2001.

APROXIMAÇÕES À COMPREENSÃO DA (hk3) E SEUS POSSÍVEIS VÍNCULOS COM A FILOSOFIA¹

Jorge Ordóñez Burgos²

Resumo

O pensamento dos povos da Antiguidade é composto de linguagens, sistemas de valores e proposições que escapam não só aos convencionalismos linguísticos atuais, mas também se distanciam das categorias próprias da filosofia, da religião e até mesmo da mitologia. Um caso ilustrativo é a (hk3) egípcia, cuja tradução nas línguas contemporâneas é magia, magic, Zauber e Magie; nessa tradução, vincula-se uma série de conotações próprias da mentalidade judaico-cristã e evolucionista. Uma simples magia, fruto do homem crédulo, supersticioso e detentor de uma mente preguiçosa. Tal simplificação, entretanto, não se preocupa em estudar aspectos de grande relevância como o processo de transmissão que a palavra sofreu ao longo dos séculos, omitindo o papel desempenhado pela magia persa no interior da reflexão de filósofos, historiadores e poetas da Hélade. A (hk3) foi uma forma de conceber o universo que não pode se limitar somente a crenças pseudo-religiosas; foi uma sofisticada estrutura para entender as coisas que, simplesmente, não conhecemos. Este artigo é um convite a uma revisão dos produtos culturais de séculos distantes, sem perder de vista que a incompreensão não se localiza exclusivamente nesse distante, mas nas próprias entranhas do nosso tempo.

Palavras-chave

Filosofia antiga; pensamento egípcio; magia.

¹ Tradução de Estefanía Barnabé Sánchez.

² Professor Doutor, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez – Ciudad Juárez, México. email: vonschlegel@gmail.com

Resumen

El pensamiento de los pueblos de la Antigüedad se compuso de lenguajes, sistemas de valores y planteamientos que escapan no sólo a los convencionalismos lingüísticos actuales, también resultan ajenos a las categorías propias de la filosofía, la religión y la mitología misma. Un caso revelador es la (*ḥk3*)egipcia, traducida a lenguas contemporáneas como magia, magic, Zauber o Magie; en dicho traslado, se le adhiere una serie de connotaciones propias de la mentalidad judeocristiana y evolucionista. Una magia sin más, producto del hombre crédulo, perezoso de mente y supersticioso. Sin embargo, tal reducción no se preocupa en estudiar aspectos de gran trascendencia como el proceso de transmisión que la palabra sufrió al cabo de los siglos, omitiendo el papel que jugó la magia persa dentro de la reflexión de filósofos, historiadores y poetas de la Hélade. La (*ḥk3*) fue una manera de concebir el universo que no puede reducirse sólo a creencias pseudoreligiosas, fue una sofisticada estructura para entender las cosas que, sencillamente, desconocemos. El presente artículo es una invitación a revisar los productos culturales de siglos lejanos, sin perder de vista que la incompreensión no se da exclusivamente con lo distante, sino en las entrañas mismas de nuestro tiempo.

Palabras clave

Filosofia antigua; pensamiento egipcio; magia.

A tradução cultural

O ser humano é inquieto, possui uma curiosidade expansiva cujos limites se redefinem constantemente. É um animal que gosta de buscar aqui e ali, em si mesmo e nos demais; especula sobre o futuro, revisa o presente a partir de diversos ângulos e escava o passado com vigor quase infatigável. É necessário muito mais que entusiasmo para sustentar tão extenuante vocação. Sair pelo mundo com atitude de descobridor exige saber o que se está buscando – tanto ao penetrar as profundezas da natureza como na complexidade das civilizações. É neste segundo contexto que quero colocar minha atenção. Para o presente estudo, será observada uma prática muito arraigada ao antigo Egito, a  (*hk3*), conhecida em idiomas contemporâneos como “magia”. Desde a época dos antigos gregos, correram rios de tinta para intentar captar seu significado mais profundo. Em certos momentos foi abordada com admiração, talvez até com a devoção que se trata a Verdade revelada. Em outros, com desprezo e entendendo-a claramente como superstição máxima de irracionalidade, pertencente a um estamento evolutivo inferior a outros dos quais originaram a ciência e a “razão”. A partir das condições descritas, surgem inquietudes sobre o tratamento que recebem esta e outras manifestações culturais. Que ferramentas conceituais dispomos para revisar uma atividade tão importante para os egípcios? Pretende-se conhecer o passado para justificar a forma de proceder no presente? Ao voltar os olhos para a Antiguidade, dispõe-se dos meios para entender as coisas em seu nicho humano original e as julgar com certo ar de superioridade?

Em nosso artigo usaremos a expressão *tradução cultural* para se referir ao processo através do qual um leitor, valendo-se do marco referencial próprio, estabelece vínculos entre práticas mais ou menos equivalentes desenvolvidas por civilizações diferentes. Por exemplo, alguns processos curativos seguidos por povos indígenas são nomeados por nós como “curandeirismo”, “medicina popular”, “medicina alternativa” ou “tradicional”. Ao chamá-las assim se deixa claro que seus tratamentos não estão plenamente apegados às ciências e aos métodos racionais aprovados por nós; além do mais, pode-se ver que nossas categorias não coincidem com as suas, sendo insuficientes para captar sua mentalidade e propósitos. Poderia se pensar que a sabedoria com que se denigre o *irracional* ou *pseudocientífico* é um signo de superioridade e só assinala as carências do alheio, porém, exhibe também os vazios de nossa estrutura basilar. Tudo depende do Ângulo a partir do qual se vejam as coisas. Seja o que seja aquilo que os outros fazem, não

alcançamos assimilá-lo de todo. A tradução é uma versão das coisas que nunca é perfeita e certa, contudo, não contamos com outro recurso para ter certa proximidade com o outro.

No meio da disparidade, faz-se necessário construir pontes para saltar obstáculos. A ponte é um caminho que se erige sobre falésias, rios ou córregos, deixando a geografia debaixo de si. Águas turvas e profundas são vistas de distantes alturas, andar sobre elas proporciona um sentimento de superioridade e segurança, às vezes ilusório. Concretiza-se o caminho de ida, talvez o da volta, mas, é muito que se *passa por alto*. Ao completar a primeira parte do caminho, consegue-se chegar a um destino que poderia ser até inteligível. Se existisse uma máquina do tempo para transportar-se a uma ágora grega ou a um templo egípcio, possivelmente o choque cultural seria tão forte que se chegaria à conclusão de estar frente a uma miragem ou que a realidade se equivoca. Egito e Hélade em cores, aromas e sons vivos seriam discordantes com as reconstruções feitas a partir de tratados antigos, tocados por muitas mãos, por vasilhas vazias exibidas em vitrines e pálidos templos meio destruídos. Mesmo contando com os meios para observar em primeira mão a dinâmica de um passado tão distante, seria impossível compreender em plenitude o palpar da vida dos antigos. É nos exigido desenvolver categorias-ponte para conectarmos de alguma maneira com eles, contudo, apesar das facilidades conseguidas, existem aspectos que passam, para dizê-lo em uma palavra, despercebidos. As inúmeras limitações que temos para nos aproximarmos da Antiguidade não seriam resolvidas com abundante evidência material e empírica; a compreensão dos antigos tem muito a ver com a atitude seguida para lê-los em seu habitat.

A noção de tempo que os antigos tinham faz com que as diferenças entre nós se agravem. Cidades com escassa densidade populacional – comparada com as atuais – abrigavam comunidades concentradas em atividades diárias distintas das nossas. O fato de se locomover de um lugar a outro dentro da mesma cidade era um processo simples; não acontecia o mesmo com as viagens para outra cidade ou país, empreitada em que não poucos deixaram a vida ao enfrentar inúmeras dificuldades como epidemias, inclemências do tempo ou o assalto de piratas e bandidos, que formavam parte da paisagem. O deslocamento redundava na noção cotidiana e teórica de espaço e tempo. Para nós é difícil deixar de ver com naturalidade a possibilidade de fazer viagens transcontinentais em poucas horas, proeza divina para os arcaicos. Nesse contexto, diversas práticas culturais como o comércio, a religião, a guerra, a alimentação ou a poupança, adquiriam outras notas e sentidos diferentes dos nossos. A noção de espaço, sem maiores pretensões e

elucubrações filosóficas, era então, como hoje, moldura e ancora através da qual a cultura florescia. A irrupção na Antiguidade, num médio tão estranho ao próprio se completa, em princípio, a partir da omissão de detalhes tão simples e comuns que compõem a cotidianidade. Ao procurar outros aspectos mais sofisticados, *e.gr.* os grandes ideais, abstrações ou os desenvolvimentos tecnológicos, deixam-se de lado os elementos “irrelevantes” que determinam ideias, crenças e formas de aproximação ao mundo, enraizadas no imediato e tangível.

Perfilando la traducción cultural: los bemoles del presente

Mesmo a compreensão do mundo contemporâneo oferece inúmeras dificuldades. Tomemos por exemplo o tema do esporte olímpico a nível mundial. A preparação de atletas para algumas economias africanas não tem paralelo à seguida nos Estados Unidos ou na China. O significado que o esporte tem em cada uma de estas nações nos leva, de fato, até cenários incompatíveis entre si. Porém, a cada quatro anos falamos do *esporte olímpico* como vínculo de união e boa vontade. A realidade tangível nos diz que, em cada sociedade, o papel do atleta e do esporte é modificado dramaticamente. Enquanto em algumas economias é a figura central para a qual convergem os mais novos avanços científicos, tecnológicos e educativos (como o sofisticado desenho de roupa esportiva, elaborada com materiais ultraligeiros e resultado de investigações multimilionárias exportadas ao planeta todo – ou a exploração do talento de brilhantes engenheiros que se coloca na construção de dardos, trenós, remos e flechas). Contrariamente, nos países do terceiro mundo, é o reflexo dos privilégios de certas elites que são beneficiadas com dádivas grosseiras e insultantes. Regimes colados com alfinetes enviam delegações de esportistas sem nível para competir com grandes luminares. Pareceria que, ao participar em encontros mundiais, automaticamente se adquirisse legitimação da comunidade internacional. Então, que significa o esporte olímpico, no nosso mundo contemporâneo? Não é uma pergunta que possa ser respondida com facilidade, pois para fazê-lo devemos recorrer a um processo de tradução cultural. Um exercício árduo que exige ter um grande conhecimento das circunstâncias atuais e históricas que rodeiam os países do orbe.

Em processos mais complexos, caracterizados pela interiorização de ideias e sentimentos, é ainda mais difícil unificar critérios. Por exemplo, a convivência pacífica de diferentes religiões tremula como estandarte da

tolerância em nossos dias. Vemos patriarcas, pastores, rabinos e cardeais juntarem-se para orar, protagonizando uma dança da humanidade civilizada onde, porém, cabe a pergunta, para quem ou que estão orando? Este é outro campo onde a tradução cultural pode oferecer certa ajuda. Quando é decretado que existe respeito a todas as crenças religiosas dos cidadãos de um país, é simples imaginar em abstrato a imposição de dignidade às crenças, ritos e ideias sobre o sagrado. Não obstante, com grande frequência se desqualificam práticas colocando-as no terreno do “primitivo” ou “popular”. No melhor dos casos, esta etiqueta significa que quem abraça tal o qual esquema de crenças são ignorantes e estão à margem de uma teologia *racional* bem elaborada. Ou seja, de um aparelho fundador que articule conceitualmente uma doutrina, uma liturgia ou uma soteriologia em particular. Por isso, procissões, adoração de santos e imagens – não autorizadas por uma hierarquia ilustrada-, a crença em milagres ou a aparição de seres divinos, são tirados do terreno das crenças pessoais do fiel para ser objeto de auscultação minuciosa. O *expert* determinará se são produto da superstição ou da fé *racional* e *higiênica*. Quando é um rito a magia, e quando o exercício de uma clara revelação divina? Quando a teologia é tal, e quando se converte em fundamentalismo? A tolerância religiosa, - *concessão da mesma dignidade às práticas religiosas alheias que às próprias* -, se dilui no preciso momento em que se tenta avaliar o alheio, ou convencê-lo da própria fé. É quando se minimiza o diferente para sobrepor algo melhor ao critério do evangelizador-árbitro.

Que é, em sentido amplo, a religião, a fé? Práticas quotidianas que envolvem todos os aspetos da vida do indivíduo? Um arsenal de respostas a todas as possíveis perguntas que possam sair ao passo do homem? Uma via sobrenatural para explicar fatos naturais? É possível opinar sobre crenças pessoais do homem levando-as a uma linguagem antropológica-psicológica que não sempre consegue entrar na natureza da fé? Em encruzilhadas como estas é quando a tradução cultural pode brindar certas contribuições. Um esforço mais ou menos completo de compreensão; um processo de interconexão e exploração, sem dúvida, mas também, para dizer a verdade, uma simplificação que sempre deixa resíduos no caminho. Ao incursionar em estudos sobre religiões é importante aceitar que, de origem, é falida a assimilação plena da fé alheia, por superficial que seja. A banalidade foge de ser captada plenamente. Gostaria de enfatizar que aproximar-se das religiões vivas e incrustadas no mesmo âmbito social significa um desafio importante para o pesquisador. Que pode esperar-se de crenças tão distantes como as dos egípcios? Fazer história das religiões é complicado, de maneira

alguma ocioso, mas é um esforço que resulta incompleto sempre, assim são os limites do saber humano. Não é exclusivo de este campo, nos estudos culturais existem fronteiras infranqueáveis que devem ser assumidas mais do que negadas ou minimizadas.

Sucedem algo similar com as investigações comparativas da filosofia, detectando excessos preocupantes nos últimos cem anos; no passado e no presente, na América e na Europa, uma tradição anula a outra, considerando que está fincada em falácias ou é fútil. Boa parte da história da filosofia do século XX se desenvolveu através da difamação de umas escolas a outras. A reflexão se concentrava em elaborar argumentos que colocassem contra a parede o oponente, mais do que em construir um pensamento original. Hoje em dia é complicado fazer coincidir no mesmo planeta e momento a filosofia geopolítica contemporânea dos Estados Unidos e algumas variantes do neokantianismo europeu atual. A primeira, criada por estadistas e politólogos, a segunda, erudita e escorada por recursos poderosos tomados da filologia, da psicanálise, de leituras tardias do marxismo e do neotomismo. Caricaturizando a pluralidade de pensamento, chamamos ambas de “filosofia” sem precisar que se faz uma abstração ou simplificação, sem atender as variantes que qualquer prática humana tem por natureza. A questão é mais profunda, dado que o significado social e prático das reflexões do norte-americano partem de uma base que comparte alguns elementos, do seu correlato europeu dos últimos dois séculos, em essência, renuncia a cingir-se a métodos “especulativos estéreis”, segundo seus propósitos utilitários. É uma filosofia cujos eixos são a ofensiva comercial mundial, o manuseio estratégico de meios de comunicação além de abertura de novos mercados que validarão o xadrez político jogado de maneira correta. Um filosofar que, simplesmente, passa dos gregos, dos medievais e da Escola de Frankfurt. Por sua vez, os europeus qualificaram de filosofastros aos americanos por não serem partícipes da filosofia. Nesse contexto, o estudo da Antiguidade não é o único meio que oferece problemas de compreensão cultural. Se as religiões e a filosofia do Ocidente contemporâneo é difícil abordá-las sem deparar-se com problemas de incompatibilidade tem-se autoridade para *julgar* aos antigos, menosprezando sua forma de pensar e crer? Aponto os paradoxos para compreender as religiões e a filosofia porque é nesse contexto no qual poderia enquadrar-se a  para estudá-la. É impossível conseguir integridade absoluta nos métodos de investigação, talvez a atitude mais racional a seguir consistiria em aceitar as próprias inconsistências ?

Gostaria de propor aqui alguns elementos essenciais que servirão para ter uma aproximação mínima ao pensamento que não é próprio.

- I) Expor a ideia de “outredade³” sob a convicção que se ‘dignifica’ ao outro é, mais do que tudo, adotar uma postura um tanto soberba. Tudo aquilo que ‘não sou eu’ existe com independência de mim – sem importar como eu o detrate ou enalteça – e oferecerá certa resistência a ser entendido. A primeira barreira se dá em mim, pois, em certa medida, sempre tentarei achar o desconhecido, o ‘não próprio’ ao universo pessoal. Por mais objetividade que pretenda conseguir, as vivências, as crenças, ideias e costumes *do outro* serão acessíveis mediante as categorias de quem observa. A *outredade* não só se dá com o habitante de terras longínquas, possuidor de regras de convivência diferentes às minhas, também com um vizinho ou membro da minha família, quem, apesar de ter marcos referenciais mais ou menos próximos, elaborou um universo autônomo distinto ao meu. Ou seja, terá um código de tradução diferente ao que tenho.
- II) É verdade que, ao analisar outras civilizações, fazemos uma valoração das mesmas. Mas é preciso eliminar qualificativos como “livre”, “evoluído”, “pagão”, “científico”, “tecnológico”, “popula”, “pré-científico”, “irracional”, “mítico”, “supersticioso”, “democrático” e todos aqueles que contenham uma forte carga axiológica para nós. Adjetivos que comprometam a concepção dos *outros*, ao ponto de denegri-los considerando-os num estamento inferior ao nosso. Rejeitaríamos que uns confucianos jogaram fora milênios de filosofia ocidental porque nossos pensadores não contemplam o termo 善 (*jen/ren*)⁴ como parte substancial da ética e da cosmologia. Que nos

³ Nota da Tradutora: a palavra espanhola, no original, é “otredad”. Escolhemos traduzi-la por “outredade” com base em uma obra de Paulo Freire, *Pedagogia da autonomia* (São Paulo: Paz e Terra, 1996), onde diz: “A assunção de nós mesmos não significa a exclusão dos outros. É a “outredade” do ‘não eu’, ou do *tu*, que me faz assumir a radicalidade do meu eu” (p.19).

⁴ Simon Leys, no seu comentário às *Analectas* (4.1) de *Confúcio* observa sobre esta palavra: “...a virtude suprema, [é] com frequência traduzida como “bondade”, “benevolência” ou “virtude”. A pessoa que a pratica é “o homem bom”, “o homem virtuoso”, “o homem plenamente humano”. Normalmente traduzo este termo por “humanidade”, mas em algumas ocasiões utilizo “bondade”... Não preciso dizer que todas estas traduções tem sido irremediavelmente inadequadas; o pior erro seria descrever a Confúcio com as pálidas cores de uma espécie de filantropo benigno ou de trabalhador social bem-intencionado. Nenhuma outra imagem poderia estar mais longe da realidade histórica. Para Confúcio, *ren*, a plenitude da humanidade, é verdadeiramente um absoluto de inexpressável e ofuscante esplendor; este absoluto é o que exige heroicidades a cada

justifica, então, a desacreditar esquemas de pensamento que não se sujeitam à “razão”? É impossível se desfazer inteiramente de pré-juízos, pré-noções e categorias culturais, mas ajudaria a evitar o distanciamento abster-se de usar, na maior medida possível, dos adjetivos assinalados. Assumir uma atitude de esta natureza poderia asfaltar o caminho até outras culturas.

- III) Por estratégia metodologia, assumimos que os “demais”, entenda-se aqui os antigos, são muito diferentes a nós. Podem sê-lo, mas, dentro do processo de tradução cultural é importante achar aspetos que sejam comuns. A cotidianidade pode ser uma fonte significativa de vinculação. Relacionar-se com alguns aspetos da vida diária de povos tão distantes é um grande esforço para o investigador; a subsistência, a alimentação, a convivência ou a maneira em que a morte se aceita são áreas nas quais pode haver coincidências conosco. A partir dali poderia se iniciar a tradução cultural. É inevitável comentar anacronismos, mas não podemos esquecer que o que se busca é uma aproximação a sociedades que estiveram vivas no seu momento.
- IV) No caso concreto do pensamento e das diferentes denominações que os povos lhe dão (filosofia, sabedoria, reflexão, memória ou iluminação) é preciso compreender que sempre estaremos sujeitos a um marco regulatório. Seja uma tradição ritual, uma religião, o estado, a magia ou a oralidade, note-se que advém do material conceitual que disponho para expressar-me. O que não significa que as meditações conseguidas em âmbitos diferentes não possam brindar uma contribuição relevante para nosso filosofar.
- V) É necessário assumir que a filosofia ocidental contemporânea também está subscrita a marcos que, dentro das sociedades vivas resultam ser o mais viável e óbvio. Nossa filosofia é *racional*, remetendo-nos ao complexo e ambíguo universo da *razão* ocidental. É *científica*, *democrática*, *humana*, *aberta*, *tolerante*... cada adjetivo abre espaços que não são unanimemente aceitos hoje por todos os habitantes deste planeta.

peessoa, mas permanece próximo e à mão na vida cotidiana; ninguém o possui, mas informa todos nossos atos ainda que nunca possa ser totalmente captado, está constantemente se revelando em suas diversas manifestações.” (1998: 203-204). O trabalho de Paul Lüth, *Die japanische Philosophie* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1944), pode brindar-nos com mais elementos para nos aproximarmos da problemática de outras filosofias cujos refetentes e interesses não tem paralelo com as nossas.

- VI) Como exercício historiográfico, é conveniente imaginar como seriam estudadas nossas civilizações em alguns milênios. Talvez nossos colegas do futuro – eu uso a tradução cultural para invocá-los – nem sequer considerem importante o tema da tecnologia, a ciência, a democracia ou o cristianismo. Possivelmente, nossas sociedades terão outros atrativos para eles, outros, ocultos no mais profundo de nossa vida cotidiana, velados aos nossos olhos.
- VII) No contexto específico da Antiguidade, é importante assumir que enfrentamos um mundo em movimento constante, cuja dinâmica provavelmente não alcançamos, sequer dimensionamos. Existem tantos povos que passam despercebidos para nós, e outros que conhecemos por referências fugazes, que tão irresponsável quanto arriscado elaborar juízos categóricos sobre eles. Por exemplo, a Etrúria, encravada na Europa “familiar”, próxima a romanos e gregos, constitui um duro golpe para nossa arqueologia. Uma civilização quase tangível, mas distante e enigmática nos recorda que a Europa antiga a esboçamos em sombras. Determina-se com rapidez que as sociedades fora do âmbito greco-romano foram sociedades primitivas e carentes de maior complexidade. Celtas, jutos, eslavos, iberos, bretões, citas e germanos são minimizados a aldeias governadas por feiticeiros. É incorreto que milênios sejam julgados sob os fechados parâmetros com os quais analisamos de Grécia e de Roma.

Dito isso, iniciamos nossa tentativa de traduzir a ideia de .

A conformação do termo “magia”: um problema de tradução cultural

Uma das primeiras menções gregas que se faz do μάγος (*magos persa*) a encontramos na *História* do velho Heródoto. Sua referência não se reduz a uma passagem única, mas é em I, 132,2 onde está definido com maior detalhe, isto é, uma espécie de sacerdote oficiante pertencente a uma das etnias que compunham o império persa⁵. Em III, 70-79 se descrevem as

⁵ Walter Burkert comenta sobre o termo *maguš* (*magus*) dentro do contexto persa: “...o termo “mago” está praticamente ausente no *Avesta* [aparece só no *Yasna* 65,7]. Mas uma documentação autêntica sobre os magos como funcionários religiosos existe nas tabuinhas elamitas de Persépolis da época de Dario [Koch, 1992: 279 s]... Da zona fronteira entre helenismo e iranismo, ou seja, da Capadócia, provem uma inscrição bilingue, grego-aramaica, de um homem que foi μάγος para Mithra, ἐμάρχουσα Μιθρη- *m'gjs l mitrh*, que pertence talvez ao século I d.C.” (2002: 135). Para uma

intrigas e tensões políticas que protagonizaram alguns magos, sendo enquadrados nas mais altas esferas do poder imperial, adicionando um elemento mundano ao religioso para arredondar seu perfil. Seguindo a lógica aplicada com Pitágoras como criador da palavra *filosofia* a partir de se identificar como *filósofo*, a *μαγεία* seriam as práticas, crenças e ideias próprias dos magos persas⁶. É importante lembrar que a exposição de Heródoto sobre cultos religiosos estrangeiros não sempre dissipa dúvidas, pelo contrário, deixa com inquietude ao respeito de estarmos ante um exercício de *pedagogia* consistente em helenizar o forâneo com o objetivo de fazê-lo mais compreensível para o público; se é uma redução de crenças e divindades que não tem a *estatura* do grego, ou o desenvolvimento de uma *tradução cultural* através do qual muita coisa ficou no caminho, mas que, porém, não pode ser concretizada de outra maneira que não seja por meio da linguagem que Heródoto e sua gente falavam⁷. A que exatamente estava-se referindo o de Halicarnasso quando afirmava que os magos entoavam uma *θεογονίη* durante os sacrifícios (I, 132,2)? Era, em realidade, uma peça que falava da origem dos deuses iranianos, ou eram ensalmos, conjuros, talvez até um gênero que não tem paralelo dentro de nossas tradições como acontece, por exemplo, com os hinos sumérios? O que sim podemos concluir é que Heródoto tinha uma boa opinião dos persas e suas instituições, como corresponde à mentalidade do seu tempo. Em alguns círculos, o *μάγος* não era um personagem nefasto; o sentido do termo mudou, passando de ser quase um gentílico bárbaro a uma maneira de avocar os sacerdotes gregos relacionados com os mistérios e as iniciações.

Assim o explica Raquel Martín Hernández (2008: 805) tomando como base um trecho do Papiro Derveni (Col. VI) e um fragmento de Heráclito (Clem. Al. Prot. 2.22.2)⁸:

revisão histórica do termo *maguš*, Cf. o artigo “Magi” de Muhammad A. Dandamayev (2012), disponível em <http://www.iranicaonline.org/articles/magi>.

⁶ De acordo com SUDA x, 9, um artigo dedicado a Janto, diz que ele escreveu uma história de Lídia em 4 livros (*Λυδικά*). Guido Schepens, no seu comentário ao FGrH 765, menciona a possibilidade de que o catálogo de obras de Janto fosse composto, além do texto citado, de um estudo sobre Empédocles e uma *Μαγικά*. Sobre isto há polemica, dado que alguns estudiosos especulam com que a *Μαγικά* era um dos livros da história dos lídios. Cf. Jacoby (1998: 34, N. 16)

⁷ Considero que a interpretação de Momigliano (1999: 206- 210) é a mais acertada. Ele faz uma leitura da *História* de Heródoto como um exercício de compreensão dos persas.

⁸ Cabe citar o comentário de Calvo Martínez (2007: 306), onde afirma que é o primeiro texto grego que menciona o termo *μάγοι* mas só conectado com as tradições iniciáticas, presumivelmente dionisiacas.

...no es necesario pensar que los expertos que realizan dichos ritos sean profesionales venidos de fuera, por mucho que pueda despistar el nombre de origen iranio que se les aplica. Dicho término, creemos, puede ser fácilmente explicado como un tecnicismo religioso, en concreto, un término técnico para denominar a los expertos en rituales de ciertas ceremonias mistericas, posiblemente relacionadas con el dionisismo...

Porém, dentro da literatura filosófica grega, a identificação do mago é mantida com o sábio persa, como um filósofo oriental cuja agudeza não necessariamente estava por baixo da dos helenos. Possivelmente devida a uma tendência “orientalista” presente na Grécia – iniciada timidamente desde o século VIII a.C.⁹ e vigente até passado o helenismo – pode se entender a assimilação da ideia do mago-sábio. Em tal apego, não só o persa foi estimado, senão também as tradições egípcias, hebreias¹⁰ e hindus. No que se refere aos persas, Momigliano (1999, p. 201 y 206) afirma:

Indudablemente es tentador explicar ciertos aspectos de los inicios de la filosofía griega a través de las influencias iránias. La repentina elevación del Tiempo a dios primitivo en Ferécides; la identificación del Fuego con la justicia, en Heráclito; la astronomía de Anaximandro, que sitúa a las estrellas más cercanas a la Tierra que a la Luna; estas y otras ideas nos traen a la mente teorías que nos han enseñado a considerar zoroastrianas, o en todo caso persas, o por lo menos orientales... Por extravagantes que se haga aparecer a los persas en Esquilo, no son bárbaros consumados, como los egipcios de Las suplicantes. Más enfático que Esquilo, Heródoto respeta a los persas y los considera capaces de pensar como los griegos¹¹

Uma variante desta tradição consiste em conceber o μάγος como uma pessoa capaz de operar mudanças extraordinárias no meio ambiente, um

⁹ Cf. Feldman (1996). O comentário de Álvarez Pedrosa (2008: 1002) serve para matizar o vínculo político-cultural entre gregos e persas a raiz de diversos fatos históricos: “...suscitaram um interesse singular da cultura persa entre os gregos, que oscilava entre o aborrecimento e a fascinação...”

¹⁰ Sobre este particular cf. o capítulo “El descubrimiento helenístico del judaísmo” em Momigliano (1999: 122-155).

¹¹ Álvarez-Pedrosa (2008: 1002-1012) é um pouco menos entusiasta no momento de falar sobre os empréstimos e influências persas na Hélade, mas não por isso descarta a possibilidade de relações de ida e volta entre ambos os povos. Sua revisão se apegue à evidência linguística rastejável entre textos como os *Gāthās* e o *Avesta*, e diálogos platônicos, um pseudo platônico (*Axíoco*), comedias aristofânicas e laminais órficas. Sobre a dignidade que Ésquilo outorga aos persas Cf. García Novo (2005: 50-53).

iniciado¹² que conhece segredos muito profundos do universo. As diferentes fontes gregas e romanas adjudicam a distinção de grau nas capacidades dos sábios orientais; desde as que os fazem semideuses, até as mais conservadoras, que os mostram muito perto da filosofia e a liturgia. Eudoxo¹³ e Aristóteles¹⁴ são talvez os que maior difusão deram a ideia do mago-filósofo.

Fílon de Alexandria (1977, p. XI), comenta sobre os magos:

En el mundo exterior, donde se hallan los que estiman las obras más que las palabras, encontramos amplias asociaciones de la más alta virtud y excelencia. Entre los persas está la orden de los magos, quienes investigan calladamente los hechos de la naturaleza¹⁵, a fin de alcanzar el conocimiento de la verdad, y por medio de visiones más claras que el lenguaje, dan y reciben revelaciones de la divina excelencia. En la India, también, existe la orden de los gimnosofistas, que estudian tanto la filosofía ética como la física y hacen de todas sus vidas una exhibición de virtud

Por este caminho segue Apuleio (2003: 26), expressando-se da seguinte maneira:

Magia es en verdad lo que Platón entiende, cuando recuerda qué disciplinas inculcan los persas al niño destinado a reinar. Tengo en la memoria las palabras mismas de este divino varón, que tú Máximo puedes recordar conmigo: Cuando llega a los catorce

¹² Neste ponto, Álvarez-Pedroza faz de novo uma exortação à prudência histórica, “...os autores costumam considerar que o zoroastrismo é uma religião de iniciados, mesmo que o conceito não se ajuste aos termos mais rigorosos que se dão na religião grega” (2008: 992, N. 4). A magia como iniciação é uma noção que se manteve vigente durante muitos séculos, por exemplo, no Papiro Grego de Magia I, 127 “ὁ μακάριε μύστα τῆς ἱερᾶς μαγείας”. Outro autor tardio, Numênio de Apameia, incorre num apressamento quando fala da religião do antigo Irã: “...os persas iniciam nos mistérios doutrinando ao iniciado sobre o descenso das almas e sua subida e chamando [este] lugar de caverna. Segundo diz Eubolo, foi Zoroastro o primeiro que consagrou nas montanhas próximas à Pérsia uma caverna natural, florida e regada de fontes, em honra a Mitra, criador e pai de todas as coisas, já que a caverna lhe outorgava uma imagem do mundo, o que Mitra fabricou, enquanto que os objetos no seu interior dispostos a distancias simétricas seriam símbolos dos elementos e zonas do cosmos. Depois do aludido Zoroastro o costume de celebrar suas iniciações em grutas e cavernas, naturais ou artificiais.” Fr. 60.

¹³ Quem afirmava que os magos eram “a mais excelente e valiosa das seitas filosóficas”, além de datar o nascimento de Zoroastro seis mil anos antes da morte de Platão. Cf. Plínio, XXX, 5.

¹⁴ As reconstruções da sua obra *Sobre a filosofia* recolhem alguns comentários ao respeito: i) que os magos são mais antigos que os sacerdotes egípcios, ii) que há dois princípios regedores do universo: Arimano e Oromasdes e iii) proporciona outras fontes que falam sobre os magos: Hermípio *Sobre os magos* (este dado se encontra também em Plínio, XXX, 4), Eudoxo *Viagem* e Teopompo, *Filípicas* VIII. D.L. I, 8. Sobre a opinião que Aristóteles tinha dos sábios orientais, cabe lembrar que na *Metafísica* 918b 21-23 fala dos sacerdotes egípcios.

¹⁵ O sublinhado é meu. Note-se como descreve os magos.

años, reciben al muchacho aquellos que los persas llaman pedagogos reales. Son escogidos en número de cuatro, entre los persas de edad madura que gozan de mejor fama: el más sabio, el más justo, el más prudente y el más valeroso. Uno de ellos le enseña la magia [magei/an] de Zoroastro, hijo de Oromasdes. Ésta consiste en el culto de los dioses. Le enseñan también el arte de reinar.¹⁶

Mais adiante, Apuleio faz outras referências à magia e aos magos, e. gr.: em 26 critica a ideia popular que consiste em crer que o mago é onipotente graças ao uso de conjuros e cânticos dirigidos aos deuses; em 31 alude a uma crença compartilhada por “muitíssimos” consistente em considerar Pitágoras como seguidor de Zoroastro e destro na magia; em 38 menciona certa crença do seu tempo que vincula os babilônios e egípcios com ensalmos e conjuros; em 40 estabelece com cautela vínculos entre o filósofo, o médico e o mago, sendo o conhecimento da natureza o comum denominador entre os três. Por último, em 90, cita um catálogo de magos eminentes composto por Carmendas, Dardano, Moisés, Iannes, Apolobex, Ostanen e Zoroastro¹⁷.

Achamos um par de entradas na SUDA, possivelmente influenciadas por tradições neoplatônicas e pitagóricas tardias, nas que se toca o tema dos magos. Em D, 447 se fala sobre Demócrito listando seus mentores: Μαγῶν και Χαλδαίων Περσῶν; além disso, visitou a Περσας, Ἰνδους e Αἰγυπτίους de quem tomou o melhor da sua sabedoria para espalhá-la entre os gregos. Em ζ, 159, dedicada a Zoroastro, é definido como um σοφός¹⁸ e criador do termo *magos*: αὐτοῖς πολιτευομένου ὀνόμαστος τῶν Μάγων, datando sua existência histórica quinhentos anos antes da guerra de Troia.

Os célebres *Oráculos caldeus* constituem uma fonte importante para compreender a transmissão do termo *magos*. Neles confluem elementos de um neoplatonismo muito particular com matizes gnósticos e pitagóricos, de forte orientalismo, assim como nuances de religiões místicas gregas, em

¹⁶ As palavras citadas de Platão aparecem em grego no meio do texto latino.

¹⁷ A propósito do texto de Apuleio, onde se defende contra acusações de ter praticado magia, deve ser mencionado que dentro do egípcio copta o termo **ⲙⲓⲕ**, derivado de *hḳ3* passou ao âmbito jurídico greco-romano interpretado como “impious and illegal sorcery” Cf. Ritner (2001: 321). Cabe mencionar que, simultaneamente, em outros círculos, a magia era considerada *θεία ἐνεργεία*.

¹⁸ Segundo o dicionário bizantino, seu saber destacava especialmente em astronomia, mas seu conhecimento da natureza era muito amplo. Segundo afirma Bremmer (1999: 5), Janto de Lidia foi o primeiro grego que mencionou Zoroastro.

particular o orfismo e os cultos eleusinos. Os *Oráculos* costumam trasladar o termo χαλδαῖος com μάγος¹⁹. O primeiro vinculado com tradições babilônicas relativas ao conhecimento físico e espiritual das estrelas, a adivinhação, a interpretação dos sonos e, em alguns casos, com o manejo de ensalmos capazes de alterar o funcionamento da natureza. Segundo a tradição erudita bizantina, foi Juliano o Teúrgo²⁰, filho de Juliano o Caldeu (χαλδαῖος)²¹, quem compilou os célebres *Oráculos*. O comentário de García Bazán na introdução dos *Oráculos caldeus* (1991: 14-15) clarifica a visão que então se tinha dos caldeus e os magos:

Los caldeos constituían tanto una agrupación iniciática dirigida por sus hierofantes, en este caso concreto Juliano el Caldeo, como practicantes de ritos y conservadores de doctrinas, indicadas por símbolos orales (los lógia dí'epôn o fórmulas versificadas) y físicos, de naturaleza tradicional, es decir, de origen divino y regularmente transmitidos, para poder poseer un carácter eficaz o teúrgico. Este tipo de asociación misteriosa está emparentada en su aspecto litúrgico y en los puntos fundamentales de sus creencias... con los magos (mágoi) anatólicos de origen medo-persa, una vez configurada cosmográficamente su doctrina por la ciencia astral del clero babilonio... Es también común a los miembros de estos grupos esotéricos la incorporación de rasgos propios de las prácticas de los magos-caldeos en tierras siríacas (trashumancia ramificadora y uso de encantos y conjuros), así como la adopción filosófica de un platonismo difuso, pero de orientación pitagorizante.

Dado que a Hélade foi uma sociedade viva, temos que entender que o idioma era cambiante e estava em constante movimento, os significados de μάγος não estavam assentados, tendo ao mesmo tempo acepções humilhantes e meritórias, seu uso dependendo da comunidade. Numa

¹⁹ Paralelos com SUDA Δ, 447?

²⁰ Cf. SUDA, ι 434. No artigo se mencionam detalhes que o inserem na tradição orientalizante greco-romana da época, entre o final do Helenismo e o início da Antiguidade Tardia. V. gr.: se lhe adjudica a redação de um par de obras, *Θευργικά, Τελεστικά*, assim como uns textos interpretados tradicionalmente como os *Oráculos*, Λόγια δι' ἐπῶν. Estará sendo entendido ἐπῶν misturando sua conexão com a antiga épica heroica (uma forma de *render culto a os mortos*) e com os conjuros? Dentro deste mesmo artigo é narrado como Juliano fez chover mediante um *saber secreto*; porém, também é dito que alguns adjudicavam a Ἀρνούφης, um filósofo egípcio, tal maravilha. De novo aparecem elementos da mentalidade da época, é difícil determinar até que ponto estamos ante uma tendência orientalizante e em que medida se narram fatos e pessoas reais.

²¹ Cf. SUDA, ι 433, O Caldeu é definido como filósofo, é mencionada uma obra sua sobre os *daímones*, composta por quatro livros.

dimensão pejorativa estava vinculado ao γόης (*feiticeiro, bruxo, mago*²², *blefador, charlatão, impostor*²³)/ γοητεία (*feiticaria, bruxaria, feitiço*²⁴, *sedução*²⁵, *charlatanearia*²⁶, *atração enganosa*²⁷). Está vinculado também com ἐπδός²⁸ (*conjurador, quem canta ensalmos mágicos*²⁹, *saudador*) e com φαρμακεύς (*feiticeiro, preparador de poções*, e as práticas por ele desenvolvidas φαρμακεία³⁰). Μάγος, mais do que ser um termo cujo sentido foi perdendo seu significado original ao decorrer dos séculos, foi uma palavra que somou conotações, dependendo dos propósitos dos autores. Porém, cabe assinalar que não é tão simples identificar a magia e o mago com a irracionalidade, as tradições populares, crenças supersticiosas ou a charlatanearia sem explicar toda a complexidade que envolve a recepção do conceito nas nossas línguas contemporâneas. O cristianismo contribuiu significativamente a fixar o sentido de *magia* como uma prática pseudorreligiosa contrária aos mandamentos. O islã, devido a suas raízes cristãs, adota em parte tal

²² Calvo Martínez assinala sobre o termo γόης: “... com frequência serve como insulto, é uma palavra sempre carregada de valores puramente negativos...” (2007, p. 304) Estas três acepções podem ser encontradas na *Historia* II, 33 de Heródoto; *Hipólito*, 1038 e *Bacantes*, 234 de Eurípides; na *República*, 380d de Platão; em Marco Aurélio Antonino, 1,6; *Historia dos animais* de Eliano, III, 17; e, *Eneadas*, IV, 4, 40 de Plotino.

²³ Com estes significados pode ser encontrado no *Banquete* 203d de Platão. Demóstenes XVIII, 276, nesta passagem utiliza-se o termo μάγος como sinônimos de γόης, talvez pela rejeição às importações de impérios hegemônicos como o foi primeiro o persa e depois o macedônio. Na *Preparação ao Evangelho* V, 18,6 de Eusebio. Num fragmento de um papiro erótico grego, *Hermes*, 55, 1920,191; em 77/78, 33 de Dío Crisóstomo; em *Orações* XXVIII, 11 de Aristides, e em *Contra Celso* II, 49 de Orígenes. Em *Édipo rei*, 387 pareceria ter dita acepção, mas Clavo Martínez considera que trata-se de uma referência aos magos persas (1999, pp. 308-309).

²⁴ Cf. Gorgias B 11,10, onde é sinônimo de μαντεία; *Banquete* 202e e *República* 582a de Platão; em Crisipo, III, 96, e *Eneadas* IV, 4, 43 de Plotino.

²⁵ Cf. *República*, 413d de Platão; *Iambi ad Seleucum*, 179 de Anfiloquio e *Cartas a Ático*, 180, 4 de Cícero.

²⁶ Cf. *Sobre a enfermidade sagrada*, XXI, 26, onde é paralela às purificações fraudulentas.

²⁷ Cf. *Eneadas*, IV, 44, 4 de Plotino y *Stromata*, II, 20, 120 de Clemente de Alexandria. Vinculado possivelmente ao termo ψηφοπαίκτης “prestidigitador”, que depois será uma forma de denominar os magos egípcios que Moisés enfrentou.

²⁸ Deriva do termo ἔπος, *palavra, narração, canto aos heróis*.

²⁹ Dentro da literatura tardia, são encontradas diferentes classes de conjuros, ἐπδη, ou seja: para afastar um mal, PGM XX, 5 e 13; ensalmo para pedir a intervenção de um deus através de um *daimon*, PGM, I, 296 e 317, feitiço com fins eróticos, PGM, IV, 295, VII, 992 y XX, 3.

³⁰ Sobre este termo, Kingsley (2008, p. 295) comenta: “...a palavra *pharmakon* possuía também a acepção de “encantamento”, e no caso do fragmento empedocleu [Diels, III] designa os remédios, mas também, de modo implícito, os conjuros (ἐπδαί) que eram recitados durante a preparação de plantas”. Bremmer comenta sobre o feminino de φαρμακεύς (1999, p.5): “the term *pharmakis* was probably once limited to a woman who collected herbs for magic, but gradually in must have absorbed (or: benn ascribed) qualities from the male sorcerers”.

concepção³¹; em árabe سحر (sḥr), *magia*, reúne as acepções pejorativas expostas. Contudo, existe uma *aleya* que nos convida a colocar atenção especial na transmissão do conceito:

Siguen lo que practicaron los demonios en el reinado de Sulayman. Pero no fue Sulayman quien cayó en la incredulidad, sino que fueron los demonios al enseñar a los hombres la magia que le había sido revelada a los dos ángeles...

A magia constitui o saber de mistérios que não podem ser revelados ao homem, quando isto acontece é cometida uma transgressão dos limites impostos por Allāh; o sufismo, por outro lado, contempla o conhecimento moderado de ditos secretos. As observações de Ibn Jaldún sobre o tema servem para clarificar parte da interpretação da سحر dentro do islã. Afirma (2011: 927)

*“los hombres de sólida inteligencia jamás han tenido la menor duda respecto a la existencia de la magia. Han advertido los efectos que ella produce... [empero] La ley divina no hace ninguna distinción entre la magia, el arte talismánico y sus respectivos influjos; todo lo incluye dentro de las cosas proscritas. (p. 933).” La excepción la constituyen los sufistas, quienes “...por un don de Dios, desarrollando la facultad de ejercer una influencia sobre las cosas del mundo, influencia que no debe confundirse con la magia [porque ésta es animada por los demonios] (p. 932)”*³²

Poderíamos aventurar, então, uma distinção entre magia negra e “magia branca”.

³¹ No Corão podem ser encontradas diversas *aleyas* em que a magia é vista como charlatanice ou prestidigitação, por exemplo: VI, 8, VII 108, 111 e 115 se joga com os sentidos do termo desde o maravilhoso até a prestidigitação. X, 77, XI, 7, XX,56, XXI, 3, XXV, 8, XXVI, 33 e 34, 36 e 37, 39 y 40, 45; XXVII, 13, XLIII, 29, LI, 39, LII, 13, LIV, 2, LXI, 6 e LXXIV, 24.

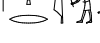
³² A seção VI, 22 de *Al-Muqaddimah* está dedicada a desacreditar a magia demoníaca, exibindo-a como uma prática que se vale de talismãs e cujas fontes podem ser a manipulação maligna, a prestidigitação ou a persuasão psicológica. Também é importante assinalar que Ibn Jaldún identifica os caldeus, assírios e coptas como os praticantes da talismânica da Antiguidade.

A , uma tentativa a mais para aproximar-se de seu significado

Um dos aspectos mais importantes que temos que ter em conta para abordar o pensamento egípcio é assumir que carecemos das categorias culturais que consigam captar com total precisão a natureza de tradições e práticas tão arraigadas. É frequente prejudicar aos egípcios, apelidados de ser extremamente religiosos, ao extremo de professar uma superstição ingênua. Chega-se a defini-los como pragmáticos sendo o contrario da mentalidade grega dedicada à teorização. Para iniciar o exercício de tradução cultural, quisera evocar o caso do olimpismo citado páginas anteriores. Aceitaríamos que fosse classificado por estudiosos forâneos só no campo dos negócios, da política, da tecnologia? Na verdade, é uma mistura de tudo, lograda no contexto de um mundo “democrático” e “livre”. Da mesma maneira, devemos atuar com prudência ao falar do antigo Egito, mesmo suas matemáticas e liturgia parecendo similares às nossas, é preciso compreendê-las no marco em que se deram. Wieleitner (1927: 13) questiona nosso entendimento da “ciência” egípcia:

Wenn man die Wissenschaft der alten Ägypter als “praktisch” oder “rein empirisch” hinstellt, wird man in vielen Fällen natürlich nicht Unrecht haben. Jedoch scheint mir damit meist ein Unterton des Herabsetzenden verbunden zu sein, den ich nicht für berechtigt halte

Se algo tão próximo a nossa mentalidade ocidental tem problemas na hora de ser enquadrado com precisão na sua dimensão original, maior será a complexidade para entender a . Para começar, considero pertinente concretizar que não existe uma palavra em egípcio hieroglífico que corresponda a o que nós entendemos por magia³³, assim como tampouco existia um paralelo da μαγεία. O vocábulo contém dois componentes que seria útil revisar.

³³ Existia vocabulário de “expressões mágicas”, por exemplo  (šnt) conjuro, blasfemar contra um deus, criticar.  (shnw) conjuro ou encantamento,  (w3d) amuleto,  (sšt3) mistérios ou rituais secretos  (mt) ritual ou  (shri) exorcizar.



1

2

1) *k3*: braços, possivelmente em gesto de louvor, conectados com a ideia de adoração, talvez até algo próximo à contemplação; mas, também, com uma “energia espiritual pessoal-cósmica”. Betrò comenta:

*...eine Lebenskraft, die sowohl Menschen wie Götter besitzen. Er überträgt sich vom Vater auf den Sohn und gehört, da er mehr ist als ein Element der individuellen Persönlichkeit.” (2004, p. 58)*³⁴

2)  determinativo que tem a ver com atividades vinculadas com a boca: falar, calar, beber, comer, contar. Também relacionado semanticamente com aspetos relativos ao pensamento e ao gosto. No caso da *hk3* parece relacionada com pronunciar conjuros, sem deixar de lado o aspecto cósmico que os fundamenta e valida. Em TdP achamos uma frase que reflete o poder do conjuro: “Whenever I speak to you, gods, you see and hear my speech.” (Parede norte, antecâmara, 753).

É frequente que se estabeleçam vínculos apressados identificando sem mais um conjuro ou um exorcismo com a *hk3*³⁵. Ritner (2001, p. 321-336) aponta algumas acepções que facilitam a tradução cultural: i) “force that once animated, compeled, and protect the gods and subsequent creation”³⁶. Antecedent to the creative word (Hu) [  (*hu*)]. Heka infuses the creator’s projected images or ka-spirits, with his “magical” vitality”³⁷.

Em ocasiões é personificada³⁸, um exemplo muito claro é LdM 84: Faulkner traduz: “I don’t know the magician, but I hear his words”, as seguintes

³⁴ A *hk3* também constituía um fator para definir a identidade da pessoa, assim pode ser visto em Textos das Pirâmides TdP, Unis, corredor - paredes oeste e leste, 316; TdP, Pepi I, parede oeste da antecâmara, 472; TdP, Pepi I, parede sul do vestíbulo, 539.

³⁵ Hans Fischer, no seu estudo introdutório aos textos mágicos egípcios (2005: 9), comenta sobre o problema para interpretar a “magia egípcia”: “Im Deken der Alten Ägypter hat der Demiurg seinen Geschöpfen neben anderen elementaren Dingen wie Luft, Nahrung, Himmel und Erde sowie einem Königtum als ägyptisch *hekaw* und im späteren Koptisch *hik* lautet. Diesen Begriff übersetzen wir Modernen leichtfertig, wie “Zauber” oder “Magie”, ohne dabei zu bedenken, wir sehr westlichem Deken klassisch-antiker und besonders jüdisch-christlicher Prägung verpflichtet sind”

³⁶ Cf. TdP, Teti, câmara funerária, 324.

³⁷ Cf. *Textos dos sarcófagos*, 261.

³⁸ A propósito da personificação da *hk3*, alguns deuses eram identificados com o epíteto “O Grande da *hk3*” ou “O Grande Mago” (*wrt-hk3w*), regularmente eram Seth e Horus os que recebiam tal título, mas não eram os únicos. Cf. TdP, câmara funerária, lado sul 220, 222; Pepi I, extremo oeste da

versões coincidem na ideia central: Budge: “I know Heka, I hear his words”, Lara Peinado “No conozco (tampoco) a Heka, (si bien, solamente) oigo sus palabras mágicas”, Barguet: “no conozco a Heka, oigo (solamente) sus palabras mágicas”. A *ḥk3* está composta, segundo, Ritner, por três elementos constitutivos: a fala (conjuro), as propriedades inerentes³⁹ (compreensão do ente e as condições que o rodeiam, uma das possibilidades do *k3*?) e o rito (ato de vinculação com os princípios que regem o cosmos). Talvez seja esta uma das interpretações que mais nos interesse, pois aqui está impresso um projeto cósmico, podendo ter conexões com nossa ideia de estética (Teoria da Harmonia) e metafísica (Teoria sobre a Realidade). O projeto cósmico está marcado por *𓆎* (*M33t*)⁴⁰, síntese de ordem expressado na legalidade, a beleza, a saúde e o equilíbrio. De tal forma que a *ḥk3* não é um princípio sobrenatural arbitrário, tendo que se adaptar às proporções e ritmos que regem a Realidade. Allen, no seu léxico comentado TdP, assinala: “The term *ḥk3* generally refers to the force itself, while *ḥk3w* [mago] denotes the medium through which the force is exercised, usually “magic spells” (2015: 360). ii) Rituais e conjuros que tinham como objetivo alterar o ordem das coisas, destruir inimigos⁴¹, alterar a aparência para evadir os ataques de *gênios* no Além⁴² ou atrair ao ser desejado ou amado⁴³. O anterior era só uma de tantas aplicações que podia ter a força neutral *ḥk3*, ou seja, não existia uma concepção de magia negra ou branca. A maioria dos textos que plasmam

câmara funerária, 443; TdP, Merene, extremo oeste da câmara funerária, 592. – Em Pepi II, na parede norte da antecâmara, 692 B Thot é chamado “Senhor da Magia”.

³⁹ James (2001: 76) afirma a respeito: “The Doctrines of the universal distribution of the atoms, and their emanation from external objects are derived from magic: These doctrines are magical and express the magical principle “that the qualities of animals or things are distributed throughout all their parts”.

⁴⁰ Para ter uma perspectiva mais clara de *M33t*, Cf. LdM, 15 (vinculada à magia como poder protetor), 31 (ritmo), 39 (destruição), 41 (justiça), 50 (criação do mundo), 79 (purificação moral do defunto), 130 (equilíbrio integral do indivíduo), 145 y183 (justiça e verdade), 165 “País de *M33t*,” (o Além, terra dos justos).

⁴¹ Conservamos um volume importante de textos destinados a afugentar animais perigosos. Para seguir alguns exemplos: Fórmula contra cobras, conjuros 226, 228 e 230 TdP, Unis. Fórmula contra serpentes, contida no P. de Turim 54003, conjuro III (ca. 2000). O P. do BM 9997 contem conjuros contra serpentes que devem ser utilizados com um amuleto de faiança. Existe uma imagem disponível do papiro em: http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=113679&partId=1&searchText=papyrus+9997&page=1. No P. de Harris BM EA 10042, 4-9, ao final de um hino percebe-se a complexidade para classificar os textos dentro de nossas categorias literárias; aparece um ensalmo que afugenta crocodilos do rio e leões do deserto.

⁴² Isto fez com que alguns estudiosos pensassem que os egípcios acreditavam na reencarnação em organismos animais.

⁴³ Por exemplo, um conjuro de amor escrito no *óstrakon* Deir el Medina 1057 (ca. 1100 a.C.).

rituais e ensalmos datam de época tardia⁴⁴, o que torna muito difícil saber com certeza a maneira em que se deu a fixação de tradições ancestrais em suportes materiais. iii) Emissão de Ra  (*b3w*) que acompanhava atividades como a agricultura, a medicina, os rituais de estado, a arquitetura (fundação de cidades e ereção de construções). iv) a  funerária aplicada na conservação de cadáveres por meio do embalsamamento  (*wt*), composto por um momento material e outro de processos “espirituais”, “sobrenaturais”, “divinos”. O sacerdote funerário recitava ensalmos e conjuros enquanto tratava o cadáver com elaborados métodos de preservação que envolviam saberes que hoje localizaríamos na química, a biologia ou a medicina⁴⁵. O corpo mumificado era, segundo a mentalidade egípcia, a herança sagrada obsequiada pelos deuses –particularmente por Osíris–; era, arriscando cometer uma transgressão cultural, o mistério por excelência que dava significado a rituais e pensamentos egípcios. Num trecho dos TdP (câmara funerária de Unis, lado sul, 213, achamos um conjuro que envolve a consagração do corpo

Ho, Unis! You have not gone away dead: you have gone away alive. Sit on Osiris' chair, with your baton in your arm, and govern the living with your lotus scepter in your arm, and govern those of the remote places.

*Your lower arms are of Atum, your upper arms of Atum, your belly of Atum, your back of Atum, your rear of Atum, your legs of Atum, your face of Anubis*⁴⁶

⁴⁴ E. gr.: o Papiro Bremner Rhind, pertencente a BM, EA 10188, 17 (Cantos de Isis e Neftis) datado de 350 a.C., pode ser consultado através de https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=113956&partId=1&searchText=papyrus+10188&page=1;

⁴⁵ Budge (1988: 185) comenta ao respeito: “But for an account of the manner in which the body was bandaged, and the list of unguents and other materials employed in the process, and the words of power which are spoken as recourse to a very interesting papyrus which has been edited and translated by M. Maspero under the title of *Le Rituel de l'Embaumement*. The first part of the papyrus, which probably gave instructions for the evisceration of the body in wanting...” –Em TdP Unis, parede leste, 273-274 se fala em ingerir a *hk3* como uma das coisas que devem ser feitas pela pessoa que pretenda ser imortal no Além.

⁴⁶ Uma consagração do corpo mais detalhada pode ser vista em LdM, XLII: “My hair is Nun; my face is Re; my eyes are Hathor; my ears are Wepwawet; my Nose is She who presides over her lotus-leaf; my lips are Anubis; my molars are Selket; my incisors are Isis the goddess; my arms are the Ram, the Lord of Mendes; my breast is Neith, Lady of Sais; my back is Seth; my phallus is Osiris; my muscles are the Lords of Kheraha; my chest is He who is greatly majestic; my belly and my spine are Sakhmet; my buttocks are the Eye of Horus; my thighs and my claws are Nut; my feet are Ptah; my toes are living falcons; there is no member of mine devoid of a god, and Thot is the

v) Um sentido implícito que tinha a *ḥk3*-conjuro, é o de ser uma espécie de história oral na que se recolhem evidências da relação com povos estrangeiros ou de um léxico obsoleto conservado em expressões ininteligíveis que revestem de misticismo as palavras do mago. Lewis Spence (1990: 265) comenta:

*A great many of these seemingly nonsensical spells consist of foreign words and expressions, some of them of Syrian origin. It is well known that the shamanistic class in savage communities is prone to invent a secret language or dialect of its own, and that the vocabulary of such a jargon is usually either archaic or else borrowed from the neighbouring language*⁴⁷

vi) Os conjuros como terapia médica.⁴⁸ Suponhamos que os egípcios acreditavam na efetividade dos conjuros; porém, se especula quando são reduzidos a mera superstição. Segundo os registros conservados, a palavra mágica acompanhava aos procedimentos médicos em casos como mordedura de ofídios, padecimentos da matriz ou no combate à infertilidade. Era frequente também que fosse empregada em padecimentos psicossomáticos ou em outros não muito bem conhecidos, como as pestes⁴⁹.

protection of all my flesh.” Em TdP, Pepi I, parede sul do vestíbulo, 539, achamos um conjuro similar.

⁴⁷ Conservamos diversos textos egípcios nos quais aparecem palavras que os estudiosos não logram decifrar, termos que caíram em desuso ou são, possivelmente, parte de um “léxico mágico” cuja etimologia remonta-se a idiomas arcaicos. No P. de Leiden I, 348, 4,1 é mencionado um tecido *nedj*, em 8,6 se fala do sangue do peixe *3bdju*. No P. BM 10059, 5 (ca. 1200 a.C.) podemos ler o seguinte: “Beschwörung der Asiaten(krankheit) bestehend aus dem, was Kreta dazu (=zur Beschwörung) sagt: s-n-t-k-p-p-w-y-j-y-m-n-t-r-k-k-r”. O papiro pode ser consultado na seguinte página: http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?assetId=35790001&objectId=110335&partId=1. No LdM aparecem vários nomes mágicos (secrets) dos deuses, por exemplo 165, 166, 167. No P. BM 9997, VI 2, aparece mencionada uma serpente de nome *schepu-ib*. No P. Edwin Smith XXI, 9 é mencionada a fruta *hm3yt* que não pode ser identificada. Nos seus comentários, Breasted sugere que pode ser uma noz (p. 496). No mesmo texto, em XX, 8 é mencionada a planta *šms*. Em TdP, Teti, parede leste da antecâmara, 377 se fala da serpente *hpjw* e se identifica o defunto com uma força chamada *d^{cr}mw*, 382-383. Em TdP, Pepi II, extremo leste da câmara ritual, 180-191, contém uma série de palavras mágicas para nomear vasilhas e pães.

⁴⁸ Cf. P. de Leiden I, 348, 3,8-8,7. (ca. 1200 a.C.) onde se compendiam quatro conjuros contra a enxaqueca e um exorcismo para tirar os demônios que atormentam ao paciente. No P. de Atenas 1826, 7,11-8,5 (ca. 1200 a.C.) recolhe-se um conjuro contra uma “enfermidade estrangeira e demônios”, possivelmente um tipo de peste; assim como dois ensalmos para ser pronunciados com amuletos, destinados a resolver o mesmo padecimento.

⁴⁹ No P. Edwin Smith há uma pequena seção (XVIII-XX) integrada por oito encantamentos (exorcismos) contra a peste do ano, destinados a combater o vento maligno, uma espécie de peste periódica que cada ano voltava a causar estragos entre a população. Poderíamos estar diante de

Os facultativos egípcios sabiam reduzir fraturas, fazer cirurgias e prescrever remédios com base na farmacopeia; sua prática não tinha os avanços tecnológicos que hoje temos, mas não por isso podemos considerar que suas terapias pecavam de credulidade ou preguiça mental.

A título de conclusão

Considero que a atitude mais pertinente que podemos ter com respeito à  é mantê-la apegada ao contexto onde surgira. Colocá-la na nossa escala evolutiva do pensamento, num degrau abaixo da religião, é atentar contra sua unidade originária. Contudo, ao fazer uma tradução cultural, cabe a possibilidade de achar pontos de coincidência com nossa ideia de filosofia, sem reduzi-la a ela. A *hkk* estava constituída a partir de uma axiologia que não é compatível com a ocidental, não porque constitua um abandono à reflexão crítica do mundo, senão porque seus propósitos básicos partem de uma sensibilidade diferente⁵⁰. James (2001, p. 103) considera: “Magic is the key to the interpretation of ancient religions and philosophy”. E continua

...since it was the method of the Egyptians to conceal the truth by the use of myths, parables, magical principles (primitive scientific method), number philosophy and hieroglyphics, we can easily see what methods might be involved before we could arrive at better translation of the Memphite Theology” (p. 147)

purificações coletivas, “medicina social”?, profilaxia, higiene em seu sentido etimológico mais distante?

⁵⁰ Egito, al igual que otras grandes civilizaciones de la Antigüedad no puede ser limitado a un puñado de aspectos culturales ni a una tipología racial única. Existía un *Egipto negro*, uno con raíces en Anatolia, otro mediterráneo, constituyendo cada uno un pequeño universo en miniatura. Respecto del Egipto negro, y, en general de la negritud africana, el ensayo de Souleymane Bachir Diagne (2011) nos invita a pensar en la estructura que guía mentalidades distintas a las nuestras. “...the expression of African philosophy itself, that is to say, the way of seeing, thinking and feeling that integrates fields of human activity as different as medicine, law, religion, logic and wisdom by serving as *raison d’être* and the key to truly understanding them. Among these fields, artistic activity is primary, even before religion: because, where orality reigns, art constitutes the writing which allows us to read the metaphysics it transcribes” (p. 54). E aqui cita umas palavras de Sénar Senghor: “What is rhythm? Is the architecture of being, the internal dynamism that gives it form, the system of waves it gives off toward *Others*, the pure expression of vital force. Rhythm is the vibrating shock, the power which, through the senses, seizes us at roots of our Being. It expresses itself through the most material and sensual means: lines, surfaces, colors, and volumes in architecture, sculpture and painting, accents in poetry and music; movements in dance. But it doing this, it organizes all this concreteness toward the light of the *Spirit*. For the Negro African, it is insofar as it incarnate in sensuality that rhythm illuminates the Spirit.” (pp. 78-79)

Desde sua criação na Hélade, a palavra “magia” é insuficiente. Primeiro para captar o que faziam os persas, depois ao ser aplicada à  com uma forte carga de platonismo pitagorizante. É preciso reconsiderar o papel que joga um esquema tão complexo dentro da estrutura multicolor dos povos antigos. Podemos ou não estar de acordo com os prolegomenos que apoiavam esta manifestação cultural, mas vale a pena estudar algo que esteve tão presente naqueles séculos.

Ao estudar o pensamento egípcio na procura de filosofia, normalmente são tratados os mesmos temas⁵¹. Não se chega além de uma revisão das cosmogonias, impressas nas teologias chegadas até nós. O denominador comum está em localizá-las no terreno da religiosidade exagerada e, nos casos mais moderados, qualifica-las de *presciência*, *prefilosofia* ou *pensamento racional embrionário*. Porém, conceitos como  são simplificados ao âmbito religioso sem abrir a possibilidade de chegar perto dos fundamentos que os articulavam. Asante (2000: 1-2) revisa com atenção os prolegômenos do pensamento nilótico:

It is not trite for the African to say: “everything is everything”. And to the mind of the ancient Kemetic [Egyptian] people this idea was thought to represent the whole universe as one. From the beginning it was oneness of everything that became the key with which the Egyptian mind unlocked many secrets of the world. Thus, one’s world, whether from the personal or the collective perspective, was based upon the actual quest to make the world one, to establish the interconnections of all things , to reconstruct the universe as it was in the beginning” (pp. 2-3)

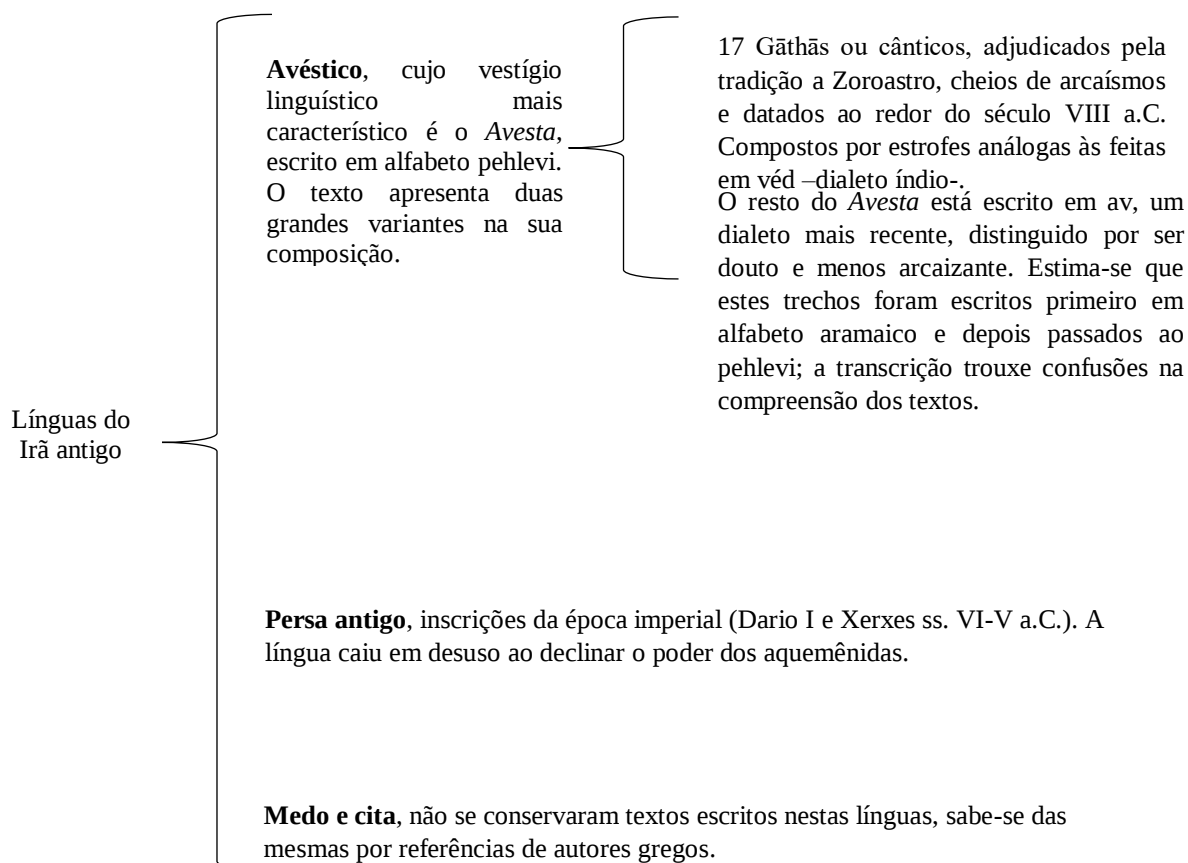
Qualquer texto ou discurso que seja estudado isoladamente conduzirá a uma visão distorcida de seus autores. As reputadas *Críticas* de Kant, os escritos de fenomenologia de Husserl ou as meditações de Antonio Machado não estão isentas de tais leituras. Qualquer escrito pode ser reduzido a “mera literatura” *letra muerta* - segundo o giro depreciativo que tem dado alguns filósofos contemporâneos à expressão. Os conjuros egípcios são o branco de tal simplificação; ainda assim a  só se compusera por ditas peças, mereceria um tratamento mais completo e *tolerante*. Frequentemente se perde de vista que as “palavras mágicas” pertenciam a um complexo sistema de ideias do qual o divino, o natural e o humano

⁵¹ Hornung (2000: 113-115) é dos poucos egiptólogos que revisa com maior detalhe a essência e historiografia do pensamento egípcio.

conviviam estreitamente. Um esquema de ideias que deveria considerar-se tão digno como o produzido por Platão e Aristóteles, só que delimitando as claras diferenças que os distinguem. Para nossa mentalidade significa um esforço titânico imaginar que existem outras maneiras de pensar, equipadas com outros cimentos e propósitos. Aqui surge a pergunta incômoda: quão plural é a nossa filosofia?

Por que não empreender um exercício de tradução cultural como o que tem sido feito com abstrações gregas como φύσις, λόγος o εὐσεβεία? Proponho que a  possua o qualificativo de a-filosófica, por ter uma natureza diferente a nossas ideias de filosofia e evitando atitude de “dignifica-la”. Isso não implica que tal questão coloque na mesa reflexões essenciais, como as ideias de *unidade, existência, divindade, humanidade* – condição de ser humano - ou *linguagem*. Nessas coordenadas é para onde devemos dirigir nossa atenção.

Apêndice: línguas faladas pelos persas.



Para maior informação vide Adrados, Bernabé, Mendoza (1995: 108-110)

Bibliografía

ADRADOS, Francisco; BERNABÉ, Alberto; MENDOZA, Julia. *Manual de lingüística indoeuropea, Tomo I*. 1 ed. Madrid: Ediciones Clásicas, 1995, 402 pp.

ALTÄGYPTISCHE DICHTUNG. Traducción de Erik Hornung. 1 ed. Stuttgart, Reclam, 2006, 189 pp.

ALTÄGYPTISCHE ZAUBERSPRÜCHE. Traducción de Hans Fischer Elfert. 1 ed. Stuttgart, Reclam Verlag, 2005, 187 pp.

ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ, Juan Antonio. "Muerte, tránsito del alma y juicio particular en el zoroastrismo en comparación con textos órficos." En BERNABÉ, Alberto; CASADESÚS, Francesc (coordinadores). *Orfeo y la tradición órfica: II Un reencuentro*. Madrid. Akal, 2008, pp. 991-1013.

THE EGYPTIAN BOOK OF THE DEAD. Edición interlineal egipcio-inglés, traducción de Wallis Budge. 3 ed. Nueva York, 2006, 377 pp.

THE ANCIENT EGYPTIAN BOOK OF THE DEAD. Traducción de Raymond O. Faulkner. 1 ed. Nueva York, 2005, 223 pp.

THE ANCIENT EGYPTIAN PYRAMID TEXTS. Traducción de James P. Allen. 2 ed.. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2015, 381 pp.

ANTIKE ZAUBERSPRÜCHE. Traducción de Alf Önnersfors. 1 ed. Stuttgart: Reclam Verlag, 1991, 72 pp.

APULEYO. *Apología o discurso sobre la magia en defensa propia*. Edición bilingüe latín-castellano, traducción de Roberto Heredia Correa. 1 ed. México: UNAM, 2003, 135 pp.

ARISTÓTELES. *Fragmentos*. Traducción de Álvaro Vallejo Campos. 1 ed. Madrid: Gredos, 2005, 499 pp.

ASANTE, Kete Asante. *The Egyptian Philosophers: Ancient African voices from Imhotep to Akhenaten*. 1 ed. Chicago: African-American Images, 2000, 126 pp.

BETRÒ, Carmela. *Heilige Zeichen*. Traducción de Christiane von Bechtolsheim. Köln: Marixverlag, 2004, 251 pp.

BREMMER Jan. "The birth of the term 'Magic'". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn, Rudolf Habelt GmbH, Band 126, 1999, pp. 1-12.

- BUDGE, Wallis. *Egyptian Magic*. 1 ed. Londres: Arkana, 1988, 234 pp.
- BURKERT, Walter: *De Homero a los magos: La tradición oriental en la cultura griega*. Traducción de Xavier Riu. 1 ed. Barcelona: El Acantilado, 2002, 172 pp.
- CALVO MARTÍNEZ, José Luis. “¿Magos griegos o persas? Los usos más antiguos del término *magos*: Heráclito, Sófocles, Eurípides y el Papiro Derveni”. *MHNH, Revista Internacional sobre Magia y Astrología Antiguas*. Malaga: Editorial Canales Siete, Vol. 7, 2007, pp. 301-314.
- CONFUCIO: *Analectas*. Traducción de Alonso Colodrón. Madrid: EDAF, 1998.
- CHEN Yong, *¿Es el confucianismo una religión?: La controversia sobre la religiosidad confuciana, su significado y trascendencia*. México: El Colegio de México, 2012.
- THE EDWIN SMITH SURGICAL PAPYRUS: TRANSLATION AND COMMENTARY, VOL. 1. Traductor James Henry Breasted. 1 ed. Chicago: The University of Chicago Oriental Institute Publications, 1930, 596 pp.
- THE EGYPTIAN BOOK OF THE DEAD: (PAPYRUS OF ANI). Traducción y transliteración de Wallis Budge. Edición bilingüe egipcio jeroglífico-inglés. Nueva York: Dover Books, 377 pp.
- FELDMAN, Louis. “Homer and the Near East: The Rise of the Greek Genius”. *The Biblical Archeologist*, Vol. 59, No. 1 (Mar. 1996). The Oriental Schools of Oriental Research, 1996, pp. 13-21.
- FILÓN. *Todo hombre bueno es libre*. Traducción de Francisco de P. Samaranch. 2 ed. Buenos Aires: Aguilar, 1977, 86 pp.
- FISCHER-ELFERT, Hans. “Two Oracle Petitions addressed to Horus-Khau with some notes on the oracular amuletic decrees”. *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 82. Egyptian Exploration Society, 1996. Pp. 129-144.
- GARCÍA NOVO, Elsa. “Las dos caras del protagonista en *Los Persas* de Esquilo”. *Cuadernos de Filología Clásica, Estudios Griegos e Indoeuropeos*, No. 15, 2005. UCM, pp. 49-62.

DIE GOLDENEN WEISHEITEN VON ZARATHUSTRA. Traducción y compilación de Aria Homayoun. Edición bilingüe farsí-alemán. Berlín: Gardoon Verlag, 2012, 156 pp.

HERÓDOTO, *Historia*: Libros I y II. Traducción de Carlos Schrader. Madrid. Gredos, 2000.

HERÓDOTO, *Historia*: Libros III y IV. Traducción de Carlos Schrader. Madrid. Gredos, 2000.

HORNUNG, Erik. *Introducción a la egiptología: Estado, métodos, tareas*. 1 ed. Traducción de Francesc Ballesteros. Madrid, Trotta, 169 pp.

IBN JALDÚN, *Introducción a la historia universal*. Traducción de Elías Trabulse. México. FCE, 2011. 1164 pp.

JACOBY, Felix. *Die Fragmente der griechischen Historiker: Continued. Part four, Biography and Antiquarian Literature*. Edición de Guido Schepens. Leiden: Brill, 1998, 392 pp.

JAMES, George, *Stolen legacy*. Estados Unidos. African American Images, 2001. 191 pp.

JOHNSON Sarah; GAGER John; HIMMELFARB Martha; MEYER Martin; SCHMIDT Brian; FRANKFURTER David; Graf Fritz. "Magic in the Ancient World". *Numen*. Leiden. Vol. 46, No. 3, 1999, pp. 291-325.

KINGSLEY, Peter: *Filosofía Antigua, misterios y magia: Empédocles y la tradición pitagórica*. Traducción de Alejandro Coroleu. 1 ed. Girona: Atalanta, 2008. 564 pp.

LÜTH Paul. *Die japanische Philosophie*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1944.

LIBRO DE LOS MUERTOS. Traducción de Federico Lara Peinado. 2 ed. Madrid: Tecnos, 1993. 401pp.

EL LIBRO DE LOS MUERTOS DE LOS ANTIGUOS EGIPCIO. 1 ed. Traducción de Paul Braguet. Traducción al castellano de Ramón Alfonso Díez Aragón y Ma. Del Carmen Blanco Moreno. Bilbao. Desclee, 2000, 308 pp.

MARTÍN HERNÁNDEZ, Raquel. "Literatura mágica y pseudocientífica atribuida a Orfeo". En BERNABÉ, Alberto; CASADESÚS, Francesc

(coordinadores). *Orfeo y la tradición órfica: I Un reencuentro*. Madrid. Akal, 2008, pp. 437-458.

------. "Ritual órfico y acciones mágicas". En BERNABÉ, Alberto; CASADESÚS, Francesc (coordinadores). *Orfeo y la tradición órfica: I Un reencuentro*. Madrid. Akal, 2008, pp. 801-814.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *La sabiduría bárbara: los límites de la helenización*. Traducción de Gabriela Ordiales. 2 ed. México, FCE, 1999, 280 pp.

MUÑOZ DELGADO, Luis. *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*. 1 ed. Madrid: CSIC, 2001, 183 pp.

ONFRAY Michel. *Las sabidurías de la antigüedad: Contrahistoria de la filosofía, I*. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. 1 ed. Barcelona: Anagrama., 2013, 330 pp.

ORÁCULOS CALDEOS/ NUMENIO DE APAMEA: FRAGMENTOS Y TESTIMONIOS. Traducción de Francisco García Bazán. 1 ed. Madrid: Gredos, 1991. 312 pp.

SUDA ON LINE: <http://www.stoa.org/sol-bin/search.pl>

RITNER K. Robert. "Magic". *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. New York, 2001. Pp. 321-336.

SPENCE, Lewis: *Ancient Egypt: Myths and legends*. 1 ed. Nueva York: Dover, 1990, 369 pp.

Wieleitner Heinrich: "War die Wissenschaft der alten Ägypter wirklich nur praktisch?" *Isis*, The University of Chicago Press. No. 1, Vol 9, pp. 11-28.

APROXIMACIONES A LA COMPRENSIÓN DE LA (hk3) Y SUS POSIBLES VÍNCULOS CON LA FILOSOFÍA

Jorge Ordóñez Burgos¹

Resumen

El pensamiento de los pueblos de la Antigüedad se compuso de lenguajes, sistemas de valores y planteamientos que escapan no sólo a los convencionalismos lingüísticos actuales, también resultan ajenos a las categorías propias de la filosofía, la religión y la mitología misma. Un caso revelador es la (hk3) egipcia, traducida a lenguas contemporáneas como magia, magic, Zauber o Magie; en dicho traslado, se le adhiere una serie de connotaciones propias de la mentalidad judeocristiana y evolucionista. Una magia sin más, producto del hombre crédulo, perezoso de mente y supersticioso. Sin embargo, tal reducción no se preocupa en estudiar aspectos de gran trascendencia como el proceso de transmisión que la palabra sufrió al cabo de los siglos, omitiendo el papel que jugó la magia persa dentro de la reflexión de filósofos, historiadores y poetas de la Hélade. La (hk3) fue una manera de concebir el universo que no puede reducirse sólo a creencias pseudoreligiosas, fue una sofisticada estructura para entender las cosas que, sencillamente, desconocemos. El presente artículo es una invitación a revisar los productos culturales de siglos lejanos, sin perder de vista que la incomprensión no se da exclusivamente con lo distante, sino en las entrañas mismas de nuestro tiempo.

Palabras clave

Filosofía antigua; pensamiento egipcio; magia.

¹ Professor Doctor, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez - Ciudad Juárez, México. email: vonschlegel@gmail.com

Resumo

O pensamento dos povos da Antiguidade é composto de linguagens, sistemas de valores e proposições que escapam não só aos convencionalismos linguísticos atuais, mas também se distanciam das categorias próprias da filosofia, da religião e até mesmo da mitologia. Um caso ilustrativo é a (VKA) egípcia, cuja tradução nas línguas contemporâneas é magia, magic, Zauber e Magie; nessa tradução, vincula-se uma série de conotações próprias da mentalidade judaico-cristã e evolucionista. Uma simples magia, fruto do homem crédulo, supersticioso e detentor de uma mente preguiçosa. Tal simplificação, entretanto, não se preocupa em estudar aspectos de grande relevância como o processo de transmissão que a palavra sofreu ao longo dos séculos, omitindo o papel desempenhado pela magia persa no interior da reflexão de filósofos, historiadores e poetas da Hélade. A (VKA) foi uma forma de conceber o universo que não pode se limitar somente a crenças pseudo-religiosas; foi uma sofisticada estrutura para entender as coisas que, simplesmente, não conhecemos. Este artigo é um convite a uma revisão dos produtos culturais de séculos distantes, sem perder de vista que a incompreensão não se localiza exclusivamente nesse distante, mas nas próprias entranhas do nosso tempo.

Palavras-chave

Filosofia antiga; pensamento egípcio; magia.

La traducción cultural

El ser humano es inquieto, posee una curiosidad expansiva cuyos límites se redefinen constantemente. Es un animal que gusta de buscar aquí y allá, en sí mismo y en los demás; especula sobre el futuro, revisa el presente desde diversos ángulos y escarba en el pasado con vigor casi infatigable. Hace falta mucho más que entusiasmo para sostener tan extenuante vocación. Salir al mundo con actitud de descubridor, exige saber qué se está buscando -tanto al internarse en las profundidades de la naturaleza como en la complejidad de las civilizaciones-. Es en este segundo contexto donde quiero poner especial atención. Para el presente estudio, será observada una práctica muy arraigada en el antiguo Egipto, la  (*hk3*), llevada a idiomas contemporáneos como “*magia*”. Desde la época de los antiguos griegos, han corrido ríos de tinta para intentar captar su significado más profundo. En ciertos momentos se le abordó con admiración, quizá hasta con la devoción que se trata a la Verdad revelada. En otros, con desprecio y entendiéndola llanamente como superstición y expresión máxima de irracionalidad, perteneciente a un estamento evolutivo inferior a otros donde han campeado la ciencia y la “*razón*”. A partir de las condiciones descritas, surgen inquietudes sobre el tratamiento que reciben ésta y otras manifestaciones culturales. ¿Con qué herramientas conceptuales nos disponemos a revisar una actividad tan importante para los egipcios?, ¿qué se busca cuando se le ausculta?, ¿se pretende conocer el pasado o justificar la forma de proceder en el presente? Al voltear la mirada a la Antigüedad, ¿se dispone de los medios para entender las cosas en su nicho humano original o se les juzga con cierto aire de superioridad?

En nuestro artículo, usaremos la expresión *traducción cultural* para referir el proceso a través del cual un lector, valiéndose del marco referencial propio, establece vínculos entre prácticas más o menos equivalentes desarrolladas por civilizaciones diferentes. Por ejemplo, algunos procesos curativos seguidos por pueblos indígenas son nombrados por nosotros como “*curación popular*”, “*medicina alternativa*” o “*tradicional*”. Al llamarlas así se deja claro que sus tratamientos no están plenamente apegados a las ciencias y los métodos racionales aprobados por nosotros; además, se puede ver que nuestras categorías no coinciden con las suyas, siendo insuficientes para captar su mentalidad y propósitos. Podría pensarse que la soberbia con que se denigra lo *irracional* o *pseudocientífico* es un signo de superioridad y sólo señala las carencias de lo ajeno, sin embargo, exhibe también los vacíos de nuestro marco base. Todo depende del ángulo desde el que se vean las cosas. Sea lo que sea aquello que los otros hacen, no alcanzamos a asimilarlo

del todo, siendo nuestra *racionalidad* excesiva un impedimento más que una ayuda. La traducción es una versión de las cosas que nunca es perfecta y certera, empero, no contamos con otro recurso para tener cierta cercanía con lo otro.

En medio de la disparidad, se hace necesario construir puentes para saltar obstáculos. El puente es un camino que se erige sobre acantilados, ríos o vados, dejando geografía debajo de sí. Salva la caminata entre lajas filosas que lastiman el pie del andariego. Aguas turbias y profundas son vistas desde alturas altaneras, andar sobre ellas proporciona un sentimiento de superioridad y seguridad, a veces ilusorio. Se concreta el tránsito de ida, quizá el de vuelta, pero, es mucho lo que se *pasa por alto*. Al completar la primera parte del recorrido, se consigue llegar a un destino que podría ser hasta ininteligible. Si existiera una máquina del tiempo para transportarse a un ágora griega o a un templo egipcio, posiblemente el choque cultural sería tan fuerte que se llegaría a la conclusión de estar frente a un espejismo o que la realidad se equivoca. Egipto y la Hélade en colores, aromas y sonidos vivos serían discordantes con las reconstrucciones hechas a partir de tratados antiguos tocados por muchas manos, por vasijas vacías exhibidas en vitrinas y pálidos templos a medio derruir. Aun contando con los medios para observar en primera fila la dinámica de un pasado tan distante, sería imposible comprender a plenitud el palpar de la vida de los antiguos. Se nos exige desarrollar categorías-puente para conectarnos de alguna manera con ellos, sin embargo, a pesar de las facilidades conseguidas, hay aspectos que pasan, por decirlo en una palabra, desapercibidos. Las innumerables limitantes que tenemos para acercarnos a la Antigüedad no quedarían zanjadas con abundante evidencia material y empírica, la comprensión de los antiguos tiene mucho que ver con la actitud seguida para leerlos en su hábitat.

La noción de tiempo que los antiguos tenían hace que las diferencias con nosotros se agudicen. Ciudades con escasa densidad poblacional - comparada con la actual- albergaban comunidades concentradas en actividades diarias distintas a las nuestras. El solo hecho de desplazarse de un sitio a otro dentro de la misma ciudad era un proceso simple, no sucedía lo mismo con los viajes a otra población o país; empresa en la que no pocos dejaron la vida cuando se enfrentaron a innumerables dificultades como epidemias, inclemencias climáticas, o el asalto de piratas y salteadores. El desplazamiento redundaba en la noción cotidiana y teórica de espacio y tiempo. Para nosotros es difícil dejar de ver con naturalidad la posibilidad de hacer viajes transcontinentales en unas cuantas horas, proeza divina para

los arcaicos. En este contexto, diversas prácticas culturales como el comercio, la religión, la guerra, la alimentación o el ahorro, adquirirían otras notas y sentidos. La noción de espacio, sin mayores pretensiones y elucubraciones filosóficas era entonces, como es hoy, marco y ancla donde la cultura florece. La irrupción en la Antigüedad, un medio tan extraño al propio, se completa a partir de la omisión de detalles sencillos y comunes que componen la cotidianidad. Al buscar otros aspectos más sofisticados, e. gr. los grandes ideales, abstracciones o los desarrollos tecnológicos, se dejan de lado los elementos “intrascendentes” que determinan ideas, creencias y formas de allegarse al mundo, enraizadas en lo inmediato y tangible.

Perfilando la traducción cultural: los bemoles del presente

Aún la comprensión del mundo contemporáneo ofrece innumerables dificultades. Pongamos por caso el deporte olímpico a nivel mundial. La preparación de atletas para algunas economías africanas no tiene paralelo con la que se sigue en Estados Unidos o China. El significado que el deporte tiene en cada una de estas naciones nos conduce, en los hechos, a escenarios incompatibles entre sí. Sin embargo, cada cuatro años se habla del *deporte olímpico* como vínculo de unión y buena voluntad. La realidad tangible nos dice que en cada sociedad el papel del atleta y el deporte se modifican dramáticamente. Mientras que en algunas economías son la figura central en la que convergen los más novedosos avances científicos, tecnológicos y educativos (como el sofisticado diseño de ropa deportiva - elaborada con materiales ultraligeros y resultado de investigaciones multimillonarias exportadas a todo el planeta - o la explotación del talento de brillantes ingenieros que se vuelca en construir jabalinas, trineos, balones, remos y flechas). Por el contrario, en los países del tercer mundo es el reflejo de los privilegios de ciertas élites que se benefician con dádivas burdas e insultantes. Regímenes pegados con alfileres envían delegaciones de deportistas sin el nivel suficiente para competir con las grandes luminarias. Parecería que al participar en encuentros mundiales automáticamente se recibe la legitimación de la comunidad internacional. Entonces, ¿qué es el deporte olímpico en nuestro mundo contemporáneo? No es una pregunta que pueda responderse con facilidad, para lograrlo habría que recurrir a un proceso de traducción cultural. Un ejercicio arduo que exige tener gran conocimiento de las circunstancias de los países del orbe.

En procesos más complejos, caracterizados por la interiorización de ideas y creencias, es todavía más difícil unificar criterios. Por ejemplo, la

convivencia pacífica de diferentes religiones, ondea como estandarte de la tolerancia en nuestros días. Vemos a patriarcas, pastores, rabinos y cardenales juntarse a orar, protagonizando una danza de la humanidad civilizada, sin embargo, cabe preguntarse ¿a quién o a qué le están orando? Este es otro campo en el que la traducción cultural puede brindarnos cierta ayuda. Cuando se decreta que existe respeto para todas las creencias religiosas de los ciudadanos de un país, es sencillo imaginar en teoría la imposición de dignidad a las creencias, ritos e ideas sobre lo sagrado. No obstante, con gran frecuencia se descalifican prácticas ubicándolas en el terreno de lo “primitivo” o “popular”. En el mejor de los casos, dicha etiqueta significa que quienes abrazan tal o cual esquema de creencias son ignorantes y están al margen de una teología *racional* bien elaborada. Es decir, de un aparato fundante que articule conceptualmente una doctrina, una liturgia, o una soteriología en particular. Por ello, procesiones, adoración de santos e imágenes –no autorizadas por una jerarquía ilustrada–, la fe en milagros o la aparición de seres divinos, son sacados de los dominios internos del fiel para ser objeto de auscultación minuciosa. El “*experto*” determinará si son producto de la superstición o de la religiosidad *racional* e *higiénica*. ¿Cuándo es un rito magia y cuándo el ejercicio de una clara revelación divina? ¿Cuándo la teología es tal y cuándo se convierte en fundamentalismo? La tolerancia religiosa, –*concesión de la misma dignidad a las creencias y prácticas religiosas ajenas que a las propias*–, se desdibuja en el preciso momento en el que se evalúa al ajeno o se intenta atraerlo hacia la propia fe. Es entonces cuando se minimiza lo diferente para sobreponerle algo mejor a criterio del evangelizador-árbitro.

¿Qué es en sentido amplio la religión, la fe?, ¿prácticas cotidianas que involucren todos los aspectos de la vida del individuo? ¿Un arsenal de respuestas a todas las posibles preguntas que puedan salirle al paso al hombre?, ¿una vía sobrenatural para explicar hechos naturales? ¿Es posible opinar sobre creencias personalísimas del hombre llevándolas a un lenguaje antropológico-psicológico que no siempre logra adentrarse en la naturaleza de la fe? En encrucijadas como estas es cuando la traducción cultural puede brindar ciertas aportaciones. Un esfuerzo más o menos completo de comprensión; sin duda, un proceso de interconexión y exploración, pero, también, y en honor a la verdad, una simplificación que siempre deja residuos en el camino. Al incursionar en estudios sobre religiones es importante aceptar que, de origen, es fallida la asimilación plena de la fe del otro, por superficial que ésta sea. Aún la banalidad huye de ser captada plenamente. Quiero enfatizar que acercarse a religiones vivas e incrustadas

en el mismo ámbito social, significa un reto importante para el investigador. ¿Qué puede esperarse de creencias tan lejanas como las de los egipcios? Hacer historia de las religiones es complicado, de ninguna manera ocioso, pero exige un esfuerzo que resultará incompleto siempre, así son los límites del saber humano. No es exclusivo de este campo, en los estudios culturales existen fronteras infranqueables que deben asumirse más que negarse o minimizarse.

Sucede algo similar con las investigaciones comparativas de filosofía, detectando excesos preocupantes en los últimos cien años; en el pasado y en el presente, en América y Europa, una tradición anula a otra, considerándola fincada en falacias o baladí. Buena parte de la historia de la filosofía del siglo pasado se desarrolló a través de la denigración de unas escuelas a otras. La reflexión se concentraba en elaborar argumentos que pusieran contra la pared al oponente, más que en construir pensamiento original. Hoy en día es complicado hacer coincidir en el mismo planeta y momento a la filosofía geopolítica contemporánea de Estados Unidos y a algunas variantes del neokantianismo europeo actual. La primera, creada por estadistas y politólogos, la segunda erudita y apuntalada por recursos poderosos tomados de la filología, el psicoanálisis, lecturas tardías del marxismo y el neotomismo. Caricaturizando la pluralidad del pensamiento, llamamos a ambas “filosofía” sin precisar que se hace una abstracción o reducción, sin atender las variantes que cualquier práctica humana tiene por naturaleza. La cuestión es más profunda, dado que el significado social y práctico de las reflexiones del norteamericano parten de una base que, si bien comparte algunos elementos de su *correlato* europeo de los últimos dos siglos, en esencia, renuncia a ceñirse a procedimientos “especulativos estériles”, según sus propósitos utilitarios. Es una filosofía cuyos engranes son la ofensiva comercial mundial, el manejo estratégico de medios de comunicación, además de la apertura de nuevos mercados que validarán el ajedrez político jugado de manera correcta. Un filosofar que, sencillamente pasa de los griegos, los medievales y la Escuela de Frankfurt. A su vez, los europeos calificarán de *filosofastros* a los americanos por no ser partícipes de la filosofía. En este contexto, el estudio de la Antigüedad no es el único medio que ofrece problemas de comprensión cultural. Si a las religiones y a la filosofía del Occidente contemporáneo, es difícil abordárseles sin toparse con problemas de incompatibilidad ¿se tiene autoridad para *juzgar* a los antiguos, menospreciando su forma de pensar y creer? Señalo las paradojas para comprender las religiones y la filosofía porque es en ese contexto donde podría encuadrarse a la  para estudiarla. Es imposible conseguir

integridad absoluta en los métodos de investigación, quizá la actitud más *racional* a seguir consistiría en aceptar las propias inconsistencias.

Quisiera proponer algunos principios que podrían servir para tener un acercamiento mínimo con el pensamiento que no es propio.

I) Plantear la idea de “otredad” bajo la convicción que se “dignifica” al otro, es, más bien, adoptar una postura un tanto soberbia. Todo aquello que “no soy yo” existe con independencia de mí –sin importar como yo lo denigre o enaltezca- y ofrecerá cierta resistencia a ser entendido. La primera barrera se da en mí, puesto que en cierta medida, siempre intentaré conectar lo desconocido, lo “*no propio*” al universo personal. Por mucha objetividad que pretenda conseguirse, las vivencias, creencias, ideas y costumbres *del otro* se harán accesibles mediante las categorías del que observa. La *otredad* no sólo se da con el habitante de tierras lejanas, poseedor de reglas de convivencia diferentes a las mías, también con un vecino o miembro de mi familia, quien, a pesar de tener marcos referenciales más o menos cercanos, ha elaborado un universo autónomo distinto al mío. Es decir, tendrá un código de traducción diferente al que yo tengo.

II) Es verdad que al acercarse a otras civilizaciones se hace una valoración de ellas, pero es preciso eliminar calificativos como “libre”, “evolucionado”, “pagano”, “científico”, “tecnológico”, “popular”, “precientífico”, “irracional”, “mítico”, “supersticioso”, “democrático” y todos aquellos que tengan una fuerte carga axiológica para nosotros. Adjettivos que comprometan la concepción de *los otros*, al grado de denigrarlos considerándolos en un estamento inferior al nuestro. Rechazaríamos que unos confucianos echaran por la borda milenios de filosofía occidental porque nuestros pensadores no contemplan el término 善 (*jen/ren*)² como

² Simon Leys en su comentario a las *Analectas* (4.1) de Confucio señala sobre esta palabra: “...la virtud suprema, a menudo traducida como “bondad”, “benevolencia” o “virtud”. La persona que la practica es “el hombre bueno”, “el hombre virtuoso”, “el hombre plenamente humano”. Normalmente he traducido este término por “humanidad”, pero en ocasiones he utilizado “bondad”... Huelga decir que todas estas traducciones han sido irremediabilmente inadecuadas; el peor error sería describir a Confucio con los pálidos colores de una especie de filántropo benigno o de trabajador social bienintencionado. Ninguna otra imagen podría estar más lejos de la realidad histórica. Para Confucio, *ren*, la plenitud de la humanidad, es verdaderamente un absoluto de inexpressable y cegador esplendor; este absoluto es lo que exige heroicidades a cada persona, pero permanece cercano y a mano en la vida cotidiana; nadie lo posee, pero informa todos nuestros actos aunque nunca puede ser totalmente captado, está constantemente revelándose en sus diversas manifestaciones.”(1998: 203-204). El trabajo de Paul Lüth, *Die japanische Philosophie* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1944), puede brindarnos más elementos para acercarnos a la problemática de otras filosofías cuyos referentes e intereses no tienen paralelo con las nuestras.

parte sustancial de la ética y la cosmología. ¿Qué nos justifica, entonces, a desacreditar esquemas de pensamiento que no se sujetan a la “razón”? Es imposible deshacerse por entero de prejuicios, preconociones y categorías culturales, empero, ayudaría a evitar el alejamiento abstenerse de usar lo más posible de las etiquetas señaladas. Asumir una actitud de esta naturaleza, podría asfaltar el camino hacia otras culturas.

III) Por estrategia metodológica, se asume que los “demás”, entiéndase los antiguos, son muy diferentes a nosotros. Pueden serlo, pero, dentro del proceso de traducción cultural es importante encontrar aspectos que nos sean comunes. La cotidianidad puede ser una fuente significativa de vinculación. Relacionarse con algunos aspectos de la vida diaria de pueblos tan distantes, es un gran esfuerzo para el investigador; la subsistencia, la alimentación, la convivencia o la manera en que la muerte se acepta son áreas en las que pueden encontrarse algunas coincidencias con nosotros. A partir de allí podría empezarse con la traducción cultural. Es inevitable cometer anacronismos, sin embargo, no debe pasarse por alto que lo que se busca es un acercamiento a sociedades que estuvieron vivas en su momento.

IV) En el caso concreto del pensamiento y las diferentes denominaciones que los pueblos le dan (filosofía, sabiduría, reflexión, memoria o iluminación) es necesario comprender que siempre se estará sujeto a un marco regulatorio. Ya sea a una tradición ritual, una religión, el estado, la magia o la oralidad, nótese que echo mano del material conceptual que dispongo para expresarme. Lo cual, no significa que las meditaciones que se hayan conseguido en ámbitos diferentes no puedan brindar una aportación relevante para nuestro filosofar.

V) Es necesario asumir que la filosofía occidental contemporánea también está suscrita a marcos que, dentro de las sociedades vivas resultan ser lo más viable y obvio. Nuestra filosofía es *racional*, remitiéndonos al complejo y ambiguo universo de la *razón* occidental. Es *científica, democrática, humana, abierta, tolerante...* cada adjetivo abre espacios que no son del todo conscientes para nosotros. Espacios que no son unánimemente aceptados hoy por todos los habitantes de este planeta.

VI) Como ejercicio historiográfico, es conveniente imaginar cómo serían estudiadas nuestras civilizaciones en algunos milenios. Quizá, nuestros colegas del futuro –me valgo de la traducción cultural para invocarlos- ni siquiera consideren importante el tema de la tecnología, la ciencia, la democracia o el cristianismo. Posiblemente, nuestras sociedades tendrán

otros atractivos para ellos, otros, ocultos en lo más profundo de nuestra inmediatez, vedados a nuestros ojos.

VII) En las circunstancias particulares de la Antigüedad, es importante asumir que nos enfrentamos a un mundo en movimiento constante cuya dinámica probablemente no alcanzamos siquiera a dimensionar. Hay tantos pueblos que nos pasan inadvertidos y a otros los conocemos por referencias fugaces, ergo, es irresponsable y arriesgado elaborar juicios categóricos sobre ellos. Por ejemplo, Etruria, enclavada en la Europa “familiar”, cercana a romanos y griegos, constituye un duro golpe para nuestra arqueología. Una civilización casi tangible pero distante y enigmática nos recuerda que a Europa antigua la perfilamos en sombras. Se dictamina con rapidez que las sociedades fuera del ámbito grecorromano fueron primitivas y carentes de complejidad. Celtas, jutos, eslavos, íberos, bretones, escitas y germanos son minimizados a aldeas gobernadas por hechiceros. Es incorrecto que milenios sean juzgados bajo los cerrados parámetros de lo que entendemos por “Grecia” y “Roma”.

Dicho lo anterior, iniciemos nuestro intento por traducir la idea de .

La conformación del término “magia”: un problema de traducción cultural

Una de las primeras menciones griegas que se hace del μάγος (*magos persa*) la encontramos en la *Historia* del viejo Heródoto. Aunque su referencia no se reduce a un pasaje único, es en I, 132,2 donde se le define con mayor detalle, a saber, una especie de sacerdote oficiante perteneciente a una de las etnias que componían el imperio persa³. En III, 70-79 se describen las intrigas y tensiones políticas que protagonizaron algunos magos, encuadrándolos en las más altas esferas del poder imperial, añadiendo un elemento mundano al religioso para redondear su perfil. Siguiendo la lógica que se aplica con Pitágoras como creador de la palabra *filosofía* a partir de identificarse a sí mismo como *filósofo*, la μαγεία serían las prácticas, creencias e ideas propias

³ Walter Burckert comenta sobre el término *maguš* dentro del contexto persa: “...el término “mago” está prácticamente ausente en el *Avesta* [aparece sólo en *Yasna* 65,7]. Pero una documentación auténtica sobre los magos como funcionarios religiosos existe en las tablillas elamitas de Persépolis de la época de Darío [Koch, 1992: 279 s]... De la zona fronteriza entre helenismo e iranismo, es decir, de la Capadocia, proviene una inscripción bilingüe, greco-araméa, de un hombre que fue μάγος para Mithra, ἐμάγευσσα Μίθρηι- *m'gjs l mithr*, que pertenece quizá al siglo I d.C.” (2002: 135). –Para una revisión histórica del término *maguš*, Cf. el artículo “Magi” de Muhammad A. Dandamayev (2012), disponible en <http://www.iranicaonline.org/articles/magi>.

de los magos persas⁴. Es importante recordar que la exposición de Heródoto sobre cultos religiosos extranjeros no siempre despeja dudas, por el contrario, deja con la inquietud respecto a si se está ante un ejercicio de *pedagogía* consistente en helenizar lo foráneo con el objeto de hacerlo más comprensible para el público; si es una reducción de creencias y divinidades que no tienen la *estatura* de lo griego o, el desarrollo de una *traducción cultural* en la que muchas cosas se quedan en el camino, pero, no puede concretarse de otra manera más que a través del lenguaje que Heródoto y su gente hablaban⁵. ¿A qué se referiría el de Halicarnaso cuando afirmaba que los magos entonaban una *θεογονίη* durante los sacrificios (I, 132,2)? ¿En realidad era una pieza que hablaba del origen de los dioses iraníes o eran ensalmos, conjuros o tal vez un género que no tiene paralelo dentro de nuestras tradiciones como sucede, por ejemplo, con los “himnos” sumerios? Lo que sí puede concluirse es que Heródoto tenía una buena opinión de los persas y sus instituciones, haciendo eco de la mentalidad de su tiempo. En algunos círculos, el *μάγος* no era un personaje nefasto; el sentido del término cambió, pasando de ser un cuasi gentilicio bárbaro a una manera de referirse a sacerdotes griegos relacionados con los misterios y las iniciaciones. Así lo explica Raquel Martín Hernández (2008: 805), apoyándose en un pasaje del Papiro Derveni (Col. VI) y en un fragmento de Heráclito (Clem. Al. *Prot.* 2.22.2)⁶:

...no es necesario pensar que los expertos que realizan dichos ritos sean profesionales venidos de fuera, por mucho que pueda despistar el nombre de origen iraní que se les aplica. Dicho término, creemos, puede ser fácilmente explicado como un tecnicismo religioso, en concreto, un término técnico para denominar a los expertos en rituales de ciertas ceremonias místicas, posiblemente relacionadas con el dionisismo...

⁴ De acuerdo con SUDA x, 9, un artículo dedicado a Janto, se dice que él escribió una historia de Lidia en 4 libros (*Λυδιακά*). Guido Schepens, en su comentario al FGrH 765, menciona la posibilidad que el catálogo de obras de Janto se compusiera, además del texto citado, de un estudio sobre Empédocles y una *Μαγικά*. Sobre esto hay polémica, dado que algunos estudiosos especulan que la *Μαγικά* era uno de los libros de la historia de los lidios. Cf. Jacoby (1998: 34, N. 16)

⁵ Considero que la interpretación de Momigliano (1999: 206-210) es la más atinada. Él hace una lectura de la *Historia* de Heródoto como un ejercicio de comprensión de los persas.

⁶ Cabe citar el comentario de Calvo Martínez (2007: 306), donde afirma que es el primer texto griego donde aparece el término *μάγοι* pero sólo conectándolo con las tradiciones iniciáticas presumiblemente dionisiacas.

Sin embargo, dentro de la literatura filosófica griega se mantiene la identificación del mago con el sabio persa, como un filósofo oriental cuya agudeza no necesariamente estaba por debajo de los helenos. Posiblemente debida a una tendencia “orientófila” presente en Grecia -iniciada con timidez desde el siglo VIII a.C.⁷ y vigente hasta pasado el Helenismo- puede entenderse la asimilación de la idea del mago-sabio. En dicho apego, no sólo lo persa fue estimado, sino también las tradiciones egipcias, hebreas⁸ e indias. En lo que respecta a los persas, Momigliano (1999: 201 y 206) afirma:

Indudablemente es tentador explicar ciertos aspectos de los inicios de la filosofía griega a través de las influencias iránias. La repentina elevación del Tiempo a dios primitivo en Ferécides; la identificación del Fuego con la justicia, en Heráclito; la astronomía de Anaximandro, que sitúa a las estrellas más cercanas a la Tierra que a la Luna; estas y otras ideas nos traen a la mente teorías que nos han enseñado a considerar zoroastrianas, o en todo caso persas, o por lo menos orientales... Por extravagantes que se haga aparecer a los persas en Esquilo, no son bárbaros consumados, como los egipcios de Las suplicantes. Más enfático que Esquilo, Heródoto respeta a los persas y los considera capaces de pensar como los griegos⁹.

Una variante de esta tradición consiste en concebir al μάγος como una persona capaz de operar cambios extraordinarios en el medio ambiente, un iniciado¹⁰ que conoce secretos muy profundos del universo. Las diferentes

⁷ Cf. Feldman (1996). -El comentario de Álvarez Pedrosa (2008: 1002) sirve para matizar el vínculo político-cultural que se produjo entre griegos y persas a raíz de diversos hechos históricos: “...suscitaron un interés singular de la cultura persa entre los griegos, que oscilaba entre el aborrecimiento y la fascinación...”

⁸ Sobre este particular cf. el capítulo “El descubrimiento helenístico del judaísmo” en Momigliano (1999: 122-155).

⁹ Álvarez-Pedrosa (2008: 1002-1012) es un poco menos entusiasta al momento hablar sobre los préstamos e influencias persas en la Hélade, no por ello, descarta la posibilidad de relaciones de ida y vuelta entre ambos pueblos. Su revisión se apega a la evidencia lingüística rastreable entre textos como los *Gāthās* y el *Avesta*, y diálogos platónicos, uno pseudo platónico (*Axioco*), comedias aristofánicas y laminillas órficas. -Sobre la dignidad que Esquilo otorga a los persas Cf. García Novo (2005: 50-53).

¹⁰ En este punto, Álvarez-Pedrosa hace de nuevo una exhortación a la prudencia histórica, “...los autores tienden a considerar que el zoroastrismo es una religión de iniciados, aunque el concepto no se ajuste a los términos más rigurosos que se dan en la religión griega.” (2008: 992, N. 4) -La magia como iniciación es una noción que se mantuvo vigente durante muchos siglos, por ejemplo, en el Papiro Griego de Magia I, 127 puede leerse “Ὁ μακάριε μύστα τῆς ἱερᾶς μαγείας”. -Otro autor tardío, Numenio de Apamea, incurre en un apresuramiento cuando habla de la religión del antiguo Irán: “...los persas inician en los misterios adocrinando al iniciado sobre el descenso de las almas y su subida y llamando [a este] lugar caverna. Según dice Eubolo, fue Zoroastro el primero que consagró en las montañas cercanas a Persia una caverna natural, florida y regada de fuentes, en honor a Mitra, creador y padre de todas las cosas, ya que la caverna le procuraba una imagen del

fuentes griegas y romanas adjudican distinción de grado en las capacidades de los sabios orientales; las hay desde las que los hacen semidioses, hasta las más conservadoras que los muestran muy cercanos a la filosofía y la liturgia. Eudoxo¹¹ y Aristóteles¹² son quizá quienes más difusión dieron a la idea del mago-filósofo.

Filón de Alejandría (1977: XI), comenta sobre los magos:

En el mundo exterior, donde se hallan los que estiman las obras más que las palabras, encontramos amplias asociaciones de la más alta virtud y excelencia. Entre los persas está la orden de los magos, quienes investigan calladamente los hechos de la naturaleza¹³, a fin de alcanzar el conocimiento de la verdad, y por medio de visiones más claras que el lenguaje, dan y reciben revelaciones de la divina excelencia. En la India, también, existe la orden de los gimnosofistas, que estudian tanto la filosofía ética como la física y hacen de todas sus vidas una exhibición de virtud.

Por este camino sigue Apuleyo (2003: 26), expresándose de la siguiente manera:

Magia es en verdad lo que Platón entiende, cuando recuerda qué disciplinas inculcan los persas al niño destinado a reinar. Tengo en la memoria las palabras mismas de este divino varón, que tú Máximo puedes recordar conmigo: Cuando llega a los catorce años, reciben al muchacho aquellos que los persas llaman pedagogos reales. Son escogidos en número de cuatro, entre los persas de edad madura que gozan de mejor fama: el más sabio, el más justo, el más prudente y el más valeroso. Uno de ellos le enseña la magia [magei/an] de Zoroastro, hijo de Oromasdes. Ésta consiste en el culto de los dioses. Le enseñan también el arte de reinar.¹⁴

Más adelante, Apuleyo hace otras referencias de la magia y los magos, e. gr.: en 26 critica la idea popular que consiste en creer que el mago es

mundo, el que Mitra fabricó, en tanto que los objetos en su interior dispuestos a distancias simétricas serían símbolos de los elementos y zonas del cosmos. Después del aludido Zoroastro la costumbre de celebrar sus iniciaciones en grutas y cavernas, naturales o artificiales.” Fr. 60.

¹¹ Quien afirmaba que los magos eran “la más excelente y valiosa de las sectas filosóficas”, además de datar el nacimiento de Zoroastro seis mil años antes de la muerte de Platón. Cf. Plinio, XXX, 5.

¹² Las reconstrucciones de su obra *Sobre la filosofía* recogen algunos comentarios al respecto, a saber: i) que los magos son más antiguos que los sacerdotes egipcios, ii) que hay dos principios regidores del universo: Arimano y Oromasdes y iii) proporciona otras fuentes que hablan sobre los magos: Hermipio *Sobre los magos* (este dato se encuentra también el Plinio, XXX, 4), Eudoxo *Viaje* y Teopompo, *Filípicas* VIII. Cf. D.L. I, 8. Sobre la opinión que Aristóteles tenía de los sabios orientales, recuérdese que en *Metafísica* 918b 21-23 también habla de los sacerdotes egipcios.

¹³ El subrayado es mío. Nótese cómo describe a los magos.

¹⁴ Las palabras citadas de Platón aparecen en griego en medio del texto latino.

omnipotente gracias a que se vale de conjuros y cánticos dirigidos a los dioses; en 31 alude una creencia compartida por “muchísimos” consistente en considerar a Pitágoras seguidor de Zoroastro y diestro en la magia; en 38 menciona cierta creencia de su tiempo que vincula a los babilonios y egipcios con ensalmos y conjuros; en 40 establece con cautela vínculos entre el filósofo, el médico y el mago, siendo el conocimiento de la naturaleza el común denominador entre los tres. Por último, en 90 cita un catálogo de magos eminentes compuesto por Carmendas, Dárdano, Moisés, Iannes, Apolobex, Ostanen y Zoroastro¹⁵.

Encontramos un par de entradas en la SUDA, posiblemente influidas por tradiciones neoplatónicas y pitagóricas tardías, en las que se toca el tema de los magos. En Δ, 447 se habla sobre Demócrito enlistando sus mentores: Μαγῶν και Χαλδαίων Περσῶν; además visitó a Περσας, Ἰνδους y Αἰγυπτίους de quienes tomó lo mejor de su sabiduría para esparcirla entre los griegos. En ζ, 159, dedicada a Zoroastro, se le define como un σοφός¹⁶ y creador del término *magos*: αὐτοῖς πολιτευομένου ὀνόμαστος τῶν Μάγων, datando su existencia histórica quinientos años antes de la guerra de Troya.

Los célebres *Oráculos caldeos* constituyen una fuente importante para comprender la transmisión del término *magos*. En ellos confluyen elementos de un neoplatonismo muy particular con matices gnósticos y pitagóricos, una fuerte orientofilia, así como tintes de religiones místicas griegas, en particular el orfismo y los cultos eleusinos. Los *Oráculos* suelen traslapar el término χαλδαῖος con μάγος¹⁷. El primero vinculado con tradiciones babilónicas relativas al conocimiento físico y espiritual de las estrellas, la adivinación, la interpretación de los sueños y, en algunos casos, con el manejo de ensalmos capaces de alterar el funcionamiento de la naturaleza. Según la tradición erudita bizantina, fue Juliano el Teúrgo¹⁸, hijo de Juliano

¹⁵ A propósito del texto de Apuleyo, donde se defiende contra acusaciones por practicar magia, debe mencionarse que dentro del egipcio copto el término hik, derivado de *hk3* pasó al ámbito jurídico grecorromano interpretado como “impious and illegal sorcery” Cf. Ritner (2001: 321). Aunque, cabe mencionar que, simultáneamente, en otros círculos se le consideraba a la magia *θεία ἐνεργεία*.

¹⁶ Según el diccionario bizantino, su saber destacaba especialmente en astronomía, aunque su conocimiento de la naturaleza era muy amplio. –Según afirma Bremmer (1999: 5), Janto de Lidia fue el primer griego que mencionó a Zoroastro.

¹⁷ ¿Paralelos con SUDA D, 447?

¹⁸ Cf. SUDA, ι 434. –En el artículo se mencionan detalles que lo insertan en la tradición orientalizante greco-romana de época a caballo entre el final del Helenismo y el inicio de la Antigüedad Tardía. V. gr.: se le adjudica la redacción de un par de obras, *Θευργικά*, *Τελεστικά*, así como unos textos que se han interpretado tradicionalmente como los *Oráculos*, Λόγια δι’ ἐπῶν

el Caldeo (χαλδαῖος)¹⁹, quien compiló los célebres *Oráculos*. El comentario de García Bazán en la introducción de los *Oráculos caldeos* (1991: 14-15), clarifica la visión que entonces se tenía de los caldeos y los magos:

Los caldeos constituían tanto una agrupación iniciática dirigida por sus hierofantes, en este caso concreto Juliano el Caldeo, como practicantes de ritos y conservadores de doctrinas, indicadas por símbolos orales (los lógia di'epôn o fórmulas versificadas) y físicos, de naturaleza tradicional, es decir, de origen divino y regularmente transmitidos, para poder poseer un carácter eficaz o teúrgico. Este tipo de asociación misteriosa está emparentada en su aspecto litúrgico y en los puntos fundamentales de sus creencias... con los magos (μάγοι) anatólicos de origen medo-persa, una vez configurada cosmográficamente su doctrina por la ciencia astral del clero babilonio... Es también común a los miembros de estos grupos esotéricos la incorporación de rasgos propios de las prácticas de los magos-caldeos en tierras siríacas (trashumancia ramificadora y uso de encantos y conjuros), así como la adopción filosófica de un platonismo difuso, pero de orientación pitagorizante.

Dado que la Hélade fue una sociedad viva, hemos de entender que el idioma era cambiante y estaba en constante movimiento, los significados de μάγος no estaban consensados, dándose al mismo tiempo acepciones denigrantes y meritorias, su uso dependía de la comunidad. En una dimensión peyorativa se le emparenta con γόης (hechicero, brujo, mago²⁰, embaucador, charlatán, impostor²¹)/ γοητεία (hechicería, brujería, hechizo²², seducción²³, charlatanería²⁴,

¿Estará entendiéndose ἐπὶν entremezclando su conexión con la antigua épica heroica (una forma de *rendir culto a los muertos*) y con los conjuros? Dentro de este mismo artículo se narra que Juliano hizo llover mediante un *saber secreto*, sin embargo, también se dice que algunos adjudicaban a Ἀρνούφης, un filósofo egipcio, tal maravilla. De nuevo aparecen elementos de la mentalidad de la época, es difícil determinar hasta qué punto nos encontramos ante una tendencia orientalizante y en qué medida se narran hechos y personas reales.

¹⁹ Cf. SUDA, τ 433, -El Caldeo es definido como filósofo, se menciona una obra suya sobre los daímones, compuesta por cuatro libros.

²⁰ Calvo Martínez señala sobre el término γόης: "...muy a menudo sirve como insulto, es una palabra siempre cargada de valores puramente negativos..." (2007: 304) -Estas tres acepciones pueden encontrarse en *Historia* II, 33 de Heródoto; *Hipólito*, 1038 y *Bacantes*, 234 de Eurípides; en *República*, 380d de Platón; en Marco Aurelio Antonino, 1,6; *Historia de los animales* de Eliano, III, 17; y, *Eneadas*, IV, 4, 40 de Plotino.

²¹ Con estos significados puede encontrarse en *Banquete* 203d de Platón. En Demóstenes XVIII, 276, en este pasaje utiliza el término μάγος como sinónimos de γόης, tal vez por el rechazo a las importaciones de imperios hegemónicos como lo fue primero el persa y luego el macedonio. En *Preparación al Evangelio* V, 18,6 de Eusebio. En un fragmento de un papiro erótico griego, *Hermes*, 55, 1920,191; en 77/78, 33 de Dío Crisóstomo; en *Oraciones* XXVIII, 11 de Arístides, y en *Contra Celso* II, 49 de Orígenes. En *Edipo rey*, 387 parecería tener dicha acepción, sin embargo Clavo Martínez considera que se trata de una referencia a los magos persas (1999: 308-309).

atracción engañosa²⁵). Se le vincula también con ἐπωδός²⁶ (*conjurador, quien canta ensalmos mágicos*²⁷, *saludador*) y con φαρμακεύς *hechicero, preparador de pócimas*, y las prácticas por él desarrolladas φαρμακεία²⁸. Μάγος más que ser un término cuyo sentido fue perdiendo su significado original al pasar de los siglos, fue una palabra que sumó giros, dependiendo de los propósitos de los autores. Sin embargo, cabe puntualizar que no es tan sencillo identificar a la magia y al mago con la irracionalidad, las tradiciones populares, creencias supersticiosas o la charlatanería sin explicar toda la complejidad que envuelve la recepción del concepto en nuestras lenguas contemporáneas. El cristianismo contribuyó significativamente a fijar el sentido de *magia* en tanto que una práctica pseudoreligiosa contraria a los mandamientos. El islam, debido a sus raíces cristianas, adopta en parte dicha concepción²⁹; en árabe سحر (shr), *magia*, reúne las acepciones peyorativas ya expuestas. Sin embargo, existe una aleya (II, 102) que nos invita a poner atención especial en la transmisión del concepto:

Siguen lo que practicaron los demonios en el reinado de Sulayman. Pero no fue Sulayman quien cayó en la incredulidad, sino que fueron los demonios al enseñar a los hombres la magia que le había sido revelada a los dos ángeles...

La magia constituye el saber de misterios que no pueden ser revelados al hombre, cuando esto sucede se comete una transgresión de los límites

²² Cf. Gorgias B 11,10, donde se le hace sinónimo de μαντεία; *Banquete* 202e y *República* 582a de Platón; en Crisipo, III, 96, y *Eneadas* IV, 4, 43 de Plotino.

²³ Cf. *República*, 413d de Platón; *Iambi ad Seleucum*, 179 de Anfiloquio y *Cartas a Ático*, 180, 4 de Cicerón.

²⁴ Cf. *Sobre la enfermedad sagrada*, XXI, 26, dónde se le hace paralela a las purificaciones fraudulentas.

²⁵ Cf. *Eneadas*, IV, 44, 4 de Plotino y *Stromata*, II, 20, 120 de Clemente de Alejandría. -Emparentado posiblemente con el término ψηφοπαίκτης “prestidigitador”, que luego será una forma de referirse a los magos egipcios contra los que Moisés se enfrentó.

²⁶ Deriva del término ἔπος, *palabra, narración, canto a los héroes*.

²⁷ Dentro de la literatura tardía, pueden encontrarse diferentes clases de conjuros, ἐπωδή, a saber: para alejar un mal, PGM XX, 5 y 13; ensalmo para pedir la intervención de un dios a través de un *daimon*, PGM, I, 296 y 317, hechizo con fines eróticos, PGM, IV, 295, VII, 992 y XX, 3.

²⁸ Sobre este término, Kingsley (2008: 295) comenta: “...la palabra *pharmakon* poseía también la acepción de “encantamiento”, y en el caso del fragmento empedocleo [Diels, III] designa los remedios, pero también, de modo implícito, los conjuros (ἐπωδαί) que eran recitados durante la preparación de plantas”. Bremmer comenta sobre el femenino de φαρμακεύς (1999: 5): “the term *pharmakis* was probably once limited to a woman who collected herbs for magic, but gradually in must have absorbed (or: been ascribed) qualities from the male sorcerers”.

²⁹ En el Noble Corán pueden encontrarse diversas aleyas en las que la magia es vista como charlatanería o prestidigitación, por ejemplo: VI, 8, VII 108, 111 y en 115 se juega con los sentidos del término llevándolo de lo maravilloso a la prestidigitación. X, 77, XI, 7, XX,56, XXI, 3, XXV, 8, XXVI, 33 y 34, 36 y 37, 39 y 40, 45; XXVII, 13, XLIII, 29, LI, 39, LII, 13, LIV, 2, LXI, 6 y LXXIV, 24.

impuestos por Allāh, empero, el sufismo contempla el conocimiento moderado de dichos secretos. Las observaciones de Ibn Jaldún sobre el tema sirven para clarificar parte de la interpretación de la سحر dentro del islam. Afirma (2011: 927)

“los hombres de sólida inteligencia jamás han tenido la menor duda respecto a la existencia de la magia. Han advertido los efectos que ella produce... [emperor] La ley divina no hace ninguna distinción entre la magia, el arte talismánico y sus respectivos influjos; todo lo incluye dentro de las cosas proscritas. (p. 933).” La excepción la constituyen los sufistas, quienes “...por un don de Dios, desarrollando la facultad de ejercer una influencia sobre las cosas del mundo, influencia que no debe confundirse con la magia [porque ésta es animada por los demonios] (p. 932)”³⁰.

Podría aventurarse una distinción con Ibn Jaldún, pues, entre magia negra y “magia blanca”.

La , un intento más por aproximarse a su significado

Uno de los aspectos más importantes que hay que tomar en cuenta para abordar el pensamiento egipcio, es asumir que carecemos de las categorías culturales que logren captar con total precisión la naturaleza de tradiciones y prácticas tan arraigadas. Es frecuente prejuzgar a los egipcios, tildándolos de ser extremadamente religiosos, al extremo de profesar una superstición ingenua. Se les llega a definir pragmáticos siendo lo contrario de la “mentalidad griega”, dedicada a la teorización. Para iniciar con el ejercicio de traducción cultural, quisiera evocar el caso del olimpismo citado páginas atrás. ¿Aceptaríamos que fuera encasillado por estudiosos foráneos sólo en el campo de los negocios, de la política, de la tecnología? En realidad, es una mezcla de todo, lograda en el contexto de un mundo “democrático” y “libre”. De la misma manera, debe actuarse con prudencia cuando se habla del antiguo Egipto, aunque sus matemáticas y liturgia parezcan cercanas a las nuestras, es necesario comprenderlas en el marco que se dieron. Wieleitner (1927: 13) cuestiona nuestro entendimiento de la “ciencia” egipcia:

³⁰ La sección VI, 22 de *Al-Muqaddimah* está dedicada a la desacreditación de la magia demoníaca, exhibiéndola como una práctica que se vale de talismanes y cuyas fuentes pueden ser, la manipulación maligna, la prestidigitación o la persuasión psicológica. También es importante señalar que Ibn Jaldún identifica a caldeos, asirios y coptos como los practicantes de la talismánica de la Antigüedad.

Wenn man die Wissenschaft der alten Ägypter als “praktisch” oder “rein empirisch” hinstellt, wird man in vielen Fällen natürlich nicht Unrecht haben. Jedoch scheint mir damit meist ein Unterton des Herabsetzenden verbunden zu sein, den ich nicht für berechtigt halte.

Si con la “ciencia” egipcia tan “cercana” a nuestra mentalidad occidental hay problemas para encuadrar con precisión su dimensión original, mayor será la complejidad para entender la . Para empezar, considero pertinente puntualizar que no existe una palabra en egipcio jeroglífico que corresponda a lo que nosotros entendemos por magia³¹, tampoco había un paralelo de la $\mu\alpha\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$. El vocablo contiene dos componentes que es menester revisar.



1) : brazos, posiblemente en gesto de alabanza, se conectan con la idea de adoración, quizá hasta algo cercano a la contemplación; pero, también, con una “energía espiritual personal-cósmica”, Betrò comenta: “...eine Lebenskraft, die sowohl Menschen wie Götter besitzen. Er überträgt sich vom Vater auf den Sohn und gehört, da er mehr ist als ein Element der individuellen Persönlichkeit.” (2004: 58)³².

2)  determinativo que tiene que ver con actividades vinculadas con la boca: hablar, callar, beber, comer, contar. También se relaciona semánticamente con aspectos relativos al pensamiento y al gusto. En el caso de la *hk3* se relaciona con pronunciar conjuros, no sin dejar de lado el aspecto cósmico que los fundamenta y valida. En TdP encontramos una frase que refleja el poder del conjuro: “Whenever I speak to you, gods, you see and hear my speech.” (Pared norte, antecámara, 753).

Es frecuente que se establezcan vínculos apresurados identificando sin más un conjuro o un exorcismo con la *hk3*³³. Ritner (2001: 321-336) apunta algunas

³¹ Existía vocabulario de “expresiones mágicas”, por ejemplo  (*šnt*) conjuro, blasfemar contra un dios, criticar.  (*šnw*) conjuro o encantamiento,  (*w3d*) amuleto,  (*sšt3*) misterios o rituales secretos  (*mt*) ritual o  (*šr*) exorcizar.

³² La *hk3* constituía un factor para definir la identidad de la persona, así puede verse en Textos de las Pirámides (TdP), Unis, corredor-paredes oeste y este, 316; TdP, Pepi I, pared oeste de la antecámara, 472; TdP, Pepi I, pared sur del vestíbulo, 539.

³³ Hans Fischer, dentro de su estudio introductorio a textos mágicos egipcios (2005: 9), comenta sobre el problema para interpretar la “magia egipcia”: “Im Deken der Alten Ägypter hat der Demiurg seinen Geschöpfen neben anderen elementaren Dingen wie Luft, Nahrung, Himmel und

acepciones que facilitan la traducción cultural: i) “force that once animated, compeled, and protect the gods and subsequent creation³⁴. Antecedent to the creative word (Hu) [ -  (hu)]. Heka infuses the creator’s projected images or ka-spirits, with his “magical” vitality”³⁵. En ocasiones es personificada³⁶, un ejemplo muy claro es Libro de los Muertos (LdM) 84: Faulkner traduce: “I don’t know the magician, but I hear his words”, las siguientes versiones coinciden en la idea central: Budge: “I know Heka, I hear his words”, Lara Peinado “No conozco (tampoco) a Heka, (si bien, solamente) oigo sus palabras mágicas”, Barguet: “no conozco a Heka, oigo (solamente) sus palabras mágicas”. La *ḥk3* está compuesta, según, Ritner, por tres elementos constitutivos, a saber: el habla (conjuro), las propiedades inherentes³⁷ (comprensión del ente y las condiciones que lo rodean, ¿una de las posibilidades del *k3*?) y el rito (acto de vinculación con los principios que rigen el cosmos). Quizá ésta sea una de las interpretaciones que más nos interese, dado que aquí está impreso un proyecto cósmico, pudiendo tener conexiones con nuestra idea de estética (teoría de la armonía) y metafísica (teoría sobre la Realidad). El proyecto cósmico está marcado por  (*M33t*)³⁸, síntesis de orden expresado en la legalidad, la belleza, la salud y el equilibrio. De tal forma que la *ḥk3* no es un principio sobrenatural arbitrario, debiéndose adaptar a las proporciones y ritmos que rigen la Realidad. Allen, en su léxico comentado TdP, señala: “The term *ḥk3* generally refers to the force itself, while *ḥk3w* [mago] denotes the medium through which the force is exercised, usually “magic spells” (2015: 360). ii) Rituales y conjuros que

Erde sowie einem Königtum als ägyptisch *hekaw* und im späteren Koptisch *hik* lautet. Diesen Begriff übersetzen wir Modernen leichtfertig, wie “Zauber” oder “Magie”, ohne dabei zu bedenken, wir sehr westlichem Denken klassisch-antiker und besonders jüdisch-christlicher Prägung verpflichtet sind”

³⁴ Cf. TdP, Teti, cámara funeraria, 324.

³⁵ Cf. *Textos de los sarcófagos*, 261.

³⁶ A propósito de la personificación de la *ḥk3*, a algunos dioses se les identificaba con el epíteto “El Grande de la *ḥk3*” o “El Gran Mago” (*wrt-ḥk3w*), regularmente eran Seth y Horus a quienes se les asignaba dicho título, sin embargo, no eran los únicos en recibirlo. Cf. TdP, Pepi I, cámara funeraria, lado sur, 220, 222, y extremo oeste de la cámara funeraria, 443; TdP, Merene, extremo oeste de la cámara funeraria, 592. – En Pepi II, en la pared norte de la antecámara, 692 B se le llama a Thot “Señor de la Magia”.

³⁷ James (2001: 76) afirma al respecto: “The Doctrines of the universal distribution of the atoms, and their emanation from external objects are derived from magic: These doctrines are magical and express the magical principle “that the qualities of animals or things are distributed throughout all their parts.”

³⁸ Para tener una perspectiva más clara de *M33t*, Cf. LdM, 15 (vinculada con la magia como poder protector), 31 (ritmo), 39 (destrucción), 41 (justicia), 50 (creación del mundo), 79 (purificación moral del difunto), 130 (equilibrio integral del individuo), 145 y 183 (justicia y verdad), 165 “País de *M33t*,” (el Más Allá, tierra de los justos).

tenían como objetivo alterar el orden de las cosas, destruir enemigos³⁹, alterar la apariencia para evadir los ataques de *genios* en el Más Allá⁴⁰ o atraer al ser deseado o amado⁴¹. Lo anterior era sólo una de tantas aplicaciones que podía tener la fuerza neutral *hk3*, es decir, no existía una concepción de magia negra o blanca. La mayoría de los textos que plasman rituales y ensalmos datan de época tardía⁴², por lo que es muy difícil saber a ciencia cierta la manera en que se produjo la fijación de tradiciones ancestrales en soportes materiales. iii) Emanación de Ra  (*b3w*) que acompañaba actividades como la agricultura, la medicina, los rituales de estado, la arquitectura (fundación de ciudades y erección de construcciones). iv) la  funeraria aplicada en la conservación de cadáveres por medio del embalsamamiento  (*wt*), compuesto por un momento material y otro de procesos “espirituales”, “sobrenaturales”, “divinos” -por expresarlo de alguna manera-. El sacerdote funerario recitaba ensalmos y conjuros a la par de tratar al cadáver con elaborados métodos de preservación en los que se veían involucrados saberes que hoy ubicaríamos en la química, la biología y la medicina⁴³. El cuerpo momificado era, según la mentalidad egipcia, la herencia sagrada obsequiada por los dioses -particularmente por Osiris-; era, arriesgándose a cometer una trasgresión cultural, el misterio por excelencia que daba significado a rituales y pensamiento egipcios. En un pasaje de los TdP (Cámara funeraria de Unis,

³⁹ Se ha conservado un volumen importante de textos destinados a ahuyentar animales peligrosos. A continuación unos ejemplos: Fórmulas contra las cobras, conjuros 226, 228 y 230 TdP, Unis. Fórmula contra las serpientes, contenida en el P. de Turín 54003, conjuro III (ca. 2000). El P. del BM 9997 contiene conjuros contra serpientes que deben usarse con un amuleto de fayenza. Hay una imagen del papiro disponible en: http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=113679&partId=1&searchText=papyrus+9997&page=1. En el P. de Harris BM EA 10042, 4-9, al final de un himno -nótese la complejidad para clasificar los textos en nuestras categorías literarias- aparece un ensalmo que ahuyenta cocodrilos del río y leones del desierto.

⁴⁰ Esto hizo que algunos estudiosos pensarán que los egipcios creían en la reencarnación en organismos animales.

⁴¹ Por ejemplo, un conjuro de amor escrito en el *ostrakon* Deir el Medina 1057 (ca. 1100 a.C.).

⁴² E. gr.: el Papiro Bremner Rhind, perteneciente BM, EA 10188, 17 (Cantos de Isis y Neftis) datado en el 350 a.C., puede verse una imagen del papiro en https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=113956&partId=1&searchText=papyrus+10188&page=1;

⁴³ Budge (1988: 185) comenta al respecto: “But for an account of the manner in which the body was bandaged, and the list of unguents and other materials employed in the process, and the words of power which are spoken as recourse to a very interesting papyrus which has been edited and translated by M. Maspero under the title of *Le Rituel de l’Embaumement*. The first part of the papyrus, which probably gave instructions for the evisceration of the body in wanting...” En TdP Unis, faldete y pared este, 273-274 se habla ingerir la *hk3* como una de las cosas que debe hacer quien pretenda ser inmortal en el Más Allá.

lado sur, 213) encontramos un conjuro que involucra la *consagración* del cuerpo:

Ho, Unis! You have not gone away dead: you have gone away alive. Sit on Osiris' chair, with your baton in your arm, and govern the living with your lotus scepter in your arm, and govern those of the remote places.

Your lower arms are of Atum, your upper arms of Atum, your belly of Atum, your back of Atum, your rear of Atum, your legs of Atum, your face of Anubis⁴⁴.

v) Un sentido implícito que tenía la *hk3*-conjuro, es ser una especie de historia oral en la que se recogen evidencias de la relación con pueblos extranjeros o de un léxico *obsoleto* que se conserva en expresiones ininteligibles que revisten de misticismo las palabras del mago. Lewis Spence (1990: 265) comenta:

A great many of these seemingly nonsensical spells consist of foreign words and expressions, some of them of Syrian origin. It is well known that the shamanistic class in savage communities is prone to invent a secret language or dialect of its own, and that the vocabulary of such a jargon is usually either archaic or else borrowed from the neighbouring language.⁴⁵

⁴⁴ Una consagración del cuerpo más detallada puede encontrarse en LdM, XLII: "My hair is Nun; my face is Re; my eyes are Hathor; my ears are Wepwawet; my Nose is Shu who presides over her lotus-leaf; my lips are Anubis; my molars are Selket; my incisors are Isis the goddess; my arms are the Ram, the Lord of Mendes; my breast is Neith, Lady of Sais; my back is Seth; my phallus is Osiris; my muscles are the Lords of Kheraha; my chest is He who is greatly majestic; my belly and my spine are Sakhmet; my buttocks are the Eye of Horus; my thighs and my knees are Nut; my feet are Ptah; my toes are living falcons; there is no member of mine devoid of a god, and Thot is the protection of all my flesh." -En TdP, Pepi I, pared sur del vestíbulo, 539, encontramos un conjuro similar.

⁴⁵ Se han conservado diversos textos egipcios en los que aparecen palabras que los estudiosos no logran descifrar, términos que cayeron en desuso o son, posiblemente, parte de un "léxico mágico" cuya etimología se remonta a idiomas arcaicos. En el P. de Leiden I, 348, 4,1 se menciona un tejido *nedj*, en 8,6 se habla de la sangre del pez *3bdju*. En el P. BM 10059, 5 (ca. 1200 a.C.) puede leerse lo siguiente: "Beschwörung der Asiaten (krankheit) bestehend aus dem, was Kreta dazu (=zur Beschwörung) sagt: s-n-t-k-p-p-w-y-j-y-m-n-t-r-k-k-r". Puede verse una imagen de este papiro en http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?assetId=35790001&objectId=110335&partId=1. En el LdM se refieren varios nombres mágicos (secretos) de los dioses, por ejemplo 165, 166, 167. En el P. BM 9997, VI 2, se refiere una serpiente de nombre *schepu-ib*. -En el P. Edwin Smith XXI, 9 se menciona la fruta *hm3yt* que no logra ser identificada. En sus comentarios, Breasted sugiere que puede tratarse de una nuez (p. 496). En el mismo texto, XX, 8 se menciona la planta *šms*. -En TdP, Teti, pared este de la antecámara, 377 se habla de la serpiente *hpiw* y se identifica al difunto con una fuerza llamada

vi) Los conjuros como terapia médica.⁴⁶ Suponemos que los egipcios creían en la efectividad de los conjuros, sin embargo, se especula cuando se les reduce a mera superstición. Según los registros que se han conservado, la palabra mágica acompañaba a procedimientos médicos en casos como mordedura de ofidios, padecimientos de la matriz o en el combate a la infertilidad. Era frecuente también que se empleara en padecimientos psicosomáticos o en otros que no eran muy bien conocidos, como las pestes⁴⁷. Los facultativos egipcios sabían reducir fracturas, hacer cirugías y prescribir remedios en base a la farmacopea; su práctica no tenía los avances tecnológicos que hoy disfrutamos, no por ello, podemos considerar que sus terapias pecaban de candidez o pereza mental.

A manera de conclusión

Considero que la actitud más pertinente que puede seguirse con la  es mantenerla apegada, en lo posible, al contexto donde se produjo. Introducirla a nuestra escala espiritual evolutiva, en un peldaño por debajo de la religión, es atentar contra su unidad originaria. Sin embargo, al llevar a cabo una traducción cultural, cabe la posibilidad de encontrar puntos de coincidencia con nuestra idea de filosofía, sin reducirla a ella. La *ḥk3* estaba constituida a partir de una axiología que no es compatible con la occidental, no lo es porque constituya un abandono a la reflexión crítica del mundo, sino porque sus propósitos fundantes parten de una sensibilidad diferente⁴⁸.

d^{cmw}, 382-383. -TdP, Pepi II, extremo este de la cámara ritual, 180-191, contiene una serie de palabras mágicas para nombrar vasijas y panes.

⁴⁶ Cf. P. de Leiden I, 348, 3,8-8,7. (ca. 1200 a.C.) donde se compendian cuatro conjuros contra la migraña y un exorcismo para sacar los demonios que atormentan al paciente. -En el P. de Atenas 1826, 7,11-8,5 (ca. 1200 a.C.) se recoge un conjuro contra una “enfermedad extranjera y demonios”, posiblemente una clase de peste; así como dos ensalmos para ser pronunciados con amuletos, destinados a resolver el mismo padecimiento.

⁴⁷ En el de P. Edwin Smith hay una pequeña sección (XVIII-XX) integrada por ocho encantamientos (exorcismos) contra la peste del año, destinados de combatir el viento maligno, una especie de peste periódica que cada año volvía a causar estragos entre la población. ¿Podríamos estar ante purificaciones colectivas, “medicina social”, profilaxis, higiene en su sentido etimológico más lejano?

⁴⁸ Egipto, al igual que otras grandes civilizaciones de la Antigüedad, no puede ser limitado a un puñado de aspectos culturales ni a una tipología racial única. Existía un *Egipto negro*, uno con raíces en Anatolia, otro mediterráneo, constituyendo cada uno un pequeño universo en miniatura. Respecto del Egipto negro, y, en general de la negritud africana, el ensayo de Souleymane Bachir Diagne (2011) nos invita a pensar en la estructura que guía mentalidades distintas a las nuestras. “...the expression of African philosophy itself, that is to say, the way of seeing, thinking and feeling that integrates fields of human activity as different as medicine, law, religion, logic and wisdom by serving as *raison d’être* and the key to truly understanding them. Among these fields, artistic

James (2001: 103) considera: “Magic is the key to the interpretation of ancient religions and philosophy.” Más adelante dice

“...since it was the method of the Egyptians to conceal the truth by the use of myths, parables, magical principles (primitive scientific method), number philosophy and hieroglyphics, we can easily see what methods might be involved before we could arrive at better translation of the Memphite Theology” (p. 147).

Desde su creación en la Hélade, la palabra *μαγεία* es insuficiente. Primero, para captar lo que hacían los persas, luego al aplicarla a la  dándole una fuerte carga de platonismo pitagorizante. Es necesario reconsiderar el papel que juega un esquema tan complejo dentro del tejido multicolor de los pueblos antiguos. Podemos o no estar de acuerdo con los prolegómenos que apoyaban esta manifestación cultural, pero, merece la pena estudiar algo que estuvo tan arraigado en aquellos siglos. Para expresarlo de alguna manera, la revisión de los vestigios egipcios que han llegado a nosotros, dan razones suficientes para creer que la  era un componente importante de la *identidad nacional*. Entendida en diferentes niveles y asignándole varios roles, según la clase social que la cultivara. Así como los hebreos asignaban valor múltiple a sus profetas, como los babilonios concebían la metalurgia, como los griegos hacían teatro, o como los germanos fincaban sus sociedades en la guerra; así, la  era para los egipcios esencial en su vida.

Al revisar el pensamiento egipcio en busca de “filosofía”, se tocan casi siempre los mismos temas⁴⁹. No se llega más lejos de comentarios mecánicos de las cosmogonías, impresas en las teologías llegadas nosotros. El común denominador es ubicarlas en el terreno de la religiosidad exagerada y, en los casos más moderados, calificarlas de *preciencia*, *prefilosofía* o *pensamiento racional embrionario*. Sin embargo, conceptos como la  son simplificados al ámbito religioso sin abrir la mente para explorar sus

activity is primary, even before religion: because, where orality reigns, art constitutes the writing which allows us to read the metaphysics it transcribes” (p. 54). Cita unas palabras del filósofo Sénar Senghor: “What is rhythm? Is the architecture of being, the internal dynamism that gives it form, the system of waves it gives off toward *Others*, the pure expression of vital force. Rhythm is the vibrating shock, the power which, through the senses, seizes us at roots of our Being. It expresses itself through the most material and sensual means: lines, surfaces, colors, and volumes in architecture, sculpture and painting, accents in poetry and music; movements in dance. But it doing this, it organizes all this concreteness toward the light of the *Spirit*. For the Negro African, it is insofar as it incarnate in sensuality that rhythm illuminates the Spirit.” (pp. 78-79)

⁴⁹ Hornung (2000: 113-115) es de los pocos egiptólogos que aborda con más de detalle la esencia e historiografía del pensamiento egipcio.

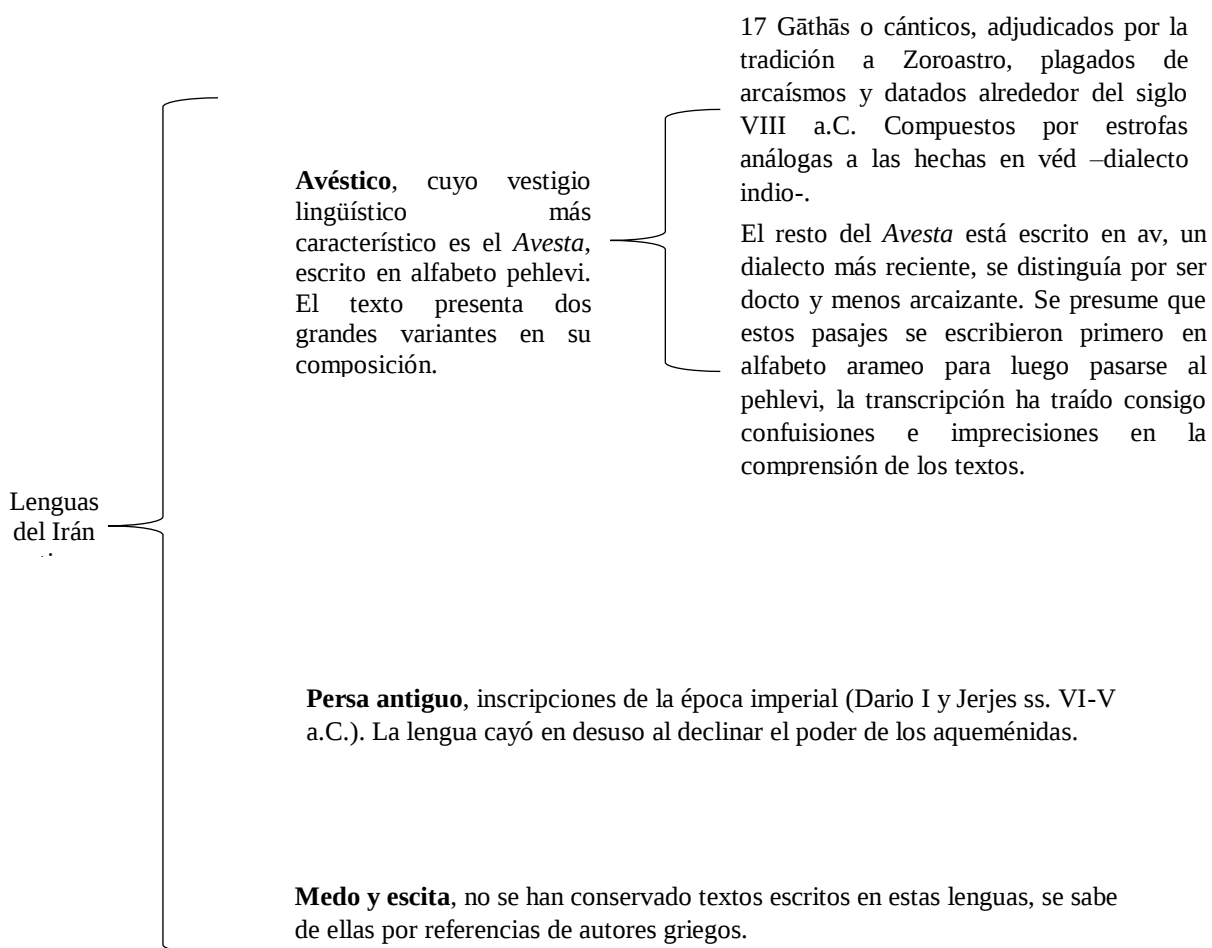
posibilidades y fundamentos que los articulaban. Asante (2000: 1-12) revisa con atención los prolegómenos del pensamiento nilótico:

It is not trite for the African to say: "everything is everything". And to the mind of the ancient Kemetic [Egyptian] people this idea was thought to represent the whole universe as one. From the beginning it was oneness of everything that became the key with which the Egyptian mind unlocked many secrets of the world. Thus, one's world, whether from the personal or the collective perspective, was based upon the actual quest to make the world one, to establish the interconnections of all things, to reconstruct the universe as it was in the beginning (pp. 2-3).

Cualquier texto o discurso que sea estudiado aisladamente conducirá a una visión distorsionada de sus autores. Las reputadas *Críticas* de Kant, los escritos de fenomenología de Husserl o las meditaciones de Antonio Machado, no están exentas de tales lecturas. Cualquier escrito puede ser reducido a "mera literatura", *letra muerta* –según el giro denigrante que le han dado algunos filósofos contemporáneos a la expresión-. Los conjuros egipcios son el blanco de tal simplificación; aun si la  sólo se compusiera por dichas piezas, merecería un tratamiento más completo y *tolerante*. A menudo se pierde de vista que las "palabras mágicas" pertenecían a un complejo sistema de ideas donde lo divino, lo natural y lo humano convivían estrechamente. Un esquema de ideas que debería considerarse tan digno como el producido por Platón y Aristóteles, sólo que acotando las claras diferencias que los distinguen. Para nuestra mentalidad significa un esfuerzo titánico imaginar que existen otras maneras de pensar, equipadas con otros cimientos y propósitos. Aquí surge la pregunta incómoda ¿qué tan plural es nuestra filosofía?

¿Por qué no emprender un ejercicio de traducción cultural como el que se ha hecho con abstracciones griegas como φύσις, λόγος o εὐσεβεία? Propongo que a la  se le dé el calificativo de "*afilosófica*", por tener una naturaleza diferente a nuestras ideas de *filosofía* y evadiendo la actitud de "dignificarla". Lo que no implica que no plantee reflexiones esenciales como la idea de *unidad, existencia, divinidad, humanidad* –condición de ser humano-, *lenguaje, equilibrio, ritmo, "religión", orden, "naturaleza" o "energía"*, entre muchas más. En estas coordenadas es a donde debemos dirigir nuestra atención. Quizá los filósofos griegos tuvieron más acercamiento con esta manera de pensar de lo que estamos dispuestos a aceptar.

Apéndice: lenguas habladas por los persas



Para mayor información al respecto cf. Adrados, Bernabé, Mendoza (1995: pp. 108-110)

BIBLIOGRAFÍA

ADRADOS, Francisco; BERNABÉ, Alberto; MENDOZA, Julia. *Manual de lingüística indoeuropea, Tomo I*. 1 ed. Madrid: Ediciones Clásicas, 1995, 402 pp.

ALTÄGYPTISCHE DICHTUNG. Traducción de Erik Hornung. 1 ed. Stuttgart, Reclam, 2006, 189 pp.

ALTÄGYPTISCHE ZAUBERSPRÜCHE. Traducción de Hans Fischer Elfert. 1 ed. Stuttgart, Reclam Verlag, 2005, 187 pp.

ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ, Juan Antonio. "Muerte, tránsito del alma y juicio particular en el zoroastrismo en comparación con textos órficos." En

BERNABÉ, Alberto; CASADESÚS, Francesc (coordinadores). *Orfeo y la tradición órfica: II Un reencuentro*. Madrid. Akal, 2008, pp. 991-1013.

THE EGYPTIAN BOOK OF THE DEAD. Edición interlineal egipcio-inglés, traducción de Wallis Budge. 3 ed. Nueva York, 2006, 377 pp.

THE ANCIENT EGYPTIAN BOOK OF THE DEAD. Traducción de Raymond O. Faulkner. 1 ed. Nueva York, 2005, 223 pp.

THE ANCIENT EGYPTIAN PYRAMID TEXTS. Traducción de James P. Allen. 2 ed.. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2015, 381 pp.

ANTIKE ZAUBERSPRÜCHE. Traducción de Alf Önnersfors. 1 ed. Stuttgart: Reclam Verlag, 1991, 72 pp.

APULEYO. *Apología o discurso sobre la magia en defensa propia*. Edición bilingüe latín-castellano, traducción de Roberto Heredia Correa. 1 ed. México: UNAM, 2003, 135 pp.

ARISTÓTELES. *Fragmentos*. Traducción de Álvaro Vallejo Campos. 1 ed. Madrid: Gredos, 2005, 499 pp.

ASANTE, Kete Asante. *The Egyptian Philosophers: Ancient African voices from Imhotep to Akhenaten*. 1 ed. Chicago: African-American Images, 2000, 126 pp.

BETRÒ, Carmela. *Heilige Zeichen*. Traducción de Christiane von Bechtolsheim. Köln: Marixverlag, 2004, 251 pp.

BREMMER Jan. "The birth of the term 'Magic'". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn, Rudolf Habelt GmbH, Band 126, 1999, pp. 1-12.

BUDGE, Wallis. *Egyptian Magic*. 1 ed. Londres: Arkana, 1988, 234 pp.

BURKERT, Walter: *De Homero a los magos: La tradición oriental en la cultura griega*. Traducción de Xavier Riu. 1 ed. Barcelona: El Acantilado, 2002, 172 pp.

CALVO MARTÍNEZ, José Luis. "¿Magos griegos o persas? Los usos más antiguos del término *magos*: Heráclito, Sófocles, Eurípides y el Papiro Derveni". *MHNH, Revista Internacional sobre Magia y Astrología Antiguas*. Malaga: Editorial Canales Siete, Vol. 7, 2007, pp. 301-314.

CONFUCIO: *Analectas*. Traducción de Alonso Colodrón. Madrid: EDAF, 1998.

CHEN Yong, *¿Es el confucianismo una religión?: La controversia sobre la religiosidad confuciana, su significado y trascendencia*. México: El Colegio de México, 2012.

THE EDWIN SMITH SURGICAL PAPYRUS: TRANSLATION AND COMMENTARY, VOL. 1. Traductor James Henry Breasted. 1 ed. Chicago: The University of Chicago Oriental Institute Publications, 1930, 596 pp.

THE EGYPTIAN BOOK OF THE DEAD: (PAPYRUS OF ANI). Traducción y transliteración de Wallis Budge. Edición bilingüe egipcio jeroglífico-inglés. Nueva York: Dover Books, 377 pp.

FELDMAN, Louis. "Homer and the Near East: The Rise of the Greek Genius". *The Biblical Archeologist*, Vol. 59, No. 1 (Mar. 1996). The Oriental Schools of Oriental Research, 1996, pp. 13-21.

FILÓN. *Todo hombre bueno es libre*. Traducción de Francisco de P. Samaranch. 2 ed. Buenos Aires: Aguilar, 1977, 86 pp.

FISCHER-ELFERT, Hans. "Two Oracle Petitions addressed to Horus-Khau with some notes on the oracular amuletic decrees". *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 82. Egyptian Exploration Society, 1996. Pp. 129-144.

GARCÍA NOVO, Elsa. "Las dos caras del protagonista en *Los Persas* de Esquilo". *Cuadernos de Filología Clásica, Estudios Griegos e Indoeuropeos*, No. 15, 2005. UCM, pp. 49-62.

DIE GOLDENEN WEISHEITEN VON ZARATHUSTRA. Traducción y compilación de Aria Homayoun. Edición bilingüe farsí-alemán. Berlín: Gardoon Verlag, 2012, 156 pp.

HERÓDOTO, *Historia*: Libros I y II. Traducción de Carlos Schrader. Madrid. Gredos, 2000.

HERÓDOTO, *Historia*: Libros III y IV. Traducción de Carlos Schrader. Madrid. Gredos, 2000.

HORNUNG, Erik. *Introducción a la egiptología: Estado, métodos, tareas*. 1 ed. Traducción de Francesc Ballesteros. Madrid, Trotta, 169 pp.

IBN JALDÚN, *Introducción a la historia universal*. Traducción de Elías Trabulse. México. FCE, 2011. 1164 pp.

JACOBY, Felix. *Die Fragmente der griechischen Historiker: Continued. Part four, Biography and Antiquarian Literature*. Edición de Guido Schepens. Leiden: Brill, 1998, 392 pp.

JAMES, George, *Stolen legacy*. Estados Unidos. African American Images, 2001. 191 pp.

JOHNSON Sarah; GAGER John; HIMMELFARB Martha; MEYER Martin; SCHMIDT Brian; FRANKFURTER David; Graf Fritz. "Magic in the Ancient World". *Numen*. Leiden. Vol. 46, No. 3, 1999, pp. 291-325.

KINGSLEY, Peter: *Filosofía Antigua, misterios y magia: Empédocles y la tradición pitagórica*. Traducción de Alejandro Coroleu. 1 ed. Girona: Atalanta, 2008. 564 pp.

LÜTH Paul. *Die japanische Philosophie*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1944.

LIBRO DE LOS MUERTOS. Traducción de Federico Lara Peinado. 2 ed. Madrid: Tecnos, 1993. 401pp.

EL LIBRO DE LOS MUERTOS DE LOS ANTIGUOS EGIPCIO. 1 ed. Traducción de Paul Braguet. Traducción al castellano de Ramón Alfonso Díez Aragón y Ma. Del Carmen Blanco Moreno. Bilbao. Desclee, 2000, 308 pp.

MARTÍN HERNÁNDEZ, Raquel. "Literatura mágica y pseudocientífica atribuida a Orfeo". En BERNABÉ, Alberto; CASADESÚS, Francesc (coordinadores). *Orfeo y la tradición órfica: I Un reencuentro*. Madrid. Akal, 2008, pp. 437-458.

-----". "Ritual órfico y acciones mágicas". En BERNABÉ, Alberto; CASADESÚS, Francesc (coordinadores). *Orfeo y la tradición órfica: I Un reencuentro*. Madrid. Akal, 2008, pp. 801-814.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *La sabiduría bárbara: los límites de la helenización*. Traducción de Gabriela Ordiales. 2 ed. México, FCE, 1999, 280 pp.

MUÑOZ DELGADO, Luis. *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*. 1 ed. Madrid: CSIC, 2001, 183 pp.

ONFRAY Michel. *Las sabidurías de la antigüedad: Contrahistoria de la filosofía, I*. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. 1 ed. Barcelona: Anagrama., 2013, 330 pp.

ORÁCULOS CALDEOS/ NUMENIO DE APAMEA: FRAGMENTOS Y TESTIMONIOS. Traducción de Francisco García Bazán. 1 ed. Madrid: Gredos, 1991. 312 pp.

SUDA ON LINE: <http://www.stoa.org/sol-bin/search.pl>

RITNER K. Robert. "Magic". *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. New York, 2001. Pp. 321-336.

SPENCE, Lewis: *Ancient Egypt: Myths and legends*. 1 ed. Nueva York: Dover, 1990, 369 pp.

Wieleitner Heinrich: "War die Wissenschaft der alten Ägypter wirklich nur praktisch?" *Isis*, The University of Chicago Press. No. 1, Vol 9, pp. 11-28.

HIPÓCRATES NÃO INVENTOU NADA: TERAPIAS POPULARES EM INSCRIÇÕES DE CURA¹

Clarisse Pretre²

Resumo

Há muito tempo tem se pensado que a medicina hipocrática na antiguidade era oposta à medicina divina: Uma era racional, a outra era uma mistura de superstição e religião. Este artigo pretende demonstrar por meio de alguns exemplos das fontes textuais da Grécia antiga, que ambas as medicinas, uma dos deuses e a outra dos homens, exploraram os mesmos fundos empíricos das técnicas tradicionais de tratamento. Pretendemos agora matizar esta divisão demasiadamente esquemática entre as duas medicinas.

Palavras-Chave

Asclapio; antiguidade grega; medicina popular; medicina divina; epigrafia.

. Abstract

It has long been thought that the Hippocratic medicine in the Antiquity was opposed to the divine medicine: one was rational, the other was a mixture of superstition and religion. This article attempts to show by some examples from ancient Greek text sources that both medicines, one of the gods and one of the men, have exploited the same empirical funds from traditional care techniques. So we must now nuance the too schematic division between the two medicines.

Keywords

Asclepius; Greek antiquity; popular medicine; divine medicine; epigraphy.

¹ Texto traduzido por Jonathan Cruz Moreira. Mestando em História Universidade Federal de São Paulo. email: jonathan.cruzmoreira@gmail.com

² Pesquisadora 1ª Categoria, CNRS, França. email: clarissepretre@gmail.com

Quando alguém procura nas fontes textuais gregas por uma evidência da expressão “medicina popular”, fica claro que isto não existe. Esta noção resulta, na verdade, de uma construção moderna que tem origem em uma definição negativa: Medicina popular não é nem “medicina” profissional”, nem a medicina praticada pelos deuses.

A divisão frequentemente levantada entre os tipos de medicina, na medida em que existem, coloca, portanto, as práticas de um médico treinado em uma “escola” de Cós, Alexandria ou Cnido, por exemplo, em oposição a práticas que não fazem parte de uma educação formal, como observações empíricas, e que muitas vezes são envolvidas com práticas religiosas e supersticiosas ou, de fato, ações mágicas.

A oposição é, ainda assim, artificial, já que sabemos que escolas institucionalizadas não existiram realmente. Ao invés disso, métodos e modos de pensamento eram transmitidos individualmente de um mestre para um estudante, no quadro de um contexto familiar, como exposto claramente no juramento hipocrático: “Transmitirei os preceitos, as lições orais e todo o resto do ensinamento aos meus filhos, aos do meu mestre e aos alunos vinculados por acordo e juramento de acordo com a lei médica, mas a nenhuma outra pessoa”. Além disso, mesmo que a medicina profissional seja a campeã do racionalismo, refutando o conceito da causalidade divina das doenças, os estudantes de Hipócrates apresentavam a si mesmos como descendentes de Esculápio e, da mesma forma, a ligação entre religião e medicina continua.

É difícil, portanto, caracterizar cada um destes três tipos de medicina segundo seus métodos, pois há muito em comum em termos de suas terapias, patologias, e na ligação permanente que se forma entre homens e deuses quando ocorre uma doença.

Isso vale para o período Homérico, quando a medicina estava apenas em sua infância: Então, cirurgia significava sangria, a extração de flechas, ou amputação, e tratamentos consistiam em cataplasmas, ou no consumo de sucos vegetais destinados a acalmar a dor. Os deuses eram frequentemente os inventores dos remédios usados pelos homens³, ainda que certos homens já fossem reconhecidos por suas habilidades em tratamentos e curas. No livro IX da *Iliada*, o médico Machaon está ferido e recebe atenção especial: “por que um único médico vale muitos homens, por extrair flechas por incisão, e por aplicar remédios calmantes nos ferimentos”.⁴

³ Os nomes das plantas também foram, muitas vezes, inspirados pelos deuses. Cf. Fabre A-J *Mythologie et plantes médicinales de l'Antiquité* *Hist Sci Med* 2003;37-1:65-87.

⁴ *Iliada* XI, 513-515.

No início do período clássico, a medicina foi formalizada e dividida em dietética, farmacêutica e cirurgia, mas a intervenção dos deuses permanecia inquestionada. Isso é provado em *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo, no qual o Titã relembra seu papel primordial na criação da medicina. “ Por falta de medicamentos, todos os homens estariam morrendo; mas fui eu quem os ensinou a compor remédios salutareis. ”⁵

Pode-se pensar que a ascensão da medicina hipocrática sinalizaria o fim destas práticas terapêuticas populares inspiradas pelos deuses. Certas fontes epigráficas do século IV atestam, no entanto, a força da medicina empírica; os primeiros *iamata*, textos escritos principalmente no santuário de Esculápio em Epidauro⁶, são contemporâneos de Hipócrates e, portanto, do início do confronto entre a crença na casualidade divina e racionalismo médico. Mesmo que os *iamata* tenham sido concebidos para a glória do deus de cura, eles também ofereciam uma mistura de imprecisão lexical - esperada, uma vez que sacerdotes e não médicos oficiaram no santuário - e procedimentos médicos racionais derivados de terapias tradicionais. A medicina descrita nos *iamata* é uma continuação da medicina popular, combinando princípios minerais e orgânicos que eram conhecidos já há muito tempo.

Aqui não é o lugar para enumerar todos as formas de terapia “ popular” praticadas nos santuários dos deuses de cura. Em vez disso, focaremos em alguns exemplos que ressaltam uma espécie de recorrência tipológica de remédios e gestos originados em técnicas tradicionais, mas que mais tarde inspiraram a medicina profissional.

Deste modo, preparados tópicos eram algumas vezes compostos de ingredientes que dificilmente possuíam individualmente qualquer valor terapêutico, mas que, uma vez misturados, se tornavam ativos.

O cataplasma prescrito por Esculápio para P. Granio Rufo é um testemunho desta eficiência:

ὁ [θε]ὸς ἐκέλευσέν με π[ροσ]καρτερεῖν καὶ ἔδωκεν θεραπείαν ἄλευρον κρ[ίθινο]ν μετὰ παλαιοῦ οἴ[νου] καταπλάσσαντα καὶ στρόβειλον λε[οτρι]βήσαντα μετ’ ἐλαίου ἐπιθεῖναι, ὁμοῦ δὲ σῦκον καὶ σ[τέαρ τρά?]γειον, εἴτα θήν[ιον], πέπερι, κηρό[πισσον] καὶ ἔλαιον συ[ννεψή]σαντα

After having made a poultice of wheat flour and old wine, and after having reduced into a fine powder pine nuts with oil, apply them, at the same time as some

⁵ Prometeu Acorrentado, 478-483.

⁶ Mas também Labena em Creta e, depois, Roma

*fig and some goat fat, then milk, pepper, and after having mixed, some ointment of wax and pitch with some oil.*⁷

O uso destes elementos (farinha de trigo, vinho velho, pinhões, óleo, figo, gordura de cabra, leite, pimenta, cera, alcatrão) pode ser observado em outros remédios tradicionais, mas é interessante notar que sua verdadeira garantia médica vem um século e meio depois com Celso, que usou estes ingredientes em suas receitas para suavizar cataplasmas e extrações em casos de escrófula.⁸

Da mesma forma, uma mulher agradeceu a Esculápio por ter curado uma ulceração em seu dedo:

τοῦ θεοῦ ἐπιτάξαντος ἐπιθεῖναι ὅστ[ρέου τὸ ὄστρακον] κατακαύσασαν καὶ
λεο[τριβήσασαν μετὰ] ῥοδίνου καὶ μολόχη μ[ετ' ἐλαίου χρίσασ]θαι

*The god prescribed that she should apply an oyster shell after having completely burned and reduced it into a fine powder with some rose, and to rub it with mallow oil.*⁹

O uso de alguns destes ingredientes para ulcerações era raro na medicina “profissional”, aparecendo apenas em alguns medicamentos Hipocráticos contendo cinzas de ostra. Isso foi muitas vezes incorporado em alimentos em certas dietas recomendadas, mas raramente tinha um valor terapêutico real. É necessário aguardar por autores posteriores para ver a síntese das qualidades deste pó. Galeno utilizava a seu modo, para um caso de inflamação da glândula parótida: “ Cinzas de conchas de ostras têm a mesma qualidade quando aplicadas com mel”¹⁰, mas nunca eram usadas para a composição de unguentos e bálsamos para uso externo.

A ulceração no dedo da mulher não se beneficiou de nenhuma intervenção cirúrgica, nem de qualquer incisão, mas de uma aplicação de óleo de malva: este também é um traço de uma terapia popular, em que as aplicações de plantas foram privilegiadas mais do que operações invasivas. Malva foi, de fato, usada na antiga farmacopeia por seu valor no tratamento de várias picadas e Plínio, o Velho, bem depois das inscrições de Lebena, descreveu suas propriedades:

This plant has efficacious properties against all stings, especially those of scorpions, wasps and similar insects, and against the bite of the shrew. Moreover, those who

⁷ *Inscriptiones Creticae* I XVII 18

⁸ Celso *De medicina* Nis5 16-17

⁹ *Inscriptiones Creticae* I XVII 19

¹⁰ Galeno *De compositione medicamentorum secundum locos* liber III, cap. II, K12, 669 l. 5.

*have previously rubbed themselves with any of the mallows pounded in oil, or have some on them, will not be bitten*¹¹

Mais uma vez, a mistura de ingredientes para os mais variados tratamentos existia antes da medicina profissional. Fora das aplicações tópicas, as decocções e poções tradicionalmente usadas incluíam elementos com qualidades que às vezes não eram aceitas pelos médicos. É também sintomático que o termo *χυλός*, que de Platão a Teofrasto sempre designou suco de fruta e seiva, assumiu o novo sentido de "decocção" pela primeira vez nos *iamata*, um vetor evidente de medicina popular e empírica. Na literatura médica, Dioscórides usou seu significado original quando falou do "suco de folhas", *χυλός τῶν φύλλων*¹², mas então começou a utilizar o termo para todos os tipos de misturas, às vezes, quando o mel era incluso na composição¹³.

De acordo com Galeno, *χυλός* era mais frequentemente o resultado de uma mistura, ou um mingau: mingau de cevada é, por tanto, um *χυλός πτισάνης*, e certas misturas que eram diluídas em água¹⁴.

Os *iamata* incluem numerosos exemplos de poções complexas das quais não encontramos traços nos tratamentos hipocráticos.

Este é o caso de P. Granio Rufo, atacado por uma tosse purulenta severa, que se beneficiou de uma mistura composta de inúmeros ingredientes: suas propriedades terapêuticas foram comprovadas quando usadas separadamente, mas a fabricação de um remédio feito combinando todos eles é atestada pela primeira vez nos *iamata* e testemunha a engenhosidade da medicina popular em comparação com terapias na medicina hipocrática.

ἔδωκεν εὐζωμον νήστη τρώγειν, εἶτα πεπεῤῥτον Ἰταλικὸν πείνειν, πάλιν ἄμυλον διὰ θερμοῦ ὕδατος, εἶτα κονίαν ἀπὸ τῆς ἱερᾶς σποδοῦ καὶ τοῦ ἱεροῦ ὕδατος, εἶτα ῥὸν καὶ ῥητείνην, πάλιν πίσσαν ὑγρὰν, εἶτα εἶρην μετὰ μέλιτος, εἶτα μῆλον Κυδῶ[νιον κ]αὶ πεῖ[λ]ίδα συνεψή[σαντα τὸ μὲν χύμα πεί]νειν τὸ δὲ μῆλον[τρώγειν, εἶτα τρώγει]ν σῦκα μετὰ σπο[δοῦ ἱερᾶς τῆς ἐκ τοῦ] βωμοῦ ὅπου θύ[ουσι τῷ θεῷ]

*He had me eat arugula on an empty stomach, then drink peppered Italian wine, then starch in hot water, powder of sacred ash in holy water, an egg with pine resin, and also raw pitch, then iris in honey; then he had me drink quince juice mixed with spurge, eat an apple, then a fig with sacred ash coming from the altar on which one sacrifices to the god.*¹⁵

¹¹ Plínio, o velho *Historia Naturalis* 20, 84

¹² Dioscorides *De materia medica* I 80, 1, l. 1 (Wellmann)

¹³ Dioscorides *De materia medica* I 126, 1, l. 3; II, 151, 1, 7 (Wellmann)

¹⁴ Galeno *De sanitate tuenda* liber IV, cap. IV, K6, p. 260, l. 15-16; Galien, *De alimentorum facultatibus*, liber I, cap. VI, K6, p. 497, l. 4

¹⁵ *Inscriptiones Creticae* I XVII, 17

O valor terapêutico dos diferentes princípios ativos usados durante o tratamento deste paciente baseia-se muito em sua associação. Se considerarmos os ingredientes em detalhes, rúcula usada isoladamente possuía propriedades que eram essencialmente diuréticas e afrodisíacas; amido era usado na cura de problemas digestivos e intestinais gerais; marmelo era acima de tudo conhecido pela sua propriedade em acalmar os intestinos, mentrasto era um purgante renomado, e o figo era até mesmo considerado perigoso pois poderia causar distúrbios de humor. A presença de pó de cinzas sagradas acompanhadas de água sagrada dá a entender o caráter divino da terapia e não possui princípios ativos terapêuticos. Isso é remanescente de um *iamata* posterior, do segundo século de nossa era, no qual uma pleurisia era curada quando o deus fazia um oráculo: “Permita que ele tome algumas das cinzas no altar triangular, permita que ele misture isto com vinho e aplique em seu lado.¹⁶ ” A eficácia das cinzas no cataplasma quente poderia ser aceita no segundo caso, mas no primeiro, seu papel na composição do remédio é estritamente simbólico e atesta a força das crenças populares que infiltraram práticas terapêuticas com aparências racionais.

P. Granio Rufo foi posteriormente curado de sua doença pulmonar pela interação de uma mistura de ingredientes que não possuíam propriedades anti tosse quando tomadas individualmente. Novamente, medicina empírica provou a si mesma ao ponto no qual Celsius¹⁷ havia se inspirado um século antes na sessão que dedicou à tosse, sintetizando algumas de suas medicações. Mesmo os figos eram cozidos nas panelas, não de outro modo, prescreveu a Granio Rufo nas panelas sagradas do santuário de Esculápio. Também presentes estavam amido e água sagrada. Isso serve como um bom exemplo da assimilação das terapias populares pela medicina profissional.

Além dos remédios para uso externo ou interno sobre cujas propriedades curativas não há dúvida, certas formas de terapias parecem ter vindo de uma tradição médica popular que não foi retomada mais tarde como parte de práticas racionais. A intervenção de elementos exteriores não relacionados à farmacopeia ou cirurgia atestam não só a força da medicina popular, mas também a uma certa forma de conservadorismo contra a qual a medicina hipocrática continuou a lutar e denunciar.

A presença nos *iamata* de animais que ajudaram a curar pacientes é sem dúvida o processo terapêutico mais firmemente ancorado na tradição mais antiga de terapia. A relação entre o homem e o animal na Antiguidade

¹⁶ *Inscriptiones Graecae* XIV 966

¹⁷ Celso *De medicina* Nis4:4, 4

evoluiu ao longo dos séculos. Enquanto os épicos homéricos estabeleceram uma relação quase igualitária entre os dois, opondo seu estado de mortalidade ao dos deuses imortais, o advento do *logos* no período arcaico colocou os animais em uma posição inferior definida perfeitamente por Isócrates.¹⁸ Nos *iamata*, o envolvimento ativo de certos animais rompe com esse esquema racional, incluindo-os diretamente no processo terapêutico resultante das crenças populares.

Assim, o cão é um dos animais mais recorrentes em atos de cura, embora os gregos muitas vezes o tenham considerado um animal impuro. Nas inscrições de Epidauro, dois filhos foram curados de uma úlcera e cegueira pelos cães do santuário:

οὗτος φῦμα ἐν τῷ[ι τρα]χάλῳ εἶχε· ἀφικόμενο[ν] δ' αὐτὸν ποῖ τ[ὸν] θε[ὸν]ν
κύων τῶν ἱερῶν ὕ[παρ τ]ῇ γλώσσῃ ἐθεράπευσε

*One had an abscess in his neck. When he came to the god, a sanctuary dog bathed him while awake with his tongue and he was returned to health.*¹⁹

οὗ[τος] ὕπαρ ὑπὸ κυνὸς τῶν κατὰ τὸ ἱερὸν θε[ραπ]ευόμενος τοὺς ὀπτίλλους
ὑγ[ιῇ]ς ἀπῆλθε

*One returned to good health because his eyes were washed by one of the dogs of the sanctuary while he was awake.*²⁰

Pausânias relata que um dos cães havia sido representado aos pés da estátua de Esculápio em Epidauro, pelo escultor Trasímedes de Paros²¹. Ele também relata a lenda segundo a qual o bebê Esculápio, abandonado ao cuidado de uma cabra por sua mãe Coronis, tinha sido guardado por um cão pastor²². Isso explica a consideração concedida aos cães nos santuários do deus, da mesma forma que as serpentes, embora a medicina hipocrática os considerasse animais impuros. No entanto, se o uso de saliva de cão para curar feridas pode parecer desprovido de toda validade racional, na prática demonstra mais uma vez o grande conhecimento empírico demonstrado pelos curandeiros dos templos: diagnósticos retrospectivos comprovam a eficiência desta terapia de contato, sendo a saliva canina caracterizada por uma concentração de leucócitos que estão associados a ingredientes ativos de limpeza presentes em sua constituição, muito mais elevados do que na saliva humana²³

¹⁸ Isocrates *Nicocles of the Cyprians*:3, 5-6.

¹⁹ *Inscriptiones Graecae* IV² 1, 122, XXVI

²⁰ *Inscriptiones Graecae* IV² 1, 121, XX.

²¹ Pausanias *Periegesis*:II, 27, 2.^[L]_[SEP]

²² Pausanias *Periegesis*:II, 26, 4.d

²³ Duncan AW, Maggi RG, Breitschwerdt EB Bartonella DNA in dog saliva *Emerg Infect Dis* 2007;13:1948-1950

Esta técnica de tratamento com saliva de cão que claramente se desenvolveu a partir de uma tradição popular; foi restaurada mais tarde nos escritos animais de Eliano. Só então o cão recuperou a função que tinha sido dele com Esculápio: o animal sabia escolher as ervas curativas, sua saliva tinha propriedades antissépticas e, finalmente, ele sentia doenças e, portanto, impedia que se desenvolvessem a estágios incuráveis²⁴

O outro animal associado à cura é a serpente, que combina o simbolismo e a crença religiosa esculapiana com a sua eficácia terapêutica: às vezes é difícil distinguir entre ação médica real e superstição religiosa ligada ao imaginário popular da serpente e de Esculápio. Os mitos da fundação dos santuários reservam certamente um lugar central para a serpente: assim a cidade de Halieis explica a construção de seus *temenos* com a chegada de uma serpente que escolta um inválido que não tinha sido curado em Epidauro²⁵. A história é comparável à lenda da fundação do *Asclepeion* na ilha do Tibre em Roma, quando, atingido por uma epidemia em 293 a.C, enviou uma embaixada para encontrar o deus em Epidauro, a fim de fundar um templo: a sua epifania divina ocorreu sob a forma de uma serpente que escolheu o local de seu futuro culto em Roma.²⁶

No entanto, Aristófanes, contemporâneo de certos *iamata* epidaurianos, já não hesitou em seu *Pluto* de zombar da crença popular no poder curativo da serpente. O protagonista, acompanhando o seu mestre durante sua incubação no santuário, está mais preocupado com a comida deixada em oferta ao deus do que com a cura; para conseguir um prato de mingau, ele falsifica a intervenção de uma serpente: "A velha, ouvindo o barulho que eu estava fazendo, estende a mão: eu assobio, eu a agarro, e eu a mordo, como se eu fosse uma serpente sagrada. Ela puxa a mão de volta imediatamente²⁷ ... "Além disso, é o próprio Pluto que é curado de sua cegueira por duas serpentes. "Estas, tendo discretamente deslizado sob o manto, lambeu suas pálpebras, como me pareceu ... Pluto levantou vendo claramente."

Um relevo de Epidauro carrega o mesmo tipo de cena com um homem idoso com os pés inchados carregado em uma maca debaixo de uma árvore; seus escravos trouxeram a serpente que o curará.²⁸

²⁴ Eliano *History of Animals* V, 46 and VI, 16

²⁵ IG IV² 1, 122, XXXIII

²⁶ Ovídio *Metamorphoses*:XV, 622-744

²⁷ Aristófanes *Pluto* (*A Riqueza*), :689-690 e 735-736

²⁸ Hamperl H Versuch der Deutung einer Wunderheilung von Epidauros, *Archäologischer Anzeiger* 1963:89-93. Baixo relevo 233a no Ny Carlsberg Glyptotek in Copenhagen.^[1]^[2]

A intervenção curativa das serpentes é, portanto, de dois tipos nos textos epidaurianos: pela mordida e aplicação da saliva de um lado, e pelo simples contato do outro, provendo mais um poder divino do que um verdadeiro tratamento.

Como com o cão, reconhece-se na saliva de serpentes poderes antissépticos que não foram reconhecidos por profissionais médicos antigos, apesar da validade científica desta crença²⁹. Assim, um homem atacado por uma ulceração se beneficiou deste tipo de tratamento:

οὗτος τὸν τοῦ ποδὸς δάκτυλον ὑπὸ τοῦ ἀγρίου ἔλκεος δεινῶς διακείμενος μεθ' ἡμέρας ὑπὸ τῶν θεοῦ ραπόντων ἐξενειχθεὶς ἐπὶ ἐδράματός τινος καθίζε· ὕπνου δέ νιν λαβόντος ἐν τούτῳ δράκων ἐκ τοῦ ἀβάτου ἐξελθὼν τὸν δάκτυλον ἰάσατο τᾷ γλώσσῃ καὶ τοῦτο ποιήσας εἰς τὸ ἄβατον ἀνεχώρησε πάλιν

*This one's toe was in a bad state because of a nasty swelling. That day, he had been carried by servants and remained seated on a chair. As he was taken by sleep, a serpent coming out of the abaton cured his foot with his tongue, and after this, returned again into the abaton.*³⁰

Em outra, o abcesso de uma mulher foi incisado pelas presas de uma víbora:

ὥς εἰς αὐτὴν κατεκλίθη ἡ Μέλισσα, πα[ρ]ελ[θὼν] ἀνοίγει τὸ ἐν τᾷ χειρὶ φῦμα, καὶ ἐκ τούτων ὑγιὴς ἐγένετο.

*When Melissa lay down, the viper arrived by her side and opened the abscess on her hand, and following this, Melissa recovered her health.*³¹

Este caso de incisão por picada é um dos raros atestados de uma prática cirúrgica transposta para um procedimento popular, com a serpente substituindo a mão do cirurgião na abertura e esvaziamento da ferida.

Os outros casos da intervenção de uma serpente nos *iamata* relacionam-se possivelmente mais a uma fantasia sexual do que a uma atividade terapêutica verdadeira. Nas duas histórias, as mulheres vêm a Epidauro para abordar sua esterilidade:

αὐτὰ περὶ παίδων ἐγκαθεύδ[ουσα ἐνύπνιον εἶδε· ἐδό]κει οἱ ἐν τῷ ὕπνῳ δράκων ἐπὶ τᾷ γαστ[ρὸς κεῖσθαι· καὶ ἐκ τούτου] παῖδες οἱ ἐγένοντο πέντε

When she came to sleep here in order to have children, she had a vision in a dream. She believed in her sleep that a serpent coiled up on her belly. After this, she had five children.

²⁹ Angeletti LR, Agrimi U, Curia C, French D, Mariani-Costantini R Healing rituals and sacred serpents. *Lancet* 1992;340:223-225

³⁰ *Inscriptiones Graecae* IV² 1, 121, XVIII

³¹ *Inscriptiones Graecae* IV² 1, 123, XLV

Νικασιβούλα Μεσσανία περὶ παίδω[ν ἐγκαθεύδουσα] ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς δράκοντα μεθ[---] φέρων παρ' αὐτάν, τούτῳ δὲ συγγενέσθαι αὐτά· [καὶ ἐκ τούτου] παῖδες οἱ ἐγένοντο εἰς ἐνιαυτὸν ἔρσηνες δύο[ε]

*Nikasiboula of Messene, who came to sleep here on the subject of children, had a vision in a dream: she believed that the god had carried a serpent close to her and that she became one with it. Following this, she had two boys within the year.*³²

Além do simbolismo fálico da história, retomado mais tarde por Artemidoro³³, devemos acrescentar o prestígio da hierogamia, mesmo na forma animal. A crença permaneceu popular aqui, mas derivou da mudança de ações terapêuticas para as religiosas.

Estes exemplos, entre outros, também demonstram que a presença de atendentes auxiliando nas intervenções terapêuticas nos santuários de cura está assegurada. Os *iamata* são o reflexo inverso das teorias médicas racionais: a força da crença popular na ação divina foi necessariamente infiltrada pelos métodos hipocráticos, principalmente pelas técnicas cirúrgicas, mas também pelo conhecimento ancestral do uso das plantas para os mais variados remédios.

As terapias descritas nestas inscrições não podem de modo algum ser assimiladas às dos charlatães, e as práticas mágico-religiosas como encantamentos estão ausentes dos casos acima.

As motivações que trouxeram um inválido para recorrer a essas terapias divinas ao invés de medicina profissional ainda não foram compreendidas. Muitas vezes, é um retorno às práticas conhecidas por um longo tempo, seguindo um empreendimento em medicina hipocrática. Uma visita ao santuário de Esculápio muitas vezes constituiu uma última esperança de cura, devido à aliança reconfortante da medicina empírica e da religião. Assim Aristágoras de Trezene, depois de numerosos contratempos com médicos, virou-se para Esculápio que a curou de uma tênia³⁴. A medicina hipocrática ainda estava em sua infância e os textos epigráficos relacionam os sucessos do deus através de métodos e terapêutica próximos aos da medicina popular.

Longe de desaparecer na esteira dos avanços médicos racionais, a medicina popular encontrou na terapia divina um meio de assegurar sua continuidade. Os *iamata* constituem uma forma escrita indispensável à tradução do conhecimento ancestral.

³² *Inscriptiones Graecae* IV² 1, 122, XXXIX et XLII

³³ *Oneirocritica* 2,13 and 4,66

³⁴ *Inscriptiones Graecae* IV² 1, 122, XXIII

HIPPOCRATES INVENTED NOTHING: POPULAR THERAPIES IN HEALING INSCRIPTIONS

Clarisse Prêtre¹

Abstract

It has long been thought that the Hippocratic medicine in the Antiquity was opposed to the divine medicine: one was rational, the other was a mixture of superstition and religion. This article attempts to show by some examples from ancient Greek text sources that both medicines, one of the gods and one of the men, have exploited the same empirical funds from traditional care techniques. So we must now nuance the too schematic division between the two medicines.

Keywords

Asclepius ; Greek Antiquity ; Popular medicine ; Divine medicine ; Epigraphy.

Resumo

Há muito tempo tem se pensado que a medicina hipocrática na antiguidade era oposta à medicina divina: Uma era racional, a outra era uma mistura de superstição e religião. Este artigo pretende demonstrar por meio de alguns exemplos das fontes textuais da Grécia antiga, que ambas as medicinas, uma dos deuses e a outra dos homens, exploraram os mesmos fundos empíricos das técnicas tradicionais de tratamento. Pretendemos agora matizar esta divisão demasiadamente esquemática entre as duas medicinas.

Palavras-Chave

Asclapio; antiguidade grega; medicina popular; medicina divina; epigrafia.

When one searches the Greek textual sources for an attestation of the expression “popular medicine,” it is clear that no such thing exists. This notion results, in fact, from a modern construction that follows from a negative definition: popular medicine is that which is neither “professional” medicine nor medicine practiced by the gods.

¹ Chargé de Recherche 1^{ère} Catégorie, CNRS, France. email: clarisse.pretre@gmail.com

The division often raised between the types of medicine, insofar as they exist, therefore puts the practices of a physician trained in a “school” at Cos, Alexandria, or Cnidus, for example, into opposition with practices that are not part of a formal education, such as empirical observations, and that are often mixed with religious practices and superstitious or, indeed, magical actions.

The opposition is, nevertheless, artificial, as we know that institutionalized schools did not really exist. Instead, methods and ways of thought were individually transmitted from master to student in the framework of a familial context, as is stated clearly in the Hippocratic oath: “I shall transmit the precepts, the oral lessons and all the rest of the teaching to my sons, to those of my master and to students bound by arrangement and an oath according to the medical law, but to no other person.” In addition, even if professional medicine is the champion of rationalism refuting the concept of a divi- 252 -ne causality of diseases, the students of Hippocrates presented themselves as descendants of Asklepios, and in the same way, the link between religion and medicine endures.

It is therefore difficult to characterize each of these three types of medicine according to their methods, because there are so many commonalities in terms of their therapies, pathologies, and the permanent bond that forms between men and gods when disease occurs.

This holds for the Homeric period, when medicine was only in its infancy: then, surgery meant bloodletting, the extraction of arrows, or amputation, and therapies consisted of poultices or the consumption of vegetable juices intended to calm pain. The gods were frequently the inventors of medicaments used by men,² even though certain men were already recognized for their skill in treating and healing. In book IX of the *Iliad*, the physician Machaon is wounded and is granted special attention, “because a single physician is worth many men, for extracting arrows by incision and for applying calming remedies on wounds.”³

At the start of the Classical era, medicine was formalized and divided into dietetics, pharmaceuticals, and surgery, but the intervention of the gods remained unquestioned. This is proven in Aeschylus’ *Prometheus Bound*, in which the Titan recalls his primordial role in the creation of medicine. “For a lack of

² Plant names were also often inspired by the gods. Cf. Fabre A-J *Mythologie et plantes médicinales de l’Antiquité Hist Sci Med* 2003;37-1:65-87.

³ *Iliad* XI, 513-515.

medicaments, all men would be dying; but it is I who taught them how to compose salutary remedies.”⁴

One might think that the rise of Hippocratic medicine would signal the end of these popular therapeutic practices inspired by the gods. Certain epigraphic sources from the 4th century attest, however, to the strength of empirical medicine; the first *iamata*, texts written principally at the sanctuary of Asklepios at Epidauros,⁵ are contemporary to Hippocrates, and therefore to the beginning of the confrontation between a belief in divine causality and medical rationalism. Even though the *iamata* were devised for the glory of the healing god, they also offered a mix of lexical imprecision -- to be expected, since priests and not physicians officiated at the sanctuary -- and rational medical procedures derived from traditional therapeutics. The medicine described in the *iamata* is a continuation of popular medicine, combining mineral and organic principles that had been known for quite a long time.

This is not the place to enumerate all the modes of “popular” therapy practiced in the sanctuaries of the healing gods. We will, rather, focus on some examples that highlight a sort of typological recurrence of remedies or gestures that originated in traditional techniques, but that later inspired professional medicine.

In this way, topical preparations were often composed of ingredients that individually hardly possessed any therapeutic value, but that became active once they were mixed.

The poultice prescribed by Asklepios to P. Granius Rufus is a testimony to this efficiency:

ὁ [θε]ὸς ἐκέλευσέν με π[ροσ]καρτερεῖν κ[αὶ] ἔδωκεν θεραπείαν ἄλευρον κρ[ί]θινον μετὰ παλαιοῦ οἴ[νου] καταπλάσσα[ντα καὶ] στρόβειλον λε[ο]τρι βήσαντα μετ’ ἐλαίου ἐπιθεῖναι, ὀμ[οῦ] δὲ σῦκον καὶ σ[τέαρ] τρά[γ]γιον, εἴτα θήν[ιον], πέπερι, κηρό[πισσον] καὶ ἔλαιον συ[νεψή]σαντα

*After having made a poultice of wheat flour and old wine, and after having reduced into a fine powder pine nuts with oil, apply them, at the same time as some fig and some goat fat, then milk, pepper, and after having mixed, some ointment of wax and pitch with some oil.*⁶

The use of these elements (wheat flour, old wine, pine nut, oil, fig, goat fat, milk, pepper, wax, pitch) can be observed in other traditional remedies, but it is

⁴ *Prometheus Bound*, 478-483.

⁵ But also at Lebena on Crete and, later, at Rome

⁶ *Inscriptiones Creticae* I XVII 18

interesting to note that their real medical guarantee came a century and a half later with Celsus, who used these ingredients in his recipes for softening poultices and extractives in the case of scrofula.⁷

Similarly, a woman thanked Asklepios for having healed an ulceration on her finger:

τοῦ θεοῦ ἐπιτάξαντος ἐπιθεῖναι ὅστ[ρέου τὸ ὄστρακον] κατακαύσασαν καὶ
λεο[τριβήσασαν μετὰ] ῥοδίνου καὶ μολόχη μ[ετ' ἐλαίου χρίσασθαι]

*The god prescribed that she should apply an oyster shell after having completely burned and reduced it into a fine powder with some rose, and to rub it with mallow oil.*⁸

The use of some of these ingredients for ulcerations was rare in “professional” medicine, appearing only in some Hippocratic remedies containing oyster ash. This was often incorporated into foods in certain recommended diets, but rarely had a real therapeutic value. It is necessary to wait for later authors to see a synthesis of the qualities of this powder. Galen used it in this way for a case of inflammation of the parotid gland: “Oyster-shell ash has the same quality when it is applied with honey,”⁹ but it never was used in the composition of ointments or balms for external usage.

The ulceration on the woman’s finger did not benefit from any surgical intervention, nor from any incision, but from an application of mallow oil: this, too, is a trace of a popular therapy, in which the applications of plants were privileged more than invasive operations. Mallow was, in fact, used in the ancient pharmacopoeia for its value in treating various stings and Pliny the Elder, well after the Lebena inscriptions, described its properties:

*This plant has efficacious properties against all stings, especially those of scorpions, wasps and similar insects, and against the bite of the shrew. Moreover, those who have previously rubbed themselves with any of the mallows pounded in oil, or have some on them, will not be bitten.*¹⁰

Once more, the mixture of ingredients for the most varied treatments existed before professional medicine.

Outside of topical applications, traditionally-used decoctions and potions included elements with qualities that were sometimes not accepted by the

⁷ Celsus *De medicina* Nis5 16-17

⁸ *Inscriptiones Creticae* I XVII 19

⁹ Galen *De compositione medicamentorum secundum locos* liber III, cap. II, K12, 669 l. 5.

¹⁰ Pliny the Elder *Historia Naturalis* 20, 84

physicians. It is also symptomatic that the term *χυλός*, which from Plato to Theophrastus had always designated fruit juice and sap, took on the new sense of “decoction” for the first time in the *iamata*, an evident vector of popular and empirical medicine. In the medical literature, Dioscorides used its original meaning when he spoke of the “juice of leaves,” *χυλὸς τῶν φύλλων*,¹¹ but then began to use the term for all sorts of mixtures, often when honey was included in the composition.¹² According to Galen, *χυλός* was most frequently the result of a mixture, or a porridge: barley porridge is thus a *χυλὸς πρσιάνης*, and certain mixtures were diluted with water.¹³

The *iamata* include numerous examples of complex potions of which we find no trace in the Hippocratic treatises.

This is the case for P. Granius Rufus, attacked by a severe purulent cough, who benefitted from a concoction composed of numerous ingredients: their therapeutic properties were proven when used separately, but the fabrication of a remedy made by combining them all is attested for the first time in the *iamata* and testifies to the ingenuity of popular medicine compared with therapies in Hippocratic medicine.

ἔδωκεν εὐζωμον νήστη τρώγειν, εἴτα πεπεράτον Ἰταλικὸν πείνειν, πάλιν ἄμυλον διὰ θερμοῦ ὕδατος, εἴτα κονίαν ἀπὸ τῆς ἱερᾶς σποδοῦ καὶ τοῦ ἱεροῦ ὕδατος, εἴτα ὦδον καὶ ῥητείνην, πάλιν πίσσαν ὑγρὰν, εἴτα εἶρην μετὰ μέλιτος, εἴτα μήλον Κυδῶ[νιον κ]αὶ πρεπ[λ]ίδα συνεψή[σαντα τὸ μὲν χύμα πεί]νειν τὸ δὲ μήλον[τρώγειν, εἴτα τρώγει]ν σῦκα μετὰ σπο[δοῦ ἱερᾶς τῆς ἐκ τοῦ] βωμοῦ ὅπου θύ[ρουσι τῷ θεῷ]

*He had me eat arugula on an empty stomach, then drink peppered Italian wine, then starch in hot water, powder of sacred ash in holy water, an egg with pine resin, and also raw pitch, then iris in honey; then he had me drink quince juice mixed with spurge, eat an apple, then a fig with sacred ash coming from the altar on which one sacrifices to the god.*¹⁴

The therapeutic value of the different active principles used in the course of the treatment of this patient lay very much in their association. If we consider the ingredients in detail, arugula used alone possessed properties that are essentially diuretic and aphrodisiac; starch was used for the cure of digestive and general intestinal troubles; quince was above all known for its property of comforting the intestines; spurge was a renowned purgative, and the fig was even seen to be

¹¹ Dioscorides *De materia medica* I 80, 1, l. 1 (Wellmann)

¹² Dioscorides *De materia medica* I 126, 1, l. 3; II, 151, 1, 7 (Wellmann)

¹³ Galen *De sanitate tuenda* liber IV, cap. IV, K6, p. 260, l. 15.^[1]^[2]^[3]^[4]^[5] Galien, *De alimentorum facultatibus*, liber I, cap. VI, K6, p. 497, l. 4

¹⁴ *Inscriptiones Creticae* I XVII, 17

dangerous because it could cause a disturbance of the humors. The presence of the powder of sacred ash accompanied by holy water underlines the divine character of the therapy and has no active therapeutic principle. It is reminiscent of a later *iamata* of the second century of our era, in which a pleuritic was cured when the god made an oracle: "Let him take some of the ash on the triangular altar, let him mix it with wine and apply it to his side."¹⁵ The efficacy of the ash in the hot poultice could be accepted in the second case but in the first, its role in the composition of the remedy is strictly symbolic and testifies to the force of the popular beliefs that infiltrated therapeutic practices with rational appearances.

P. Granius Rufus was therefore healed of his pulmonary affliction by the interactions of a mixture of ingredients that had no anti-cough properties when taken individually. Once again, empirical medicine proved itself to the point that Celsus¹⁶ was inspired by it a century later in the section that he dedicated to the cough, by synthesizing some of these medications. Even the figs are cooked on the coals, not unlike those prescribed for Granius Rufus on the sacred coals of the Asklepiian sanctuary. Also present are starch, wine, honey, and hot water. This makes for a good example of the reappropriation of popular therapies by professional medicine.

Besides the remedies for external or internal usage about whose curative properties there is no doubt, certain modes of therapies seem to have come from a popular medical tradition that was not taken up later as part of rational practices. The intervention of exterior elements unrelated to the pharmacopoeia or surgery testify not only to the force of popular medicine, but also to a certain form of conservatism that Hippocratic medicine continued to fight and denounce.

The presence in the *iamata* of animals that helped to heal patients is without doubt the therapeutic process most firmly anchored in the older tradition of therapy. The relationship between man and animal in antiquity evolved over the course of the centuries. While the Homeric epics established an almost egalitarian relationship between the two, opposing their state of mortality with that of the immortal gods, the advent of *logos* in the Archaic period placed animals in an inferior position defined perfectly by Isocrates.¹⁷ In the *iamata*, the active involvement of certain animals breaks with this rational schema by

¹⁵ *Inscriptiones Graecae* XIV 966

¹⁶ Celsus *De medicina* Nis4:4, 4

¹⁷ Isocrates *Nicocles of the Cyprians*:3, 5-6.

including them directly in the therapeutic process that resulted from popular beliefs.

Thus, the dog is one of the most recurrent animals in healing acts even though the Greeks often considered it an impure animal. In the Epidauros inscriptions, two children were healed of an ulcer and of blindness by the dogs of the sanctuary:

οὗτος φῦμα ἐν τῷ[ι τρα]χάλωι εἶχε· ἀφικόμενο[ν] δ' αὐτὸν ποί τ[ὸν] θε[ὸ]ν κύων τῶν
ἱερῶν ὕ[παρ τ]ῇ γλώσσαι ἐθεράπευσε

*One had an abscess in his neck. When he came to the god, a sanctuary dog bathed him while awake with his tongue and he was returned to health.*¹⁸

οὗ[τος] ὕπαρ ὑπὸ κυνὸς τῶν κατὰ τὸ ἱερὸν θε[ραπ]ευόμενος τοὺς ὀπτίλλους ὑγ[ιή]ς
ἀπῆλθε

*One returned to good health because his eyes were washed by one of the dogs of the sanctuary while he was awake.*¹⁹

Pausanias reports that one of the dogs had been represented at the feet of the statue of Asklepios at Epidauros, by the sculptor Thrasymedes of Paros.²⁰ He also relates the legend according to which the infant Asklepios, abandoned to the care of a goat by his mother Koronis, had been guarded by a sheepdog.²¹ This explains the consideration accorded to dogs in the sanctuaries of the god, in the same way as serpents, even though Hippocratic medicine considered them impure animals. However, if the use of dog saliva to heal wounds could seem devoid of all rational validity, in practice it demonstrates once more the great empirical knowledge shown by the healing personnel of the temples: retrospective diagnostics prove the efficiency of this therapy of contact, canine saliva being characterized by a concentration of leukocytes, which are associated with active cleansing ingredients present constitutionally, much more elevated than in human saliva.²²

This technique of treatment with dog saliva clearly developed from a popular tradition; it was later restored in the animal writings of Aelian. Only then did the dog reclaim the function that had been his with Asklepios: the animal knew how

¹⁸ *Inscriptiones Graecae* IV² 1, 122, XXVI

¹⁹ *Inscriptiones Graecae* IV² 1, 121, XX.

²⁰ Pausanias *Periegesis*:II, 27, 2.^[1]_[SEP]

²¹ Pausanias *Periegesis*:II, 26, 4.

²² Duncan AW, Maggi RG, Breitschwerdt EB Bartonella DNA in dog saliva *Emerg Infect Dis* 2007;13:1948-1950

to choose healing herbs, his saliva had antiseptic properties, and finally, he sensed illnesses and therefore prevented them from developing on to incurable stages.²³

The other animal associated with healing is the serpent, which combines religious Asklepian symbolism and belief together with its therapeutic efficacy: it is sometimes difficult, in the accounts, to distinguish between real medical action and religious superstition linked to the popular imagery of the serpent and of Asklepios. The foundation myths of the sanctuaries indeed reserve a central place for the serpent: thus the city of Halieis explains the construction of its *temenos* with the arrival of a serpent escorting an invalid who had not been healed at Epidauros.²⁴ The story is comparable to the legend of the foundation of the Asclepieion on the Tiber island at Rome when, struck by pestilence in 293 B.C., it had sent an embassy to find the god at Epidauros in order to found a temple: his divine epiphany was made in the form of a snake that chose the site of his future cult at Rome.²⁵

However, Aristophanes, a contemporary of certain Epidaurian *iamata*, already did not hesitate in his *Ploutos* to mock popular belief in the healing power of the serpent. The protagonist, accompanying his master during his incubation at the sanctuary, is more concerned with the food left in offering to the god than with the healing; to acquire a plate of gruel, he counterfeits the intervention of a serpent: "The old woman, hearing the noise that I was making, reaches out her hand: I hiss, I seize it, and I bite it, as if I am a sacred serpent. She pulls her hand back immediately..."²⁶ Further, it is Ploutos himself who is healed of his blindness by two serpents. "These, having quietly slipped under the cloak, licked his eyelids, as it seemed to me... Ploutos rose seeing clearly."

A relief from Epidauros bears the same type of scene with an old man with swollen feet carried on a stretcher under a tree; his slaves let down the serpent that will heal him.²⁷

²³ Aelian *History of Animals* V, 46 and VI, 16

²⁴ IG IV² 1, 122, XXXIII

²⁵ Ovid *Metamorphoses*:XV, 622-744

²⁶ Aristophanes *Ploutos*:689-690 and 735-736

²⁷ Hamperl H Versuch der Deutung einer Wunderheilung von Epidauros, *Archäologischer Anzeiger* 1963:89-93. Bas-relief 233a at the Ny Carlsberg Glyptotek in Copenhagen.^[11]_{SEP}

The healing intervention of serpents is, therefore, of two sorts in the Epidaurian texts: by bite and application of saliva on one side, and by simple contact on the other, enabling a divine power more than providing a veritable treatment.

As with the dog, one recognizes in the saliva of serpents antiseptic powers that were not recognized by later ancient medical professionals, despite the scientific validity of this belief.²⁸ Thus, a man attacked by an ulceration benefitted from this type of treatment:

οὗτος τὸν τοῦ ποδὸς δάκτυλον ὑπὸ τοῦ ἀγρίου ἔλκεος δεινῶς διακείμενος μεθάμερα ὑπὸ τῶν θε ραπόντων ἐξενειχθεὶς ἐπὶ ἐδράματός τινος καθίζε· ὕπνου δέ νιν λαβόντος ἐν τούτῳ δράκων ἐκ τοῦ ἀβάτου ἐξελθὼν τὸν δάκτυλον ἰάσατο τᾷ γλώσσῃ καὶ τοῦτο ποιήσας εἰς τὸ ἄβατον ἀνεχώρησε πάλιν

*This one's toe was in a bad state because of a nasty swelling. That day, he had been carried by servants and remained seated on a chair. As he was taken by sleep, a serpent coming out of the abaton cured his foot with his tongue, and after this, returned again into the abaton.*²⁹

In another, a woman's abscess was incised by the fangs of a viper:

ὥς εἰς αὐτὰν κατεκλίθη ἡ Μέλισσα, πα[ρ]ελ[θὼν] ἀνοίγει τὸ ἐν ταῖ χειρὶ φῦμα, καὶ ἐκ τούτων ὑγιῆς ἐγένετο.

*When Melissa lay down, the viper arrived by her side and opened the abscess on her hand, and following this, Melissa recovered her health.*³⁰

This case of incision by bite is one of the rare attestations of a surgical practise transposed into a popular procedure, with the serpent substituting for the hand of the surgeon in the opening and emptying of the wound.

The other cases of the intervention of a serpent in the *iamata* possibly relate more to a sexual fantasy than to a veritable therapeutic activity. In the two stories, women come to Epidauros to address their sterility:

αὐτὰ περὶ παίδων ἐγκαθεύδ[ουσα ἐνύπνιον εἶδε· ἐδό]κει οἱ ἐν τῷ ὕπνῳ δράκων ἐπὶ τᾷς γαστ[ρὸς κείσθαι· καὶ ἐκ τούτου] παῖδες οἱ ἐγένοντο πέντε

When she came to sleep here in order to have children, she had a vision in a dream. She believed in her sleep that a serpent coiled up on her belly. After this, she had five children.

²⁸ Angeletti LR, Agrimi U, Curia C, French D, Mariani-Costantini R Healing rituals and sacred serpents. *Lancet* 1992;340:223-225

²⁹ *Inscriptiones Graecae* IV² 1, 121, XVIII

³⁰ *Inscriptiones Graecae* IV² 1, 123, XLV

Νικασιβούλα Μεσσανία περὶ παίδω[ν ἐγκαθεύδουσα] ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς
δράκοντα μεθ[---] φέρων παρ' αὐτάν, τούτῳ δὲ συγγενέσθαι αὐτά· [καὶ ἐκ τούτου] παῖδες
οἱ ἐγένοντο εἰς ἐνιαυτὸν ἔρσενες δύο[ε]

Nikasiboula of Messene, who came to sleep here on the subject of children, had a vision in a dream: she believed that the god had carried a serpent close to her and that she became one with it. Following this, she had two boys within the year.³¹

In addition to the phallic symbolism of the story, taken up later by Artemidoros,³² we should add the prestige of hierogamy, even in animal form. The belief remained popular here, but had derived from the shift of therapeutic actions to religious ones.

These examples, among others, also demonstrate that the presence of attendants helping in the therapeutic interventions in the healing sanctuaries is assured. The *iamata* are the inverse reflection of rational medical theories: the force of popular belief in divine action was necessarily infiltrated by Hippocratic methods, and notably by surgical techniques, but also by an ancestral knowledge of the usage of plants for the most varied remedies.

The therapies described in these inscriptions can in no way be assimilated to those of charlatans, and magico-religious practices like incantations are absent from the above cases.

The motivations that brought an invalid to turn to these divine therapies rather than professional medicine remain to be understood. Often, it is a return to practices known for a long time, following a venture into Hippocratic medicine. A visit to the sanctuary of Asklepios often constituted a last hope for healing, because of the reassuring alliance of empirical medicine and religion. Thus Aristagora of Trezene, after numerous setbacks with physicians, turned to Asklepios who healed her of a tapeworm.³³ Hippocratic medicine was still in its infancy, and the epigraphic texts relate the successes of the god through methods and therapeutics close to those of popular medicine.

Far from disappearing in the wake of rational medical advances, popular medicine found in divine therapy a means of assuring its continuity. The *iamata* constitute a written form indispensable to the translation of ancestral knowledge.

³¹ *Inscriptiones Graecae* IV² 1, 122, XXXIX et XLII

³² *Oneirocritica* 2,13 and 4,66

³³ *Inscriptiones Graecae* IV² 1, 122, XXIII

O EGITO COMO LIMIAR E O HERÓI EM XEQUE EM HELENA DE EURÍPEDES

Lorena Lopes da Costa¹

Resumo

O presente artigo tem como objeto a peça *Helena* de Eurípides, datada de 412 a. C., e busca apreender de que forma o Egito, terra onde se desenvolve a versão do mito narrada pelo poeta, atualiza a Esquéria, ilha em que Odisseu redefine seu retorno ao narrar suas aventuras na *Odisseia*. Para estabelecer as afinidades com a terra dos feácios, o poeta trágico apropria-se da visão grega do Egito, em que a admiração e o mistério são os aspectos principais, e incorpora elementos odisseicos ao enredo, o que lhe permite recriar uma história em que o herói e a guerra são postos em xeque.

Palavras-chave

Egito; Esquéria; Herói; Guerra; Limiar.

Abstract

This paper tries to catch how Egypt, land where Euripides develops the version of the myth narrated in *Helen* (412 BC), updates Scheria, island where Odysseus redifines his return narrating his adventures in the *Odyssey*. In order to establish the affinities with the Phaeacians' island, the tragic poet appropriates the Greek view of Egypt, in which wonder and mystery are the main aspects, and incorporates odyssean elements in the plot, what enables him to recreate a story in which the hero and the war are into question.

Keywords

Egypt; Scheria; Hero; War; Threshold.

¹ Professora Doutora, Universidade Federal do Oeste do Pará – Santarém, Brasil. email: lorenalopes85@gmail.com

Introdução: Helena de 412 a. C.

Na história que nos conta Eurípides em 412 a. C., como a Helena real tivesse sido enviada ao Egito por vingança de Hera, o que seguira para Troia em seu lugar não era nada mais que uma imagem. É por essa imagem, seu εἶδωλον, que aqueus e troianos combatem e sofrem inúmeros males durante os dez anos de guerra, até que o incêndio e a destruição de Ílion ponham fim ao conflito e deem início aos retornos.

Essa Helena, por mais que isolada no Egito ao longo do conflito entre aqueus e troianos, tem consciência dos males da guerra e imputa a si mesma a culpa desses males: “*muitas vidas, por minha causa, junto do Escamandro, de suas correntes pereceram*” (Helena, v. 52-3). Na peça, ela ouve de Teucro o quanto é odiada na Hélade. Segundo o irmão de Ájax, que chega ao Egito depois de ser expulso da pátria, Helena é a mais detestada das mulheres [ἐχθίστης γυναικὸς] (v. 72-3), pois por ela se perderam muitos aqueus [ἢ μ' ἀπώλεσεν πάντας τ' Ἀχαιοὺς] (v. 73-4).

Eurípides não foi, certamente, o primeiro dos gregos a odiar e a amar Helena, explorando a ambiguidade da personagem². Filósofos, sofistas, poetas debatem sobre a personagem. Na tragédia, em termos gerais, o

² Em que pese a controvérsia sobre a influência entre os heróis épicos e os heróis de culto (Van Wees, 2006), Helena é tanto matéria de culto na Lecedemônia, quanto pertencente à linhagem dos heróis em Hesíodo. Em *Trabalhos e Dias* (v. 154-81), Helena, ao lado de Édipo e Cadmo, é um dos poucos integrantes individualizados da linhagem dos heróis. Em Homero, veem-se duas posturas em relação à Tindárida, quais sejam a de ódio e a de admiração, misturarem-se. Na *Ilíada*, não há dúvida de que os dois sentimentos estão presentes. Helena escuta dos anciãos nas portas Céias: “*Não é ignomínia que Troianos e Aqueus de belas cnêmides sofram/ durante tanto tempo dores por causa de uma mulher destas!*” (*Ilíada*, III, 156, tradução de Frederico Lourenço). Para Príamo, não Helena, mas sim os deuses seriam os causadores da guerra. Mas a Helena iliádica avalia a si mesma e afirma que teria preferido morrer a ter causado a guerra (*Il.*, III, 173-6; III, 241-2; VI, 343-58; XXIV, 763-4). Nas *Cíprias*, o poeta admite que Helena havia sido o instrumento de um plano divino. No *Ciclo Épico*, há ainda outras referências a Helena. Da *Pequena Ilíada*, sabe-se que, em decorrência da morte de Páris por uma das flechas de Filoctetes, Helena é desposada por Deífobo (*Pequena Ilíada*, 216). E do *Saque de Ílion*, tem-se que Deífobo é assassinado por Menelau, o qual, finalmente, captura a esposa (*Saque de Ílion*, 259-60). Na *Odisseia*, a ambiguidade em torno da personagem de Helena e de sua relação com a guerra é ainda mais forte. Eumeu, o fiel porqueiro de Odisseu, deseja o fim da raça de Helena por ter ela causado a morte de muitos homens: “*quem me dera que morresse Helena e toda sua laia*” (*Odisseia*, XIV, 68-9). Odisseu tem também palavras duras para lamentar a destruição causada por ela e sua irmã, Clitemnestra: “*Ai, Zeus de ampla vista detestou na verdade/ a descendência de Atreu, por causa das intrigas femininas*” (*Od.*, XI, 436-7). Ela mesma e Menelau, de volta à casa, contam a Telêmaco duas versões distintas sobre sua participação na guerra. Górgias, Isócrates, Platão (não apenas em *Fedro* e na *República*) discutem seu comportamento e sua culpa. Na poesia, Safo (Fr. 166, 116) e Alceu (Fr. 42, 283), antes de Eurípides, realçam na paixão a força motivadora do comportamento de Helena e nessa força enxergam a intervenção divina de Eros e Afrodite. Teócrito, depois deles, visita a Tindárida com seu *Epitálamo de Helena* e Licofron, em sua *Alexandra*, retoma a ideia de um fantasma de Helena, apresentando outra variação para a história.

ódio a Helena é, muitas vezes, substituído. Ésquilo, por exemplo, apesar das injúrias pontuais, nos epítetos que lhe dá (*Agamêmnon*, v. 687; v. 1454), não fala de Helena como mulher perdida, mas como δαίμων, força divina (v. 445 e v. 799). Em Eurípides, a condenação de Helena é insistente e declarada em *Andrômaca* (v. 426), *Hécuba* (v. 424), *Troianas* (v. 415), *Orestes* (v. 408), *Ifigênia em Áulis* (v. 406). Em *Helena* de 412 a. C., porém, o poeta parece deixar de lado o julgamento recorrente para levar ao extremo a ambiguidade da personagem. E ele o faz escolhendo narrar a versão do mito em que Helena vai ao Egito - do que o *Ciclo Épico*, e tanto a *Ilíada* quanto a *Odisseia* dão alguma mostra, embora seja mais evidente em Heródoto (II, 113-20), onde há menção ao engano dos aqueus, ainda que sem qualquer menção à duplicidade de Helena.

O historiador, sem dúvida, está em busca de uma explicação racional para a guerra, que convém pouco à poesia [ἀλλ', οὐ γὰρ ὁμοίως ἐς τὴν ἐποποιίην εὐπρεπὴς ἦν τῷ ἐτέρῳ τῷ περ ἐχρήσατο] (II, 116). Para ele, preocupado com o encadeamento histórico dos fatos, o engano tem outra natureza. Heródoto relata que Páris, tendo raptado Helena e alguns tesouros, segue de volta à pátria, mas os ventos o levam à costa egípcia, onde é denunciado às forças locais. Segundo o historiador, é Proteu, rei do Egito, quem toma a frente da questão e impede que Helena prossiga com seu raptor. Proteu decide guardar a mulher e os tesouros até o dia em que Menelau fosse buscá-los. Quando isso finalmente acontece, ele dá ao filho de Príamo três dias para deixar suas terras.³ Tão bem recebido no reino de Proteu quanto sua esposa havia sido tratada durante os dez anos de guerra, Menelau retoma suas posses e prepara-se para retornar à pátria ao lado da mulher, sendo, no entanto, impedido de partir pelo mau tempo. Em busca de aplacar a intempérie, decide-se por sacrificar duas crianças da terra. É então que desperta o ódio das gentes egípcias, por quem passa, de fato, por esse motivo, a ser perseguido.

Heródoto opta por incluir o Egito na versão que adota, mas não fala de fantasma algum. Segundo um escoliasta de Licofron, Hesíodo teria sido o primeiro a falar do fantasma de Helena (v. 822, escólio de *Alexandra* de Licofron), mas é Platão quem deixa registrada a alusão mais antiga à duplicidade de Helena, ao citar três versos de Estesícoro, poeta do século VI a. C., de quem um fragmento descoberto no século XX,

³ Antes, os helenos enviam a Troia uma embaixada para requisitar Helena e os tesouros levados por Páris, recebendo a recusa dos destinatários, uma vez que nem Helena nem os tesouros encontram-se lá. Sentindo-se zombados, os aqueus decidem-se pela guerra e só acreditam na sinceridade da resposta troiana quando nem a derrota nem a destruição de Ílion são o suficiente para trazer de volta a esposa a Menelau. Só então ele parte com sua frota para o Egito.

preservado pelo Papiro de Oxirrincos 2506, comprova a citação do filósofo (Woodbury, 1967; Beecroft, 2006):

*Foi mentira quanto eu disse.
Nunca subiste nas naves
de belas proas recurvas,
nem no castelo de Troia
jamais pisaste algum dia.
(Fedro, 243 a7 - b1, tradução de Carlos Alberto Nunes)*

Nos versos atribuídos por Platão a Estesícoro, a Helena de Troia não teria existido; ao menos não teria existido uma Helena de carne e osso em Troia. Ela não teria, enfim, ido a Troia e Troia, por isso, não a teria conhecido. Tal como Platão discute na *República* [ὥσπερ τὸ τῆς Ἑλένης εἶδωλον ὑπὸ τῶν ἐν Τροίᾳ Στησίχορος φησι γενέσθαι περιμάχητον ἀγνοίᾳ τοῦ ἀληθοῦς] (IX, 586c), a Helena habitante de Troia durante os anos de guerra não teria sido mais do que um εἶδωλον, uma imagem, um simulacro, um duplo, um fantasma, um não-ser, que, a despeito de sua existência vazia, gera prazer e ódio plenos, faz com que os homens façam a guerra, e que a guerra, o prazer e o ódio existam. Helena, em Estesícoro e em Platão, dessa forma, não teria passado de uma imagem falsa por quem os gregos se batem contra os troianos por ignorarem a verdade.

Tanto a citação de Platão quanto o fragmento de Estesícoro guardam em comum com Eurípides a diferença com relação ao mito do rapto de Helena tal como narrado por Homero. Em Platão, ainda, a diferença ganha reforço com a história de vida de Estesícoro. A criação da *Palinódia*, segundo o filósofo, havia servido ao poeta como um rito de purificação, pois, tendo errado na mitologia (na criação dos mitos), narrando a história de Helena de forma inadequada, Estesícoro havia sido punido com a perda da visão. O poeta resolve, contudo, retratar-se com os deuses para recobrar a capacidade de ver e corrige o mito, narrando-o novamente da forma correta (Fedro, 243).

A tradição é rica em histórias sobre Helena e o século V as faz proliferar. A genealogia do mito evidencia a popularidade da história e da personagem de Helena, sobretudo no século V e IV, e alimenta a dúvida acerca das motivações da escolha de Eurípides pela versão menos popular da história, distinta da narrada por Homero, e cujo tom é distinto daquele que orienta as referências a Helena em suas outras peças. É verdade que já em *Electra*, peça que é provavelmente anterior à *Helena*, o poeta refere-se ao εἶδωλον da espartana ao fim da peça. Castor, seu irmão, anuncia, em conformidade com o que é narrado em

412 a. C., que ela havia passado os anos de guerra no Egito, no palácio de Proteu, sem nunca ter ido a Troia.

*Helena honrará. Ela, depois de deixar o Egito,
chega da casa de Proteu, não vem da Frígia - é que
Zeus queria germinar discórdia e morte pros viventes,
então a visagem de Helena [εἶδωλον Ἑλένης] para Ílion enviou.
(Electra, v. 1288-1291, tradução de Tereza Virgínia Barbosa)*

Mesmo que breve, a referência, provavelmente de 413 a. C., já sintetiza a ideia que Eurípides desenvolverá em *Helena*. Os Dióscuros de *Electra* aludem, enfim, ao argumento da peça de 412: Zeus envia a Ílion, não Helena em pessoa, mas seu fantasma [εἶδωλον Ἑλένης].

Um herói sem πέπλος e sem κλέος: Menelau no Egito

Ao escolher tal versão do mito, a de que Helena de Troia não passara de uma imagem, Eurípides faz com que o herói da peça, Menelau, transforme-se num herói cuja causa não é mais do que uma causa também aparente. Ele, como Odisseu, que só depois de passar pela Esquéria pode seguir para Ítaca, para retornar de fato da guerra, tem que passar pelo Egito antes de voltar a sua terra. Lá, no reino de Proteu, Menelau reconhecerá Helena e reconhecerá que lutara dez anos por um fantasma, por uma nuvem. Só então, depois desse duplo reconhecimento, ele poderá passar de um mundo a outro. Como Odisseu, depois da misteriosa travessia no mar, Menelau chega ao Egito sem qualquer marca que lhe permita ser reconhecido. Ao chegar, Menelau tem consciência de quão frágil é sua condição, de quão irreconhecível é aos habitantes da terra estrangeira:

*[...] Um homem
de alta condição que cai em desgraça, por falta de hábito
sente mais a queda do que quem há muito suporta o infortúnio.
Mas a necessidade me compele, pois não possuo alimento
nem vestes para envolver o corpo; estas roupas
que trago assemelham-se a destroços de navio.
Os peplos de outrora, as vestes suntuosas,
os ornamentos, arrebatou-mos o mar.
(Helena, v. 417-24, tradução de José Ribeiro Ferreira)*

Menelau chega ao Egito maltrapilho, espoliado de toda marca identitária e de toda glória que a guerra havia lhe conferido. À serva, que é a primeira pessoa vista por ele em terra egípcia, diz: “Ai de mim! Onde está meu glorioso exército?” (*Helena*, v. 453). Menelau vê contrastarem-se seu passado glorioso de guerreiro e sua carência total.

Não é que ele não saiba agir em relação ao naufrágio, ao sofrimento do corpo, à fome, pois o herói sabe lidar com as condições mais adversas; ele comprova-se herói na medida mesmo em que seu corpo e seus limites são desafiados. O que para Menelau mostra-se difícil, portanto, são as exigências do retorno, uma espécie de etapa na constituição do herói que, não tendo morrido na guerra, será ou não será reconhecido como herói em vida.⁴ Menelau chega à terra estrangeira sabendo que não é o mesmo que era na guerra: permanece o orgulho “*dos prósperos êxitos dos tempos de outrora*” (Helena, v. 457),⁵ mas já não há navio, nem pompa, nem seu valor é reconhecível aos olhos do outro. Ao naufragar, ao perder tudo, ele se enxerga na pele de um ilustre desconhecido, mesmo tendo conquistado fama com a guerra. Enfim, descaracterizado, é que ele vai poder entender que tipo de guerreiro foi em Troia. Menelau, na chegada ao Egito, revela-se orgulhoso de seus feitos na guerra, mas, a despeito disso, consciente dos sofrimentos que causara:

*Considero grande feito - e digo-o sem orgulho -
fazer embarcar para Troia tão grande exército,
sem recorrer à força de tirano, mas à dos chefes;
e a juventude da Hélade me seguia de livre vontade.
E podem-me contar os que já não existem
e os que, felizes, escaparam aos perigos do mar,
para levar às casas os nomes dos mortos.
Mas eu, pelas ondas profundas do mar glauco,
ando errante, infortunado, desde o tempo em que em Ílion
destruí as torres; e, desejoso de regressar à pátria
[κὰς πατρὶν χροῖζων μολεῖν],
não se dignam os deuses conceder-me essa graça.
As zonas costeiras, desertas e inospitais, da Líbia,
todas elas já abordei; e, quando me aproximo da terra pátria,
de novo o vento me afasta e nunca se mostra favorável
em soprar nas velas de modo a levar-me ao país
[ὥστε μ' ἐς πατρὶν μολεῖν].
E agora, infeliz náufrago, perdidos os companheiros,
fui atirado para esta terra; o barco contra os rochedos
estilhaçou-se em grande número de destroços.
(Helena, v. 393-410)*

⁴ Não é a tragédia que decide quem retorna e quem não retorna para a pátria depois da Guerra de Troia. Essas escolhas são escolhas do mito que antecedem a tragédia. O *Ciclo Épico*, a *Iliada*, a *Odisseia*, já sabem dos heróis que morrem na guerra, dos heróis que morrem no retorno e dos heróis que retornam com vida. Mas o teatro dá seu próprio contorno à relação entre a forma do retorno (ou do impedimento do retorno) e a guerra.

⁵ Em geral, argumenta-se sobre o valor cômico da cena, em que a serva pergunta ao náufrago por que ele chora, do que ele lamenta, obtendo dele a resposta: “*Dos prósperos êxitos dos tempos de outrora*” (Helena, 457). O que parece ser divertido opõe o orgulho de Menelau à situação adversa.

Antes de entender que a guerra havia sido feita por uma nuvem, ele insiste em reafirmar tal fama, reconhecendo os males do combate, mas não a inconsistência da causa, tal como diz a Helena: *"Convence-me o volume de males sofridos em Troia,/ mas tu não"* (Helena, v. 593). Menelau é, por isso, motivo da ironia cruel do poeta, bem como o são todos aqueles que guerrearam a seu lado: eles lutaram por nada. Somente no Egito, depois de feita a guerra, Menelau vai descobrir seu fracasso, ao perceber que sua glória, ao menos ali, no Egito, é inócua: *"Famoso é o incêndio de Troia, e fui eu quem o ateou,/ eu, Menelau, de modo algum desconhecido em toda a terra"* (Helena, v. 403-4).

Egito de Eurípides como travessia entre a guerra e a pátria

Desde os primeiros versos da peça, o público é informado de que Helena está, enquanto a guerra é feita, no Egito, lugar por excelência onde real e irreal se misturam e que, nesse sentido, evoca claramente a *Odisseia* e a terra de Alcínoo, onde o herói precisa igualmente reconhecer-se e se fazer reconhecido para poder, enfim, retornar à pátria, ao fim da guerra. Esse vai e vem entre dois mundos aponta para o vai-e-vem entre a ilusão e a verdade, entre o nome e a coisa, a imagem e o ser: o desafio da peça. De um lado, há o mundo real, representado de forma realista tanto pela guerra de muitos sofrimentos quanto pela pátria; de outro, há o mundo maravilhoso do Egito, apresentado de forma pitoresca e fabulosa, em que a magia é possível, os perigos são muitos e as verdades são abaladas. O poeta se pergunta, por meio da figura mesma de Helena, como reconhecer o que é verdadeiro e o que é falso, como discernir entre um e outro? Ela e Menelau precisarão responder a essas questões, ainda que minimamente, para atravessar o mundo pitoresco e fabuloso e cumprirem o trajeto que liga, finalmente, a guerra à pátria.

Na peça, o Egito corresponde à beleza e à ambiguidade de Helena, tal como revela a descrição que Teucro, antes de Menelau, faz ao chegar lá (Helena, v. 68-70). O Egito é exatamente o contrário de Troia: lá se pode guardar intacta a beleza e a fidelidade de Helena, embora, ao lado da imagem mítica e benevolente de Proteu e da virgem Teónoe, que resguardam a hóspede, esteja a do violento Teoclímeno. No Egito euripideano, vê-se, ao lado da riqueza, da beleza e da fidelidade, a ameaça constante da violência e da infidelidade. Esse Egito ambíguo de Eurípides é, por certo, um Egito helenizado. As personagens egípcias são gregas de nome, falam grego e seus cultos são gregos também. Teónoe adora os deuses do Olimpo e não conhece outros senão eles.

Não obstante helenizado na peça, o Egito representa para o público que lhe assiste a mistura numa mesma imagem da alteridade admirável da civilização antiga, sobre a qual Heródoto nos informa, e da zombaria e do deboche, a despeito de sua história. Teoclímeno, o rei cruel, filho do generoso Proteu, oferece com sua crueldade uma confirmação evidente do senso comum sobre o Egito, pois sua figura não é uma figura marginal na visão grega sobre os reis egípcios. Contam Heródoto e Diodoro que Proteu, o rei hospitaleiro, é a exceção entre os reis egípcios, via de regra xenófobos e violentos. Conta-se que os soberanos egípcios anteriores a Psammético haviam impossibilitado o acesso dos estrangeiros a sua terra, assassinando ou escravizando aqueles que, apesar da proibição, conseguiam chegar a seu reino. Tal lenda, para Diodoro, teria gerado a fama da xenofobia egípcia (Diodoro, I, 67).

A crueldade do rei preserva na peça algo da maneira egípcia aos olhos do público. A regra é mesmo que a hospitalidade ceda à violência arbitrária. Os senhores daquele palácio, informa a serva, a que primeiro avista o naufrago Menelau, não têm relação alguma com os gregos e qualquer que seja o grego que se aproxime, ele morrerá (*Helena*, v. 439-40), pois Teoclímeno, o filho de Proteu, é seu pior inimigo [*Ἑλλῆσιν δὲ πολεμιώτατος*] (v. 468).

*Pois não chegaste em ocasião oportuna. Se o meu senhor
te encontra, a morte será a hospitalidade que te dará.
[θάνατος ξένιᾶ σοι γενήσεται]
Eu sou benevolente para os helenos e só amargas
palavras te dirijo, por receio ao meu patrão.
(*Helena*, v. 479-82)*

O Egito, segundo o poeta, só tem uma regra para receber seus hóspedes, ao menos os gregos: matá-los. A morte é a hospitalidade que se sabe dar por lá. No entanto, embora seja essa a orientação oficial, nem todos os anfitriões seguem-na à risca. O Egito de Eurípides, nesse sentido, deve e não deve ao Egito de Heródoto, com quem os gregos aprenderam sobre o Egito de outras épocas. A serva, a primeira a comunicar o risco ao estrangeiro, é a primeira a protegê-lo. Como acontece com Odisseu ao chegar à terra feácia, Menelau, ao deparar-se com a serva e depois com Helena, é um naufrago sem suas vestes de rei, sem proteção, sem saber em que terra pisa, a deparar-se, antes de encontrar os homens da terra, com as mulheres. Com a serva e com Helena, Menelau descobrirá que tipo de anfitrião encontrará: “*Foge o mais depressa que puderes e afasta-te desta terra/ Receberás a morte do homem que vive neste palácio*” (*Helena*, v. 780-1), diz Helena a seu esposo. Odisseu, embora de forma menos explícita, corre alguns riscos sendo

estrangeiro na Esquéria. Com efeito, a não associação dos feácios com outros povos, sua insularidade (Villate, 1991),⁶ sua não-hospitalidade são sugeridos, por exemplo, quando Nausícaa, orientando Odisseu a seguir sozinho em direção ao palácio de Alcínoo, explica o comportamento de seu povo, que poderia maldizê-la, vendo-a acompanhada de um belo e alto estrangeiro [καλός τε μέγας τε ξείνος] (*Odisseia*, VI, v. 276-7), pois:

*Esta população não é muito amiga de estrangeiros,
nem é seu costume dar as boas-vindas a quem chega de longe.
É um povo que confia apenas nas suas rápidas naus velozes,
nas quais atravessa o abismo do mar, por graça do Sacudidor da
Terra.
Pois suas naus são rápidas como uma flecha ou um pensamento.
(Odisseia, VII, v. 32-36, tradução de Frederico Lourenço)*

Desses feácios, povo sem vizinhos, sem associação com outros povos, resta porém, não uma inimizade irrestrita aos estrangeiros, que ameaçaria fatalmente o retorno de Odisseu à pátria, como a fala de Nausícaa parece sugerir, mas uma incerteza com relação ao tema, que poderá se desenvolver positivamente para o estrangeiro, de acordo com seu comportamento. Gilbert Rose (1969) argumenta que, ao contrário da opinião comum acerca da boa hospitalidade dos feácios, eles o recebem com suspeita e desconfiança, movendo-se gradualmente em direção à generosa acolhida, de modo que Odisseu ganha a lealdade de um povo que está longe de estar pronto para oferecer ao estrangeiro um paraíso em que hostilidade e receio inexistam.⁷

Em *Helena*, igualmente sem ser amigo de estrangeiros, Teoclímeno, diante da chegada de um naufrago (Menelau disfarçado) portador de uma notícia favorável (a morte de Menelau no mar), só age como pedem as regras da boa hospitalidade devido à encenação de luto de Helena e à ideia de que finalmente poderia se casar com ela (tudo saindo conforme os planos arquitetados pela própria Helena). A inimizade declarada aos gregos, assim, cede à boa nova. O estrangeiro é bem tratado: recebe numerosos dons do anfitrião (um touro [ταῦρος], o leite [λέκτρα], armas de bronze [χαλκήλαθ' ὄπλα] e tudo o que a terra dá, seus belos frutos [καὶ τᾶλλ' ὅσα χθὼν καλὰ φέρει βλαστήματα], v. 1258-1265), conta sua história, pode banhar-se e vestir uma túnica nova. No limite, poderá retornar à pátria e, contrariando as expectativas de

⁶ A noção de insularidade e o termo para designá-la não existem em Homero, mas apenas ilha, *nêsos*.

⁷ A opinião de Gilbert Rose é contrária a uma tradição que identifica, nos feácios, um povo hospitaleiro e, em sua terra, uma espécie de paraíso. Nessa tradição, destacam-se nomes como: Charles Segall, C.H. Whitman, G. Lord e Combella.

Teoclímeno, levará o que é seu (além dos dons recebidos, sua mulher, Helena), por meio do que é do senhor (um barco e remadores). Teoclímeno, como Alcínoo, a princípio assegura a seu hóspede o retorno:

*Seja. É do meu interesse manter a minha mulher piedosa.
Entra no palácio e escolhe a oferenda para o morto
[lacuna]
e não te enviarei com as mãos vazias desta terra,
por fazeres uma coisa que lhe agrada. E de mim, por novas
felizes me trazes, obterás, em vez dos farrapos que te cingem,
vestuário e alimentos suficientes que à pátria te permitam
regressar, porque agora te vejo em estado digno de lástima.
(Helena, v. 1278-84)*

A descrição dos dons sinaliza não apenas a boa e inédita hospitalidade de Teoclímeno - um faraó egípcio dando hospitalidade a um grego - como a fartura e a riqueza de sua terra. Por isso, numa cena em que diversos elementos evocam a chegada de Odisseu à Esquéria, é improvável pensar que a menção à boa terra do Egito não tenha evocado o farto canteiro de Alcínoo, onde *"a pêra amadurece sobre outra pêra; a maçã sobre outra maçã; cacho de uvas sobre outro cacho; figo sobre figo"* (Odisseia, VII, v. 114-21).

A ilha dos feácios, como propõe Steve Reece (1993), tanto um limiar geográfico quanto psicológico entre dois mundos, é lugar em que o *nóstos* de Odisseu se define na *Odisseia* não por ser seu início, nem tampouco seu fim, mas por torná-lo possível. Ela é tanto o limite entre o mundo real e o mundo fabuloso, como sugere Vidal-Naquet (1970), quanto a transição ou o limiar entre duas áreas de experiência bastante diferentes: a guerra de Troia e o reino de Ítaca. É lá que Odisseu compreende que, para retornar de fato à pátria, ele precisa reconhecer seu passado, reconhecendo-se a si mesmo. Para Charles Segal (1994), aliás, o caminho de volta de Odisseu deve ser pensado, não exatamente no sentido do que propõe Vidal-Naquet (1970), como caminho de resgate de sua humanidade, mas, mais especificamente, caminho de volta à mortalidade. É para dar-se conta de ser mortal que Odisseu precisa ouvir e narrar suas experiências de um passado inumano, porque imortal (quer dizer, já imortalizado pelo canto de Demódoco, narrativa anterior àquela que ele próprio profere): *"a avaliação de Odisseu de suas experiências no mundo irreal ocorre exatamente na sombra de seu retorno à realidade: apenas um raiar do sol, ansiosamente esperado, separa esses*

dois mundos" (Segal, 1994: 19),⁸ o real, mundo para o qual tenta retornar, do irreal, mundo de onde partirá.

De todos os elementos que aproximam a Esquéria do Egito, o mais forte é, justamente, o reconhecimento enquanto prova a ser vencida para o cumprimento do retorno. Tanto Helena quanto Menelau experimentam essa prova no Egito, para só então estarem aptos a retornar à pátria, transformando ainda mais o Egito numa terra limítrofe entre a experiência da guerra e o retorno, entre dois mundos. No Egito, Menelau e Helena hão de reconhecer-se um ao outro, mas, sobretudo, como ocorre com Odisseu, cada um dos dois há de reconhecer-se a si mesmo. Cada um deles reconhecerá seu passado: Menelau há de reconhecer-se como o guerreiro de uma guerra vazia de motivo e Helena como a culpada de uma guerra cujas imagens lhe chegam avassaladoras por meio dos estrangeiros no Egito (Menelau, seu servo e Teucro). Pela primeira vez, em dez anos de guerra e sete de errância, Menelau narra os sofrimentos da guerra e se defronta com as questões que a história real de Helena colocam diante de sua experiência mesma na guerra.

Na Esquéria, Odisseu experimenta a miséria, de bens e de fama, para retomá-los, tanto os bens quanto a fama, à medida que conta sua história. No Egito, Menelau experimenta um processo parecido, pois, se ao chegar é um desconhecido, desapossado de seu exército e de sua glória troica, ao partir, ele retoma o exército de companheiros com o qual tomara Ílion, retoma o reconhecimento de sua excelência heroica, mas, sobretudo, a legitimidade da guerra, pois captura Helena, a verdadeira Helena. É exatamente a fim de atualizar a glória troica que perguntam tanto Helena quanto Menelau no combate final: "*Onde a vossa glória troiana?*" [Ποῦ τὸ Τρωϊκὸν κλέος;] (*Helena*, v. 1603). Menelau é um herói, portanto, que, como Odisseu, poderá retornar à pátria após atravessar o limiar entre dois mundos, mas, diferentemente do filho de Laerte⁹, Menelau só poderá transitar de um mundo ao outro se fizer a guerra novamente.

⁸ Texto original: *and Odysseus' review of the totality of his experiences in the unreal world occurs in the very shadow of his return to reality: only one eagerly awaited dawn separates the two worlds.*

⁹ É certo que para voltar à pátria, Odisseu precisará, de alguma maneira, conquistar de seus anfitriões feácios o consentimento e que esse consentimento será o resultado de alguns enfrentamentos indiretos, já que o Laertiade é alvo da desconfiança do povo de Alcínoo, sendo, no limite, insultado por Euríalo (*Od.*, VIII, 140-164). Mas não ocorre na Esquéria nenhum enfrentamento direto que se aproxime do que se dá no Egito na peça de Eurípides. Ou, nesse caso, deveríamos considerar que também Odisseu faz a guerra, ao matar os pretendentes em Ítaca, para, de fato, retornar à pátria?

A nova guerra no Egito ou a guerra covarde de Menelau: atualização da glória ou desconstrução do herói?

Se o Coro da peça de Eurípides é claro em sua mensagem de que a guerra é inútil e Helena é capaz de imaginar os horrores da guerra (v. 38-9, 109, 196-210, 362-74, 383-5), ela, nem por isso, hesita em conclamar o uso da violência para atingir seu objetivo. É Helena quem maquina o plano da batalha no mar, além de ser ela quem prepara Menelau para guerrear vestindo-o [ἐγὼ νιν ἐξήσκησα] e banhando-lhe o corpo [καὶ λουτροῖς χροῶ ἔδωκα]. Helena participa de seu renascimento para o embate contra os egípcios, o qual vai atualizar a Guerra de Troia, dando para a nova guerra um motivo real.

Tendo o plano de Helena dado certo (a fuga do palácio de Teoclímeno, sob alegação de que apenas prestariam homenagens a Menelau morto e retornariam), após imolar o touro já em alto-mar, o filho de Atreu conclama seus companheiros à batalha final: "*Que esperais, ó fina-flor da terra da Hélade,/ para matar, massacrar os bárbaros e do alto do navio/ atirá-los ao mar?*" (v. 1593-5). Helena os incita: "*Onde a vossa glória troiana?/ Mostrai-a a estes homens bárbaros*" (v. 1603-4). Dessa vez, ela está definitivamente ao lado dos gregos contra os inimigos, e nem Helena nem Menelau parecem fazer referência à guerra de Troia de forma ambígua. Ao contrário, a glória de Troia é lembrada de forma orgulhosa, em clara referência ao código heroico (Meltzer, 1994). Menelau diz: "*Não desonrarei a glória adquirida em Troia*" (v. 845).

É certo que a ideia de um sacrifício que permita o retorno não é uma inovação euripideana. Na *Odisseia*, o preço que os feácios pagam por transportarem Odisseu é a petrificação da nau que o leva a Ítaca. Em Heródoto, Menelau, para deixar o Egito, sacrifica duas crianças de lá a fim de fazer os ventos soprarem a seu favor (Heródoto, II, 119). Mas a batalha final em Eurípides transforma o sacrifício em barbárie, atualizando o passado glorioso.

A relação com a guerra e com o retorno não é a mesma para todos na peça. Se para Helena e Menelau é preciso recuperar a glória na guerra, testando sua capacidade de ser atualizada, tendo em vista a guerra que a precede, o Coro, as personagens e a peça enquanto conjunto parecem repetir para Helena a pergunta que ela própria faz à tropa: "*onde está a glória de Troia?*" [Ποῦ τὸ Τρωϊκὸν κλέος;] (v. 1603). Para alguns, a guerra fora inútil, deplorável, de modo que mesmo a glória de seus maiores guerreiros havia se transformado em glória também inútil e deplorável. Teucro, sem nem mesmo saber da história do *eídōlon* de Helena, é um desses. A guerra, pelo resgate de Helena e pela honra de Menelau,

resulta no suicídio do irmão e em seu próprio exílio de Salamina. Ao colaborar na destruição de Ílion, ele mesmo se perde (*Helena*, 106). Teucro fala de si como vítima e não como herói de guerra, ele condena a guerra recusando sua condição heroica (*Helena*, v. 72-7, 81, 162-3), sem poder distinguir entre os que foram vencedores e os que foram vencidos: “ao colaborar na sua destruição, eu próprio me perdi” (*Helena*, v. 106).

Eurípides estabelece um claro contraste entre o destino reservado aos heróis e aos guerreiros anônimos, uma vez que a Guerra de Troia, levada a cabo por um propósito vazio, um *eídōlon*, resulta na morte de milhares de gregos e troianos, “a tal ponto que nem vestígios seguros existem das muralhas” (*Helena*, v. 103) de Ílion, enquanto para Helena e Menelau os deuses preservam um final feliz, de retorno à pátria. Desde o prólogo, enfim, vê-se o terreno ser preparado para tornar evidente a discrepância entre o herói, que se revela um herói covarde no fim da peça, e o melhor dos melhores da Hélade [θείη τὸν κράτιστον Ἑλλάδος], bem como entre esse herói e a massa, a grande multidão de mortais [ὄχλου βροτῶν πλήθους].

A guerra continua a ser vista como o caminho para a aquisição da glória heroica e como a solução para os males, a despeito dos versos do Coro: não é à toa que Helena, Menelau e seus companheiros poderão retornar à Hélade. Por outro lado, há uma completa condenação da Guerra de Troia, uma empreitada, no fim das contas, inútil e arrasadora; condenação indicada por Teucro, pelos guerreiros anônimos que vão à guerra sem transformarem-se em heróis, bem como pelo servo-mensageiro, que diz a Menelau: “*inúmeras fadigas sofreste em vão*” (v. 603); ou ainda, que se pergunta depois de saber o que se passara: “*Por uma simples nuvem tantos males suportamos?*” (*Helena*, v. 706). Aí, aliás, no encontro do mensageiro com Menelau e, conseqüentemente, com Helena, trata-se, tal como argumenta Kannicht (1969), de uma das cenas de reconhecimento da peça. Ao reconhecer Helena, o mensageiro reconhece, por conseguinte, a futilidade da guerra e personifica, assim, toda a massa de guerreiros anônimos sobreviventes cujas vidas foram arruinadas pela guerra. A reação do mensageiro, tão diferente da reação de Menelau, ajuda a perceber o contraste entre o sofrimento do herói ignavo, que é recompensado, e o sofrimento da multidão, que, ao contrário, não recebe nenhuma paga:

*Assim se farão as coisas, ó rei. Mas agora vejo como a arte
dos adivinhos é falsa e cheia de mentiras.
[Nada há de verdadeiro na chama que arde,
nem nas vozes dos seres alados. É ingenuidade*

*pensar que as aves sirvam de ajuda aos mortais.]
 Pois Calcas nada disse nem comunicou ao exército,
 ele que, por uma nuvem, via morrerem os companheiros.
 Também Heleno o não fez, e a cidade foi destruída em vão.
 [Poder-se-á dizer que um deus assim o quis.
 Que interessa então consultar os oráculos? Aos deuses convém
 sacrificar, implorando os seus benefícios, e deixarmo-nos de
 profecias.
 São pura invenção a servir de isca à existência
 e ninguém, sem trabalhar, enriqueceu com as chamas dos sacrifícios.
 A razão e a prudência são a melhor profecia.]
 (Helena, v. 744-57)*

Também a batalha final põe em xeque a glória dos heróis e a dos inocentes, fazendo sobressair a primeira e apagando, como de costume, a segunda. A ferocidade da batalha vencida por Menelau contra seus inimigos desarmados se adequa perfeitamente a seu caráter de herói iliádico, da força bruta, bem como serve à ironia do poeta da qual é vítima: Menelau retoma sua glória troica massacrando remadores desarmados. Sua ordem é clara: degolar [σφάζειν], assassinar [φονεύειν], atirar às ondas [ρίπτειν ἐς οἶδμα] os bárbaros [βαρβάρους]. Ele fala como grande guerreiro, herói de grande fama; a ação, porém, nada tem de heroica. Menelau é covarde e a descrição detalhada do ato realça sua covardia.

*"Que esperais, ó fina-flor da terra da Hélade,
 para matar, massacrar os bárbaros e do alto do navio
 atirá-los ao mar?" Aos teus marinheiros, por seu lado,
 o chefe dos remadores gritou ordem contrária:
 "Eia, rápido! Não agarrarás um a ponta de um pau,
 pega outro num banco, retira outro ainda o remo do encaixe
 e sangue não fará jorrar da cabeça destes estrangeiros, nossos
 inimigos?"
 Todos se ergueram e, de pé, pegaram com mãos ambas
 peças do navio, enquanto eles possuíam espada.
 Do barco manava sangue. E ouvia-se a exortação
 de Helena, postada à popa: "Onde a vossa glória troiana?
 Mostrai-a a estes homens bárbaros." Na fúria do combate,
 uns tombam por terra e levantam-se, veem-se outros
 que jazem mortos. Menelau, de armas postas,
 observava os locais onde os companheiros fraquejam
 e a esse ponto acorria, de espada na mão direita,
 de tal modo que nos obrigou a deixar a nau e esvaziou
 os bancos de teus nautas. Dirigindo-se então ao homem
 do leme, ordenou-lhe que apontasse a proa à Hélade.
 (Helena, v. 1597-613)*

A cena é, nas palavras de Verral, intolerável: “*seria repulsiva se não fosse tão ridícula*” (Verral, 1905: 54).¹⁰ Como achar ridícula, contudo, uma cena que empreende a guerra como solução para o retorno, quando o Coro já havia avisado: “*Insensatos de vós, quantos na guerra buscais/ glória, e nas lanças robustas, [...] o remédio para os males dos mortais*”. A peça não estaria colocando em cena a insistência na guerra como caminho para a solução? Não haveria ali não uma condenação da guerra em si, mas, mais do que isso, uma sugestão de que guerreiros, como Menelau, e, no limite, os anônimos, não saberiam definir seu destino senão por meio da guerra?

Para Karl Reinhardt (1972), Eurípides apresenta uma evidente crise de sentido do mundo antigo. Sua obra é o lugar da dúvida, da perda de sentido, da ausência de resposta. Essa crise de sentido que caracteriza as peças eurípideanas é, por sua vez, um termômetro da mesma crise de sentido que marca o fim do século V a. C. em Atenas. Eurípides leva à cena não apenas batalhas como manobras da ilusão, paradoxos da psiquê. A alma humana aparece em sua ambiguidade, em sua fraqueza, em movimento e assustada, porque ela está justamente expatriada do universo dos deuses, universo que até então a submetia.

O mundo do qual trata Eurípides, onde reina a vingança e o castigo, não é o mundo da justiça e dos processos, é o mundo da guerra e da crueldade, cujas certezas morais estão abaladas em função da guerra - em parte, um mundo real na Atenas de 412 a. C., em parte apenas um *eídōlon* (Saïd, 1978). Com os quase vinte anos de guerra contra Esparta e o recente desastre da Sicília, quando as pessoas estão se interrogando sobre a guerra, é ao mito de Helena, o motivo por excelência da guerra, que Eurípides recorre para propor sua reflexão. Com efeito, seu recurso não é inédito. Em torno de 420 a. C., Górgias, em seu *Elogio de Helena*, investiga a figura de Helena para explorar os limites do discurso e, contra aqueles que propagavam falsidades [ψευδομένους] sobre a Tindárida, o sofista faz sua defesa. Cerca de 20 anos depois, Isócrates, a propósito do que escreve Górgias, afirma: “*podemos julgar que ela é a causa [Ἑλένην αἰτίαν εἶναι] de nós não termos nos tornado escravos dos bárbaros*” (Isócrates, 67)¹¹.

A linguagem, o enredo e a forma mesma de *Helena* de Eurípides expressam a tensão existente entre algo que é e algo que parece ser. Todas as personagens sofrem de alguma inapreensão da verdade (todos

¹⁰ Texto original: [it] *would be repulsive if it were not too silly*.

¹¹ Texto original: δικαίως ἂν καὶ τοῦ μὴ δουλεῦν ἡμᾶς τοῖς βαρβάροις Ἑλένην αἰτίαν εἶναι νομίζοιμεν.

com exceção de Teónoe, que possui um entendimento e uma visão especiais). O Coro expressa sua ideia de verdade e falsidade, bem como Menelau e seu servo. Helena, mais que todos, sabe manipular as palavras, aproveitar-se da aparência. Ela ensina Menelau a mentir (*Helena*, v. 1049-84), sendo, de fato, sua habilidade com a imitação e a falsificação apresentada desde muito cedo na tradição, uma vez que, na *Odisseia*, como já citado, a Tindárida imita as vozes das esposas dos guerreiros aqueus a ponto de confundi-los (*Od.*, IV, 277). *Helena* é uma peça, enfim, sobre o fingimento, a falsidade, a mentira, o erro, o engano, que guardam, não obstante, intenções e poder.

Considerações finais: o Egito como nova Esquéria?

Desde os escritores antigos, a ilha odisseica em que habitam os feácios é eleita pela tradição como o lugar, por excelência, para a discussão da verdade e da falsidade, havendo entre eles aqueles que enxergam na errância do herói um relato puramente fantástico e, por isso, mentiroso (Goldhill, 1991). É lá que as histórias vividas por Odisseu são contadas em primeira pessoa¹². É apenas na Esquéria, portanto, que se pode escutar as histórias de dez anos de errância contadas por Odisseu, ele mesmo. Além disso, essas histórias permanecem na *Odisseia* de alguma forma preservadas na Esquéria, já que o caminho da ilha a Ítaca permanecerá desconhecido para os mortais. Afinal, Odisseu, o único que poderia revelá-lo, assim que sobe à côncava nau, "é tomado por um sono do qual não se acorda, dulcíssimo, semelhante à morte" (*Od.*, XIII, v. 80) e todo o percurso de volta Odisseu perfaz adormecido.

Na *Odisseia*, a ida de Odisseu à terra dos feácios pode ser pensada em termos de uma viagem que leva a personagem a locais inacessíveis, onde impera uma verdadeira suspensão temporal (Brandão, 2010). A Esquéria é um mundo de transição entre a selvageria das viagens de Odisseu e o mundo humano ao qual ele quer regressar, Ítaca (Goldhill, 1991). Após Troia, confiando no que a *Odisseia* diz, a Esquéria é a única cidade de homens que Odisseu vê, até que retorne à sua cidade. E é lá que Odisseu, imprimindo uma significativa mudança narratológica, narrará o que viveu de Troia a Ogígia, de onde partiria com destino ao reino de Alcínoo. É lá, enfim, que Odisseu, "transforma sua experiência em narrativa e, conseqüentemente, também em conhecimento" (Brandão, 2010: 18). Dessa narrativa, Odisseu faz por se confirmar herói, passando pelo

¹² Por mais que aludidas novamente, após uma noite de amor com Penélope, as histórias contadas por Odisseu aos feácios o são, neste segundo momento, narradas pelo poeta e não na voz de Odisseu: "E ele começou..." [ἤϊματιν δ'] (*Od.*, XXIII, 310).

que passou e narrando o que se passou. Ao visitar a Esquéria e ser hospedado pelos feácios, Odisseu encontra um lugar em certa medida (medida da qual não se tem certeza até o momento de sua chegada, mas da qual se passa a ter após sua saída) ocultado à experiência humana. Com o castigo de Posêidon aos feácios, a nau petrificada, Odisseu torna-se, se não o único, pelo menos o último dos homens que poderia tanto ter visitado a remota terra dos feácios quanto ter sido transportado por eles, os amigos dos remos. Também as naus feácias sugerem sua *ucronia*, no sentido literal de não-tempo, agudizando a incerteza quanto à localização e à existência da Esquéria. A velocidade com que elas cruzam o abismo dos mares aponta para uma temporalidade inacessível aos homens mortais. E o sono que acomete Odisseu quando de sua ida a Ítaca só pode reforçar, no receptor da narrativa, a ideia de que a Esquéria seria, ou pouco localizável - no tempo e no espaço -, ou tão escondida nos confins da terra que seria inacessível e, assim, preservada na memória de Odisseu como lembrança, mas não como um lugar a se voltar.

Em *Helena* de 412 a. C., Eurípides parece ter escolhido o Egito como uma espécie de remapeamento da Esquéria, pois é lá também que o retorno do herói da peça, Menelau, e de sua esposa se define, bem como é lá que tudo o que havia sido feito por ele ao longo dos últimos anos, desde o início da expedição dos aqueus para Troia, é posto em xeque. Sobretudo, é lá que, tal como Odisseu fizera ao narrar seus feitos para os feácios, reconhecendo-os, Menelau vai também reconhecer os seus, mas, ao contrário do Laertiade, que confirma ser o herói multiastucioso, Menelau faz da covardia sua vocação guerreira. Como ocorre com a Esquéria na *Odisseia*, o Egito em *Helena*, apresentando-se como limiar entre dois mundos, o da verdade e o da falsidade ou o da verdade e da mentira, aposta na fluidez entre esses dois valores, a verdade e a falsidade ou a verdade e a mentira, para atualizar o mito.

Escolhendo a versão de Estesícoro, aludida por Platão, Eurípides se apropria de uma visão do Egito já existente na tradição para elaborar as inquietações de sua peça e de seu mundo. A estratégia poética de Eurípides parece ter sido, assim, recorrer à falsidade, ao falso, ao negativo do mito, que é mito também, para justamente indagar a realidade naquilo em que ela não havia sido indagada por meio das narrativas mais comuns sobre Helena. Eurípides, para falar da guerra (e Atenas estava em guerra!), do que a guerra faz, do sofrimento real que a guerra traz aos homens, dos seus homens e não dos seus heróis, vai precisar recorrer não à guerra, mas à mentira da guerra, à sua falsidade. Na peça, vê-se, por isso, o falso como valor, como um construto

transformado em caminho narrativo, tal como sintetiza o poeta: “*muito do que se diz com clareza vem envolto em mentira*” [πόλλ' ἄν λέγοιτο καὶ διὰ ψευδῶν σαφῇ] (*Helena*, v. 309).

Fontes antigas

DIODORE DE SICILE. *Bibliothèque Historique*. Texte établi par Pierre Bertrac et traduit par Yvonne Vernière. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

EURIPIDE. *Hélène*. Texte établi et traduit par Henri Grégoire. Introduction et notes par Françoise Frazier. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

EURIPIDES. *Iphigeneia at Aulis, Rhesus, Hecuba, The Daughters of Troy, Helen*. With an English translation by Arthur S. Way. London: William Heinemann. New York: G. P. Putnam's Sons, 1916.

EURIPIDES. *Electra, Orestes, Iphigeneia in Taurida, Andromache, Cyclops*. With an English translation by Arthur S. Way. London: William Heinemann. New York: The Macmillan Co, 1912.

EURÍPIDES. *As Troianas*. Introdução tradução do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 2014.

EURÍPIDES. *Duas tragédias gregas: Hécuba e Troianas*. Tradução e introdução Christian Werner. São Paulo : Martins Fontes, 2004.

EURÍPIDES. *Electra*. Trupersa. Trupe de tradução de teatro antigo. Direção de tradução de Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa. Cotia: Ateliê Editorial, 2015.

EURÍPIDES. *Helena*. Versão do grego, introdução e notas José Ribeiro Ferreira. Porto Alegre: Movimento, Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2009.

EURÍPIDES. *Orestes*. Introdução, tradução e notas de Augusta Fernanda de Oliveira e Silva. Textos Clássicos - 13. Coimbra: C.E.C.H, 1982.

Euripidis fabulae, vol. 2, Ed. J. Diggle. Oxford: Clarendon Press, 1981; 1994.

Euripidis fabulae, vol. 3, Ed. J. Diggle. Oxford: Clarendon Press, 1994.

GORGIA. *Encomio di Elena*. Testo critico, introduzione, traduzione e note a cura di Francesco Donadi. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1982.

HÉRODOTE. *Histoires*, 9 vols, Ed. Legrand, Ph.-E. Paris: Les Belles Lettres, 1932; 1968.

HERÓDOTO. *História*. Tradução do grego, Introdução e Nots de Mário da Gama Kury. Editora Universidade de Brasília, 1985.

HESIOD. *Theogony*. Ed. West, M.L. Oxford: Clarendon Press, 1966. [SEP]

HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HOMER. *Odyssey* - I. With an English translation by A. T. Murray. Cambridge: Harvard University Press. London: William Heinemann Ltda, 1955.

HOMER. *Odyssey* - II. With an English translation by A. T. Murray. London: William Heinemann Ltda. New York: G. P. Putnam's Sons, 1919.

Homeri Ilias, vols. 2-3, Ed. Allen, T.W. Oxford: Clarendon Press, 1931. [SEP]

Homeri Odyssea, Ed. Peter von der Mühl, P. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

ISOCRATE. *Discours*. Tome I. Texte établi et traduit par Georges Mathieu et Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

ISOCRATES. *Orations* - III. With an English translation by Larue Van Hook. Cambridge: Harvard University Press. London: William Heinemann Ltda, 1945.

Lycophronis Alexandra, vol. 2, Ed. Scheer, E. Berlin: Weidmann, 1958.

PLATÃO. *Fedro*. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: ed. ufpa, 2011.

PLATO. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. With an English translation by H. N. Flower and an introduction by W. R. M. Lamb. London: William Heinemann. New York: The Macmillan Co, 1913.

PLATON. *Fédre*. Tome IV - 3e Partie. Texte établi par Claudio

Moreschini et traduit par Paul Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

Platonis opera, vol. 2, Ed. Burnet, J. Oxford: Clarendon Press, 1901, Repr. 1967.

PROCLUS. *Chrestomathia*. Recherches sur la Chrestomathie de Proclus, vol. 4, Ed. Severyns, A. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

PROCLUS. *Greek epic fragments: from the seventh to the fifth centuries BC*. Martin L. West (edition and translation). Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2003.

STESICHORUS. *The poems*. Edit. and transl. M. Davies and P. J. Finglass. Cambridge University Press, 2015.

Referências bibliográfias

BEECROFT, Alexander. This is not a true story: Stesichorus's *Palinode* and the Revenge of the Epichoric. *Transactions of the American Philological Association*, Volume 136, Number 1, Spring 2006, p. 47-70.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. A experiência de Ulisses: nota sobre um tema utópico perdido. *Revista Morus - Utopia e Renascimento* 7. Dossiê "Utopia e viagem. Tão longe, tão perto". 2010, p. 15-26.

COELHO, Maria Cecília. Eurípedes, Helena e a Demarcação entre Retórica e Filosofia. 2002. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Universidade de São Paulo, USP, Brasil. 2002.

GOLDHILL, Simon. *The poet's voice: Essays on poetics and Greek literature*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991.

GOOSSENS, Roger. L'Égypte dans l'Hélène d'Euripide. Égypte Pharaonique. *Chronique* 20, juillet 1935, p. 243-53.

KANNICHT, R. *Euripides, Helena*. Heidelberg: Winter, 1969.

MELTZER, Gary S. Where Is the Glory of Troy? Kleos in Euripides' "Helen". *Classical Antiquity*, Vol. 13, No. 2 (Oct., 1994), p. 234-55.

MOERBECK, Guilherme Gomes. O pensamento de Eurípedes e a política durante a Guerra do Peloponeso. 2013. 242 f. Tese (Doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro. 2013.

REECE, Steve. *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*. Michigan Monographs in Classical Antiquity. Ann Arbor: University of Michigan, 1993.

REINHARDT, Karl. La crise du sens chez Euripide (1958). In: REINHARDT, Karl. *Eschyle; Euripide*. Trad. par Emmanuel Martineau. Paris, Gallimard, 1972.

ROSE, Gilbert. "The Unfriendly Phaeacians". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 100, (1969), p. 387-406.

SAÏD, Suzanne. Euripide ou la critique de la responsabilité mythique. In: SAÏD, Suzanne. *La faute tragique*. Paris: Librairie François Maspero, 1978.

SEGAL, Charles. *Singers, Heroes, and Gods in the Odyssey*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1994.

VAN WEES, H. From kings to demigods: epic heroes and social change c. 750-600 BC. In: DEGER-JALKITZY, S.; LEMOS, I. S. (Org.) *Ancient Greece: from the Mycenaean palaces to the age of Homer*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, p. 363-79.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée*. *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*. 1970. Vol. 25, p. 1278-1297.

VILLATE, Sylvie. *L'insularité dans la pensée grecque*. (PDF. Introduction.) Presses Univ. Franche-Comté. 1991.

WOODBURY, Leonard. Helen and the Palinode. *Phoenix*, Vol. 21, No. 3 (Autumn, 1967), p. 157-76.

EGYPT AS THRESHOLD AND THE HERO IN FOCUS IN HELEN BY EURIPEDES

Lorena Lopes da Costa¹

Abstract

This paper analyzes how Egypt, land where Euripides develops the version of the myth narrated in *Helen* (412 BC), updates Scheria, island where Odysseus redefines his return narrating his adventures in the *Odyssey*. In order to establish the affinities with the Phaeacians' island, the tragic poet appropriates the greek view of Egypt, in which wonder and mystery are the main aspects, and incorporates odyssean elements to the plot, which enables him to recreate a story in which the hero and the war are put into question.

Keywords

Egypt; Scheria; hero; war; threshold.

Resumo

O presente artigo tem como objeto a peça *Helen* de Eurípides, datada de 412 a. C., e busca apreender de que forma o Egito, terra onde se desenvolve a versão do mito narrada pelo poeta, atualiza a Esquéria, ilha em que Odisseu redefine seu retorno ao narrar suas aventuras na *Odisseia*. Para estabelecer as afinidades com a terra dos feácios, o poeta trágico apropria-se da visão grega do Egito, em que a admiração e o mistério são os aspectos principais, e incorpora elementos odisseicos ao enredo, o que lhe permite recriar uma história em que o herói e a guerra são postos em xeque.

Palavras-chave

Egito; Esquéria; herói; guerra; limiar.

¹ Associate Professor, Federal University of Western Pará – Santarém, Brazil. email: lorenalopes85@gmail.com

A brief introduction: *Helen* from 412 BC

In the story that Euripides tells us in 412 BC, according to which the real Helen would have been sent to Egypt by Hera as a revenge, what would follow to Troy in her place was nothing more than an image. It is for this image, her εἶδωλον, that Achaeans and Trojans fight and suffer many ills throughout ten years of war, until the fire and the destruction of Ilium put an end to the conflict and start the returns.

That Helen, even isolated in Egypt during the conflict between Achaeans and Trojans, is aware of the ills of war and feels guilty because of them: “*And many a life beside Scamander's streams perished for me*” (*Helen*, 52-3). In the play, she hears of Teucer how deeply hated she is in Hellas. According to Ajax' brother, who arrives in Egypt after being expelled from the country, Helen is the most hated amongst all women [ἐχθίστης γυναικὸς] (72-3), as because of her many Achaeans have died [ἢ μ' ἀπώλεσεν πάντας τ' Ἀχαιούς] (73-4).

Euripides certainly was not the first of the Greeks to hate Helen and to love her as well, exploring the ambiguity of her character.² Philosophers, sophists, poets debate about her. Overall, in tragedy the hatred for Helen is often replaced. Aeschylus, for example, despite some injuries, in the epithets given to her (*Agamemnon*, 687; 1454), doesn't talk about Helen as the most evil woman, but as a δαίμων, a

² Despite the controversy over the influence of epic and cult heroes (Van Wess, 2006), Helen is both worshipped in Lacedaemon and part of the race of heroes in Hesiod. In *Works and Days* (154-81), Helen, with Oedipus and Cadmus, is one of few individual members of the race of heroes. In Homer, we can see two attitudes towards Helen, namely hatred and admiration, mixed up. In the *Iliad*, there is no doubt that there are two kinds of feelings as well. Helen hears what the elders say about her (*Iliad*, III, 156). For Priam, not Helen, but the gods would be the cause of the war. But *Iliad*'s Helen, in a moment of self-evaluation, says she would have preferred death than causing the war (*Il.*, III, 173-6; III, 241-2; VI, 343-58; XXIV, 763-4). In the *Cypria*, the poet admits that Helen was the tool of a divine plan. And there are more references in the *Epic Cycle* about her. In *Little Iliad*, we are told that due to the death of Paris by Philoctetes arrows, Helen is betrothed by Deiphobus (216). In the *Sack of Troy*, we are told that Deiphobus is killed by Menelaus, who finally captures his wife (259-60). In the *Odyssey*, the ambiguity of Helen and her connection to war is even stronger. The faithful Eumaeus wishes the end of Helen's race because she had caused the death of many men (*Od.*, XIV, 68-9). Odysseus also has harsh words for mourning the destruction caused by her and her sister, Clytemnestra (*Od.*, XI, 436-7). She and Menelaus, back home, tell Telemachus two distinct versions of her participation in the war. Gorgias, Socrates, Plato (not only in *Phaedrus* and in *Republic*) discuss her behavior and her guilt. In poetry, Sappho (Fr. 166, 116) and Alceu (Fr. 42, 283), before Euripides, emphasize the passion to drive Helen's behavior and in that passion they guess the divine intervention of Eros and Aphrodite. After them, Theocritus creates his *Epithalamus of Helen*, and Lycophron, in his *Alexandra*, takes back the idea of a ghost, presenting another variation to the story.

divine power (445; 799). In Euripides, Helen's conviction is repeated and declared in *Andromache* (426 BC), *Hecuba* (424), *Trojan Women* (415), *Orestes* (408), *Iphigenia in Aulis* (406). However, in *Helen* the poet seems to set aside the negative judgement to take the extreme ambiguity of the character to the edge. And he does so by choosing the version of the myth in which Helen goes to Egypt - for what the Epic Cycle and both the *Iliad* and the *Odyssey* show some tracks, although it is more evident in Herodotus (II, 113-20), where indeed there is a clear reference to the mistake of the Achaeans, though without any mention to Helen's duplicity.

The historian, there is no doubt, seeks for a rational explanation for the war, which doesn't suit poetry [ἀλλ', οὐ γὰρ ὁμοίως ἐς τὴν ἐποποιίην εὐπρεπὴς ἦν τῷ ἐτέρῳ τῷ περ ἐχρήσατο] (II, 116). For Herodotus, concerned with the historical chain of events, mistake has another nature. According to him, Paris, having kidnapped Helen and some treasures, tries to go back to his country, but the winds carry them to the Egyptian coast, where he is reported to the local forces. In that version, it is Proteus, king of Egypt, who takes charge of the issue and forbids Helen to go on with her captor. Proteus decides to keep both the woman and the treasures safe until the day that Menelaus would get them back. When that finally happens, he gives the son of Priam three days to leave his land³. Having been so welcomed by the kingdom of Proteus as his wife had been treated along ten years of war, Menelaus takes up his possessions and prepares his return to his country with his woman partner. However, they are blocked from leaving by bad weather. Seeking to appease the storm, he decides to sacrifice two Egyptian children. Then, he arouses the hatred of Egyptian people, by whom he starts to be pursued.

Herodotus chooses to include Egypt in the version adopted, but doesn't mention any ghost of Helen. According to a scholiast of Lycophron, Hesiod would have been the first to speak of it (822, scholium of Alexandra, by Lycophron), but it is Plato who puts on record the earliest allusion to Helen's duplicity, citing three verses by Stesichorus, poet from the sixth century BC, whose fragment discovered in the twentieth century, preserved by the Oxyrhynchus Papyri number 2506,

³ Before, the Achaeans send an embassy to Troy in order to take back Helen and the treasures taken by Paris. They are however refused, since neither Helen nor the treasures are there. Feeling they have been mocked, the Achaeans decide to declare war. They only seem to believe the sincerity of the Trojan answer when neither the defeat nor the destruction of Ilium seem to be enough to bring back Menelaus' wife. Only then does he leave Troy with his fleet to Egypt.

proves the quotation by the philosopher (Woodbury, 1967; Beecroft, 2006).

*"That saying is not true; thou didst not go within the well-oared ships, nor didst thou come to the walls of Troy."
(Phaedrus, 243 a7 - b1, translated by H. N. Fowler)*

In verses attributed by Plato to Stesichorus, Helen of Troy would not have existed; at least a Helen of flesh and blood would not have existed in Troy. She would not have gone to Troy and Troy would not have known her. As Plato argues in *The Republic* [ὥσπερ τὸ τῆς Ἑλένης εἶδωλον ὑπὸ τῶν ἐν Τροίᾳ Στησίχορος φησι γενέσθαι περιμάχητον ἀγνοίᾳ τοῦ ἀληθοῦς] (IX, 586c), Helen as an inhabitant of Troy during the years of war would not have been more than a εἶδωλον, an image, a simulacrum, a double, a ghost, a non-being, which, in spite of its empty existence, generates pleasure and hatred, makes men make war, and makes war, pleasure and hatred exist. Helen, in Stesichorus and Plato, therefore, would not have been more than a false image for what Greeks fight against Trojans for ignoring the truth.

Both the quotation from Plato and from Stesichorus' fragment have in common with Euripides the difference regarding the myth of Helen's kidnapping, as narrated by Homer. In Plato, also, the difference is enhanced with Stesichorus' life story. The creation of the *Palinode*, according to the philosopher, had served to the poet as an experience of purification as, having made a mistake in the *mythology* (the creation of myths) by narrating Helen's story inappropriately, Stesichorus would have been punished with blindness. The poet decides thus to apologize to the gods in order to recover from blindness by correctly narrating the myth. (*Phaedrus*, 243).

The tradition is full of stories of Helen and it is during the fifth century that they proliferate. The genealogy of the myth shows the popularity of the story and the character of Helen, especially in the fifth and fourth centuries, increasing the doubts around Euripides' choice by that less popular version, distinct from the other one narrated by Homer and whose meaning is different from that which guides the references to Helen in his other plays. It is true that already in *Electra*, which had been probably written before *Helen*, the poet refers to her εἶδωλον, at the end of the play. Helen's brother announces, in accordance with what is narrated in 412 BC, that she had spent the years of war in Egypt, at the palace of Proteus, without ever having been to Troy.

Shall bury her, he and Helen: for she comes,

*Who ne'er saw Troy, from Proteus' halls in Egypt.
But Zeus, to stir up strife and slaughter of men,
A phantom Helen unto Ilium sent.
And Pylades shall take his virgin wife
And from the land Achaean lead her home
(Electra, 1280-1285, translated by Arthur S. Way)*

Even if it is a brief reference, probably from 413 a. C., it already synthesizes the idea that Euripides develops in *Helen*. The *Electra*'s Dioscuri allude to the argument of 412 BC: Zeus sends to Ilium not Helen in person, but her ghost [εἰδωλον Ἑλένης].

A hero without πέπλος nor κλέος: Menelaus in Egypt

By choosing this version of the myth, according to which Helen of Troy was nothing but an image, Euripides makes the hero of the play, Menelaus, become a hero whose cause is no more than apparent. Like Odysseus, who only after spending some days in Scheria can go to Ithaca so as to complete his return from war, Menelaus must go to Egypt before returning to his land. There, in the kingdom of Proteus, he will recognize Helen and will realize that he had fought ten years for a ghost, for a cloud. Only then, after this double realization, will he be able to move from one world to another. After the mysterious journey at sea, like Odysseus, Menelaus arrives in Egypt without any mark that would allow him to be recognized. Once he is there, Menelaus acknowledges how fragile his condition is, how unrecognizable he is to the inhabitants of that foreign land:

*I hide for shame my misery; for a man
Low-fallen from high estate more sharply feels
The strangeness of it than the long unblest.
Want wasteth me; for neither food have I
Nor raiment for my body, - judge by these
That gird me, rags washed shoreward from the ship.
The robes once mine, bright vest and bravery,
the sea hath swallowed.
(Helen, 417-24, translated by Arthur S. Way)*

Menelaus arrives in Egypt in complete shabbiness, lacking any identity marks or glory he had earned during the war. To the servant, who is the first person he sees on Egyptian land, he says: "Ah me! - where now my glorious war-array? (*Helen*, 453). Menelaus sees the contrast between his glorious past as a warrior and his situation of total lack - not because he cannot handle wreckiness, physical pain or hunger; the hero can handle the most difficult conditions (actually, he proves to be a hero as his

body and limits are challenged). What seems to be difficult to Menelaus, therefore, are the requirements of the return, a kind of stage in the constitution of the hero, who, not having died in the war, might or might not be recognized as a hero in his lifetime.⁴ Menelaus comes to the foreign land knowing that he is not the same as he had been in the war: the pride remains "*for those my happy fortunes overpast*" (*Helen*, 457),⁵ but there is no more ship nor pomp and his worth is not acknowledged by others. After the shipwreck, having lost everything, he becomes no more than a common, even if he was once a great war hero. It is in this state that he becomes able to understand the kind of warrior he was in Troy. When he arrives in Egypt, Menelaus is proud of his achievements in war, but in spite of that, aware of the suffering he caused:

*And me, Menelaus, chariot-team renowned.
The mightiest host on earth - no mere vaunt this -
Did I speed overseas to Troy, their chief;
Nor by compulsion captained them to war,
But led with Hellas' heroes' glad consent.
some must we count mid them that are no more;
Gladly have other some escaped the sea,
And bring back home the name ode men deemed dead
But I far o'er the grey sea's shoreless surge
Wander in pain, long as the leaguer-years
Of Troy; and though I yearn to reach my land,
[κάς πάτρην χρήζων μολεῖν],
Of this I am not held worthy by the Gods,
But to all Libya's beaches lone and wild
Have sailed: yea, whenso I am nigh my land,
Back the blast drives me; never following breeze
Hath swelles my sail to waft me to mine home
[ὥστε μ' ἐς πάτρην μολεῖν].
And now, a shipwrecked wretch, my comrades lost,
On this land am I cast: against the rocks
My ship is shattered all in countless shards.
(Helen, 392-410)*

⁴ It is not Tragedy that decides who returns and who does not return to homeland after the Trojan War. These choices are made by a myth prior to the tragedy. The *Epic Cycle*, the *Iliad*, the *Odyssey*, already state the heroes who die in the Trojan War, those die in the return and those who come back home alive. But the theatre gives its own touch to the connection between the way of the return (or the way of the impediment of the return) and the war.

⁵ The comic value of the scene is generally presented, in which the servant asks the shipwrecked why he cries, obtaining the following answer: "*for those my happy fortunes overpast*" (*Helen*, 457). What seems to be a funny assertion opposes Menelaus' pride to the adversity of the situation.

Before understanding that the war had been caused by a cloud, he keeps stating his glory, acknowledging the evil combat, but not the inconsistency of its source, as he says to Helen: "*My toils at Troy convince me more than thou*" (*Helen*, 593). Menelaus is therefore a focus of the poet's cruel irony, as are all those who fought at his side: they have fought for nothing. Only in Egypt, after the war, will Menelaus find out about failure, realizing that his glory, at least in Egypt, is insipid: "*Wander in pain, long as the leaguer-years of Troy; and though I yearn to reach my land, of this I am not held worthy by the Gods*" (*Helen*, 403-5).

The Egypt of Euripides as a threshold between war and homeland

From the first lines of the play, the audience is informed that Helen is in Egypt, country per excellence where real and unreal are mixed, evoking, in that sense, the *Odyssey* and the land of Alcinous, where the hero must recognize himself and be recognized so as to finally return to his homeland at the end of the war. That coming and going between those two worlds points to the coming and going between illusion and truth, between the name and the thing, the picture and the being: the challenge of the play. On the one hand, there is the real world, represented realistically for both the war of many sufferings and the fatherland; on the other hand, there is the wonderful world of Egypt, presented in a picturesque and fabulous way, where magic is possible, dangers are many and truths are shaken. The poet asks, through the image of Helen, how to recognize what is true and what is false, how to discern between them. She and Menelaus will need to answer these questions, even if not totally, in order to cross the picturesque and fabulous world and fulfill the journey that connects the war to the homeland.

In the play, Egypt corresponds to the beauty and the ambiguity of Helen, as indicated by the description made by Teucer, before Menelaus, when he arrives there (*Helen*, 68-70). Egypt is the exact opposite of Troy: there, Helen's beauty and loyalty can be kept intact, although, beside the mythical and benevolent image of Proteus and the virgin Theonoe, who both shelter the guest, is the violent Theoclymenus. But, in the Euripidean Egypt, parallelly to the wealth, beauty and fidelity, there are constant threats of violence and infidelity. This ambiguous Egypt by Euripides is certainly a Hellenized Egypt. The Egyptian characters are Greek by name, speak Greek and their deities are Greek as well. Theonoe worships the Olympic gods and knows no other but them. Nevertheless Hellenized in part, Egypt is for the

audience a mix, in the same image, of the admirable otherness of that ancient civilization (of which Herodotus tells us) and derision and mockery, despite its history. Theoclymenus, the cruel king, son of the generous Proteus, shows with his cruelty a clear confirmation of common sense about Egypt, as his figure is not a marginal figure in the Greek view of Egyptian kings. Herodotus and Diodorus tell us that Prometheus, the hospitable king, is the exception among the Egyptian kings, who are generally xenophobic and violent. We are told that sovereign Egyptians before Psammetico had forbidden the access of foreigners to their land, killing or enslaving those who, despite the ban, managed to reach their land. This legend, according to Diodorus, would have generated the fame of Egyptian xenophobia (Diodoro, I, 67).

For that matter, the king's cruelty preserves in the play something of the Egyptian way into the public eye. The rule is indeed that the hospitality yields to arbitrary violence. The lords of that palace, reports the servant (the one who first sees the shipwrecked Menelaus), are not related with the Greeks and whoever might be the Greek approaching, he will die (*Helen*, 439-40), because Theoclymenus, Proteus' son, is his worst enemy [Ἑλλησιν δὲ πολεμιώτατος] (468).

Thou art come in evil hour, and if my lord
Find thee, thy stranger's welcome shall be death.
[θάνατος ξένιά σοι γενήσεται]
Well-wisher unto Greeks am I, although
Harsh words I gave for terror of my lord.
(*Helen*, 479-82)

Egypt, according to the poet, has one single rule when it comes to hosting their guests, at least the Greeks: they ought to be killed. There, hospitality is the equivalent of murder. However, although this is the official guidance, not all hosts follow the rule. This Egypt of Euripides, in this regard, is and is not related to the Egypt of Herodotus, with whom the Greeks learned about the Egypt of other times. The servant, the first to report the risk to the foreign man, is also the first to protect him. As it happens with Odysseus when he reaches Scheria, Menelaus is the shipwrecked without his king's robes, without protection, without knowing where he is, face to face, before meeting the Egyptian men, with the women from there. From the servant and Helen, Menelaus finds out what kind of host he will find: "*Alas, toil-tried, thou nam'st a weary space! Yet, thence escaped, thou meetest murder here*" (*Helen*, 777-778), says Helen to his husband. Odysseus, albeit less explicitly, takes some risk being foreign in Scheria. Indeed, the non association of the

Phaeacians with other people, their insularity (Villate, 1991),⁶ their non-hospitality, are suggested, for example, when Nausicaa asks him to go alone towards his father's palace, since the countryman could defame her, seeing *a beautiful and high foreign* [καλός τε μέγας τε ξεῖνος] (*Odisseia*, VI, 276-7) beside her, since:

"(...) But turn not thine eyes upon any man nor question any, for the men here endure not stranger-folk, nor do they give kindly welcome to him who comes from another land. They, indeed, trusting in the speed of their swift ships, cross over the great gulf of the sea, for this the Earth-shaker has granted them; and their ships are swift as a bird on the wing or as a thought." (Odyssey, VII, 31-36, translated by A. T. Murray)

These Phaeacians, people without neighbours, unassociated with other people, keep, however, not an unrestrained hostility to foreigners - which would inevitably threaten Odysseus' return to his country, as the speech of Nausicaa suggests - but an uncertainty on the issue, which could end up as something positive for the foreign man, according to his behavior. Gilbert Rose (1969) argues that, contrarily to the common opinion on the good hospitality of the Phaeacians, they receive the hero with suspicion and distrust. However, they gradually welcome him more warmly, so that Odysseus wins the loyalty of a people who is far from being ready to offer the stranger a paradise in which hostility and fear inexist.⁷

In *Helen*, Theoclymenus, being unfriendly towards foreigners as well, with the arrival of the wrecked (Menelaus disguised) bringing positive news (the death of Menelaus at sea), only acts as the hospitality rules order due to the fake Helen's mourning and due to the expectation that finally he could marry her (all going according to Helen's plan). Thus the declared hostility towards the Greeks gives place to good news. The outsider is hosted very well: he gets numerous gifts (a bull [ταῦρος], a bed [λέκτρα], bronze weapons [χαλκήλαθ' ὅπλα] and all the beautiful fruits of the earth [τᾶλλ' καὶ ὅσα χθών καλὰ φέρει βλαστήματα], 1258-1265). He tells his story, takes a shower and puts on a new robe. After all, he will return to his homeland, against Theoclymenus' expectations, with what belongs to him (besides the gifts received, his wife, Helen), through which belongs to the Egyptian king (a boat and the rowers). Indeed, Theoclymenus, as Alcinous, ensures his guest the return:

⁶ There is not a notion of insularity and a term for it in Homer, but only island, *nêsos*.

⁷ Gilbert Rose's view is opposite to a tradition that identifies the Phaeacians as hospitable people, and his land as a kind of paradise. In this tradition, stand out names such as: Charles Segall, C.H. Whitman, G. Lord and Combellack.

*Let her go: - best to foster in my wife
 Piety. From mine halls the death-dues take.
 Nor thee will I send empty-handed hence,
 For this thy kindness shown her. For good news
 Thou hast brought me, raiment in thy bare rags' stead
 And food shalt thou have, so that thou mayst come
 To Greece, whom now I see in sorriest plight.
 (Helen, 1278-84)*

The description of the gifts shows not only the good and unprecedented hospitality of Theoclymenus - an Egyptian pharaoh being a good host to a Greek - but the abundance and wealth of their land. For that matter, in a scene where several elements evoke the arrival of Odysseus to Scheria, it is unlikely that the mention of the good land of Egypt has not evoked the plentiful bed of Alcinous, where *"ever does the west wind, as it blows, quicken to life some fruits, and ripen others; pear upon pear waxes ripe, apple upon apple, cluster upon cluster, and fig upon fig"* (Odyssey, VII, 114-21).

The Phaeacians' island, both a geographic and psychological threshold between two worlds (Reece, 1993), is the very place where Odysseus' *nóstos* is defined in the *Odyssey*, not because it will begin or end there, but because that is where it will become possible. Scheria is both the boundary between the real world and the fabulous world (Vidal-Naquet, 1970), as the boundary between two different areas of experience: the Trojan war and the kingdom of Ithaca. It is there that Odysseus realizes that in order to actually return to his homeland, he must acknowledge its past, thus recognizing himself. For Charles Segal (1994), by the way, Odysseus' return should be thought not exactly in the sense of Vidal-Naquet (1970), as a rescue of his humanity, but, more specifically, as a return to mortality. It is in order to realize his mortality that Odysseus needs to hear and narrate his experiences from a kind of inhuman past, thus immortal (immortalized by Demodocus singing): *"and Odysseus' review of the totality of his experiences in the unreal world occurs in the very shadow of his return to reality: only one eagerly awaited dawn separates the two worlds"* (Segal, 1994: 19), the real one, to which he tries to return, and the unreal, which he tries to escape.

Of all the elements that bring closer the Scheria of Egypt, the strongest is precisely the recognition as proof to be overcome for the fulfillment of the return. Both Helen and Menelaus experience this proof in Egypt and only then will they be able to return to their homeland, making of Egypt still more of a boundary land between the experience of war and the return, two worlds. There, Menelaus and Helen will recognize each

other, but above all, as it happens to Odysseus, each of them will be able to recognize themselves. Each one will acknowledge their past: Menelaus will be acknowledged as the warrior of a war empty of reason and Helen as being guilty of a war whose terrible images arrive with foreigners in Egypt (Menelaus, his servant and Teucer). For the first time in ten years of war and seven of wandering, Menelaus remembers the war sufferings and faces over the issues that the real story of Helen adds to his war experience.

In Scheria, Odysseus tastes the misery of goods and fame, but gets them back while he tells his stories. In Egypt, Menelaus has a similar process: if when he arrives he is an unknown, without army or glory, on his way out he takes up his army with whom he had defeated Ilium and retrieves his heroic excellence. Above all, he manages to revitalize war legitimacy by capturing the true Helen. It is precisely in order to update war glory that Helen asks in the final fight: "*Where is your Trojan fame?*" [Ποῦ τὸ Τρωϊκὸν κλέος;] (*Helen*, 1603). Menelaus is a hero, and if as Odysseus he may return to his homeland after crossing the threshold between two worlds, unlike Odysseus he can only move from one world to the other if he makes war again⁸.

New war in Egypt or Menelaus' coward war: updating of the glory or deconstruction of the hero?

Even if according to the message of the chorus the war is worthless and if Helen is able to imagine its horrors (38-9, 109, 196-210, 362-74, 383-5), she, however, does not hesitate to urge the use of violence in order to achieve her goal. It is Helen who prepares the battle plan in the sea, and she is the one who prepares Menelaus to fight by dressing him [ἐγὼ νιν ἐξήσκησα] and bathing his body [καὶ λουτροῖς χροά ἔδωκα]. Helen takes part in his rebirth for the clash with the Egyptians, which will update the Trojan War and give a real reason to the new war.

As Helen's plan worked well (escaping from Theoclymenus' castle by saying they would only pay homage to Menelaus and return afterwards), after immolating the bull already at sea, Atreus' son calls

⁸ It is true that to return home, Odysseus will need to obtain consent from their Phaeacians hosts and that consent will be the result of some indirect confrontations, since the son of Laertes is target of suspicion of Alcinous' people, having being insulted by Euryalus (*Od.*, VIII, 140-164). But in Scheria, there is no direct confrontation close to what happens in Egypt in the Euripides' play. Or, in this case, should we consider that Odysseus also makes war by killing the suitors in Ithaca, for, just then, returning to his home?

his companions for the final battle: "*Wherefore delay, O flower of Hellas-land/, to smite, to slay the aliens, and to hurl/ into the sea?*" (1593-5). Helen encourages them: "*Where is your Trojan fame?/ Show it against the aliens*" (1603-4). At that time, she is definitely on the Greek side against the enemies, and neither Helen nor Menelaus seem to refer to the Trojan War ambiguously. Instead, the Trojan glory is remembered proudly, in clear reference to the heroic code. Menelaus says: "*I will not shame the glory achieved at Troy*" (845).

It is true that the idea of a sacrifice that allows the return is not Euripides' innovation. In the *Odyssey*, the price that the Phaeacians pay for carrying Odysseus is the petrification of the ship used to bring him to Ithaca. According to Herodotus, Menelaus, in order to leave Egypt, sacrifices two children there in order to make the winds blow in his favour (Herodotus, II, 119). But the final battle in *Helen* changes the sacrifice into barbarism, updating the glorious past in a very particular way.

The connection between the war and the return is not the same for everyone in the play. If for Helen and Menelaus it is necessary to recover the glory in the war, testing its ability to be updated, for the chorus, the others characters and the play as a whole seem to repeat to Helen the question she asks the arm: "*Where is your Trojan fame?*" [Ποῦ τὸ Τρωϊκὸν κλέος:] (1603). For some of them, the war was useless, deplorable, so that even the glory of the greatest warriors had turned into useless and deplorable glory. Teucer, without even knowing the history of Helen's *eídōlon*, is one of those. The war, made for the rescue of Helen and the honour of Menelaus, ends up with his brother's suicide and his own exile from Salamis. After collaborating in the destruction of Ilium, he gets lost (106). Teucer talks about himself as a victim and not as a war hero; he condemns the war by refusing his heroic condition (*Helen*, 72-7, 81, 162-3), without being able to distinguish between winners and losers: "*Yea, helped to smite her - and myself was stricken*" (*Helen*, 106).

Euripides provides a sharp contrast between the fate of the heroes and the fate of the anonymous warriors, since the Trojan War, carried out by an empty purpose, an *eídōlon*, kills thousands of Greeks and Trojans in Ilium, "*yea, of her walls no trace may be discerned*" (*Helen*, 108), while for Helen and Menelaus the gods give a happy ending with the return to the homeland. From the prologue, everything has been prepared to put in evidence the discrepancy between the hero (who proves to be a coward at the end of the play) and the best among the best of Hellas

[θείη τὸν κράτιστον Ἑλλάδος], so as between this hero and the crowd, the large crowd of mortals [ὄχλου βροτῶν πλήθους].

The war is still to be seen as a mean of acquiring heroic glory and as the solution to ills, despite the chorus verses: it is not by chance that Helen, Menelaus and his crew will return to Hellas. On the other hand, there is a total condemnation of the Trojan War as a useless and overwhelming enterprise; condemnation from Teucer, from the anonymous warriors who had gone to war without becoming heroes, and from the messenger, who tells Menelaus: "*I say thou barest toils untold for naught*" (603); or asks after learning what had happened: "*For a cloud then all vainly did we strive?*" (706). There indeed, when the messenger meets Menelaus and consequently meets Helen, is one of the many scenes of recognition (Kannicht, 1969). Recognizing Helen, the messenger acknowledges therefore the futility of war and personifies the whole mass of anonymous warriors whose lives were ruined by war. The messenger's reaction, so different from Menelaus' reaction, helps realizing how much the hero is suffering, which will be rewarded - contrarily to the crowd, who suffers and is not rewarded for so:

*This will I do, King. But he lore of seers,
How vain it is I see, how full of lies.
Utterly naught then were the altar-flames,
The voices of winged things! Sheer folly this
Even to dream that birds may help mankind.
Calchas told not, nor gave sign to the host,
Yet saw, when for a cloud's sake died his friends:
Nor Helenus told; but Troy for nought was stormed!
"Yea, for the God forbade," thou mightest say.
Why seek we then to seers? With sacrifice
To Gods, ask blessings: let soothsayins be
They were but as a bait for greed devised:
No sluggard getteth wealth through divination.
Sound wit, with prudence, is the seer of seers.
(Helen, 744-57)*

Also the final battle puts into question the glory of the heroes and the innocents, bringing out the first and erasing, as usual, the second. The ferocity of the battle won by Menelaus against their unarmed enemies perfectly suits his *Iliad*'s nature of brute strength, and serving to the poet's irony of which he is victim: Menelaus takes up his glory massacring unarmed men. His command is clear: to behead [σφάζει], to kill [φονεύειν], to hurl into the waves [ρίπτειν ἐς οἶδμα] the barbarians [βαρβάρους]. He speaks as a great warrior, hero of great fame; his

action, however, is anything but heroic. Menelaus is a coward and the detailed description of the event emphasizes his cowardice.

*"Wherefore delay, O flower oh Hellas-land,
To smite, to slay the aliens, and to hurl
Into the sea?" The to thy sailor cried
The boastwain - overaganist him his command
"Ho, catch up, some, what spar shall be to hand,
Some break up thwarts, some snatch from thole the oar
And dash with blodd the alien toemen's heads!"
Up started all, these grasping in their hands
The punt-poles of the ship, and those their swords;
Ans all the ship ran blood. Then Helen's cry
Rang from the stern - "Where is your Trojan fame?"
Show it against the aliens! "Furious-grappling
Men fell, - men struggles up, - some hadst thou seen
Laid dead. But Menelaus all in mail,
Marking where'er his helpers were hard pressed,
Thither in right hand ever bore his sword,
That from the ship we dived, and of thy men
He swept the thwarts: and, striding to the hilm,
He bade the helmsman steer the ship for Greece.
(Helen, 1593-1611)*

The scene is, to put in Verrall's words, intolerable: "[it] would be repulsive if it were not too silly" (Verrall, 1905: 54). How to find ridiculous, however, a scene in which war is the solution to return when the chorus had already warned: "Madmen, all ye who strive for manhood's guerdons/ Battling with shock of lances, seeking ease/ Senselessly so from galling of life's burdens!" (1151-1153)? Would the poet not be _staging the insistence on war as the way to solve a problem? Would there not be condemnation of the war itself but, more than that, a suggestion that warriors, as Menelaus, and even anonymous people, could not define their destinies but through war?

According to Karl Reinhardt (1972), Euripides presents a clear crisis of sense in the ancient world. His play is a place for doubt and loss of sense. This crisis of sense that characterizes Euripidean tragedy is an instrument to measure the same crisis of sense that marks the end of the fifth century BC in Athens. The poet puts in scene not only battles as illusions and paradoxes of the mind: the human soul appears in its ambiguity, in its weakness, in movement and fear, as it is now expatriated of the gods' universe, to which it was once submitted.

That Euripidean world, realm of vengeance and punishment, is not the world of justice and processes but of war and cruelty, in which moral certainties are shaken by the war - in part a real world in Athens of 412

BC, in part only an *eídōlon* (Saïd, 1978). After nearly twenty years of war against Sparta and the recent disaster in Sicily, when people seek for the meaning of war, it is the myth of Helen, the war subject per excellence, which Euripides picks up to propose his reflection. Actually, this move is not unprecedented. Around 420 BC, Gorgias, in his *Encomium of Helen*, investigates Helen in order to explore the limits of speech. The sophist also defends Helen against those who spread falsehoods [ψευδομένους] about her. Nearly twenty years after, in answer to what Gorgias had written, Isocrates says: "*we should be justified in considering that it is owing to Helen [Ἑλένην αἰτίαν εἶναι] that we are not the slaves of the barbarians*" (Isocrates, 67, translated by Larue Van Hook).

The language, the plot and the form of Euripides' *Helen* express the tension between what really is and what seems to be. All the characters in the play suffer from some inability to grasp the truth (all but Theonoe, who has a special understanding and vision). The chorus expresses its idea of truth and falsehood, as do Menelaus and his servant. Helen, more than anyone, knows how to manipulate words, draws on the appearance. She teaches Menelaus how to lie (*Helen*, 1049-84). Indeed, her skills of imitation and counterfeiting are presented very early in the tradition since, in the *Odyssey*, she imitates the voices of the Achaean's wives in order to get them confused (*Od.*, IV, 277). *Helen* is, finally, a play about pretending, falsehood, deceit, mistake, deception, which are, nevertheless, full of intentions and power.

Concluding remarks: Egypt as a new Scheria?

From very early texts, the Phaeacians' island is chosen by tradition as the place, per excellence, for the discussion of truth and falsehood. Among them, there are those who see in the hero's adventures a purely fantastic narrative and thus mendacious (Goldhill, 1991). It is at that island that the stories lived by Odysseus are told in the first person⁹. Therefore, only in Scheria can people listen to the stories of ten years of wandering told by Odysseus himself. In addition, these stories remain in the *Odyssey* somehow preserved in Scheria, since the way from that island to Ithaca will be kept unknown to mortals. After all, Odysseus, the one who could reveal it, was hit, at the time the ship left, by a "*sweer*

⁹ Even if alluded again, after a night with Penelope, the stories told by Odysseus to the Phaeacians are, during this second time, narrated by the poet, not by Odysseus: "*he began by telling*" [ἤξιμασθ' δ'] (*Od.*, XXIII, 310).

sleep [that] fell upon his eyelids, an unawakening sleep, most sweet, and most like to death" (Od., XIII, 80), and remained asleep all the way back home.

In the *Odyssey*, the Odysseus' stay at the Phaeacians' island can be thought in terms of a journey that takes him to an inaccessible place, where a true temporal suspension reigns (Brandão, 2010). Scheria is a world of transition between the savagery of Odysseus' adventures and the human world to where he wants to return, Ithaca (Goldhill, 1991). After Troy, according to *Odyssey*, Scheria is the only city of men seen by Odysseus until he returns to his homeland. It is there that Odysseus, printing a significant narrative change, tells what he had lived from Troy to Ogygia, from where he leaves to go to Alcinous' kingdom. There, at last, Odysseus "*transforms his experience in narrative and, consequently, also in knowledge*" (Brandão, 2010: 18). In the narrative, Odysseus confirms himself as hero, handling what had happened and narrating what had happened. After visiting Scheria and being hosted by the Phaeacians, Odysseus finds a place to some extent concealed from the human experience (one cannot be sure of the extent of the concealment until his arrival, but things become clearer after he leaves). With the punishment of Poseidon to the Phaeacians - the petrified ship - , Odysseus becomes, if not the only, at least the last man who was both able to visit the remote land and be transported by the friends of oars. Also the Phaeacians' ships suggest Scheria's *uchronia*, in the literal sense of no time, accentuating uncertainty about the location and the existence of the island. The speed with which they cross the abyss of the sea points to a temporality inaccessible to mortal men. And Odysseus' sleep during his trip to Ithaca can only strengthen, for the narrative receiver, the idea that Scheria would be difficult to discover - in time and space - or so hidden in the ends of the earth that would be inaccessible and thus preserved in the memory of Odysseus as a souvenir, but not as a place to return.

In *Helen* from 412 BC, Euripides seems to have chosen Egypt as a kind of Scheria's survey because there the return of the hero and his wife are defined. It is also there that everything he had done over the past few years, since the beginning of the Achaean expedition to Troy, is called into question. Above all, it is there that as Odysseus narrates his deeds to the Phaeacians, recognizing them, Menelaus will also recognize his deeds, but, unlike Laertes' son, who confirms to be the very hero, Menelaus makes of his cowardice his warrior vocation. As it happens to Scheria in the *Odyssey*, the Egypt in *Helen*, being a threshold between two worlds - the world of truth and the world of falsehood, or the world of truth and the world of falsity - is all about fluidity between

these two values, truth and falsity or truth and falsehood, in order to update the myth. By choosing Stesichorus' version, alluded to by Plato, Euripides appropriates a vision of Egypt, already known in the tradition, to elaborate the worries of his play and his world. The poetic strategy of Euripides seems to invoke the falsehood, the false, the negative myth, that is myth as well, for asking the reality what was not asked through the most common narratives about Helen. Euripides, in order to talk about war (and Athens was at war!), what it does and the real suffering it brings to men, their men and not their heroes, will need not to point to war but to its lies, its falsity. In the play, one can see the false as a value transformed into a narrative construct; as synthesizes the poet, “*in multitude of words there want not lies*” [πόλλ' ἄν λέγοιτο καὶ διὰ ψευδῶν σαφῇ] (*Helen*, 309).

Sources

DIODORE DE SICILE. *Bibliothèque Historique*. Texte établi par Pierre Bertrac et traduit par Yvonne Vernière. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

EURIPIDE. *Hélène*. Texte établi et traduit par Henri Grégoire. Introduction et notes par Françoise Frazier. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

EURIPIDES. *Iphigeneia at Aulis, Rhesus, Hecuba, The Daughters of Troy, Helen*. With an English translation by Arthur S. Way. London: William Heinemann. New York: G. P. Putnam's Sons, 1916.

EURIPIDES. *Electra, Orestes, Iphigeneia in Taurida, Andromache, Cyclops*. With an English translation by Arthur S. Way. London: William Heinemann. New York: The Macmillan Co, 1912.

EURÍPIDES. *As Troianas*. Introdução tradução do grego e notas de Maria Helen da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 2014.

EURÍPIDES. *Duas tragédias gregas: Hécuba e Troianas*. Tradução e introdução Christian Werner. São Paulo : Martins Fontes, 2004.

EURÍPIDES. *Electra*. Trupersa. Trupe de tradução de teatro antigo. Direção de tradução de Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa. Cotia: Ateliê Editorial, 2015.

EURÍPIDES. *Helen*. Versão do grego, introdução e notas José Ribeiro Ferreira. Porto Alegre: Movimento, Instituto de Estudos Clássicos da

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2009.

EURÍPIDES. *Orestes*. Introdução, tradução e notas de Augusta Fernanda de Oliveira e Silva. Textos Clássicos - 13. Coimbra: C.E.C.H, 1982.

Euripidis fabulae, vol. 2, Ed. J. Diggle. Oxford: Clarendon Press, 1981; 1994.

Euripidis fabulae, vol. 3, Ed. J. Diggle. Oxford: Clarendon Press, 1994.

GORGIA. *Encomio di Elena*. Testo critico, introduzione, traduzione e note a cura di Francesco Donadi. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1982.

HÉRODOTE. *Histoires*, 9 vols, Ed. Legrand, Ph.-E. Paris: Les Belles Lettres, 1932; 1968.

HERÓDOTO. *História*. Tradução do grego, Introdução e Nots de Mário da Gama Kury. Editora Universidade de Brasília, 1985.

HESIOD. *Theogony*. Ed. West, M.L. Oxford: Clarendon Press, 1966.^[1]_{SEP}

HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HOMER. *Odyssey* - I. With an English translation by A. T. Murray. Cambridge: Harvard University Press. London: William Heinemann Ltda, 1955.

HOMER. *Odyssey* - II. With an English translation by A. T. Murray. London: William Heinemann Ltda. New York: G. P. Putnam's Sons, 1919.

Homeri Ilias, vols. 2-3, Ed. Allen, T.W. Oxford: Clarendon Press, 1931.^[1]_{SEP}

Homeri Odyssea, Ed. Peter von der Mühl, P. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

ISOCRATE. *Discours*. Tome I. Texte établi et traduit par Georges Mathieu et Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

ISOCRATES. *Orations* - III. With an English translation by Larue Van Hook. Cambridge: Harvard University Press. London: William Heinemann Ltda, 1945.

Lycophronis Alexandra, vol. 2, Ed. Scheer, E. Berlin: Weidmann, 1958.

PLATÃO. *Fedro*. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: ed. ufpa, 2011.

PLATO. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. With an English translation by H. N. Flower and an introduction by W. R. M. Lamb. London: William Heinemann. New York: The Macmillan Co, 1913.

PLATON. *Fédre*. Tome IV - 3e Partie. Texte établi par Claudio Moreschini et traduit par Paul Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

Platonis opera, vol. 2, Ed. Burnet, J. Oxford: Clarendon Press, 1901, Repr. 1967.

PROCLUS. *Chrestomathia*. Recherches sur la Chrestomathie de Proclus, vol. 4, Ed. Severyns, A. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

PROCLUS. *Greek epic fragments: from the seventh to the fifth centuries BC*. Martin L. West (edition and translation). Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2003.

STESICHORUS. *The poems*. Edit. and transl. M. Davies and P. J. Finglass. Cambridge University Press, 2015.

Bibliography

BEECROFT, Alexander. This is not a true story: Stesichorus's *Palinode* and the Revenge of the Epichoric. *Transactions of the American Philological Association*, Volume 136, Number 1, Spring 2006, p. 47-70.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. A experiência de Ulisses: nota sobre um tema utópico perdido. *Revista Morus - Utopia e Renascimento* 7. Dossiê "Utopia e viagem. Tão longe, tão perto". 2010, p. 15-26.

COELHO, Maria Cecília. Eurípides, Helen e a Demarcação entre Retórica e Filosofia. 2002. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Universidade de São Paulo, USP, Brasil. 2002.

GOLDHILL, Simon. The poet's voice: Essays on poetics and Greek literature. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991.

GOOSSENS, Roger. L'Égypte dans l'Hélène d'Euripide. Égypte Pharaonique. *Chronique* 20, juillet 1935, p. 243-53.

KANNICHT, R. *Euripides, Helen*. Heidelberg: Winter, 1969.

MELTZER, Gary S. Where Is the Glory of Troy? Kleos in Euripides' "Helen". *Classical Antiquity*, Vol. 13, No. 2 (Oct., 1994), p. 234-55.

MOERBECK, Guilherme Gomes. O pensamento de Eurípedes e a política durante a Guerra do Peloponeso. 2013. 242 f. Tese (Doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro. 2013.

REECE, Steve. *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*. Michigan Monographs in Classical Antiquity. Ann Arbor: University of Michigan, 1993.

REINHARDT, Karl. La crise du sens chez Euripide (1958). In: REINHARDT, Karl. *Eschyle; Euripide*. Trad. par Emmanuel Martineau. Paris, Gallimard, 1972.

ROSE, Gilbert. "The Unfriendly Phaeacians". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 100, (1969), p. 387-406.

SAÏD, Suzanne. Euripide ou la critique de la responsabilité mythique. In: SAÏD, Suzanne. *La faute tragique*. Paris: Librairie François Maspero, 1978.

SEGAL, Charles. *Singers, Heroes, and Gods in the Odyssey*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1994.

VAN WEES, H. From kings to demigods: epic heroes and social change c. 750-600 BC. In: DEGER-JALKITZY, S.; LEMOS, I. S. (Org.) *Ancient Greece: from the Mycenaean palaces to the age of Homer*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, p. 363-79.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée*. *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*. 1970. Vol. 25, p. 1278-1297.

VILLATE, Sylvie. *L'insularité dans la pensée grecque*. (PDF. Introduction.) Presses Univ. Franche-Comté. 1991.

WOODBURY, Leonard. Helen and the Palinode. *Phoenix*, Vol. 21, No. 3 (Autumn, 1967), p. 157-76.

O QUE LER PARA ENTENDER A ARQUITETURA DOS TEMPLOS DÓRICOS GREGOS: UMA ORGANIZAÇÃO BIBLIOGRÁFICA SISTEMÁTICA COM INTRODUÇÃO PARA MAIS DE UM SÉCULO DE PESQUISAS

Claudio Walter Gomez Duarte¹

Resumo

Este artigo é a tradução e atualização do artigo “BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE CONCERNANT LES TEMPLES GRECS DU 19^e AU 21^e SIECLE” publicado no periódico CAIETE ARA ARHITECTURÀ. RESTAURARE. ARHEOLOGIE, 3, 2012, em Bucareste, Romênia. Objetivamos uma organização bibliográfica com uma introdução ao tema da “concepção arquitetônica dos templos dóricos perípteros gregos”. A nossa experiência de mais de uma década de pesquisa trouxe à luz uma bibliografia muito extensa e complexa de se administrar, suscitando a pergunta: O que ler sobre o assunto? Muito se escreveu sobre o tema até o presente e acreditamos que um recorte importante, para organizar essa bibliografia, se faça a partir das últimas duas décadas do século XIX. Uma estratégia de pesquisa foi a de propor uma organização bibliográfica cronológica e temática. Esta organização revelou uma estrutura e um caminho, revelou, também, que diversos tipos de abordagens devem ser associados para termos um acesso a um tema tão complexo como o da concepção arquitetônica. Apresentamos de modo introdutório: o tema da arquitetura dórica dos templos gregos, a importância da metrologia grega para este tipo de estudo e a relevância de Vitruvius, a principal fonte histórica para a arquitetura na antiguidade.

Palavras-chave

Arquitetura grega; templos dóricos gregos; templos perípteros; design dórico; proporções e módulos.

¹ Pós-doutorando, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, CNPq, Universidade de São Paulo – São Paulo, Brasil. email: rodrigo.araujo.lima@usp.br

Tradicionalmente precisão, regras de proporção e rigor matemático têm sido vistos como parte essencial da sofisticada prática arquitetônica grega. É evidente que a arquitetura grega atingiu um alto grau de padronização, principalmente na maneira de produzir templos, e isso se desenvolveu de modo mais normativo dentro da ordem dórica. A realidade arqueológica mostra, contudo, que as “regras” não foram estabelecidas de maneira totalmente mecanizada, como estabeleceu Vitrúvio em seu tratado *De Architectura*, dando margem a variações na decorrência de séculos de aperfeiçoamento e variando de região para região e, também, de acordo com as exigências específicas do local, do culto e da imagem dentro da edificação. Se existem, no entanto, monumentos relativamente bem fundamentados matematicamente, supõe-se que os arquitetos tivessem boas bases teóricas. Mas, não é necessariamente o caso de todos os monumentos gregos. De fato, não é um compromisso formal da arquitetura com a matemática que observamos, pelo menos, no tratamento analítico dado aos templos dóricos pelos especialistas da escola moderna, que tenta reconstruir o percurso feito pelos arquitetos gregos ao conceber seus templos dóricos. O que temos nas interpretações mais bem fundamentadas é a constatação da aplicação consciente de proporções simples e restritas somente a alguns elementos arquitetônicos do edifício, e mesmo as interpretações modulares modernas se distanciam muito de um receituário à moda de Vitruvius - a nossa fonte histórica mais importante sobre a arquitetura na Antiguidade greco-romana.

Muito se escreveu sobre o tema, principalmente no século XX, e hoje, no início do século XXI, nos deparamos com uma exaustiva e complexa bibliografia sobre o assunto, que pretendemos organizar e apresentar. Diversos tipos de estudos abordam a arquitetura dos templos dóricos gregos e, sem dúvida, os mais importantes são os trabalhos de escavação, reconstituição, os estudos individuais para cada templo e os manuais de arquitetura. Essa bibliografia não será apresentada nesse artigo, pois é enorme e está muito bem documentada, pelo menos para os principais templos, na quinta edição do livro clássico de G. Gruben, *Griechische Tempel und Heiligtümer*, München, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, p. 491-516. Acreditamos que um estudo “completo” sobre a arquitetura dos templos dóricos gregos deva contemplar diferentes tipos de abordagens. A primeira delas, e, portanto, a fundamental, que já mencionamos, consiste nas obras de referência para cada templo. Damos especial atenção, nesse artigo, para as obras dedicadas aos estudos de templos gregos em geral, ou seja, tratando de vários templos simultaneamente, estes visam questões de desenho arquitetônico, concepção e proporcionalidade. Este item é apresentado em duas listas,

uma só de livros e teses e a outra somente composta por artigos. Essas duas listas são fundamentais para as questões de interpretação da arquitetura dórica. Outro assunto importante da nossa organização bibliográfica é o complexo tema da metrologia grega.

Ao contrário das civilizações egípcia e romana para as quais uma abundante documentação chegou até nós, seja através de instrumentos de medida e padrões inscritos em rochas, para a civilização grega contamos com uma escassa documentação a respeito. No campo da análise da arquitetura e do urbanismo a indução de unidades de medidas a partir dos próprios edifícios não evitou resultados discrepantes e falta de consenso entre os pesquisadores. Até recentemente contávamos basicamente com o relevo metrológico de Oxford, a mesa de medidas de Assos e alguns compassos recuperados da antiguidade grega. O cenário muda significativamente com a publicação de novas descobertas: o relevo metrológico de Salamina, em 1990; uma régua e um esquadro de arquiteto em 2006. Apresentamos na lista sobre a metrologia grega os livros mais importantes e os principais artigos produzidos desde o final do século XIX. A metrologia grega é hoje assunto em voga para os estudos de arquitetura. Outro tema de suma importância para o estudo dos templos dóricos gregos é a fonte histórica Vitrúvio.

Vitrúvio (Marcus Vitruvius Pollio) nasceu provavelmente entre 80/70 a.C., cresceu e educou-se na Campânia ou Roma. Seu tratado, *De Arquitetura*, foi provavelmente escrito e publicado em 30/20 a.C. e é considerado a mais importante fonte que chegou até nós sobre arquitetura antiga – fortemente influenciado por fontes gregas creditadas pelo próprio autor. *De Arquitetura* aborda as questões práticas de modo auto-explicativo e a sua própria formação, arquiteto-engenheiro militar, pode ter influenciado a maneira de lidar com as abstrações, muito embora a teoria tenha ocupado um lugar importante em seu programa como um todo. O livro IV do tratado de Vitruvius traz um relato importante sobre como projetar templos de ordem dórica. Pela sua importância, o tema “Vitrúvio” é apresentado em nossa organização bibliográfica em três listas diferentes. A primeira lista relaciona as mais importantes traduções da obra *De Arquitetura*, feitas nos séculos XX e XXI. Esta relação traz traduções diretas do latim, edições bilingues e traduções comentadas. A segunda lista relaciona um conjunto de livros sobre os estudos vitruvianos, realizados para a arquitetura grega e os templos. A terceira lista separadamente relaciona artigos sobre o mesmo tema.

Acreditamos que a convergência desses materiais bibliográficos (os estudos individuais de cada templo, os manuais de arquitetura grega, os estudos especiais sobre a concepção dos templos gregos, os estudos sobre

a metrologia grega, o tratado de Vitrúvio e os estudos vitruvianos) forme um *corpus* bibliográfico consistente para os estudos sobre a concepção arquitetônica dos templos dóricos gregos. Optamos pela apresentação cronológica da bibliografia, em vez da apresentação tradicional, pois, acreditamos que assim traçamos um panorama de como os estudos foram se realizando com o passar do tempo, e fica mais claro perceber em que momentos temos maior quantidade de estudos acumulados. Usamos as datas entre colchetes para designar a publicação mais recente do mesmo livro. A seguir apresentamos a organização bibliográfica.

1. Obras de Referência sobre a concepção dos templos dóricos gregos
2. Artigos sobre a concepção dos templos dóricos gregos.
3. Metrologia grega.
4. Vitrúvio, *De Architectura*: traduções, traduções bilingue e traduções comentadas.
5. Vitrúvio: livros sobre estudos vitruvianos para os templos gregos.
6. Vitrúvio: artigos sobre estudos vitruvianos para os templos gregos.

Abreviaturas: seguimos em primeiro lugar, L'ANNÉE PHILOLOGIQUE ONLINE e em segundo lugar AJA ABBREVIATIONS.

AA: Archäologischer Anzeiger. Berlin, de Gruyter.

AantHung: Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, Akadémiai Kiadó.

AJA: American Journal of Archaeology. New York, Archaeol. Inst. of America.

AZ: Archäologische Zeitung. [fonte: AJA 95, p. 7, 1991]

BA: Bollettino d'Arte del Ministero per i beni culturali e ambientali. Roma, Ist. Poligraf. E Zecca dello Stato.

BABesch: Bulletin Antieke Beschaving. Leiden, Rapenburg 26.

BSA: Annual of the British School at Athens. London, Univ. of London, Institute of Classical Studies.

Dacia: Revue d'archéologie et d'histoire ancienne = journal of archaeology and ancient history. Bucarest : Éd. de l'Académie roumaine.

Gnomon: Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft. München, Beck.

Hephaistos: New approaches to classical archaeology and related fields : Kritische Zeitschrift zu Theorie und Praxis der Archäologie und angrenzender Gebiete, Sonderband.

JDAI: Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts. Berlin, de Gruyter.

JHS: Journal of Hellenic Studies. London, Soc. for the Promotion of Hellenic Studies.

MarbWPr: Marburger Winckelmann-Programm.

MDAI(A): Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athen. Abt.). Berlin, Mann.

MDAI(I): Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Istanbul). Tübingen, Wasmuth.

MDAI(R): Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Röm. Abt.) Mainz, von Zabern.

Oath: Opuscula Atheniensia: acta Inst. Athen. Regni Sueciae. Lund, Åström.

ÖJH: Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien.

RendLinc: Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche.

1. OBRAS DE REFERÊNCIA SOBRE A CONCEPÇÃO DOS TEMPLOS DÓRICOS GREGOS

1888. PENROSE, F. C. *An investigation of the principles of Athenian architecture; or, The results of a recent survey conducted chiefly with reference to the optical refinements exhibited in the construction of the ancient buildings at Athens.* 2^a, London, Macmillan.

1892. IVANOFF, S. A. *Architektonische Studien, I, Aus Griechenland.* Berlin, Deutsches Archäologisches Institut.

1899. KOLDEWEY, R.; PUCHSTEIN, O. *Die Griechischen Tempel in Unteritalien und Sicilien.* Berlin, Asher.

1912. GOODYEAR, W. H. *Greek Refinements.* Studies in temperamental architecture. New Haven, Yale University Press.

1918. THEUER, M. *Der griechisch-dorische peripteraltempel; ein beitrag zur antiken proportionslehre*. Berlin, Ernst Wasmuth.
1929. WEICKERT, C. *Typen der archaischen Architektur in Griechenland und Kleinasien*. Augsburg, DR. Benno filser.
1935. RIEMANN, H. *Zum griechischen Peripteraltempel; seine Planidee und ihre Entwicklung bis zum Ende des 5. Jhds*. Tese de doutorado, Düren, Spezial-Dissertations-Buchdr.
1958. RIEMANN, H. *Der antike Tempel*. Darmstadt, Wissenschaftlichen Buchgesellschaft.
1941. KRAUSS, F. *Paestum - die griechischen Tempel*. Berlin, Mann. [5^a ed., 1984].
1941. RODENWALDT, G. *Griechische Tempel*. Berlin, Deutscher Kunstverlag. [2^a, 1951].
1950. DINSMOOR, W. B. *The architecture of ancient Greece: an account of its historic development*. 3^a ed., London, B.T. Batsford.
1950. RAUBITSCHKE, I. K. *Ionicizing-Doric architecture: a stylistic study of Greek Doric architecture of the sixth and fifth centuries B.C*. Tese de doutorado, New York, Columbia University.
1951. KOCH, H. *Der griechisch-dorische Tempel*. Stuttgart, J.B. Metzler.
1957. BUNDGAARD, J. A. *Mnesicles, a Greek architect at work*. København, Gyldendal.
1957. JEPPESEN, K. *Paradeigmata; three mid-fourth century main works of Hellenic architecture, reconsidered*. Aarhus, Aarhus University Press.
1959. GERKAN, A. Von. *Von antiker Architektur und Topographie; gesammelte Aufsätze*. Stuttgart, Kohlhammer.
1961. BERVE, H; GRUBEN, G. *Griechische Tempel und Heiligtümer*. München, Hirmer Verlag. [5^a ed., 2001].
1964. KÄHLER, H. *Der griechische Tempel: Wesen und Gestalt*. Berlin, Mann. [2^a, 1981].
1968. PETRONOTIS, A. *Bauritzlinien und andere Aufschnürungen am Unterbau griechischer Bauwerke in der Archaik und Klassik: eine Studie zur*

Baukunst und -technik der Hellenen. Tese de doutorado, München, Techn. Hochsch.

1973. PETRONOTIS, A. *Zum Problem der Bauzeichnungen bei den Griechen*, Athens, Dodona Verlag.

1969. DRERUP, H. *Griechische Baukunst in geometrischer Zeit*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

1970. RICHARD, H. *Vom Ursprung des dorischen Tempels*. Bonn, R. Habelt.

1973. EITELJORG, H. *The Greek architect of the fourth century B.C.: Master craftsman or master planner*. Tese de doutorado, Ann Arbor, Mich.: Univ. Microfilms Internat.

1976. KALPAXIS, A. E. *Fruharchaische Baukunst in Griechenland und Kleinasien*. Tese de doutrado, Athen, Universität Heidelberg.

1977. COULTON, J. J. *Ancient Greek architects at work: problems of structure and design*. Ithaca, New York, Cornell University Press.

1979. KNELL, H. *Perikleische Baukunst*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

1980. KNELL, H. *Grundzüge der griechischen Architektur*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. [2^a ed. 1988].

1984. HOEPFNER, W. (ed.) *Bauplanung und Bautheorie der Antike*: Bericht über ein Kolloquium veranstaltet vom Architekturreferat des Deutschen Archäologischen Institutes <DAI> mit Unterstützung der Stiftung Volkswagenwerk in Berlin vom 16.11. bis 18.11.1983. Berlin, Wasmuth.

1984. BERGER, E. (ed.) *Parthenon-Kongress Basel*: Referate und Berichte, 4. bis 8. April 1982. Mainz, P. von Zabern.

1984. MERTENS, D. *Der Tempel von Segesta: und die dorische Tempelbaukunst des griechischen Westens in klassischer Zeit*. Mainz, P. von Zabern.

1993. MERTENS, D. *Der alte Heratempel in Paestum: und die archaische Baukunst in Unteritalien*. Mainz, P. von Zabern.

2006. MERTENS, D. *Städte und Bauten der Westgriechen: von der Kolonisationszeit bis zur Krise am Ende des 5. Jh. v. Chr.* München, Hirmer.

1985. *Le dessin d'architecture dans les sociétés antiques: actes du Colloque de Strasbourg, 26-28 janvier 1984. Travaux du Centre du Recherche sur le Proche Orient et la Grèce Antique 8.* Leiden, E. J. Brill.
1985. HOWE, T. N. *The invention of the Doric order.* Tese de doutorado, Cambridge, Harvard Universty.
1985. WEICKENMEIER, N. *Theorienbildung zur Genese des Triglyphon: Versuch einer kritischen Bestandsaufnahme.* Tese de doutorado, Darmstadt, Technische Universität Darmstadt.
1986. SHIMMIN, J. A. *Doric Temple proportions: a statistical solution to a problem in classical archaeology.* Colorado, [s. ed.].
1988. BÜSING, H. H.; HILLER, F. (eds.) *Bathron: Beiträge zur Architektur und verwandten Künsten: für Heinrich Drerup zu seinem 80. Geburtstag von seinen Schülern und Freunden.* Saarbücken, Saarbrucker Druckerei und Verlag.
1988. MÜLLER-WIENER, W. *Griechisches Bauwesen in der Antike.* München, Beck.
1991. CLARKE, D. A. *Doric proportions in Greek monuments: 600-110 B.C.* Tesis de doutorado, Toronto, University of Toronto.
1991. KLEIN, N. L. *The origin of the Doric order on the mainland of Greece: form and function of the geison in the Archaic period.* Tese de doutorado, Ann Arbor, Mich. Bryn Mawr College.
1992. SCHMITT, R. *Handbuch zu den Tempeln der Griechen.* Frankfurt am Main, Peter Lang.
1993. BANKEL, H. *Der spätarchaische Tempel der Aphaia auf Aegina.* Berlin, Walter de Gruyter .
1993. HEISEL, J. P. *Antike Bauzeichnungen.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
1993. C. Höcker *Planung und Konzeption der klassischen Ringhallentempel von Agrigent: Überlegungen zur Rekonstruktion von Bauentwürfen des 5. Jhs. v. Chr.* Frankfurt, Peter Lang.
1994. LEWIS, D. C. *Revealing the Parthenon's logos optikos: a historical, optical and perceptual investigation of twelve classical adjustments of form, position, and proportion.* Tese de doutorado, Ann Arbor, Georgia Institute of Technology.

1994. ROCCO, G. *Guida alla lettura degli ordini architettonici antichi*. 1. Il dórico. Napoli, Liguori editore.
1995. KLEBINDER G. V. *Der dorische Peripteraltempel in der spätarchaischen und frühklassischen Zeit*. Tese de doutorado, Salzburg, Universität Salzburg.
1997. MAZARAKIS AINIAN, A. *From rulers' dwellings to temples: architecture, religion and society in early Iron Age Greece (1100-700 B.C.)*. Jonsered, Paul Åströms förlag.
1999. HASELBERGER, L. (ed.) *Appearance and essence: refinements of classical architecture - curvature: proceedings of the Second Williams Symposium on Classical Architecture held at the University of Pennsylvania, Philadelphia, April 2-4, 1993*. Philadelphia, University of Pennsylvania.
2001. BARLETTA, B. A. *The origins of the Greek architectural orders*. Cambridge, Cambridge University Press. [2ª 2009].
2001. DE WAELE, J. A. K. E. et al. *Il tempio dorico del Foro Triangolare di Pompei*. Roma, "L'Erma" di Bretschneider.
2002. HELLMANN, M.-C. *L'architecture grecque*. 1: Les principes de la construction. Paris, Picard.
2006. HELLMANN, M.-C. *L'architecture grecque*. 2: Architecture religieuse et funéraire. Paris, Picard.
2006. MĂRGINEANU CÂRSTOIU, M. *Architecture grecque et romaine*. Membra disiecta. Histria XII. București, Editura Academiei Române.
2010. DUARTE, C. W. G. *Geometria e aritmética na concepção dos templos dóricos gregos*. Dissertação de mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo.
2015. DUARTE, C. W. G. "ELEGÂNCIA" e "SUTILEZA" na concepção dos templos dóricos gregos (Sécs. V-II a.C.). Tese de doutorado, São Paulo, Universidade de São Paulo.
2011. SENSENEY, J. R. *The art of building in the classical world: vision, craftsmanship, and linear perspective in Greek and Roman architecture*. Cambridge, Cambridge University Press.

2012. WOODWARD, R. J. *An Architectural Investigation into the Relationship between Doric Temple Architecture and Identity in the Archaic and Classical Periods*. Tese de doutorado, Sheffield, University of Sheffield.

2013. PAKKANEN, J. *Classical Greek Architectural Design: A Quantitative Approach*. Helsinki: Foundation of the Finnish Institute at Athens.

2014. WILSON JONES, M. *Origins of classical architecture: temples, orders and gifts to the gods in ancient Greece*. New Haven: Yale University Press.

2. ARTIGOS SOBRE A CONCEPÇÃO DOS TEMPLOS DÓRICOS GREGOS

1882. DÖRPFELD, W. Die Proportionen und Fussmaasse: Griechischer Tempel. *AZ*, 39, p. 261-270.

1923. DINSMOOR, W. B. How the Parthenon Was Planned. *Architecture: The Professional Architectural Monthly (Australia)*, part I: p. 177-180; part II: p. 241-244.

1937. GERKAN, A. Von. Review: [untitled]: RIEMANN, H. *Zum griechischen Peripteraltempel - Seine Planidee und ihre Entwicklung bis zum Ende des 5. Jhds*. Duren, Rhld.: Spezial-Dissertations-Buchdruckerei, 1935. *Gnomon*, 13, p. 84-90.

1941. SCHLIKKER, F. W. Schaubildentwurf in griechischen Tempelbau. *AA*, p. 748-765.

1951. RIEMANN, H. Hauptphasen in der Plangestaltung des dorischen Peripteraltempels. In: MYLONAS, G. E. (ed.) *Studies Presented to David M. Robinson*. Saint Louis, Missouri, Washington University Press, p. 295-308.

1964. RIEMANN, H. Die Planung des ältesten sizilischen Ringhallentempels. *MDAI(R)*, 71, p. 19-59.

1962. DRERUP, H. Zur Entstehung der Griechischen Tempelringhalle. In: HIMMELMANN-WILDSCHÜTZ, Von N.; BIESANTZ, H. (Hrsg.) *Festschrift für F. Matz*. Mainz, Rhein, P. von Zabern p. 32-38.

1965. THEODORESCU, D. Trois étapes dans l'évolution du chapiteau dorique à Histria. *Dacia*, 9, p. 147-162.

1973. KNELL, H. Vier attische Tempel klassischer Zeit zum Problem der Baumeisterzeichnungen. AA, p. 94-114.
1974. KNELL, H. Bemerkungen zum dorischen Ringhallentempel mit gedrunenem Grundriß. AA, Mitteilungen des Deutschen Archäologenverbandes, 5.2, p. 49-50.
1975. KNELL, H. Dorische Peripteraltempel mit gedrunenem Grundriss. AA, p. 10-13.
1983. KNELL, H. Dorische Ringhallentempel in spät- und nachklassischer Zeit. JDI, 98, p. 203-233.
1973. WURSTER, W. W. Dorische Peripteraltempel mit gedrunenem Grundriss. AA, p. 200-211.
1974. COULTON, J. J. Towards Understanding Doric Design: The Stylobate and Intercolumniations. BSA, 69, p. 61-86.
1975. COULTON, J. J. Towards Understanding Greek Temple Design: General Considerations. BSA, 70, p. 59-99.
1979. COULTON, J. J. Doric Capitals: A Proportional Analysis. BSA, 74, p. 81-153.
1983. COULTON, J. J. Greek architects and the transmission of design. In: *Architecture et société: de l'archaïsme grec à la république romaine*, colloquium, Rome, 2-4 decembre 1980. CÉFR 66. Rome, École française de Rome, p. 453-470.
1985. COULTON, J. J. Incomplete preliminary planning in Greek architecture. Some new evidence. In: *Le dessin d'architecture dans les sociétés antiques: actes du Colloque de Strasbourg, 26-28 janvier 1984*. Travaux du Centre du Recherche sur le Proche Orient et la Grèce Antique 8. Leiden, E. J. Brill, p. 103-121.
1976. WINTER, F. E. Tradition and Innovation in Doric Design I: Western Greek Temples. AJA, 80, p.139-145.
1978. WINTER, F. E. Tradition and Innovation in Doric Design II: Archaic and Classical Doric East of the Adriatic. AJA, 82, p. 151-161.
1980. WINTER, F. E. Tradition and Innovation in Doric Design III: The Work of Iktinos. AJA, 84, p. 399-416.

1982. WINTER, F. E. Tradition and Innovation in Doric Design IV: The Four Century. *AJA*, 86, p. 387-400.

1979. FALUS, R.; MEZÖS, T. Scales and Proportions on Doric Buildings. *Acta Historiae Artium Academiae Scientiarum Hungaricae*, 25, p. 281-318.

1979. KOENIGS, W. Zum Entwurf dorischer Hallen. *MDAI(I)*, 29, p. 209-234.

1990. KOENIGS, W. Maße und Proportionen in der griechischen Baukunst.,In: BECK, H.; BOL, P. C.; BUCKLING, M. (eds.) *Polyklet: Der Bildhauer der griechischen Klassik*. Frankfurt, Philipp von Zabern, p. 121-134.

1996. KOENIGS, W.; PHILIPP, H. Proportion und Grösse. In: SCHWANDNER, E.-L. (ed.) *Säule und Gebälk: zu Struktur und Wandlungsprozess griechisch-romischer Architektur, Diskussionen zur archäologischen Bauforschung 6*. Mainz am Rhein, P. von Zabern. p. 133-147.

1980. DE WAELE, J.A.K.E. Der Entwurf der dorischen Tempel von Akragas. *AA*, p.180-241.

1980. DE WAELE, J.A.K.E. Der Entwurf der dorischen Tempel von Paestum. *AA*, p. 367-400.

1985. DE WAELE, J.A.K.E. Le dessin d'architecture du temple grec au début de l'époque classique. In: *Le dessin d'architecture dans les sociétés antiques: actes du Colloque de Strasbourg, 26-28 janvier 1984*. Travaux du Centre du Recherche sur le Proche Orient et la Grèce Antique 8. Leiden, E. J. Brill, p. 87-102.

1988 (1989-1990). DE WAELE, J.A.K.E. Reflections on the Design in Classical Greek Architecture. In: *Praktika XII tou Diethnous Synedriou klasikis archaiologias*, 4. Athènes, p. 205-210.

1990. DE WAELE, J.A.K.E. Review: [untitled]: MERTENS, D. *Der Tempel von Segesta und die dorische Tempelbaukunst des griechischen Westens in klassischer Zeit*, Mainz am Rhein, P. von Zabern, 1984. *Gnomon*, 62, p. 248-264.

1992. DE WAELE, J.A.K.E. I grandi temple. In: BRACCESI, L.; DE MIRO, E. (eds.) *Agrigento e la Sicilia greca*. Atti della settimana di studio, Agrigento, 2-8 maggio 1988. Roma, "L'Erma" di Bretschneider, p. 157-205.

1993. DE WAELE, J.A.K.E. De klassieke Griekse temple. In: *Sonderdruck Bouwkunst. Studies in vriendschap voor K. Peeters*, Amsterdam, p. 580-595.

1994. DE WAELE, J.A.K.E. Meten is weten. De analyse van antieke architectuur. *Lampas. Tijdschrift voor Nederlandse classici*, 27, p. 150-160.

1996. DE WAELE, J.A.K.E. Review: [untitled]: HÖCKER, C. *Planung und Konzeption der klassischen Ringhallentempel von Agrigent: Überlegungen zur Rekonstruktion von Bauentwürfen des 5. Jhs. v. Chr.* Frankfurt am Main, Peter Lang, 1993. *Gnomon*, 68, p. 245-252.

1980. HASELBERGER, L. Werkzeichnungen am Jüngerem Didymaion. *MDAI(I)*, 30, p. 192-215.

1983. HASELBERGER, L. Bericht über die Arbeit am Jüngerem Apollonstempel von Didyma – Zwischenbericht. *MDAI(I)*, 33, p. 90-123.

1981. MERTENS, D. Entgegnung zu den Entwurfshypothesen von J. de Waele, AA 1980. AA, p. 426-430.

1984. MERTENS, D. Zum klassischen Tempelentwurf. In: HOEPFNER, W. (ed.) *Bauplanung und Bautheorie der Antike: Bericht über ein Kolloquium veranstaltet vom Architektureferat des Deutschen Archäologischen Institutes <DAI> mit Unterstützung der Stiftung Volkswagenwerk in Berlin vom 16.11. bis 18.11.1983.* Berlin, Wasmuth, p. 137-145.

1981. TOBIN, R. The Doric Groundplan. *AJA*, 85, p. 379-427.

1983. CERETTO CASTIGLIANO, I.; SAVIO, C. Considerazioni sulla metrologia e sulla genesi del tempio di Giunone ad Agrigento. *BA*, 68, p. 35-48.

1984. BANKEL, H. Moduli an den Tempeln von Tegea und Stratos? In: HOEPFNER, W. (ed.) *Bauplanung und Bautheorie der Antike: Bericht über ein Kolloquium veranstaltet vom Architektureferat des Deutschen Archäologischen Institutes <DAI> mit Unterstützung der Stiftung Volkswagenwerk in Berlin vom 16.11. bis 18.11.1983.* Berlin, Wasmuth, p. 159-166.

1984. BANKEL, H. Moduli an den Tempeln von Tegea und Stratos? AA, p. 413-430.

1985. HORIUCHI, K. Horiuchi Formulae for Analyzing Axial Intercolumniations and Stylobate Lengths – Studies on design procedure

of doric temples (1). Journal of architecture, planning and environmental engineering transaction of AIJ, 349, p. 101-112.

1986. HÖCKER, C. Die klassischen Ringhallentempel von Agrigent: Überlegungen zu Bauplanung und Arbeitsorganisation bei der Errichtung dorischer Tempel im Bauwesen Westgriechenlands im 5. Jhs. v. Chr. Hephaistos, 8, p. 233-247.

1996. HÖCKER, C. Architektur als Metapher, Überlegungen zur Bedeutung des dorischen Ringhallentempels. Hephaistos, 14, p. 45-79.

1987. BÜSING, H. H. Eckkontraktion und Ensemble-Planung. MarbWPr, p. 14-46.

1989. GOSHIMA, R. The Determination Method of the Stylobate Proportion and the Number of Columns by using the Grid System derived the Double-Square Diagram – A Study of Design technique of Doric Peripteral Temples. Journal of Architecture, Planning and Environmental Engineering Academic Journal, 25, p. 171-181.

1992. ØSTBY, E. Dorische Tempel, Pherai. Oath, 19, p. 85-113.

1994. PAKKANEN, J. Accuracy and Proportional Rules in Greek Doric Temples. Oath. 20, p. 144-156.

1994 (1995). MĂRGINEANU CÂRSTOIU, M. Ein neuer Vorschlag für die statistische Analyse der Komposition der dorischen Kapitelle. Dacia, 38-39, p. 55-108.

1996. SHIOI, K. Statistical Analysis of the Proportions Defining Façades of Doric Temples: The meaning of the “Arkhitikon” Part (1). Journal of Architecture, Planning and Environmental Engineering Academic Journal, 481, p. 187-194.

2001. WILSON JONES, M. Doric Measure and Architectural Design 2: A Modular Reading of the Classical Temple. AJA, 105, p. 675-713.

2006. WILSON JONES, M. Ancient Architecture and Mathematics: Methodology and the Doric Temple. In: DUVERNOY, S.; PEDEMONTE, O. (eds.) *Nexus VI: Architecture and Mathematics*. Turin, Kim Williams Books, p. 1-20.

2002. WADDELL, G. The Principal Design Methods for Greek Doric Temples and their Modification for the Parthenon. Architectural History: Journal of the Society of Architectural Historians of Great Britain, 45, p. 1-31.

2005 (2006). OSTHUES, E.-W. Studien zum dorischen Eckkonflikt. JDAI, 120, p. 1-154.

2009. SONNTAGBAUER, W. Zur Genese des klassischen Tempelentwurfes – Zu den Grundrissen der Tavole Palatine in Metapont, des Athenatempels in Paestum, des Aphaiatempels und des Älteren Poseidon-tempels in Sunion. In: EINICKE, R. *et al.* (ed.) *Zurück zum Gegenstand* – Festschrift für Andreas Furtwängler. Langenweissbach, Beier & Beran, p. 37-49.

3. METROLOGIA GREGA

1882. DÖRPFELD, W. Beiträge zur antiken Metrologie. MDAI(A), 7, p. 277-312.

1883. DÖRPFELD, W. Beiträge zur antiken Metrologie. II. Die ägyptischen Längenmaasse. MDAI(A), 8, p. 36-56.

1883. DÖRPFELD, W. Beiträge zur antiken Metrologie. III. Die königliche Elle des Herodot und der philetaerische Fuss. MDAI(A), 8, p. 342-358.

1884. DÖRPFELD, W. Erwiederung auf Fr. Hultsch "Zur Abwehr" gegen die metrologischen Beiträge. MDAI(A), 9, p. 198-202.

1885. DÖRPFELD, W. Metrologische Beiträge. IV. Das italische Maass-System. MDAI(A), 10, p. 289-312.

1890. DÖRPFELD, W. Metrologische Beiträge. V. Das äginäisch-attische Maass-System. MDAI(A), 15, p. 167-177.

1890. DÖRPFELD, W. Metrologische Beiträge. VI. Das griechische Stadion. MDAI(A), 15, p. 177-187.

1882. HULTSCH, F. O. *Griechische und römische metrologie*. Graz, Weidmannsche Buchhandlung.

1884. HULTSCH, F. O. Zur Abwehr gegen W. Dörpfelds "Beiträge zur antiken Metrologie". MDAI(A), 9, p. 140-155.

1883. LEPSIUS, R. "Die ägyptischen Längenmaasse" von Dörpfeld. MDAI(A), 8, p. 227-245.

1883. MICHAELIS, A. The Metrological Relief at Oxford. JHS, 4, p. 335-350.

1934. JOHNSTON, J. Solon's Reform of Weights and Measures. JHS, 54, p. 180-184.
1940. GERKAN, A. Von. Der Tempel von Didyma und sein antikes Baumaß. ÖJH, 32, p 127-150.
1953. BERRIMAN, A. E. *Historical Metrology*. London; New York, Greenwood Press.
1961. DINSMOOR, W. B. The Basis of Greek Temple Design: Asia Minor, Greece, Italy. In: *Atti del Settimo Congresso Internazionale di Archeologia Classica*, Vol 1. Roma, p. 355-368.
1966. LORENZEN, E. *Technological Studies in Ancient Metrology*. København, Busck.
1971. BRONEER, O. *The Foot Measure*. In: BRONEER, O. *Isthmia 1: The Temple of Poseidon*. New Jersey, American School of Classical Studies at Athens, Appendix I.
1972. GRUBEN, G. Naxos und Paros. Dritter Vorläufiger Bericht über die Forschungskampagnen 1970 und 1971. AA, p. 319-379.
- 1975 (1976). WESENBERG, B. Zum metrologischen Relief in Oxford. MarbWPr, 15-22.
1984. WESENBERG, B. Der Fuss des Kallikrates. AA, p. 547-554.
1995. WESENBERG, B. Die Metrologie der griechischen Architektur: Probleme interdisziplinärer Forschung. In: AHRENS, D.; ROTTLÄNDER, R.C.A. (Hrsg.) *Ordo et mensura: Internatinaler interdisziplinärer Kongress für historische metrologie 3, 1993*. St. Katharinen : Scripta Mercaturae. p. 199-222.
- 2001 (2002). WESENBERG, B. Vitruv und Leonardo in Salamis. 'Vitruvs Proportionsfigur' und die metrologischen Reliefs. JDAI, 116, p. 357-380.
1982. BÜSING, H. H. Metrologische Beiträge. JDAI, 97, p. 1-45.
1983. BANKEL, H. Zum fußmaß attischer bauten des 5. jarhunderts v. Chr. MDAI(A), 98, p. 65-99.
1991. BANKEL, H. Acropolis-Fussmasse. AA, p. 151-163.
1984. KNELL, H. Vitruvs Metrologisches System. In: HOEPFNER, W. (ed.) *Bauplanung und Bautheorie der Antike: Bericht über ein Kolloquium*

veranstaltet vom Architekturreferat des Deutschen Archäologischen Institutes <DAI> mit Unterstützung der Stiftung Volkswagenwerk in Berlin vom 16.11. bis 18.11.1983. Berlin, Wasmuth, p. 33-38.

1990. DEKOULAKOU-SIDERIS, I. A Metrological Relief from Salamis. *AJA*, 94, p. 445-451.

1991 (1992). ROTTLÄNDER, R.C.A. Eine neu aufgedene antike Maßeinheit auf dem metrologischen Relief von Salamis. *ÖJH*, 61, p. 63-68.

1994. ROTTLÄNDER, R.C.A. Das neue Bild der antiken Metrologie. Alte Vorteile – Neue Beweise. *ÖJH*, 63, p. 1-16.

2000. WILSON JONES, M. Doric Measure and Architectural Design 1: The Evidence of the Relief from Salamis. *AJA*, 104, p. 73-93.

2004. PAKKANEN, J. The Toumba Building at Lefkandi: A Statistical Method for Detecting a Design-Unit. *BSA*, 99, p. 257-271.

2006. STIEGLITZ, R. R. Classical Greek Measures and the Builder's Instruments from the Ma'agan Mikhael Shipwreck. *AJA*, 110, p. 195-203.

4. VITRÚVIO, DE ARQUITETURA: TRADUÇÕES, TRADUÇÕES BILINGUE E TRADUÇÕES COMENTADAS

1909. CHOISY, A. *Vitruve*. Texte et Traduction, I-II. Paris, Lahure.

1912. PRETZEL, J. *Marcus Vitruvius Pollio. Zehn Bücher über Architektur*. Strassburg, Heitz (Heitz & Mündel).

1914. MORGAN, M. H. *Vitruvius. The ten books on architecture*. Cambridge, Dover Publications.

1931. GRANGER, F. *Vitruvius. On architecture*, Books 1-5. London, New York, Loeb classical library.

1934. GRANGER, F. *Vitruvius. On architecture*, Books 6-10. London; New York, Loeb classical library.

1960. FERRI, S. *Vitruvio. Architettura* (dai libri I-VII), Roma, Fratelli Palombi.

1964. FENSTERBUSCH, C. *Vitruv. Zehn Bücher über Architektur*. Berlin, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

1990. GROS, P. *Vitruve. De l'architecture*, livre III. Paris, Les Belles Lettres.
1992. GROS P. *Vitruve. De l'architecture*, livre IV. Paris, Les Belles Lettres.
2015. GROS, P. et. al. *Vitruve. De l'architecture*. Paris, Les Belles Lettres.
1997. CORSO, A. ; ROMANO, E.; GROS, P. *Vitruvio, De architectura*. Torino, Giulio Einaudi Editore.
1999. ROWLAND, I. D.; HOWE, T. N. *Vitruvius. Ten books on architecture*. Cambridge, Cambridge University Press.
2001. SMITH, T. G. *Vitruvius on architecture*. New York, The Monacelli Press.
2006. MACIEL, M. J.; HOWE, T. N. *Vitruvío. Tratado de arquitectura*, Lisboa, IST Press.
2009. Richard V Schofield; Robert Tavernor *Vitruvius On architecture*, New York, Penguin Books.

5. VITRÚVIO: LIVROS SOBRE ESTUDOS VITRUVIANOS PARA OS TEMPLOS GREGOS

1909. CHOISY, A. *Vitruve. Analise et Figures*, III-IV. Paris, Lahure.
1914. BIRNBAUM, A. *Vitruvius und die griechische architektur*. Wien, Kommission bei Alfred Hölder.
1940. SCHLIKKER, F. W. *Hellenistische Vorstellungen von der Schönheit des Bauwerks nach Vitruv*. Berlin, Archäologisches Institut des Deutschen Reiches.
1945. MOE, C. J. *Numeri di Vitruvio*. Milano, Edizioni del Milione.
1951. KOCH, H. *Vom Nachleben des Vitruvs*. Baden-Baden, Verlag fur Kunst und Wissenschaft.
1983. WESENBERG, B. *Beiträge zur Rekonstruktion griechischer Architektur nach literarischen Quellen*. Berlin, Mann.
1984. KNELL, H.; WESENBERG, B. *Vitruv-Kolloquium des Deutschen Archäologen-Verbandes e.V., durchgeführt an der Technischen Hochschule Darmstadt*, 17. bis 18. Juni 1982. Darmstadt, Technische Hochschule.

1985. KNELL, H. *Vitruvs Architekturtheorie: Versuch einer Interpretation*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

1989. GEERTMAN, H.; DE JONG, J. J. (eds.) *Munus non ingratum: proceedings of the International Symposium on Vitruvius' De Architectura and the Hellenistic and Republican Architecture*, Leiden, 20-23 January 1987. Leiden, Stichting Bulletin antieke beschaving.

1994. *Le projet de Vitruve: objet, destinataires et réception du De architectura: actes du colloque international organisé par l'Ecole française de Rome, l'Institut de recherche sur l'architecture antique du CNRS et la Scuola normale superiore de Pise (Rome, 26-27 mars 1993)*. Roma, École française de Rome.

1997. ROLF, R. *Vitruviuscongres: Heerlen, 13, 14, 15 oktober 1995; Maastricht, 24 oktober 1995*. Heerlen, Vitruvianum.

6. VITRÚVIO: ARTIGOS SOBRE ESTUDOS VITRUVIANOS PARA OS TEMPLOS GREGOS

1952 (1953). RIEMANN, H. Vitruv und der griechische Tempel. AA, p. 1-38.

1953. RIEMANN, H. Review: [untitled]: MOE, C. J. *Numeri di Vitruvio*. Milano, Edizioni del Milione, 1945. Gnomon, 25, p. 248-250.

1974. PANNUTI, U. Il modulo nell'architettura dórica. RendLinc, 29, p. 431-452.

1977. KURENT, T.; MUHIČ, L. Vitruvius on Module. Archeoloski Vestnik. Academia Scientiarum et artium Slovenica, 28, p. 209-232.

1979. FALUS, R. Sur la Théorie de Module de Vitruve. AantHung, 31, p. 249-270.

1984. KNELL, H. Die Hermogenes-Anedokte und das Endedes dorischen Ringhallentempels. In: KNELL, H.; WESENBERG, B. (Hrsg.), *Vitruv-Kolloquium des Deutschen Archäologen-Verbandes e.V., durchgeführt an der Technischen Hochschule Darmstadt, 17. bis 18. Juni 1982*. Darmstadt, Technische Hochschule, p. 41-64.

1984. WESENBERG, B. Vitruvs griechischer Tempel. In: KNELL, H.; WESENBERG, B. (Hrsg.), *Vitruv-Kolloquium des Deutschen Archäologen-Verbandes e.V., durchgeführt an der Technischen*

Hochschule Darmstadt, 17. bis 18. Juni 1982. Darmstadt, Technische Hochschule, p. 65-96.

1994. WESENBERG, B. Die Bedeutung des Modulus in der Vitruvianischen Tempelarchitektur. In: *Le projet de Vitruve: objet, destinataires et réception du De architectura: actes du colloque international organisé par l'Ecole française de Rome, l'Institut de recherche sur l'architecture antique du CNRS et la Scuola normale superiore de Pise* (Rome, 26-27 mars 1993). Roma, École française de Rome, p. 90-104.

1989. COULTON, J. J. *Modules and Measurements in Ancient Design and Modern Scholarship*. In: GEERTMAN, H.; DE JONG, J. J. (eds.) *Munus non ingratum: proceedings of the International Symposium on Vitruvius' De Architectura and the Hellenistic and Republican Architecture*, Leiden, 20-23 January 1987. Leiden, Stichting Bulletin antieke beschaving, p. 85-89.

A CASA FENÍCIO-PÚNICA

Rodrigo Araújo de Lima

Apresentação

O atual redescobrimento sobre a identidade fenício-púnica vem trazendo à luz importantes aspectos sobre a organização espacial dessa cultura. Muitas escavações vêm ocorrendo no sul da Península Ibérica dialogando com outros assentamentos fenício-púnicos bem trabalhados no Mediterrâneo. Nesse texto pretendemos averiguar quatro áreas mediterrânicas onde se atesta a presença fenício-púnica, sendo elas: 1) o Levante, 2) a Península Ibérica, 3) a Sicília e 4) o Norte de África.

Da fundação dos assentamentos à construção das habitações

Atualmente nosso conhecimento sobre a questão do espaço nos assentamentos fenício-púnicos se aprofundou, graças às descobertas feitas principalmente na Península Ibérica, onde foram encontradas uma miríade de fundações orientais¹. Os estudos fenício-púnicos na Espanha foram um dos principais impulsionadores nas investigações arqueológicas no subsolo de Gádir (Sáez Romero, 2011: 18).

Durante muito tempo considerou-se o espaço apenas o teatro das ações humanas (Febvre; Bataillon, 1925: 37) e a Arqueologia assim como a Geografia partilhavam a ideia de valorizar mais as formas das coisas do que sua formação (Santos, 2005: 21).

Estrabão, segundo Milton Santos, (2005: 30) aconselhava que os atributos de um lugar deveriam ser levados em consideração por serem

¹ Para citar alguns exemplos, temos em Cádiz, o *Yacimiento Arqueológico de lo Teatro de Títeres "La Tía Norica"* descoberto em 2002 (Zamora, 2010: 203), em Huelva temos o sítio de *Tierra Llana de Huelva*, investigado sistematicamente desde 1990 (López Castro, 2008: 82) e o assentamento de Doña Blanca, tido como o conector da antiga Gádir (atual Cádiz) com a hinterlândia rural, garantindo acesso da cidade aos recursos agrícolas (López Castro, 2008: 83). Esses são alguns dos exemplos mais notórios do sul da Península Ibérica apenas com o objetivo de ilustrar a extensão da presença fenício-púnica no Ocidente.

permanentes, enquanto os atributos superpostos conhecem mudanças, todavia Santos avalia que a mudança, de fato, acontece para ambos.

Um dos elementos que distingue as fundações fenícias do restante dos assentamentos de outros povos ao redor do Mediterrâneo consiste basicamente na topografia (Bondi, 1999: 311; Mezzolani, 2000: 1223). “A paisagem urbana fenícia” pode ser descrita como fundações geralmente situadas em promontórios, ou ilhas, não muito longe da costa, de preferência próximo a águas rasas ou em estreitos no mar cuja configuração assemelhe-se a um lago (Bondi, 1999: 311). (Ver fig.1),

De acordo com Markoe (2000: 68) o típico padrão de assentamento fenício constituía-se de dois distritos, a “cidade baixa” que abrigava os bairros fabris e residenciais e a “cidade alta” que acomodava os templos, prédios administrativos e a residência dos mais abastados. A “cidade alta” também servia como uma cidadela defensiva e era costumeiramente separada por muros.



Fig. 1 - Comparativo entre Tiro (no Líbano) e Gádir (atual Cádiz, na Espanha), nas imagens é possível perceber as características geomorfológicas preferidas pelos fenícios, ilhas próximas a costa com quebra-mares para proteção dos portos. Percebe-se as similaridades, nesse caso, entre o Extremo Oriente e o Extremo Ocidente na Antiguidade (Google Earth, 2014; Adaptado por Araújo de Lima, 2014).

O urbanismo das cidades fenício-púnicas arcaicas não seguia o plano ortogonal hipodâmico, em um primeiro momento as fundações herdaram o elemento orientalizador sem a influência helenística (González Wagner, 2003: 53). A influência helenística aparece em tempos mais recentes (século VI a.C.), tal como em Cartago, onde a equipe arqueológica alemã

interpretou o revestimento acentuadamente branco dos blocos que formavam a muralha como um padrão helenístico².

É necessário traçar esse paralelo com a cultura helênica uma vez que o Mediterrâneo, um verdadeiro cimento líquido nas palavras de Michael Gras (1998), foi cenário de trocas materiais e de práticas culturais entre as culturas que se assentavam em suas margens.

Uma das evidências da amplitude da helenização³ extrapola a esfera cultural e se desenvolve espacialmente, como acontece na fundação, no século IV a.C., de uma casa da moeda em Cartago onde a economia passa a adquirir um caráter monetário (Tsirkin, 2000: 1235).

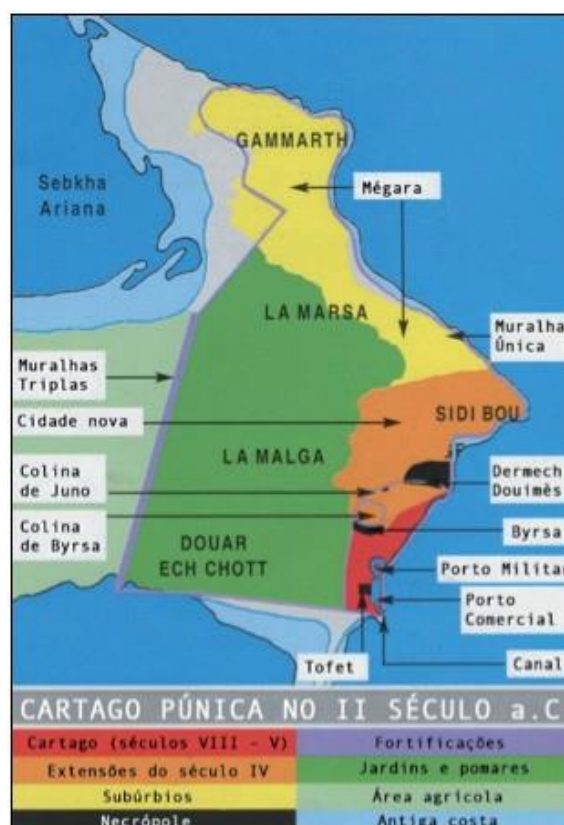


Fig. 2 – Cartago. Organização da cidade (Mahjoubi, 2002: 9).

² Informações obtidas no site do LABECA, no banco de dados NAUSITOO, na cidade de Cartago.

³ Tsirkin (2000: 1233) afirma que a problemática da helenização de Cartago se divide em duas abordagens distintas de investigação. A primeira, considera Cartago helenística do século IV ao II a.C. Já a segunda, em contrapartida, afirma que sua helenização foi superficial e não tocou a essência da civilização cartaginesa. Tsirkin, faz menção a uma aristocracia dominante familiar à cultura helênica, enquanto a massa popular e pelo menos uma parte da aristocracia sacerdotal continuavam com as tradições orientais.

Sabemos que, ao chegarem em novas terras, os fenícios erguiam um templo, *lbt* em fenício, ato muito costumeiro, acontecendo em Nora (Sardenha), Gádir (Espanha), Lixos e Útica (África). Uma evidência material que atesta este ato se trata de estela monumental encontrada em Nora datada do século IX a.C. (Aubet, 2001: 206).

A reboque da questão espacial temos a questão da habitação fenício-púnica. Após a fundação, entramos em um momento lacunoso em que pouco se sabe sobre os assentamentos e sua organização, porém, provavelmente os abrigos seriam um dos elementos primeiros a partir da escolha de um assentamento em outras terras.

Após a construção de abrigos, teoricamente, o mesmo passa por diferentes momentos de sua existência. Podemos supor que durante a fundação, um abrigo mais rudimentar é erigido como habitação dos primeiros assentados quando a população se estabelece de fato garantindo acesso a recursos hídricos, agrícolas e minerais. Recebe, então, melhorias na sua configuração e também influências pelo contato com as populações autóctones. O momento último seria sua eventual decadência onde, em muitos casos no mundo fenício-púnico, temos vestígios geralmente escassos⁴, remanescem apenas como alicerces e em algum grau suas paredes.

Podemos supor através do alfabeto fenício que o termo que faz referência à casa possa ser a palavra *bet*, *bt* em fenício (Beyer, 2012: 113-116; Gianto, 2012: 31; Stanislav, 1997a: 176; Stanislav, 1997b: 60), termo muito similar a *lbt*, visto anteriormente, que designa templo ou santuário. Cada letra, no alfabeto fenício, também transmite o significado de uma palavra⁵.

Para alguns teóricos o nome dos sinais sempre se refere ao objeto original (Garbini, 1999: 118), algo que certamente ocorria, todavia não em todos os

⁴ Há exceções de sítios em razoável estado de conservação como os sítios fenício-púnicos em contato com os nurágicos na Sardenha (Monte Sirai e Sulcis) e fenício-púnicos em contato com os líbios e berberes no Norte da África (Sabrta e Kerkouane da qual falaremos mais adiante).

⁵ Para alguns teóricos, a influência egípcia sobre as cidades fenícias foi tão exponencial que o alfabeto fenício surgiu influenciado pelos hieróglifos e hieráticos egípcios, dada as suas inúmeras similaridades. A princípio, as primeiras letras de ambos os modos de escrita são representadas por uma cabeça de boi, a segunda por uma casa, a terceira pela imagem de um indivíduo e a quarta representando as ondas do mar. O Egito possuía uma série de sinais pictográficos limitados a consoantes. A representação gráfica de um leão por exemplo é, grosso modo, representada por *arwe* ou simplesmente *rw*. (Garbini, 1999: 103-106) O mesmo acontece no alfabeto fenício, as consoantes são utilizadas para a escrita de uma palavra. No árabe moderno, sendo um abjad, sistema de escrita que não possui vogais, a acentuação sobre uma letra indica a vogal que a acompanha na leitura. A acentuação porém, é apenas utilizada durante a educação básica da criança, depois são omitidas e é necessário o conhecimento prévio do leitor para reconhecer as vogais ocultas.

casos. Assumindo essa teoria, o termo bétilo, traduzido como “morada de Deus”, que faz referência às famosas pedras sagradas adoradas pelos fenícios (veremos adiante um exemplo dessas pedras na fig. 6), vem da união de dois termos semíticos *bet* e *el* ou *il*. Em fenício El pode tanto ser utilizado para identificar a divindade máxima do panteão fenício, o pai dos deuses, como também pode ser usado como termo genérico para se referir a uma deidade, sendo *elat* para o feminino e *el* para o masculino (Ribichini, 1999: 122).

Provavelmente o termo se conservou até nossos dias assumindo diferentes formas como no caso árabe بَيْت (trans: bayt) e no hebreu בית, (trans: bait), mantendo seu significado⁶.

O produto mais comum da arquitetura é, desde logo, a casa. Devido à sua ubiquidade é a forma geral mais particularizada e, sem embargo, a mais variável. Pode albergar uma pessoa ou várias famílias, pode ser feita de pedra ou madeira, barro, cimento ou metal, ou muitos materiais juntos – incluindo papel, erva ou neve -. Os humanos criaram suas habitações nas covas de montanhas áridas e casas a base de peles de animais para transportar durante sua marcha. Usou-se grossas árvores como teto, ancorando suas casas a troncos vivos. A necessidade imperativa de alojamento em qualquer condição, desde as geleiras polares, quase tão mortas como a lua, até as pródigas terras mediterrânicas, originou o aproveitamento de qualquer meio de construção. A casa, portanto, foi a escola básica do construtor⁷ (Langer, 1953: 92-99 apud Patteta, 1984: 39-40).

Com referência ao arejamento e iluminação das casas fenício-púnicas, sobre a dimensão e características da janela, a altura dos edifícios e o número de andares, pouquíssimo pode ser descrito uma vez que os pisos superiores , geralmente, são os primeiros a cair devido a fatores ambientais ou culturais.

Por outro lado, consegue-se uma descrição com maior nível de detalhes nos pisos inferiores, graças a sobrevivência de alguns vestígios material, na maior parte das vezes remanescentes cerâmicos.

Tratar, pois, da casa fenício-púnica, torna-se uma tarefa que requer primeiramente entender questões relacionadas à identidade e às práticas culturais híbridas (Bhabha, 1994). O conceito de colônia que iremos

⁶ No caso hebraico é comum, até os nossos dias, a utilização religiosa do termo בית por muitas sinagogas que o usam como parte de seu nome, sendo também comum para se referir a escolas, sem perder a sua tradução original.

⁷ Todas as traduções de autores estrangeiros são de nossa autoria.

aplicar nesse estudo não é o mesmo ao processo colonial moderno que ocorreu em África, Ásia, América e Oceania uma vez que se deu uma profunda exploração econômica nessas localidades. Para o mundo antigo, é necessário compreender que a conceituação referente às colônias se dá de forma diferente da empreendida na modernidade (Van Dommelen, 2005: 110).

Para o caso fenício, o estabelecimento de uma colônia não implicava na submissão dessa perante sua cidade-mãe, existia um comércio que não era sujeito a regras impostas por um “colonizador” como em tempos mais recentes da História.

Em outras regiões da Bacia Mediterrânea, os fenícios entraram em contato com diversas populações, como os tartésicos, iberos, berberes, gregos e nurágicos dentre outras.

A ilha de Ibiza, Iboshim em fenício, por exemplo, foi inicialmente a única das ilhas Baleares que presenciou a fundação de assentamentos fenícios e púnicos diferentemente das ilhas Maiorca e Minorca que foram habitadas pelos povos talaióticos durante a Idade do Bronze. Formentera permaneceu inabitada devido a falta recursos hídricos. (Van Dommelen, 2005: 130-131).

Desses encontros ocorridos ao longo da Bacia do Mediterrâneo se desenvolveram práticas híbridas em diferentes aspectos na vida no assentamento tais como a utilização de técnicas de construção para as casas mantendo algumas especificidades vindas do Levante, sincretismo religioso com adoção ou assimilação de deuses, entre outras atividades.

Portanto é necessário ponderar a respeito da dualidade que vigorou durante muito tempo dividindo o mundo colonial entre colonizador e colonizado e perceber que o contato não criou uma sociedade dividida entre dominadores e dominado. Nessa oposição em preto e branco não se enxerga os mais diversos tons de cinza das ações individuais (Van Dommelen, 2005: 116).

O conceito de hibridismo traz à luz as ações individuais que por muito tempo foram ignoradas durante muito tempo pelas fontes epigráficas.

Entre fenícios e autóctones, um leque de ações individuais pode ter se desenrolado pelas mais diversas camadas sociais, seja pela adoção da cerâmica levantina, pelas relações sociais que se desenvolviam entre autóctones e fenícios que ora poderiam apoiar a presença estrangeira legitimando-a e adotando suas práticas ou repeli-la em nome da manutenção de sua identidade.

Como existem poucas fontes textuais fenício-púnicas a respeito da organização dessa sociedade, a Arqueologia vem trabalhando no entendimento do pensamento dos antigos estudando os sítios arqueológicos que muito podem corroborar no estudo dos contatos na Antiguidade. Um valioso exemplo são os sítios de ambientes domésticos que podem revelar detalhes importantes de como o fenício pensava o mundo ao seu redor e as relações das quais ele fazia parte e também desenvolvia. Dessa forma, auxilia no entendimento de uma sociedade. Mortimer Wheeler nos relembra que “o arqueólogo, portanto, escava pessoas, não coisas”. (1954: v)

Assim, seguirão alguns exemplos sobre o ambiente doméstico fenício-púnico pela Bacia do Mediterrâneo. Tomaremos o Levante como primeiro caso a ser estudado, sendo o ponto de origem e de expansão da civilização fenícia.

Levante

Tiro

Antes de aprofundar no ambiente doméstico, é necessário compreender o contexto histórico fenício-púnico. A Fenícia recebeu, durante um longo tempo, forte influência egípcia, gentes com as quais os fenícios faziam um lucrativo comércio.

A procura por cedro por parte dos egípcios era insaciável (Markoe, 2000: 19). Muito utilizado em acabamentos graças à sua durabilidade e fragrância, fato que tornou o cedro não apenas utilizado na construção de embarcações, mas também em templos, como vigas de telhados, santuários portáteis e altares, igualmente era muito utilizado também pela indústria funerária para o fabrico de caixões para a elite e para a classe sacerdotal (Markoe, 2000: 19).

Tiro foi uma cidade comercial e marítima *par excellence* segundo Aubet (2001: 31). Também conhecida como Sor, que significa rocha, foi unida ao continente por um molhe (ver fig.1) construído por Alexandre, o Grande em 332 a.C. (Ramazzina, 2012: 168).

Ainda conforme Ramazzina (2012: 169), o assentamento, antes do assédio de Alexandre, o Grande, desenvolveu-se parte na ilha e outra parte em terra-firme (ver fig. 1). Ushu segundo as fontes egípcias e assírias e Paleotiro (ou Antiga Tiro) segundo fontes clássicas. Todavia não há consenso entre os pesquisadores sobre a exata posição.

Dos séculos XX ao XVIII a.C., as cidades da Fenícia floresceram com o comércio durante o Médio Império Egípcio e muitos dos aspectos de vida dos egípcios foi incorporado ao modo de vida dos fenícios⁸. A evidência dessas trocas pode ser percebida pelas tumbas de certos reis, decoradas com medalhões, peitorais, coroas, cetros de ouro em estilo egípcio. A influência egípcia foi tão exponencial que existia um templo egípcio na cidade. Do lado egípcio, também existiu influências vindas do Levante, no mito de Ísis, a deusa passa por Biblos procurando o corpo de Osíris lançado no mar, dentro de uma caixa, por Seth (Bondi, 1999: 25).

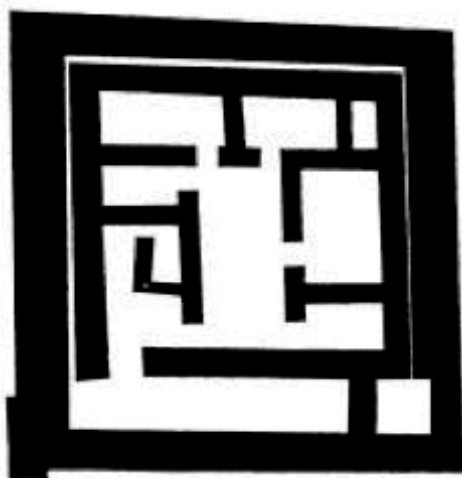


Fig. 3 - Planta da casa fortificada de Horvat Rosh Zayit, Israel (Markoe, 2000: 72).

Segundo Markoe (2000), a típica casa fenícia no início da Idade do Ferro (ca. 1200-500 a.C.) consistia em três ou quatro cômodos arranjados de várias formas diferentes, frequentemente um longo corredor providenciava o acesso a dois ou algumas vezes três quartos adjacentes de tamanhos iguais. Markoe afirma que em Horvat Rosh Zayit (ver fig.3) as habitações de três ou quatro quartos eram as formas de casa dominante na antiga Israel.

A investigação arqueológica em dois locais díspares esclarece aspectos do projeto da casa fenícia e sua construção. Em Horvat Rosh Zayit a Baixa Galileia, as escavações descobriram a residência fortificado de um comerciante fenício. No espaço térreo, o edifício consistia em um salão central, rodeado por oito salas de tamanho variado, que serviram como instalações

⁸ Existia um porto egípcio ao sul da ilha de Tiro (ver fig. 1).

de armazenamento. (Todo o complexo continha ao todo trezentas jarras de armazenagem). Originalmente, o complexo contava com dois andares, seus limites superiores eram marcados por limiares de pedra na parede. Todo edifício foi cercado por um grande muro, com quatro torres nos cantos. Esta estrutura singular, pode ser datada de meados do século X a.C. até a metade do séculos IX a.C., esse sítio oferece uma rara visão do início da antiga habitação fenícia na Idade do Ferro. (Markoe, 2000: 71)

Entender a organização espacial da casa fenícia no Levante será o primeiro passo para avançar em nossa discussão. Tomaremos esta como base da constituição do ambiente doméstico nos demais assentamentos fenício-púnicos no Mediterrâneo.

Através de fontes assírias, como nos relevos de Senaqueribe, podemos notar que o quarteirão residencial ficava dentro das muralhas e as casas amontoavam-se umas sobre as outras. As habitações tinham vários andares de altura e possuíam toques elegantes, colunas estavam dispostas em ambos os lados das portas da frente e as janelas do piso superior possuíam balaustradas com ornamentos na decoração (Bondi, 1999, 318).

Sobre a decoração doméstica, o geógrafo grego Estrabão (XVI, II, 23), escreveu que as casas de Tiro e Arado possuíam, como foi citado anteriormente, muitos andares de altura a mais que as romanas.

Península Ibérica

Gádir

Em Gádir, assentamento fenício fundado nas Colunas de Héracles/Melqart, pode-se observar a partir de uma abrangente rede de bacias hidrográficas a localização de diversos assentamentos semíticos e a localização estratégica gaditana no estuário do Rio Guadalquivir.

No Extremo Ocidente, a extração de prata ao longo das bacias hídricas da região determinou a localização dos assentamentos semíticos. Na Península Ibérica muitos assentamentos se localizavam, em um primeiro momento, nas proximidades ou às margens de rios, formando uma verdadeira rede dendrítica, sobre à qual falaremos adiante, para o escoamento da prata, que junto com a argila, terra e calcário são as matérias-primas mais frequentes (Díes Cusí, 2001: 80).

Tomando como base a teoria do lugar central produzidas por Walter Christaller (1966), entende-se por rede dendrítica um tipo de organização urbana. Posteriormente, Kelley (1985: 233-53) afirma que a organização de uma rede dendrítica consiste em um centro urbano primaz localizado estrategicamente em estuário de uma rede hidrográfica alimentado por outros pequenos centros espalhados na hinterlândia dessa rede que realizam a extração das riquezas, no caso dos fenícios na Espanha, a prata.

É importante salientar, para evitar uma comparação anacrônica, que as preocupações de Christaller voltavam-se para aspectos da Modernidade, todavia há elementos que podem ser pensados para a Antiguidade para se entender o processo de formação de assentamentos humanos.

Sobre as construções, de acordo com Zamora López (et. al., 2010: 205), após as escavações realizadas no subsolo do teatro Cômico de Cádiz, foram identificados quatro períodos estratigráficos:

I) Século IX a 820/800 a.C, comportando a chegada dos fenícios e algumas das suas construções iniciais, provavelmente para extração do púrpura uma vez que foi encontrada uma massa compacta de cor púrpura formada por argila e moluscos da espécie *Murex Trunculariopsis Trunculus*;

II) Cerca de 820/800 até 720 a.C., desenvolvem-se unidades domésticas (fig. 5), nas palavras dos autores “vivendas”, onde os edifícios desciam a encosta até o canal da Bahía-Caleta (ver fig. 1). Vale ressaltar que nesse período surgem os primeiros testemunhos dos usos domésticos das habitações, como o descobrimento de fornos tipo *tannur* (conhecido também pelo nome de tandoor), forno feito em forma de ânfora de barro usado no fabrico de pães. (ver fig. 4)

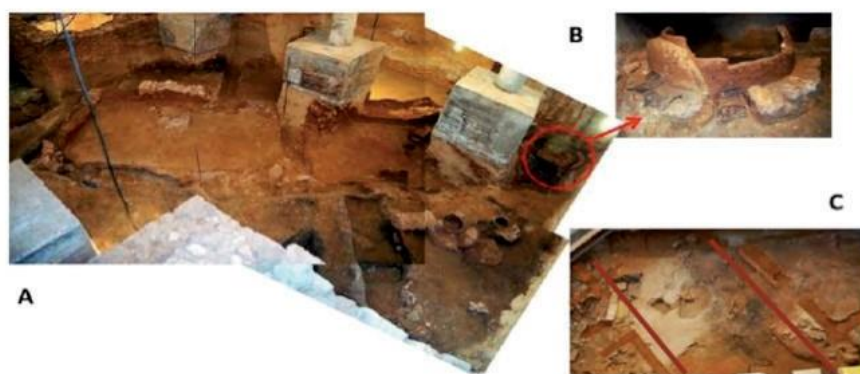


Fig. 4 - Vista do II período: (A) Grupo Estrutural; (B) Forno do tipo *tannur*; (C) Rua entre o primeiro grupo estrutural e o segundo (Zamora López, et. al., 2010: 207).

III) No final do VIII ao início do VI a.C., ocorre o abandono dos grupos estruturais, quando os autores afirmam que possivelmente ocorreu alguma catástrofe natural pela recuperação de um cadáver entre escombros sem os ritos de enterramento. O cadáver pertencia a um indivíduo adulto (25-30 anos) falecido *in situ*. Foi encontrado em posição de defesa e sua morte foi interpretada por asfixia provavelmente proveniente por incêndio. O corpo pereceu abaixo de uma fina camada de areia de proveniência eólica com manchas de cinzas sobre a superfície que aumentam em número e intensidade mais a norte.

Os pesquisadores acreditam que o indivíduo pode ter conseguido escapar do fogo cujo o foco se concentrava na zona de escavação abaixo do Teatro Cômico, mas que não resistiu devido os sintomas da intoxicação. Segundo o Dr. Manuel Calero (Zamora López et. al., 2010: 209) o indivíduo pouco antes de morrer fraturou o colo do fêmur por um traumatismo de alta energia possivelmente de uma queda.

Após a catástrofe o edifício ruiu e outro foi edificado. A arquitetura antiga foi substituída por alvenaria e surge a sustentação dos pilares na técnica de construção conhecida como *Opus Africanum*⁹, esse novo edifício se constituía de cinco cômodos, sendo o maior de 16,54 m² com um pilar central de adobe e um banco corrido apoiado à parede; IV)

No segundo e terceiro trimestre do século VI a.C., as estruturas, infelizmente, foram muito afetadas pelas construções da época romana, sendo que se conservam apenas os muros de fachada e um umbral calçado de conchas de várias espécies (Zamora López et.al., 2010: 205-210).

As técnicas de construção fenícias foram integradas e reinterpretadas pela sociedade tartésica da Península Ibérica. Tiro de acordo com a tese de Díes Cusí (2001: 90) não teria capacidade militar e nem econômica suficiente para subjugar a população autóctone e garantir controle direto sobre as minas de prata a mais de 4.000 quilômetros do Levante.

⁹ A técnica de construção *Opus Africanum* é uma variante de uma outra técnica utilizada pelos fenícios na Idade do Ferro (Markoe, 2000: 72). A *Opus Africanum* baseia-se na construção de cadeias de grandes blocos dispostos na vertical onde blocos menores alternam de forma horizontal. Esse tipo de técnica construtiva foi muito difundida em Cartago devido à escassez de árvores para a sustentação do edifício. A técnica foi difundida para o mundo fenício-púnico. Infelizmente poucos monumentos com exemplares dessa técnica se conservaram em Cartago. Depois da destruição de Cartago, os romanos adotaram a técnica local de construção e tornou o *Opus Africanum* uma técnica de construção exclusiva e padrão para aquela parte do mundo (Adam, 1994: 233).

Na opinião de Díes Cusí, os fenícios provavelmente se associaram às classes dominantes estabelecendo uma série de pactos com esta. Dessa associação uma série de costumes orientais foi assimilada. Este fato pode ser observado na orientalização dos ritos adotados pelos príncipes tartésicos. A aristocracia tartésica garantia acesso aos recursos minerais e agrícolas por meio de um sistema de trocas onde os fenícios produziam artigos de luxo para os príncipes autóctones que decoravam suas tumbas com marfim, ouro, vasos de prata e bronze, feito para eles nas oficinas de Gádir.



Fig. 5 - Reconstrução do II período, vista da construção de alvenaria e revestimento de adobe (Zamora López, 2010: 209).

As habitações tártésicas, geralmente revestidas de barro, construídas em formato ovoide ou circular com paredes assentadas em uma base de laje, adotaram do Oriente a prática de construir em uma planta quadrangular e utilizar um revestimento mais elaborado na cobertura das superfícies das estruturas (Díes Cusí, 2001: 92).

Sicília

Solunto

Os estudos espaciais vêm avançando também no Brasil com a criação do Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (LABECA), voltado para os estudos do Mediterrâneo Antigo no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP).

Através do banco de cidades, denominado *Nausitoo*, o laboratório tem como objetivo compreender a formação das cidades antigas, gregas, autóctones e fenício-púnicas. Pelas expedições arqueológicas realizadas na Sicília grega e fenícia coletou-se material que visa entender a organização das cidades da antiguidade auxiliando também no entendimento das habitações antigas.

Para Kormikiari (2012), professora do MAE-USP e pesquisadora do LABECA, a importância dos estudos sobre a espacialidade fenício-púnica foram durante muito tempo marcados por uma visão preconceituosa baseada na história que se fazia nos séculos XVIII e XIX, a qual associava cada povo a uma identidade, reservando à cultura fenícia o “carimbo” de um povo comerciante. Esse “carimbo” como cita a autora (2012: 144), quase que descaracteriza a existência até mesmo de cidades fenícias complexas e bem estruturadas. Uma vez que as fontes textuais são escassas, conduz irremediavelmente os desconhecedores à uma visão preconceituosa e vaga.



Fig. 6 - Edifício sagrado com três bētilos (Acervo do Labeca, 2005).

Em Solunto podemos encontrar elementos fenício-púnicos como cabeças de terracota com símbolos púnicos. Na rua principal, onde estão os edifícios públicos, há um altar com três bētilos (pedras sagradas) que são símbolos da religião fenício-púnica (Fig.6). Julgando pelos remanescentes encontrados nos pés do altar, animais eram sacrificados ali (Tusa, 1999: 240).

De acordo com Tucídides, Solunto foi fundada em território fenício, no norte da Sicília. Os vestígios arqueológicos até agora mostram uma cidade do século IV a.C. e apenas as necrópoles são do século VI a.C. Foi saqueada por Dionísio de Siracusa em 368 a.C., e em seguida reconstruída. Pelo que se sabe viveu sempre na órbita de Siracusa, inclusive durante o período timoleonteo. A partir da II Guerra Púnica, na segunda metade do século III a.C., Solunto passou para a órbita romana. Solunto está localizada no litoral norte da Sicília a 20 km a leste de Palermo. (...) Em torno da metade do século IV a.C. a arqueologia comprova que Solunto foi totalmente reorganizada urbanisticamente.

(Labeca: <http://labeca.mae.usp.br/pt-br/city/78/>)

Vestígios datados demonstram na cidade, todavia, que o elemento púnico estava presente não apenas em objetos como também em edifícios religiosos, estes que representam o espírito dos habitantes da cidade (Tusa, 1999: 240).

Norte da África

Cartago

Segundo Markoe (2000: 72), as escavações em Byrsa, em Cartago, provaram a continuação de uma antiga prática oriental onde nas fundações de um edifício depositava-se uma oferenda ao sagrado.

Ainda segundo Markoe, a prática foi documentada por duas vezes em Byrsa e se dividia em duas fases, a primeira onde uma lamparina de argila era depositada junto a uma tigela de cerâmica artesanal na área central da habitação, e, em um segundo momento, uma jarra de cerâmica era intencionalmente quebrada e seus restos eram depositados debaixo do chão. Sendo Cartago uma colônia tíria, esse ritual segundo o autor, provava a profunda relação entre o assentamento e sua cidade-mãe sendo esse rito costumeiro no Levante.

A típica casa fenício-púnica, dessa forma, representaria o tipo urbano do Levante, consistindo em um edifício retangular com um grande pátio fechado e uma série de quatro quartos separados ao longo de sua extensão (Markoe, 2000: 71). A construção era feita de paredes de tijolos e tinha fundações de pedra, as escavações em Byrsa revelaram que o tipo *Opus Africanum*, citado anteriormente, já estava presente no período

tardio em Cartago (fig. 7).



Fig. 7 - *Opus Africanum* no quarteirão púnico do período tardio na colina de Byrsa, percebe-se os grandes blocos dispostos na vertical e entre as estruturas posicionam-se blocos menores na horizontal (Krings, 1995: 23).

O pátio, a fonte primária de luz e ar, formava o coração das atividades domésticas na casa púnica, assim como tinha configurações de um espaço privado e isolado, seus pórticos com colunas garantiam acesso direto às principais câmaras da casa, incluindo o seu salão principal, quartos, e despensas... Quase todos os pátios possuíam, como característica central, um poço escavado ou um implúvio para a recepção das águas pluviais. (...) As casas mais abastadas tinham banheiros privados equipados com banheiras rebocadas. (...) Todas as casas púnicas, grandes e pequenas, foram equipadas com algum tipo de instalação de cozinha, muitas vezes reconhecível pela pedra ou por um anel de terracota que formava a lareira definindo seu canto. (...) Cômodos localizados na entrada da casa podem ter funcionado como lojas ou quartos comerciais (Markoe, 2000: 73-74).

Picard afirma que Cartago, nos últimos anos de sua independência, antes de sua destruição e reconstrução por Roma, recebeu aperfeiçoamentos na

sua organização urbana. Na colina de Byrsa, foram descobertas habitações providas de esgoto, os desníveis das ruas foram corrigidos por escadas que levavam ao templo de Eshmum no cume do declive (Picard, 1958: 49).

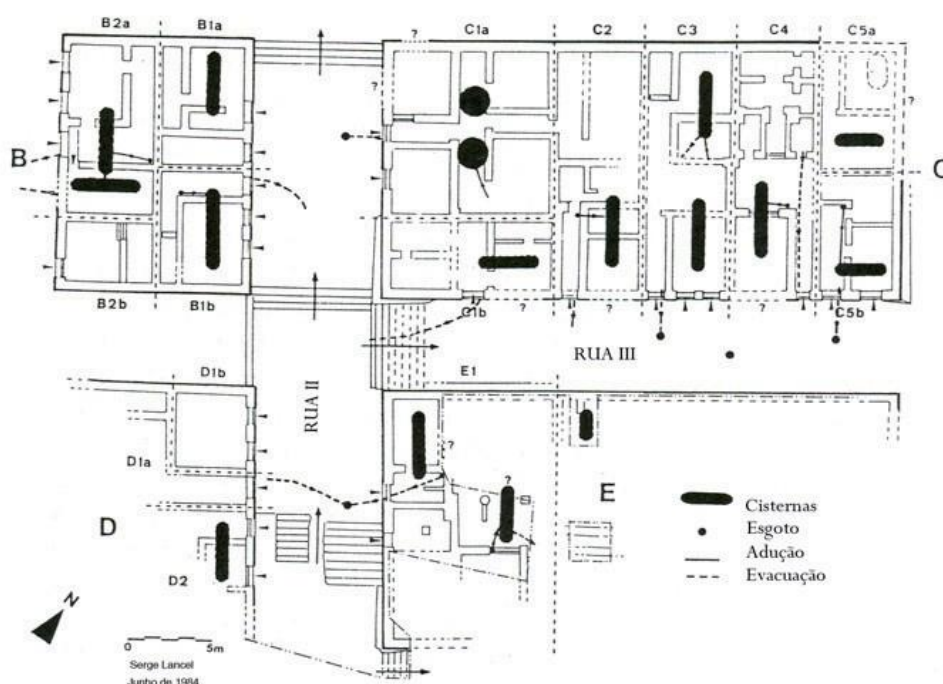


Fig. 8 – Quarteirão púnico do período tardio na vertente sul de Byrsa (Krings, 1995: 405).

Em outro trecho, Picard afirma que “com suas casas simples, caiadas (pintadas com cal), cobertas de terraços ou de cúpulas, as suas ruelas estreitas e tortuosas, Cartago devia parecer-se muito com as cidades da moderna Tunísia” (1958: 50, 57).

Para alguns teóricos, a casa púnica, não se abria muito para a rua como as romanas (Picard, 1958: 50; Díes Cusí, 2001: 85).

Alguns autores argumentam que dos séculos IV ao II a.C, as elites cartaginesas receberam influência grega. Para Tsirkin (2000: 1233), a influência helenizante respondia aos gostos da maior parte da aristocracia, enquanto camadas populares continuaram com suas tradições orientais. Tsirkin afirma que:

Ela se manifestou só na vida da aristocracia e pelo visto na vida dos artistas e artesãos que a serviam. Tanto a massa popular como certos círculos mais conservadores da nobreza seguiam suas velhas tradições e o anterior modo de viver (...) Pode-se

dizer que em Cartago, assim como no Oriente e em Roma, surge uma cultura do tipo helenístico, com algumas particularidades que a distingue da oriental helenística e da romano-helenística (Tsirkin, 2000: 1235).

As casas eram de uma organização muito simples segundo Picard, tendo compartimentos quadrados ou retangulares justapostos sem uma preocupação com a arquitetura. O autor chega a supor que as casas em Byrsa de altura considerável seriam divididas em vários pisos possivelmente para aluguel. (Picard, 1958: 51).

O revestimento sobre o solo era feito com cimento pintado pelo pó vermelho dos tijolos, onde se espalhavam pedaços de mármore branco, tal tipo de pavimentação era conhecida pelos romanos como “pavimento púnico”.

Kerkouane

De todo o mundo púnico, Kerkouane é a cidade melhor preservada uma vez que foi abandonada no século III a.C., e não foi mais reconstruída, sendo de fato uma cidade púnica do Período Helenístico. Kerkouane é onde se tem uma melhor ideia dos aspectos domésticos púnicos, uma vez que se identificou a existência de casas com banheiras próprias, sistemas de canalização e decorações entalhadas ou pintadas nos remanescentes das colunas dos pórticos (Fantar, 1988: 211).



Fig. 9 – Sistema de esgoto (Fantar, 2005, 4171, fig.5)

Além de possuir as grandes casas, como em Cartago, que possuíam em seu interior um pátio fechado, as habitações em Kerkouane seguiam também o estilo de casas geminadas¹⁰ alinhadas à rua, muito comum também era a imagem do signo de Tanit no chão da residência (Fantar, 1999: 211; Mezzolani, 2000: 1224).

Mezzolani (2000: 1226) se refere ao caso das casas helenísticas de Solunto devido a sua semelhança planimétrica e afirma que, devido ao conjunto do banheiro e cozinha, há correspondência com as casas de Olinto. Para o autor a partilha do espaço doméstico poderia expressar os laços de parentesco, que permitia a utilização dos espaços comunitários como o pátio, mas que também assegurava a vida privada graças à separação dos ambientes (Idem, 2000: 1266).

Mezzolani afirma que a presença de vários banheiros poderia ser uma possível reflexo da existência de mais de um núcleo familiar, para corroborar esta teoria, a existência de várias escadas dentro da casa pode ser um indício de uma pluralidade de famílias uma vez que as escadas se localizavam ou no corredor da casa ou no pátio. No caso das casas de

¹⁰ Segundo Fantar (1999: 211) trata-se de um estilo originalmente líbico. Nesse tipo de organização as casas dividiam entre si apenas uma parede.

Kerkouane, portanto, é possível pensar na hipótese de uma entrada comum que garanta acesso a uma unidade habitativa.

Considerações finais

Desde o princípio, o objetivo deste estudo foi traçar um panorama da casa fenício-púnica a fim de demonstrar as mudanças ocorridas no ambiente doméstico através da variação das práticas de construção. Fato que ora poderia pender para o lado do “colonizado” como também poderia pender para o “colonizador”. Assim os encontros coloniais devem ser entendidos como trocas de ideologia entre seres humanos, sem a necessidade de mensurar o grau de assimilação de ambas as partes, mas reconhecendo que o “dominador” pode receber influências do “dominado” e uma cultura não anula a totalidade da outra, mas juntas concebem práticas híbridas (Van Dommelen, 2005).

O panorama levantado nesse artigo sobre os sítios estudados visa reconhecer os momentos das estruturas habitacionais fenícias iniciais em quatro localidades nesse estudo no; I) Oriente, pelo estudo da arquitetura fenícia em sua origem; II) Ocidente reconhecendo o contato fenício-autóctone e suas influências no sul da Península Ibérica, III) Na Sicília, onde é possível perceber um momento helenístico pelo contato dos fenícios com os gregos em algumas localidades, como no caso da estudada Solunto; IV) No Norte da África, onde é possível caracterizar a arquitetura púnica pela existência de pátios, sistemas eficientes de ventilação e iluminação natural, abastecimento de água pelas chuvas e vestígios de banheiras individuais.

Por fim, esquadramos nesse artigo uma origem em comum referente à habitação fenício-púnica, quais foram as técnicas compartilhadas entre fenícios e autóctones pela Bacia do Mediterrâneo. Buscou-se entender os padrões que se desenvolveram na arquitetura fenício-púnica e suas ramificações no decorrer do contato com os povos autóctones para obter os resultados das práticas híbridas e únicas que variam de região para região.

A arquitetura como um feito plástico tende a ser por muitas vezes pensada e transformada para a resolução de uma função, entendendo função como a sua simples utilidade e, no caso das casas, também conforto. Urbanística e arquitetura são os documentos mais reveladores, sendo um reflexo fiel de uma sociedade (Le Corbusier, 1923: 27-28 apud Patteta, 1984: 27-28).

Referências bibliográficas

ADAM, Jean-Pierre. *Roman Building: Materials and Techniques*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

AUBET, Maria Eugenia. *The Phoenicians and the West. Politics, Colonies and Trade*. Tradução: Mary Turton Cambridge: University Press, 2001.

BEYER, Klaus. *The languages of Transjordan*. In: GZELLA, Holger (ed.), *Languages from the World of the Bible*. Boston-Berlin: Walter de Gruyter, 2012, p. 111-117.

BABHA, Homi. *The Postcolonial and Postmodern*. In: BABHA, Homi. *The Location of Culture*. London; New York: Routledge, 1994, p. 171-197.

BONDI, Sandro Filippo. *City Planning and architecture*. In: MOSCATI, Sabatino (ed.), *The Phoenicians*. New York: Rizzoli, 1999, p. 311-348.

BONDI, Sandro Filippo. *The Origins in the East*. In: MOSCATI, Sabatino (ed.), *The Phoenicians*. New York: Rizzoli, 1999, p. 23-29.

CHRISTALLER, Walter. *Central places in Southern Germany*. Tradução: Carlisle Baskin. Prentice Hall: New Jersey, 1966.

DÍES CUSÍ, Enrique. *La influencia de la arquitectura fenicia en las arquitecturas indígenas de la Península Ibérica (S. VIII-VI)*. In: MATA, Diego Ruiz; CELESTINO PÉREZ, Sebastián (eds.), *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001, p. 69-122.

ESTRABÃO. *Geography*. Tradução: Horace Leonard Jones. Harvard University Press: Cambridge, vol. 8, 1932.

FANTAR, Muhammad. *North Africa*. In: MOSCATI, Sabatino. *The Phoenicians*. New York: Rizzoli, 1999, p. 199-230.

FEBVRE, Lucien; BATAILLON, Lionel. *A Geographical Introduction to History*. Tradução: MOUNTFORD, Eleanor, New York: Alfred Knopf, 1925.

GARBINI, Giovanni. *The Question of the Alphabet*. In: MOSCATI, Sabatino. *The Phoenicians*. New York: Rizzoli, 1999, p. 101-119.

GIANTO, Agustinus. *Ugaritic*. In: GZELLA, Holger (ed.), *Languages from the World of the Bible*. Boston-Berlin: Walter de Gruyter, 2012, p.28-52.

GONZÁLES WAGNER, Carlos. *El urbanismo fenicio de época arcaica y su impacto en las sociedades autóctonas*. In: CASTRO, José Luis López. *Las ciudades fenicio-púnicas en El Mediterráneo Occidental*. Editorial Universidad de Almería: Almería, 2003.

GONZÁLES PRAT, Alfredo. *Arquitectura orientalizante en el Levante peninsular*. In: MATA, Diego Ruiz; CELESTINO PÉREZ, Sebastián (eds.), *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001, p. 173-191.

GRAS, Michel. *O Mediterrâneo Arcaico*. Teorema: Lisboa, 1998.

KORMIKIARI, Maria Cristina Nicolau. *Expansão marítima e influência cultural fenícia no Mediterrâneo centro ocidental*. Belo Horizonte: *Clássica*, V.5/6, supl.2, 1992, p. 261-267.

KELLEY, Klara Bonsack. *Dendritic Central Place Systems and the Regional Organization of Navajo Posts*. In: SMITH, Carol. (org.), *Regional Analysis*, v. 1, Economic Systems. New York: Academic Press, 1985, p. 219-254.

KORMIKIARI, Maria Cristina Nicolau. *O Conceito de cidade no mundo antigo e seu significado para o Norte da África Berbere*. In: HIRATA, Elaine Farias Veloso; FLORENZANO, Maria Beatriz Borba (orgs.), *Estudo sobre a Cidade Antiga*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/FAPESP, 2009, p. 137-172.

KORMIKIARI, Maria Cristina Nicolau. *A movimentação fenicio-púnica no Mediterrâneo ocidental: Novas perspectivas a partir dos estudos arqueológicos da paisagem*. In: *Mare Nostrum*, 3, 2012, pp. 1-19.

KORMIKIARI, Maria Cristina Nicolau. *O mundo fenicio-púnico sob uma nova perspectiva: o uso da terra em terras colonizadas*. In: XIX Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. I Simpósio Luso-Brasileiro de Estudos Clássicos, 2013, Brasília: Universidade de Brasília, 2013.

KRINGS, Véronique (ed.). *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*. Leiden-New York : Brill, 1995.

CASTRO, José Luis López. *The Iberian Peninsula Landscape of Tradition*. In: VAN DOMMELEN, Peter; GÓMEZ BELLARD, Carlos (eds.), *Rural Landscape of the Punic World*. London-Oakville: Equinox, 2008, p. 76-100.

MARSTON, Elsa. *The Phoenicians*. New York: Benchmark Books/Marshall Cavendish, 2002.

MAHJOUBI, Ammar. *Punic Tunysia: 6th century B.C to 146 B.C.*, Tunis: La Principale, 2002.

MARKOE, Glen. *Peoples of the past, Phoenicians*. Los Angeles: Berkeley, 2000.

MEZZOLANI, Antonella. *Strutture abitative puniche in Norde Africa: note per un'analisi funzionale*. In: AUBET, María Eugenia; BARTHÉLEMY, Manuela (orgs.), *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, vol. 3, Cádiz: Servicios de Publicaciones Universidad de Cádiz, 2000, p. 1223-1231.

MOSCATI, Sabatino. *The Phoenicians*. New York: Rizzoli, 1999.

PATETA, Luciano. *Historía de la Arquiteutura: Antologia Critica*. Madrid: Celeste, 1984, p. 39-40.

PICARD, Gilbert Charles; PICARD, Colette Charles. *La vie quotidienne à Carthage au temps d'Hannibal: IIIe siècle avant Jésus-Christ*. Paris: Hachette, 1958.

RAMAZZINA, Adriana. *Organização do Espaço e território na Fenícia na Idade do Ferro: Cidades e Necrópoles, Mare Nostrum*, vol. 3, 2012, p. 157-174.

RIBICHINI, Sergio. *Beliefs and Religious Life*. In: MOSCATI, Sabatino (ed.), *The Phoenicians*. New York: Rizzoli, 1999, p. 120-152.

SÁEZ ROMERO, Antonio. *Una parte más de Gadir: actividades económicas y culturales desarrolladas por los fenicios en el actual territorio isleño*. In: VIJANDE VILA, Eduardo; DIAZ RODRIGUEZ, Jose; SÁEZ ROMERO, Antonio (eds.), *Historia y Arqueología en la primera década del siglo XXI en San Fernando*. II Foro de Arqueología de San Fernando (Cádiz), 2011, p. 8-11.

SANTOS, Milton. *Sociedade e Espaço: A Formação Social como Teoria e como Método*. In: SANTOS, Milton. *Da Totalidade do Lugar*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005, p. 21-41.

STANISLAV, Segert. *Phoenician and the Eastern Canaanite Languages*. In: HETZRON, Robert (ed.), *The Semitic Languages*. New York: Routledge, 1997a, p. 174-186.

STANISLAV, Segert. *Phoenician and Punic Phonology*. In: KAYE, Alan (ed.), *Phonologies of Asia and Africa: Including Caucasus*. Winona Lake: Eisenbrauns, vol. 1, 1997b, p. 55-64.

TUSA, Vincenzo. *Sicily*. In: MOSCATI, Sabatino (ed.), *The Phoenicians*. New York: Rizzoli, 1999, p. 231-249.

TSIRKIN, Juli. *El problema de la helenización de Cartago*. In: AUBET, María Eugenia; BARTHÉLEMY, Manuela (orgs.), *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, vol. 3, Cádiz: Servicios de Publicaciones Universidad de Cádiz, 2000, p. 1233-1235.

VAN DOMMELEN, Peter. *Colonial Interactions and Hybrid Practices. Phoenician and Carthaginian Settlement in the Ancient Mediterranean*. In: STEIN, Gil (ed.), *The Archaeology of Colonial Encounters. Comparative Perspectives*. Santa Fe: School of American Research, 2005.

WHEELER, Mortimer. *Archaeology from the Earth*. Oxford: Clarendon Press, 1954.

ZAMORA LÓPEZ, José-Ángel; GENER BASALLOTE, José-María; NAVARRO GARCÍA, María-de-los-Ángeles; PAJUELO SÁEZ, Juan-Miguel; TORRES ORTIZ, Mariano. *Epígrafes fenicios arcaicos en la excavación del Teatro Cómico de Cádiz (2006-2010)*. In: MOSCATI, Sabatino (org.), *Rivista di Studi Fenici*, vol. 38, fasc. 2, 2010, p. 203-236.

Internet

LABECA – MAE/USP <http://labeca.mae.usp.br/> (Consultado em novembro de 2014)

OMENA, L. M.; FUNARI, P. P. A. (Orgs.). *As experiências sociais da morte: diálogos interdisciplinares*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017. 244 p.

Tais Pagoto Bélo¹

O livro *As experiências sociais da morte: diálogos interdisciplinares* inicia com nada menos que um poema de Aphonsus de Guimaraens que descreve o suicídio de Ismália de uma forma quase transcendental e surreal. Escolhido com sensibilidade e sutileza pelos organizadores desta coletânea de capítulos, Luciane M. de Omena, professora doutora da UFG, e Pedro P. A. Funari, professor titular da Unicamp, esse poema demonstra, já no início da leitura, o quanto a morte é uma das concepções mais misteriosas da vida e dos sentidos humanos. O seu medo e caráter simbólico sempre estiveram presentes em diferentes culturas, tempos e lugares.

Nessa perspectiva, no prefácio, de forma complementar, Renata Senna Garraffoni, professora doutora da UFPR, inicia seu texto com a *Marcha Fúnebre (Em memória de um camarada da juventude)*, de Herman Hesse (1956), em que o autor deposita os sentidos humanos diante da perda, da angústia do espírito e, principalmente, da memória, que não lembra apenas do morto, mas que naquele momento a música passou a influenciar os mecanismos cognitivos da lembrança, atenuando todos os mesmos sentidos da consternação da morte quando ouvida posteriormente. Garraffoni descreve o livro como inquietante, porque trata de um assunto considerado tabu. Conforme essa autora menciona, a morte é algo que leva ao desconhecido e, por esse motivo, não se pensa nela como parte da experiência cultural humana.

Inspirada pela visita feita ao cemitério *Recoleta*, de Buenos Aires, Luciane M. Omena dá início à apresentação da obra, entre túmulos e lápides, percebendo o “quanto o mundo dos mortos se entrelaçava ao mundo dos vivos” (Omena, 2017: 15). Tal motivação a levou a estudar a simbologia da morte e a desenvolver um doutorado, na Unicamp, com o Prof. Funari, intitulado *Memória e luto: a simbologia da morte no logos*

¹ Pós-doutoranda, CNPq, Universidade Estadual de Campinas – Campinas, Brasil. e-mail: taispbelo@gmail.com

filosófico de Lúcio Aneu Sêneca em diálogo com os vestígios materiais (27 a.C. – 68 d.C.), com apoio da FAPEG/CAPES. Esse trabalho possibilitou a ideia para a construção da obra aqui referida, a qual abarca perspectivas interdisciplinares, fontes materiais e documentais, explora diversos momentos históricos e engloba os significados, efeitos e mecanismos sociais diante da morte.

Essa obra é dividida em duas seções: a primeira, *morte e memória nas sociedades mediterrâneas*, envolve trabalhos como o de Ana P. Pinto, professora doutora da Universidade Católica Portuguesa, intitulado *No limiar da morte: Homero*, que trabalhou com a *Ilíada* e a *Odisseia*, demonstrando como Homero, com a Guerra de Troia, propõe questionamentos sobre a morte através do cenário bélico, dos funerais de Heitor e por meio da própria memória, utilizada como estratégia reformuladora do presente. A autora também destaca a função da mitologia como transgressora da fronteira entre a vida e a morte, a consciência da morte de Aquiles, a fugacidade da vida, a mortalidade e a morte criminosa de Agamémnon.

Além disso, Luciane M. Omena e Pedro P. A. Funari apresentam *O ridículo de um funeral: a simbologia da morte na sátira 'Apocolocyntosis' de Sêneca*, em que iniciam comentando a respeito do fim do corpo biológico e de que este é capaz de criar significados individuais e coletivos, caracterizando-se como uma experiência social que junto com a morte formam construções históricas, as quais assumem papéis culturais. Os autores se apoiam no estudo das representações funerárias a partir da sátira menipeia *Diui Claudii Apocolocyntosis* e assinalam que os funerais eram como espetáculos de poder no império romano, colocando assim em relevância a análise da procissão funerária e seu desenrolar no espaço urbano, os quais enfatizavam o morto e sua posição diante de gerações familiares, tornando sua memória algo público e doméstico.

Para finalizar esse primeiro momento, Cláudio U. Carlan, professor doutor da UNIFAL, escreve sobre *A representação da morte nas moedas de Constantino*, evidenciando como as moedas, com a imagem do rosto de Constantino I, representaram seu poder até mesmo depois de sua morte, continuando sua circulação até a invasão muçulmana, no século VIII.

A segunda parte da obra, intitulada *Morte e Arqueologia sob o viés Moderno e Contemporâneo*, apresenta maior diversidade de tempo e lugar. Ela é iniciada por Claudia Rodrigues, professora doutora da UNIRIO, com o capítulo *As experiências da morte no Rio de Janeiro colonial*,

em que expõe como a Igreja Católica, agindo em concordância com o lado lusitano, utilizou da morte para a catequização de novos fiéis, além de evidenciar a cultura funerária de indígenas e africanos. Logo após, Louise P. Alfonso, professora doutora da UFPel, e Jaciana M. G. Araújo, antropóloga pela UFPel, mestre e doutora em psicologia pela UCPel, em *A morte, o morrer e o papel social da arqueologia na sociedade contemporânea*, abarcam a função da arqueologia para o debate acerca da morte e da desconstrução sobre o tabu de não se falar a seu respeito. As autoras fazem um apanhado psicológico em relação ao luto que abrange a depressão e a ansiedade. Ainda, mostram a dificuldade de lidar com as crianças no que concerne a esse tema e como a educação patrimonial pode ajudá-las a compreender melhor o assunto.

Maria E. Borges, professora doutora da UFG, escreve a respeito da contemporaneidade artística dos túmulos e cemitérios no Brasil em *Um olhar indagador sobre os cemitérios: as representações modernas da morte*. A autora percebe padrões europeus que possibilitaram uma vasta amostragem artística para o público, o simbolismo iconográfico e expressões de sentidos universais, como dor, prazer e amor, além de outros aforismos sobre a morte. Ressalta que o poder público pode promover uma hierarquização dos museus pela monumentalização e que estes passam a ser os cemitérios-museus. Além disso, nota que a estrutura dos cemitérios deve permitir incluir conceitos de morte, relações com a morte e diversos rituais fúnebres para que o público possa vivenciá-la. Nessa perspectiva, a autora não deixa de realizar uma análise da arte em túmulos de diversas partes do mundo.

Seguindo a questão da arte funerária, como no capítulo passado, Flávia R. Marquetti, pesquisadora doutora do Grupo de Pesquisa Arqueológica Histórica da Unicamp, questiona como prender em uma imagem simbolismos tão subjetivos como a morte, sentimentos para lembrar o ausente e a finitude da vida, analisando-os, por exemplo, por meio do uso das plantas nas celebrações da morte. Nanci V. de Oliveira, professora doutora da UERJ, e Luciano P. da Silva, professor mestre da UNEMAT, descrevem os rituais funerários de uma região do Mato Grosso, onde há uma diversidade cultural imensa, a qual recebeu o nome de “encruzilhada de povos”. Os autores do capítulo, chamado *Rituais funerários na região do Pantanal de Cáceres, Mato Grosso, Brasil*, depararam-se com a problemática da disparidade desses rituais funerários, em virtude da presença de diferentes tradições, as quais poderiam ter tido contatos e grandes redes de trocas naquele local.

O resultado do conteúdo da obra confirma um pensamento bastante atual sobre a morte, pois, entre tabus e temas proibidos, como canibalismos, mortalidade infantil, esquartejamento de corpos, angústias pelo luto, é no passado que arqueólogos e historiadores procuram os embates do presente, e esse conjunto de trabalhos lembra que, para se falar da morte, há de se falar muito da vida, das culturas, da diversidade de pensamento, das expressões e do ser humano como um todo.

O que faz desse livro uma leitura especial é o fato de que os autores ressaltam que os monumentos funerários, por exemplo, expressam de uma forma ou de outra relações afetivas com os mortos, além de fazerem do cemitério um ponto de encontro e de memória. Diante dos diferentes ritos funerários, apresentados na obra, é despontado que esses locais possuem a capacidade de abranger o inconsciente coletivo e os costumes que envolvem diferentes religiosidades, filosofia, moral e política. Nesse contexto, os autores evidenciam que os registros, as artes funerárias e as fontes escritas demarcam e produzem histórias que, simplesmente, expõem o maravilhoso mundo do insondável, em lugares que perpetuam as recordações e permitem vivenciar a morte.

OMENA, L. M.; FUNARI, P. P. A. (Orgs.). *As experiências sociais da morte: diálogos interdisciplinares*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017. 244p

Tais Pagoto Bélo¹

The book *The Social Experiences of Death: Interdisciplinary Dialogues* begins with nothing less than a poetry, by Aphonsus de Guimaraens, that describes the suicide of Ismailia in an almost transcendental and surreal way. Selected with sensitivity and subtlety by the organizers of this collection of chapters, Luciane M. de Omena, a PhD professor at UFG, and Pedro P. A. Funari, a full professor at Unicamp, this poem demonstrates, at the beginning of the reading, how much death is one of the the most mysterious conceptions of human life and senses. Its fear and symbolic character have always been present in different cultures, times and places.

In this perspective, in the preface, and in a complementary way, Renata Senna Garraffoni, a PhD professor at UFPR, begins her text with the *Funeral March (In Memory of a Comrade of Youth)*, by Herman Hesse (1956), in which the author deposits the human sense facing the lost, the anguish of the spirit and, above all, the memory, which does not only remember the dead, but that, at that moment, the music began to influence the cognitive mechanisms of memory, attenuating all the same senses of the consternation of death when it was heard later . Garraffoni describes the book as disquieting, because it deals with a subject considered as a taboo. As the same author mentions, death is something that leads with the unknown and, therefore, it is not thought of as part of human cultural experience.

Inspired by a visit at the *Recoleta* cemetery, in Buenos Aires, Luciane M. Omena begins the presentation of this work, between tombs and tombstones, realizing "how the world of the dead was intertwined with the world of the living" (Omena, 2017: 15). This motivation led her to study the symbology of death and to develop a doctorate at Unicamp, with Prof. Funari, entitled *Memory and Mourning: the symbolism of death in the philosophical logos of Lucio Aneu Sêneca in dialogue with the material remains (27 BC - 68 AD)*, with the support of FAPEG/CAPES. This work allowed the idea for the construction of the work referred here, which

¹ Postdoctoral Researcher, CNPq, State University of Campinas – Campinas, Brazil.

covers interdisciplinary perspectives, material and documentary sources, explores several historical moments and encompasses the meanings, effects and social mechanisms before death.

This work is divided into two sections: the first one, called *Death and memory in Mediterranean societies*, involves works such as that of Ana P. Pinto, a PhD professor at the Catholic University of Portugal, entitled *On the Threshold of Death: Homer*, who worked with the *Iliad* and *Odyssey*, demonstrating how Homer, with the Trojan War, proposes questions about death through the war scene, the funerals of Hector and through his own memory, which was used as a reformulating strategy of the present. The author also highlights the function of mythology as transgressor of the border between life and death, the consciousness of the death of Achilles, the fugacity of life, mortality and the criminal death of Agamemnon.

In addition, Luciane M. Omena and Pedro PA Funari present *The Ridicule of the Funeral: the symbology of death in Seneca's 'Apocolocyntosis' satire*, in which they begin by commenting about the end of the biological body and that it is able to create individual and collective meanings, characterizing itself as a social experience, that along with death, forms historical constructions, which assume cultural roles. The authors rely on the study of funerary representations from the *menipeia* satire *Diui Claudii Apocolocyntosis* and point out that funerals were like spectacles of power in the Roman empire, thus placing in relevance the analysis of the funeral procession and its unfolding in the urban space, which emphasized the dead and his position before family's generations, making his memory something public and domestic.

To conclude this first moment, Cláudio U. Carlan, a PhD professor of UNIFAL, writes about the representation of death in Constantine's coins, showing how coins, with the image of the face of Constantine I, represented his power even after his death, carrying on its circulation until the Muslim invasion, in the VIII century.

The second part of the book, entitled *Death and Archaeology under the Modern and Contemporary bias*, presents a greater diversity of time and place. It is initiated by Claudia Rodrigues, a PhD professor at UNIRIO, with the chapter called *The experiences of death in colonial Rio de Janeiro*, in which she explains how the Catholic Church, acting in accordance with the Lusitanian side, used death for the catechization of new believers, and evidenced the funerary culture of indigenous and African people. Soon after, Louise P. Alfonso, a PhD professor at UFPel, and Jaciana MG Araújo, an anthropologist by UFPel, who has a master and a PhD in

psychology by UCPel, in *The Death, Dying and the Social Role of Archaeology in Contemporary Society*, embrace the function of Archaeology for the debate about death and the deconstruction on the taboo of not talking about it. The authors make a psychological survey of bereavement that includes depression and anxiety. Yet, they show the difficulty of dealing with children on this topic and how heritage education can help them better understand this subject.

Maria E. Borges, a PhD professor at UFG, writes about the artistic contemporaneity of the tombs and cemeteries in Brazil, in *An Inquiring Look at Cemeteries: Modern Representations of Death*. The author recognizes European standards that allowed a vast artistic sample for the public, iconographic symbolism and expressions of universal meanings such as pain, pleasure and love, as well as other aphorisms about death. She emphasizes that the public power can promote a hierarchy of museums by the monumentalization and that these museums become the cemeteries-museums. In addition, she notes that the structure of the cemeteries should include concepts of death, relationships with death and various funeral rituals, so that the public can experience it. In this perspective, the author performs an analysis of the art in tombs from many parts of the world too.

Following the theme of funerary art, as in the last chapter, Flávia R. Marquetti, a PhD researcher, at the Unicamp, of the Historical Archaeological Research Group, inquires how to hold in an image such subjective symbolisms, as well as death, feelings to remember the absent and the finitude of life, by analyzing them, for example, through the use of plants in the celebrations of death. Nanci V. de Oliveira, a PhD professor at UERJ, and Luciano P. da Silva, UNEMAT Master Professor, describe the funerary rituals of a region from Mato Grosso, where there is an immense cultural diversity, which was called "crossroads of People". The authors of the chapter, called *Funeral Rituals in the Pantanal region of Cáceres, Mato Grosso, Brazil*, faced the problem of the disparity of these funerary rituals, due to the presence of different traditions, which could have had contacts and large networks of exchanges in that place.

The result of the content of this work confirms a very recent thinking about death, because, between taboos and forbidden themes, such as cannibalism, infant mortality, quartering of bodies, anguish for mourning, it is in the past that archaeologists and historians seek the clashes of the present, and this set of works reminds us that, in order to speak about death, much of life, of cultures, of diversity of thought, of expressions and of the human being as a whole must be mentioned.

What makes this book a special reading is the fact that the authors emphasize that funerary monuments, for instance, express, in a way or another, affective relations with the dead, and to make the cemetery a meeting point and a memory place. Before the different funeral rites, presented in this work, it is pointed out that the localities have an ability to cover the collective unconscious and the costumes that involve different religiosities, philosophy, moral and politics. In this context, authors evidence that records, such as the funerary arts and the written sources, demarcate and produce stories that simply expose the marvellous world of the unfathomable in places that perpetuate memories and allow to experiencing death.

CÂNDIDO, Maria Regina. (Org.) *Banquetes, rituais e poder no Mediterrâneo antigo*. Rio de Janeiro: P&G Letras e Versos/NEA-UERJ, 2014. 267p.

Gabriel Cabral Bernardo¹

A obra aqui resenhada, intitulada *Banquetes, Rituais e Poder no Mediterrâneo Antigo* e organizada por Maria R. Cândido, consiste em um produto do II Encontro Nacional e IV Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo, promovido pelo Núcleo de Estudos da Antiguidade (UERJ). Antes de tudo, o volume destaca um dos interesses mais claros do NEA: o de ver o Mediterrâneo como o principal palco de ação e conexão de múltiplas sociedades antigas – algo que remonta ao menos a 2009 (ano do I Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo) e que pontilhou a história acadêmica nacional recente com várias obras nesse sentido.²

O volume é dividido em quatro partes. A primeira delas reúne os artigos cujo objeto de estudo é, principalmente, a prática dos banquetes na Antiguidade, a segunda faz o mesmo em relação às práticas rituais e a terceira às relações de poder. Por fim, o artigo de José Maria G. de S. Neto fecha o volume sob a temática do ensino de História Antiga. É necessário deixar claro que, em sua totalidade, os conteúdos dos artigos não se limitam ao tópico da seção na qual foram situados, mas também tratam dos outros temas propostos pelo volume.

Dos sete artigos que compõem a primeira seção do livro, destaco três deles. O primeiro, escrito por María C. Colombani e intitulado “Banquete, dolor y subjetividade: las marcas de la *philía*”, tem seu principal mérito na utilização do conceito de espaço “entre”, cunhado por Martin Buber (*Eu e Tu*, 2001), como chave de leitura para a compreensão da ritualidade demonstrada em duas das cenas de banquetes da *Odisseia*. A autora lê as etapas de recepção de um estrangeiro (Telêmaco e Odisseu) e de sua inserção no contexto de um banquete, esse mantido por um anfitrião (Nestor e Alcínoo, respectivamente), como uma espécie de ritual. Esse ritual cria um espaço “entre” os dois

¹ Mestrando, FAPESP, Universidade de São Paulo – São Paulo, Brasil. email: gacabe@hotmail.com

² Ver, e.g. o *Memórias do Mediterrâneo Antigo* (Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2010), o *Práticas Religiosas no Mediterrâneo Antigo* (2 vols. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2011) e o *Práticas Alimentares no Mediterrâneo Antigo* (Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2012), todos organizados por Maria R. Cândido.

indivíduos, espaço esse que possibilita o reconhecimento de ambos como pares e, assim, um diálogo entre iguais. A meu ver, o argumento principal da autora – de que esse processo permite que a dor sentida pelo hóspede/estrangeiro seja atenuada pela sua inserção no círculo social do anfitrião – é bem baseado, mas menos seminal que a chave de leitura ali definida, cujo teste em outros contextos pode apresentar resultados interessantes.

Nessa seção também podemos destacar o trabalho de Daniel Ogden, intitulado “The Banquet of Darius and the Transfer of the Persian Throne to Alexander the Great in the *Alexander Romance*”. O autor vê duas releituras do mito fundacional da dinastia macedônica dos argéadas, esse em sua versão apresentada por Heródoto em suas Histórias (8.137-8). O primeiro caso estudado, o *Romance de Alexandre* (c. século III d.C.), de autoria anônima, narra o episódio que dá início à conquista alexandrina do Império Aquemênida através de uma narrativa carregada de metáforas. Tal narrativa toma uma série de elementos da história herodoteana supracitada – elementos esses que não cabem nessa breve síntese. O segundo caso estudado é o *Romance de Ardeshir* (meados do século VI d.C.), também de um autor anônimo. A parte da narrativa analisada por Ogden conta o início mítico da fundação da dinastia sassânida, mais especificamente quando essa derruba sua precedente, a dinastia parta. O herói da narrativa, Ardeshir, para se estabelecer como rei, segue episódios interessantemente semelhantes aos que os argéadas seguiram para se estabelecer no trono macedônico e que reaparecem na conquista da Pérsia no *Romance de Alexandre*. Temos, portanto, um trabalho notório sobre a recepção dos “clássicos” na própria Antiguidade; um trabalho que cobre uma tradição de pelo menos dez séculos de vida.

O terceiro artigo que destaco é o escrito por Anderson M. Esteves, intitulado “O Banquete de Tigelino: Um Topos de Corrupção de Costumes”. Aqui vemos o autor articular (exemplarmente) as narrativas de Suetônio, Tácito e Dião Cássio sobre um episódio polêmico associado a Nero, o banquete de Tigelino. O autor procura mostrar como tais narrativas são esculpidas – tanto com a escolha dos termos usados quanto com o posicionamento dos argumentos dentro dos textos – de modo a caracterizar o imperador como possuidor de uma moralidade tão corrompida que, implicitamente, o torna o principal suspeito pelo incêndio de Roma em 64 d.C.. Uma contribuição de fato exemplar sobre a construção da imagem neroniana e dos valores morais associados a esse processo.

A seção sobre a prática de banquetes possui ainda quatro outros artigos, mas uma análise pormenorizada de cada um deles não cabe aqui. Basta, portanto,

tecer alguns comentários sobre eles de modo que o leitor não desconheça seus principais conteúdos. O artigo de Maria R. Candido (“Os Gregos, O Banquete, e a *Arte da Boa Mesa*”) exhibe uma proposta e estudo: relacionar um conjunto de “inovações” nas práticas alimentares helênicas – mais especificamente a substituição de carnes por peixes considerados “exóticos” nos menus dos simpósios gregos – com a hegemonia mantida por Atenas no Egeu durante o século V a.C., que centrou no Pireu rotas de comércio que davam à “aristocracia” ateniense acesso a alimentos de aquisição mais difícil. O trabalho de José Roberto de P. Gomes (“Anacreonte e o Komós Festivo na Cratera de Copenhagen”) busca uma conexão entre elementos da tradição antiga a respeito do poeta lírico Anacreonte e a iconografia de uma cratera ateniense de figuras vermelhas, atribuída ao pintor Cleófrades e datada do final do século VI a.C.. O artigo escrito por Norma M. Mendes (“Os Banquetes como Discursos de Romanização”) assume uma posição muito mais teórica, sendo seu argumento principal o de que a romanização e as ações que a levavam à cabo (dentre elas a prática de banquetes em moldes romanos) permitiram aos indivíduos a criação de discursos compartilhados e, assim, de um espaço de diálogo entre duas culturas (a “local” e a “romana”). No último capítulo da seção (“São Patrício e a Festividade Pagã no Banquete da Província de Tara: religião e sociedade na *Early Christian Ireland* a partir da obra de Muirchú Moccu Machteni”), Dominique Santos vê no capítulo 15 da *Vita Sancti Patricii*, aqui traduzido ineditamente para o português, a utilização de estratégias de conversão imiscuídas a narrativas com elementos tradicionalmente pagãos, isso com o objetivo de torna-las mais facilmente compreendidas por seu público alvo – justamente os pagão da Irlanda do século VII d.C..

Da segunda seção do livro, sobre as práticas rituais antigas, destaco o artigo de Mario Torelli, intitulado “Gli Spetacoli Convivali di Etá Classica: Documenti Archeologici su Possibili Fatti Genetici e Sviluppo”. Tratando dos banquetes na Grécia do Período Arcaico, Torelli busca (principalmente através da Arqueologia) a genealogia de suas práticas e de sua configuração. Em um primeiro momento, o autor volta os olhos para a iconografia de relevos assírios e destaca ali a origem de certos elementos do banquete, dentre eles a relação deste com as práticas religiosas – modelo esse adotado posteriormente, no início do século VII a.C.. Depois disso, Torelli se preocupa evidenciar como as práticas simposiastas tomada em seus moldes asiáticos são transformadas de acordo com as especificidades de cada localidade, isso considerando tanto arquitetura doméstica quanto as cenas em vasos gregos do século VI a.C.. Entretanto, segundo Torelli, um elemento “duro de matar” teria sido o “espetáculo” que tais eventos haviam obtido de seu primeiro molde: ao menos na Etrúria, onde o conservadorismo era maior, elementos cênicos e musicais

permanecem nas iconografias de cerâmicas lá encontradas em contextos do século V a.C.. Esse elemento, como já foi dito, sobrevive ou desaparece em diferentes contextos gregos, o que faz da Etrúria um local onde se pode ver melhor preservadas certos elementos mais arcaicos do banquete. O único elemento suspeito é justamente essa unidade etrusca, que faz do banquete etrusco algo sem nenhuma idiossincrasia local, praticamente o oposto puro da diversidade grega.

Dois outros artigos também compõem a segunda parte do volume. O escrito por Cláudia B. da Rosa ("*Fortuna Muliebris*: Construindo os Limites de Roma") contextualiza a retomada da história de Coriolano e da construção do templo de *Fortuna Muliebris*, contadas segundo Tito Lívio (2.40), no período da "restauração moral" promulgada por Augusto. Já o artigo escrito por Renata R. Sancovsky ("*Leituras sobre o Corpo na Alta Idade Média: Rituais e Discursos Rabínicos entre os Séculos IV e V d.C.*"), talvez o mais bem escrito do volume, analise a multiplicidade de elementos presentes na pregação rabínica do início da Idade Média e seus contrastes com a teologia patrística ocidental, destacando continuidades e transformações culturais que influenciavam as comunidades judaicas ocidentais no período.

A terceira seção do livro, dedicada às relações de poder, é aberta pelo artigo "El Arte de Los Pisistrátidas: Poder, Construcción y Despliegue Ritual en la Atenas Arcaica", composto por Ana Iriarte. A autora retoma o ponto de vista que enxerga o período pisistrátida como uma época especialmente próspera no quesito cultural, mas adiciona a isso a caracterização desse elemento como uma ferramenta de consolidação do poder tirânico. Em outras palavras, se por um lado a demonstração dos tiranos de seu apreço pelo povo (deixado às claras, dentre outras ações, pelo mecenato de festivais e monumentos) parecia garantir-lhes seu apoio e lhes conceder um semblante democrático, por outro lado, se diversas medidas tomadas durante a tirania pisistrátida forem analisadas na estrutura na qual estavam inseridas, a conclusão é diferente. Segundo Iriarte, apesar de tais ações terem sido realizadas ao lado do discurso em favor das massas e de modo a distanciar o tirano de uma associação com a aristocracia, essas ações, na verdade, não diminuíram em nada o poder e a influência das oligarquias, apenas mudaram superficialmente as regras de um mesmo jogo de poder político.

O segundo capítulo desta seção que destaco aqui é o intitulado "*Amicitia e Commendatio* no Epistolário Pliniano", da autoria de Renata L. B. Venturini. Considerando as cartas de Plínio, o Jovem, a autora busca evidenciar os mecanismos pelos quais a *amicitia* e o *commendatio* faziam funcionar e reproduziam o sistema de poder na Roma imperial. Entretanto, o artigo

ultrapassa em muito os objetivos propostos. Encontramos ali uma boa análise sobre a transformação do significado das *ordines* romanas; de como, mesmo depois da centralização do poder no imperador e das reformas de Augustos, seus membros articulam as prerrogativas a eles concedidas de modo a manter sua *gravitas* dentro do sistema político romano. Uma boa introdução ao estudo das estruturas do patronato político romano e à sua práxis.

A seção sobre as relações de poder contém ainda outros três artigos. O escrito por Julián Gallego (“Atenas y Tebas em el *Edipo em Colono*: Poder Político, Guerra Exterior y Sedición Internas”) usa elementos intratextuais e extratextuais da peça sofocleana *Édipo em Colono* para evidenciar um debate implícito dentro da obra: a existência de uma *stasis* dentro da Atenas do final do século V a.C., posterior ao golpe oligárquico de 411 a.C.. A contribuição de Carlos Eduardo da C. Campos (“Nicolau de Damasco e Caio Otávio: Entre Redes Sociais e Discursos”), destaca a proficuidade que o estilo literário biográfico possui no sentido de reconstruir as redes sociais dos biografados, fazendo isso usando como exemplos as biografias augustanas do século I a.C., principalmente a de Nicolau de Damasco. Por fim, temos o artigo escrito por Cláudio U. Carlan (“As Transformações no Mundo Mediterrâneo Durante o Baixo Império”), que possui um caráter majoritariamente narrativo sobre as disputas políticas entre os imperadores romanos dos séculos III e IV d.C..

O último artigo, que fecha o volume com chaves de ouro, é o composto por José Maria G. de S. Neto, intitulado “O Teatro Ateniense na Formação do Historiador”. O autor mostra como as obras clássicas, tomando *As Troianas* de Eurípides como exemplo, podem ser usadas em sala de aula para ir além dos formatos clássicos do ensino de História (informações dadas pelo professor e decoradas pelo aluno), mais especificamente, para auxiliar o desenvolvimento de uma “visão analítica do mundo e das realidades circundantes” (p. 250) nos alunos. Por mais que o artigo tenha sido composto inicialmente em 2013 (ano do evento que originou o volume), ele se torna ainda mais valioso hoje, principalmente por conta ao contexto no qual nos encontramos – isso é, durante a construção de uma nova Base Nacional Curricular que ameaça tolher as mesmas possibilidades educacionais delineadas por Neto.

Tomado em sua totalidade, o volume aqui tratado reúne as mais variadas abordagens e objetos de estudo, todos de fato inseridos dentro de um ou mais dos temas propostos (banquetes, rituais e poder) – algo, venhamos e convenhamos, difícil de se conseguir em coletâneas produzidas a partir de eventos acadêmicos. O único ponto que pode ser criticado nessa totalidade é o pouco espaço dado ao Mediterrâneo dentro do volume. Os artigos giram majoritariamente ao redor dos contextos gregos e romanos, com apenas

algumas bem-vindas contribuições sobre outras conjunturas. Portanto, retomando o começo do artigo, o Mediterrâneo aparece aqui principalmente como *palco* de determinadas Histórias, sendo que seu papel de *conector* dessas Histórias aparece apenas dentro dos artigos e em poucos casos de maneira central. Falta, portanto, um capítulo conclusivo que interligue as diversas contribuições.

Se visto em suas particularidades, o volume aqui tratado reúne propostas de estudo e análises realmente seminais sobre diversos assuntos, algo que justificaria talvez uma segunda edição melhor revisada – há muitos erros de edição nos exemplares consultados, inclusive uma incongruência de paginação entre dois deles. Portanto, recomendo que os capítulos sejam lidos individualmente, tanto pelos interessados nos temas e objetos de estudo ali abordados quanto pelos que buscam uma introdução à bibliografia mais especializada.

CÂNDIDO, Maria Regina. (Org.) *Banquetes, rituais e poder no Mediterrâneo antigo*. Rio de Janeiro: P&G Letras e Versos/NEA-UERJ, 2014. 267p.

Gabriel Cabral Bernardo¹

The work reviewed here, titled *Banquetes, Rituais e Poder no Mediterrâneo Antigo* ("Banquets, Rituals and Power at the Ancient Mediterranean") and organized by Maria R. Candido, consists of a product of the II International and IV Nacional Meeting of Studies on the Ancient Mediterranean, promoted by the Núcleo de Estudos da Antiguidade ("Nucleus of Ancient Studies", UERJ). First and foremost, the volume highlights one NEA's clearest interests: to see the Mediterranean as the main stage of action and connection of multiple ancient societies – something that goes back at least to 2009 (the year of the I National Meeting of Studies on the Ancient Mediterranean) and that dotted the recent national academic history with several works in this direction.²

The volume is divided in four parts. The first of them gathers the papers whose object of study is mainly the banquet practices in Antiquity, the second does the same concerning the ritual practices and the third to the power relations. Lastly, the paper of José Maria G de S. Neto closes the volume under the theme of the teaching of Ancient History. It should be made clear that, in its entirety, the contents of the papers aren't limited to the topic of the section in which they were situated, but deal also with the other themes proposed by volume.

From the seven papers that integrate first part of the book, I highlight three of them. The first one, written by María C. Colombani and titled "Banquet, pain and Subjectivity: The Marks of the *philía*", has its main merit in the use of the concept of the space "between", coined by Martin Buber (*I and Thou*, 1937), as

¹ Master's Student, FAPESP, University of São Paulo – São Paulo, Brazil: email: gacabe@hotmail.com

² See, e.g., the *Memórias do Mediterrâneo Antigo* ("Memories of the Ancient Mediterranean". Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2010), the *Práticas Religiosas no Mediterrâneo Antigo* ("Religious Practices at the Ancient Mediterranean", 2 vols. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2011) and the *Práticas Alimentares no Mediterrâneo Antigo* ("Feeding Practices at the Ancient Mediterranean". Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2012), all of them organized by Maria R. Candido.

a reading key to the understanding of the rituality showed in two of the *Odyssey's* banquet scenes. The author reads the stages of the reception of a foreigner (Telemachus and Odysseus) and his introduction to a banquet context maintained by a host (Nestor and Alcinous, respectively) as a kind of ritual. This ritual creates a space “between” the two individuals, a space that allows the acknowledgment of both as peers and, therefore, a dialogue between equals. In my opinion, the author’s main argument – that this process allows that the pain felt by the guest/foreigner be attenuated by his introduction to the host’s social circle – is well based, but less seminal than the reading key defined there, whose test in other contexts could present interesting results.

In this section, we can also highlight the paper of Daniel Ogden, titled “The Banquet of Darius and the Transfer of the Persian Throne to Alexander the Great in the *Alexander Romance*”. The author sees two rereadings of the Macedonian Argead dynasty’s foundational myth, this in its version presented by Herodotus in his *Histories* (8.137-8). The first studied case, the *Alexander Romance* (c. third century AD), of anonymous authorship, narrates the episode that opens Alexander’s conquest of the Achaemenid empire through a narrative loaded with metaphors. This narrative takes a series of features from the herodotean story aforementioned – features that doesn’t fit in this brief synthesis. The second studied case is the *Romance of Ardeshir* (mid-sixth AD), also from an anonymous author. The section of the narrative analyzed by Ogden tells the mythical beginning of the foundation of the Sassanid dynasty, more specifically when it overturns its precedent, the Partian dynasty. The hero of the narrative, Ardeshir, to establish himself as king, follows episodes interestingly similar to those which the Argeads followed to establish themselves at the Macedonian throne and which reappear in the conquest of Persia at the *Romance of Alexander*. We have, therefore, a notorious work on the reception of the “classics” in the Antiquity itself; a work that covers a tradition of at least ten centuries of life.

The third chapter that I highlight is the one written by Anderson M. Esteves, titled “The Banquet of Tigelinus: A *Topos* of Manners Corruption”. Here we see the author (exemplarily) articulating the narratives of Suetonius, Tacitus and Dion Cassius of a polemic episode associated to Nero, the banquet of Tigelinus. The author seeks to show how these narratives are sculpted – either with the choosing of the terms used and with the positioning of the arguments within the texts – in a way to characterize the emperor as maintaining a morality so corrupted that, implicitly, makes him the main suspect for the fire of 64 AD at Rome. A really exemplar contribution on the construction of the neronian image and of the moral values associated to this process.

The section on the practice of banquets has yet for other papers, but a detailed analysis of each one doesn't fit here. It is enough, therefore, to weave some considerations on them in a way that the reader doesn't remain unaware of its main contents. The paper of Maria R. Candido ("The Greeks, The Banquet and the *Art of the Good Table*") displays a study proposal: to relate a set of "innovations" of the Hellenic feeding practices – more specifically the substitution of meats for fishes considered "exotic" at the menus of the Greek symposiums – with the hegemony maintained by Athens during the fifth century BC, what centered trade routes at the Piraeus that gave the Athenian "aristocracy" access to foods of more difficult acquisition. The work of José Roberto de P. Gomes ("Anacreon and the Festive *Komós* at the Copenhagen Crater") seeks a connection between features of the ancient tradition regarding Anacreon, the lyric poet, and the iconography of a black-figure Athenian crater, attributed to the Cleophrades painter and dated to the late sixth century BC. The paper written by Norma M. Mendes ("The Banquets as Romanization Discourses") takes on a much more theoretical position, being its main argument that the romanization and the actions that carried it out (the practice of banquets in roman terms amongst them) allowed the creation by the individuals of shared discourses and, thus, of a dialogue space between two cultures (the "local" and the "roman"). In the last chapter of the section ("Saint Patrick and the Pagan Festivity at the Banquet of the Tara Province: religion and society at the Early Christian Ireland from the work of Muirchú Moccu Machteni") Dominique Santos sees at the chapter 15 of the *Vita Sancti Patricii*, here translated unprecedentedly to the Portuguese language, the use of conversion strategies immersed in narratives with traditionally pagan features, this with the goal of making them more easily understood by its target – precisely the pagans from the seventh century AD Ireland.

From the second section of the book, on the ancient ritual practices, I highlight the paper of Mario Torelli, titled "The Convivial Spectacles of Classical Age: Archaeological Documents of Possible Genetic Facts and Developments". Dealing with the Archaic Greece banquets, Torelli seeks (primarily through archaeology) the genealogy of its practices and its configuration. Firstly, the author turns his eyes to the Assyrian reliefs' iconography and highlights in them the origin of certain features of the Greek banquet, amongst them its relation with religious practices – a model adopted by the Greeks posteriorly, in the seventh century BC. After this, Torelli concerns himself in highlighting how the sympotic practices taken in its Asian shapes are transformed in accordance with each localities specificities, either by considering the domestic architecture and scenes of Greek vases from the sixth century BC. However, in accordance with Torelli, a "hard to kill" feature would have been the "spectacle" that these events had taken form its first form: at least in Etruria,

where the conservatism was harder, scenic and musical features remained in the ceramic iconographies founded there in contexts from the fifth century BC. This feature, as has already been said, survives or disappears in different Greek contexts, what makes Etruria a place where one can see some of the archaic banquets features in a better-preserved state. The only suspicious feature is precisely this Etruscan unity, what makes the Etruscan banquet something without any local idiosyncrasy, almost the pure opposite of the Greek diversity.

Two other papers also compose the second part of the volume. The one written by Cláudia B. da Rosa ("*Fortuna Muliebris*: Building the Boundaries of Rome") contextualize the resumption of the story of Coriolanus and the building of the *Fortuna Muliebris* temple, as told by Titus Livius (2.40), in the period of the "moral reform" enacted by Augustus. The paper written by Renata R. Sancovsky ("Readings on the Body in the High Middle Ages: Rituals and Rabbinic Discourses between the Fourth and Fifth Centuries AD"), perhaps the best written of the volume, analyzes the multiplicity of features present in the rabbinic preaching of the early Middle Ages and its contrasts in relation to the western patristic theology, highlighting cultural continuities and transformations that influenced the western Jewish communities in the period.

The third section of the book, dedicated to the relations of power, is opened by the paper "The Art of the Pisistratids: Power, Construction and Ritual Display in Archaic Athens", composed by Ana Iriarte. The author takes the point of view that sees the pisistratid period as a specially prosperous time in the cultural aspect, but adds to it the characterization of this feature as a consolidation tool for the tyrannical power. In other words, if in one hand the demonstration, on the part of the tyrants, of their appreciation for the people (made clear, amongst other actions, by the patronage of festivals and monuments) seemed to assure them its support and to grant them a democratic semblance, in the other hand, if multiple measures taken during the pisistratid tyranny are analyzed in the structures in which they were embedded, the conclusion is different. In accordance to Iriarte, although such actions were carried out alongside the discourse in favor of the masses and in order to distance the tyrant from an association with the aristocracy, these actions didn't really diminish the power and influence of the oligarchies, but only superficially changed the rules of the same political power game.

The second chapter of this section that I highlight here is the one titled "*Amicitia* and *Commendatio* in the Plinian Epistolary", by Renata L. B. Venturini. Considering the letters of Pliny the Younger, Venturini seeks to put

in evidence the mechanisms through which the *amicitia* and the *commendatio* made the power system of the imperial Rome function and how they reproduced it. However, the paper far exceeds the proposed objectives. We find here a good analysis of the transformation of the meaning of the Roman *ordines*; of how, even after the centralization of power in the emperor and the reforms of Augustus, its members articulate the prerogatives granted to them in order to maintain their *gravitas* within the Roman political system. A good introduction to the study of the Roman political patronage structures and their *praxis*.

The section on power relations contains three more papers. The one written by Julián Gallego ("Athens and Thebes in the *Oedipus at Colonus*: Political Power, Foreign War and Internal Sedition") uses intratextual and extratextual elements of the sophoclean *Oedipus at Colonus* to put in evidence an implicit debate inside the work: the existence of a *stasis* inside the Athens of the late-fifth century BC, posterior to the oligarchic *coup* of 411 BC. The contribution of Carlos Eduardo da C. Campos ("Nicholas of Damascus and Caius Octavius: Between Social Networks and Discourses"), highlights the usefulness that the biographical literary style has in the sense of rebuilding the social networks of the ones biographed, doing so using as examples the Augustinian biographies of the first century BC, especially that of Nicholas of Damascus. Finally, we have the paper written by Cláudio U. Carlan ("The Transformations in the Mediterranean World during the Late Empire"), which has a mainly narrative character about the political disputes between the Roman emperors of the third and fourth centuries AD.

José Maria G. de S. Neto composes the last paper, titled "The Athenian Theater in the Formation of the Historian", that closes the volume with golden keys. The author shows how the classical works, taking Euripides' *The Trojan Women* as an example, can be used in the classroom to go beyond the classical formats of History teaching (information given by the teacher and memorized by the student), more specifically, to help the development of an "analytical view of the world and its surrounding realities" (p. 250) in the students. Although the paper was initially composed in 2013 (the year of the event that produced the volume), it becomes even more valuable today, especially because of the context in which we find ourselves - that is, during the construction of a new National Curricular Bases that threatens to curb the same educational possibilities outlined by Neto.

Taken in its entirety, the volume treated here brings together the most varied approaches and objects of study, all of which are really inserted into one or

more of the proposed themes (banquets, rituals, and power) – something, we must agree, difficult to achieve in collections produced from academic events. The only point that can be criticized in this totality is the little space given to the Mediterranean within the volume. The papers revolve mostly around Greek and Roman contexts, with only a few welcome contributions on other conjunctures. Therefore, returning to the beginning of the review, the Mediterranean appears here mainly as the *stage* of certain Histories, and its role as the *connector* of these Histories appears only within the papers, and in a few cases in a central position. It lacks, therefore, a conclusive chapter that connects the various contributions.

If seen in its particularities, the volume treated here brings together proposals of study and seminal analyses on multiple subjects, something that would perhaps justify a second edition better revised – there are many errors of edition in the consulted copies, including an incongruence of pagination between two of them. Therefore, I recommend that chapters be read individually, both by those interested in the subjects and objects of study addressed there, and by those who seek an introduction to the more specialized bibliography.

CORASSIN, Maria Luiza. (Org.) *Cinco Estudos sobre Tito Lívio*. São Paulo: LCTE Editora, 2104. 170 p. ISBN 978-85-85908-41-6

Uiran Gebara da Silva¹

É um paradoxo comum a todos os impérios que a sua história comece a ser escrita apenas no momento em que o seu sistema de dominação esteja estabelecido, e a escrita da História de Roma é emblemática desse tipo de paradoxo. Muito embora se possa responsabilizar a inclemente ação do tempo pela perda da tradição analítica, cuja datação inicial seria anterior aos períodos de expansão imperial romana, todas as narrativas históricas fundamentais sobre Roma foram produzidas depois do século III a.C. E ainda assim, seria apenas sob o regime imperial a partir da ascensão de Augusto que apareceriam as grandes obras que tratam das origens da cidade de Roma. Dentre os autores dessas grandes obras, Tito Lívio, com seu livro, *Ab Urbe Condita*, talvez seja o maior representante desse paradoxo. Um paradoxo que se materializa nos estudos livianos na forma de inúmeras dicotomias, às vezes ocorrendo como oposições apenas aparentes, mas muitas vezes, resultado de interpretações irreconciliáveis do historiador de Pádua: retórico ou historiador, religioso ou político, aristocrata ou popular, republicano ou defensor do regime de Augusto, etc.

Essa multiplicidade de Títos Lívios resultou em uma fortuna crítica imensa no contexto internacional, que, contudo, não se traduz até agora em produção intelectual compatível no contexto acadêmico brasileiro (o mesmo pode ser dito do contexto mais amplo dos estudos sobre Antiguidade em língua portuguesa). Há pouquíssimos trabalhos sobre Tito Lívio e *Ab Urbe Condita* publicados no Brasil. Há, felizmente, alguns artigos tratando de temas pontuais em periódicos específicos do campo de História Antiga ou Letras Clássicas, ou capítulos de coletâneas e, até onde este resenhista foi capaz de descobrir, apenas um único estudo de grande fôlego sobre Tito Lívio veio a público nos últimos dez anos.²

¹Pós-doutorando, FAPESP, Universidade de São Paulo – São Paulo, Brasil. email: uirangs@hotmail.com

² E ainda assim, ele compartilha o palco com Tácito. Cf. Marques, Juliana bastos. Tradição e renovações da identidade romana em Tito Lívio e Tácito. Rio de Janeiro: Apicuri-Faperj, 2013.

Dado tal estado das coisas, é muito feliz a publicação de *Cinco estudos sobre Tito Lívio*, organizado por Maria Luíza Corassin, que começa a preencher uma séria lacuna no campo dos estudos brasileiros sobre a Antiguidade. Após uma pequena introdução sobre Tito Lívio e sua importância histórica, seguem-se os cinco estudos.

O artigo de Moisés Antigueira, “Poder e imagens antinômicas na narrativa de Tito Lívio: os retratos de Cincinato e Ápio Cláudio no livro 3”, lida com os *exempla*: um dos principais procedimentos através dos quais Tito Lívio articula o passado da cidade aos dilemas políticos da época em que vivera. O autor do artigo analisa a narrativa de Lívio sobre dois personagens do Livro 3 de *Ab Urbe Condita*, Lúcio Quíncio Cincinato e Ápio Cláudio. A problemática do *imperium* e da ditadura serve de eixo para a análise dos dois personagens, de forma a mostrar que ambos, Cincinato e Cláudio, foram elaborados respectivamente como exemplos historiográficos de virtudes e vícios dos cidadãos romanos. O primeiro é apresentado como austero e moderado, pois, tendo sido nomeado ditador em tempos de crise, mesmo com sua relação conflituosa com os plebeus, não usara a magistratura em seu próprio favor e não extrapolara os limites temporais da instituição. Já o segundo representaria para Lívio os perigos que um indivíduo não virtuoso ofereceria para as instituições republicanas. Aqui Antigueira analisa os episódios nos quais Ápio Cláudio, nomeado um dos membros do decenvirado, uma magistratura criada com o objetivo de redigir as leis da república romana, primeiro, dissimula um governo voltado para a plebe, e depois, com a popularidade consolidada, busca anular o rodízio da magistratura e passa a legislar contra a plebe. Na oposição entre os dois personagens, seria possível assinalar então o moralismo de Tito Lívio, que entenderia o caráter e o papel pronunciado de certos indivíduos como mais decisivos do que as instituições e os colegiados no destino da cidade, e que, em sua época poderiam ser instrumentos de compreensão das ações dos seus contemporâneos, ao mesmo tempo, iluminando o apoio de Lívio ao regime de Augusto.

O segundo artigo, de Lucia Cutro Sanches, “Crenças e práticas religiosas referentes à guerra nos livros 6-10 de Tito Lívio”, descreve e analisa as inúmeras práticas romanas de culto e adivinhação associadas à guerra que estão presentes na narrativa histórica de Lívio, como as cerimônias de abertura e fechamento da estação das guerras, de legitimação e justificação das guerras, de juramento dos soldados ao general, assim como a ritualística dos tratados de paz, do triunfo, da consagração e das práticas divinatórias e oraculares, como os auspícios e os omina. Sanches

defende a hipótese de que as ricas descrições feitas por Tito Lívio dessas instituições criariam um subtexto religioso para a narrativa, no qual a *pietas* justifica a vitória militar e a *impietas*, a derrota. É um artigo que merece louvor por tratar de forma exaustiva o tema, contudo a autora poderia lidar de forma um pouco mais aprofundada com algumas questões teóricas que são mencionadas, mas são pouco exploradas, como a interação entre múltiplas esferas culturais (religiosa, política, econômica) no contexto da guerra e de como isso se relaciona com a sua interpretação durkheimiana das instituições como cimento da coesão comunitária romana.

O terceiro artigo, “Tito Lívio e Cipião Africano: historiografia e retrato exemplares”, de Breno Battistin Sebastiani, examina a construção de Cipião por Tito Lívio na forma de dois tipos de *exempla*: o ético-pedagógico e o historiográfico. O primeiro tipo, caracterizado no prefácio geral da obra, refere-se ao procedimento tradicional de empregar eventos e indivíduos do passado como guia de ação virtuosa ou viciada, já o segundo, caracterizado no prefácio ao livro 21, refere-se ao cuidado de Lívio em apresentar o seu próprio procedimento historiográfico como passível de ser emulado. Assim, o autor do artigo examina uma série de episódios protagonizados por Cipião e busca demonstrar como estes retratam as virtudes do comandante romano (*virtus, clementia, iustitia, pietas*), exercitando o primeiro tipo de *exemplum*, ao mesmo tempo em que o contexto mais amplo da narrativa liviana sobre as Guerras Púnicas e as situações em que Cipião afronta o senado, interpretadas como *exempla* de má conduta, constituem-se em demonstrações do procedimento historiográfico do historiador romano.

O quarto texto, “*Bacchanalia* na República Romana”, de Maria Luiza Corassin, lida com a narrativa de Tito Lívio acerca do *Senatus Consultum* contra as *bacchanalia* no ano de 136 a.C. A autora examina o episódio das *bacchanalia* observando lado a lado dois tipos de evidência: historiográfico e epigráfico. Por um lado, o registro epigráfico do *Senatus Consultum* permite à autora refletir sobre os contextos de aplicação da regulação e das proibições ligadas ao culto de Baco após 136 a.C. Por outro lado, a análise das duas versões apresentadas por Tito Lívio sobre a crise política causada pelo culto a Baco é construída em torno do exame das várias hipóteses que a historiografia moderna apresentou para explicar o episódio e a dura reação do Senado: o excesso das orgias estimulando adultério e homossexualismo entre cidadãos, uma forma de resistência religiosa ao patriarcado, religiosidade estrangeira se opondo aos cultos romanos propriamente ditos e, por fim, Líber, Baco e Dionísio como expressões de uma religiosidade plebeia. Uma vez que o elemento

comum a todas as hipóteses é explicar de que maneira o culto teria oferecido algum tipo de ameaça à ordem social romana, a autora parece propor que, mais do que as motivações ou a moralidade por trás do culto a Baco, teria sido a própria grande dimensão da ação coletiva escapando ao controle do governo republicano que teria preocupado os senadores romanos.

No último artigo, “Superstições e religiosidade na *Res Publica*: espaços de poder?”, Luís Felipe Silvério Lima trata do lugar do discurso religioso na narrativa de Lívio sobre a história da cidade de Roma. Funcionando como um complemento (ou um contraponto) ao artigo de Lucia Sanches, este artigo, que toma como ponto de partida os comentários de Políbio e de Finley sobre o uso político pelos romanos das superstições populares, constitui-se em uma breve reflexão teórica sobre as relações entre poder, religião e laços comunitários na cidade de Roma como representadas em *Ab Urbe Condita*.

À guisa de conclusão, talvez seja pertinente uma última observação. Como expresso no início desta resenha, um livro dessa natureza começa a preencher um espaço há muito tempo vazio entre as publicações sobre Antiguidade romana no Brasil. E, talvez por isso, fosse desejável uma introdução mais detalhada e que explorasse de forma mais panorâmica os estudos e as problemáticas despertadas pela obra Tito Lívio, situando os artigos num contexto mais amplo de investigação. Ainda assim, os cinco artigos que compõem essa obra coletiva apresentam aspectos diversos dos debates suscitados na historiografia moderna por *Ab Urbe Condita* ao mesmo tempo compondo um conjunto coerente de boas contribuições para os estudos brasileiros sobre Tito Lívio.

CORASSIN, Maria Luiza. (Org.) *Cinco Estudos sobre Tito Lívio*. São Paulo: LCTE Editora, 2104. 170 p. ISBN 978-85-85908-41-6

Uiran Gebara da Silva¹

All empires share a common paradox: their histories are often written only after their domination system has been established. The writing of Roman history is representative of that kind of paradox. Although one could blame the relentless action of time for the disappearance of the annalistic tradition, whose beginnings predate the Roman expansion, all the fundamental historical narratives about Rome were written after the third century B.C. Still, the most crucial works dealing with Rome's origins appeared only under the imperial government, beginning with Augustus. Among the writers of those important works, Titus Livy, with his book *Ab Urbe Condita*, is perhaps the greatest exponent of such paradox. A paradox that manifests itself in the Livian studies as several dichotomies, sometimes as apparent oppositions, but occasionally as a result of irreconcilable characterizations of the Paduan historian: a rhetorician or historian, a political or religious writer, an elite or plebs sympathizer, a republican or a supporter of Augustus' regime, etc.

That multiplicity of Livies resulted in a huge amount of studies abroad, which, however, has not been adequately matched by the Brazilian academic output (and regrettably, something similar can be said about the whole ensemble of Ancient Studies produced by Portuguese speaking scholars). There are few studies on Titus Livy and *Ab Urbe Condita* published in Brazil. Although, fortunately, there are some papers published on journals of Ancient History or Classical Studies and on collective works dealing with specific themes concerning Livy, and, as far as this reviewer was able to uncover, only one substantial book about Livy has been published in this country for the last ten years.²

In this context, the publishing of *Cinco estudos sobre Tito Lívio*, edited by Maria Luiza Corassin, is great news, because it starts to fix a big gap in

¹Postdoctoral Researcher, FAPESP, University of São Paulo – São Paulo, Brazil. email: uirangs@hotmail.com

² Still, Livy has to share the spotlight with Tacitus here, cf. Marques, Juliana Bastos. *Tradição e renovações da identidade romana em Tito Lívio e Tácito*. Rio de Janeiro: Apicuri-Faperj, 2013.

the studies on Antiquity made in Brazil. The book presents five chapters by individual authors, following a short introduction on Livy and his historical significance.

Moisés Antigueira's chapter "Poder e imagens antinômicas na narrativa de Tito Lívio: os retratos de Cincinato e Ápio Claudio no livro 3" deals with the *exempla*: one of the fundamental procedures employed by Livy to articulate the city's past with the political challenges of his own age. The author of the chapter analyses Livy's narrative about two characters from *Ab Urbe Condita's* Book 3: Lucius Quinctius Cincinnatus and Appius Claudius. The analysis of those historical agents follows the problematic of *imperium* and dictatorship, showing that Livy rendered Cincinnatus and Claudius respectively as historiographical illustrations of Roman citizens' virtues and vices. The first one is presented as austere and moderate, because when he was chosen as dictator in times of crisis, even though he had a conflictful relationship with the plebs, he did not use his powers in his own favor and did not try to extend the length of the magistracy. The second one, by his turn, represented for Livy the dangers that a non-virtuous individual could offer to the Republican institutions. Here, Antigueira analyses the episodes in which Appius Claudius, chosen as one of the members of the decemvirate, a magistracy created to put the laws of the Republic in the written form, first pretended to rule for the plebs, and then, with his own popularity set, strived to put an end to the alternation of power among citizens and to establish policies against the plebs. From the opposition drawn between these two individuals one would be able to remark Titus Livy's political moralism. He saw the character and the role of certain individuals as more decisive for the fate of the city than institutions and collectivities. Moreover, for Antigueira, the individuals' character and roles were useful for understanding the actions of Livy's peers in his own time and illuminating his support for Augustus's regime.

The second chapter by Lucia Cutro Sanches, "Crenças e práticas religiosas referentes à guerra nos livros 6-10 de Tito Lívio", describes and examines several Roman cultic and divinatory practices related to war found in Livy's historical narrative. She deals with ceremonies for opening and closing the seasons of war, for justifying and legitimizing a military conflict, for soldiers' oaths towards generals, as well as with rituals for peace treaties, for triumphs, for consecration of people and places and, finally, with divinatory practices such as auspices and omens. Sanches argues in favor of the hypothesis that the comprehensive descriptions of those institutions made by Livy worked as a religious subtext within his narrative, in which *pietas* justified victory and *impietas* defeat. One must

praise this chapter for the thoroughness with which it presents the theme. Nevertheless, Sanches could have gone a little deeper in some of the theoretical issues she raises but does not explore, as, for instance, the interaction of multiple cultural spheres (religious, political, and economic) in the military and war contexts and their relations with her Durkheimian reading of religious institutions as constitutive of the Roman communitarian cohesion.

The third chapter, “Tito Lívio e Cipião Africano: historiografia e retrato exemplares”, by Breno Battistin Sebastiani, examines two kinds of *exempla* that result from the rendering of Scipio by Livy: the ethic-pedagogical and the historiographical *exempla*. The first kind, defined by Livy in the main preface of his work, is the traditional procedure in which one employs past events and individuals as guides to virtuous or corrupted actions. The second kind, explained in the preface to Book 21, deals with Livy’s concerns about his own historiographical procedures and their possible future reproduction. Thus, on the one hand, Sebastiani analyses several episodes with Scipio and shows how they characterize the virtues of the Roman general (*virtus, clementia, iustitia, pietas*), displaying the first kind of *exemplum*. On the other hand, the wider context of the Livian narrative about the Punic Wars and the instances in which Scipio disrespects the Senate, interpreted as *exempla* of bad behavior, serve as illustration of the critical historiographical procedures of the Roman historian.

The fourth chapter, “Bacchanalia na República Romana”, by Maria Luiza Corassin, deals with Livy’s narrative about the *Senatus Consultum* against the *bacchanalia* in 136 B.C. Corassin investigates the *bacchanalia* episode using both historiographical and epigraphical evidence. On the one hand, she employs the epigraphical evidence about the *Senatus Consultum* to problematize the contexts in which the regulations and the prohibitions against the cult of Bacchus were enacted after 136. On the other hand, her analysis of the two versions of the political crisis caused by the *bacchanalia* presented by Livy also follows and questions several hypotheses that modern historiography offered to explain the Roman Senate’s behavior. In a short list: the excess of orgies encouraging homosexuality and adultery among citizens, a kind of religious resistance against Roman patriarchy, foreign religiosity opposing Roman cults, and Bacchus, Liber, and Dionysius as expression of a plebeian religiosity. Since in all those hypotheses the common element is the cult presenting some kind of threat to the Roman social order, it seems that Corassin argues that the senators were more worried with great collective action

out of their control, than with any particular motivations behind the cult of Bacchus or specific morality expressed by it.

In the last chapter, “Superstições e religiosidade na *Res Publica*: espaços de poder?”, Luís Felipe Silvério Lima addresses the place occupied by religious discourse in Livy’s historical narrative about the city of Rome. This chapter works as a counterpart (or as a counterpoint) to Lucia Sanches’s chapter, taking as its starting point Polybius’s and Finley’s comments about the Romans’ political use of popular superstitions, resulting in a brief but acute theoretical enquiry about how *Ab Urbe Condita* represents the relationships between power, religion and communal bonds in the city of Rome.

In conclusion, one last comment might be relevant. As expressed in the beginning of this review, a book like this one is filling a longtime gap among the publications on Roman antiquity in Brazil. Because of that, it would have been desirable a more detailed introduction, exploring with a wider perspective the themes, problematics and previous studies triggered by Livy’s work. Still, the five chapters assembled in *Cinco estudos sobre Tito Lívio* present multiple and diverse outlooks on the debates that *Ab Urbe Condita* inspired in Modern Historiography, at the same time resulting in a coherent ensemble of fine contributions to the Brazilian studies on Livy.

SILVA, Uiran Gebara da. *Rebeldes Contra o Mediterrâneo: Revoltas rurais e a escrita da história das classes subalternas na Antiguidade Tardia*. São Paulo: FAPESP Humanitas, 2016. 414 p.¹

Pedro Luís de Toledo Piza²

Fruto de um produtivo trabalho de pesquisa visando o doutoramento em História Social pela Universidade de São Paulo, creio que a obra de Uiran Gebara da Silva possa ser sintetizada em duas palavras: indignação e resgate. Indignação, porque o autor apresenta constantemente a falha da historiografia sobre o mundo rural tardo-antigo em ver o que, a partir de sua análise, se mostra óbvio: que existem pelo menos dois movimentos populares, compostos sobretudo de trabalhadores e pequenos proprietários rurais, que se organizam como questionamento ao ordenamento social do qual eram parte. São eles conhecidos como “circunceliões” e “bagaudas”, os primeiros agindo no norte da África, e os outros em uma área pouco definida entre a Tarraconense e a Armórica. Resgate, porque, a partir da identificação da sobredita deficiência historiográfica, o autor se propõe a iniciar uma nova corrente de pesquisas a respeito dos referidos movimentos, tendo sua origem social e seus objetivos mais esclarecidos a partir de uma análise comparativa entre ambos.

Por conta disso, justifica-se o subtítulo dado ao trabalho final: “Revoltas rurais e a escrita da história das classes subalternas na Antiguidade Tardia”. De fato, muito mais do que uma mera narrativa ou proposta analítica acerca dos circunceliões e bagaudas, com suas respectivas origens, objetivos e formas de ação coletiva, Uiran Gebara se dedica a entender o porquê de tais grupos terem sido enxergados de maneiras diversas pela maior parte da historiografia (como braços armados de potentados locais, monges fanáticos, revoltosos nativistas, etc.) do século XX, menos como mobilizações de trabalhadores rurais (com a possível presença de escravos aí incluída, ainda que não certa) e pequenos proprietários. Isso explica porque boa parte de sua obra é dedicada à

¹ Sou profundamente grato a Camila Aline Zanon pelo trabalho de revisão ortográfica.

² Mestre em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. email: pl_piza@hotmail.com

discussão teórica e historiográfica tanto sobre a pesquisa mais restritamente voltada para os dois movimentos revoltosos, quanto sobre o campo, a produção rural e as relações de trabalho na Antiguidade Tardia. Frente a tal debate muito profícuo e que tem muito a nos dizer sobre o próprio século XX, a análise final, onde o autor se debruça de fato sobre a documentação (como sempre, oriunda de elites que servem de filtro para a informação a respeito de seus subalternos), aparece mais como uma proposta visando estimular mais pesquisas sobre o mesmo tema do que exatamente uma exposição definitiva a seu respeito. Certamente, essa é uma das maiores virtudes a serem destacadas em seu trabalho.

Por conta de sua disposição em criticar a maior parte das pesquisas sobre as relações sociais no campo na Antiguidade Tardia envolvendo bagaudas e circunceliões, o autor dedica todo o primeiro capítulo à apresentação e problematização da historiografia com a qual debate. O ponto central nessa parte é a elucidação dos pressupostos teóricos a respeito do ambiente rural tardo-antigo presentes em concepções do que consistiriam os dois movimentos abordados pela pesquisa. Uiran Gebara apresenta como modelo explicativo básico de tais leituras aquele que define as relações sociais no campo como fundamentalmente marcadas por uma queda na qualidade de vida do campesinato no mesmo compasso de uma ascensão do patronato rural, que ganharia expressão legal na instituição do colonato, a qual deveria ser considerada a base do feudalismo medieval. Nesse sentido, a autonomia dos camponeses participantes dos movimentos investigados é severamente rebaixada em prol de uma leitura voltada para a identificação de relações patronais nos mesmos. A consequência é a tendência em ler os bagaudas como meros braços armados de potentados rurais com traços caudilhescos, e os circunceliões como grupos de religiosos fanáticos reunidos por bispos donatistas no contexto da principal querela cristã norte-africana dos séculos IV e V d.C.

No entanto, Uiran Gebara se propõe a fazer uma leitura diferente dos dois fenômenos históricos. Não pretende lê-los como simples braços de potentados locais, como se fossem mera massa de manobra, mas sim como camponeses compondo uma classe subalterna no espectro social da Gália, da Hispânia e do norte da África tardo-antigos. Contudo, em sociedades nas quais o grosso do material literário é produzido pelas classes dominantes, obviamente tal abordagem histórica defronta-se com limitações severas. O segundo capítulo é dedicado à identificação dessas limitações e às opções teórico-metodológicas à disposição do historiador para driblá-las.

Se o capítulo 2 aborda questões teórico-metodológicas para a análise de documentação sobre o campesinato oriunda das classes dominantes, o terceiro capítulo passa para a práxis. O objetivo do autor aqui é demonstrar que os autores antigos tendem a apresentar os dois movimentos de forma muito semelhante em vários aspectos. Para tanto, Uiran segue basicamente por dois caminhos, ainda que nem sempre tão delimitados entre si: por um lado, procura explicitar que existem certos *topoi* literários generalizadamente presentes em narrativas acerca de momentos de empoderamento real (via rebelião) ou simbólico de classes subalternas (sendo os *topoi* três: a inversão de autoridade, a Era de Ouro igualitária e a reversão das linhas de autoridade) e como eles são utilizados para tratar dos movimentos analisados; por outro, busca esclarecer que, diferentemente do que seria a preferência da maior parte da historiografia, não existe uma tendência geral da documentação em se referir a bagaudas e circunceliões como *latrones*, o que poderia ser um indicativo de sua vinculação a potentados locais por meio de relações patronais. Possivelmente, a principal conclusão da análise documental do terceiro capítulo seja a de que o patronato rural, longe de se encontrar em plena ascensão (como defendia a maior tendência historiográfica da segunda metade do século XX), aparentemente enfrentava uma crise em sua hegemonia, crise esta da qual a existência de movimentos contestadores como os bagaudas e circunceliões surgem como exemplos sintomáticos.

A esse questionamento dos modelos o autor retorna no quarto capítulo. Nele, Uiran Gebara visa esclarecer as origens sociais dos revoltosos estudados, a saber, as comunidades rurais da Gália, da Hispânia e do norte da África. Também aqui ele se move em dois sentidos de análise: primeiro, faz uma confrontação historiográfica entre modelos, destacando-se dentre eles o de Chris Wickham, sobretudo por sua utilização atualizada de toda a pesquisa arqueológica rural voltada para a Antiguidade Tardia e por seu questionamento da predominância do patronato rural e da difusão generalizada do colonato em todas as regiões do Mediterrâneo; segundo, apresenta a caracterização feita dos bagaudas e dos circunceliões por fontes mais ou menos contemporâneas aos eventos, assim como os objetivos e interesses por trás de tais narrativas. Neste sentido, por exemplo, as informações dadas por Agostinho de que os circunceliões agonísticos seriam basicamente os braços armados dos bispos donatistas são questionadas, tendo-se em conta o interesse do autor antigo em difamar seus adversários seguidores do donatismo, ignorando tanto que houvesse conflitos registrados entre ambos, quanto que circunceliões atuassem por vezes com anuência de bispos do mesmo grupo do bispo de Hipona.

Por fim, no quinto capítulo, o autor retorna à documentação, desta vez para propor uma nova narrativa acerca das ações de bagaudas e circunceliões, tendo como pano de fundo a atualização historiográfica e a análise da caracterização literária dos movimentos, com o objetivo de elucidar seus métodos, área de ação e objetivos. A partir de tal análise, Uiran Gebara propõe um novo modelo explicativo acerca desses dois fenômenos sociais, “que vê um processo de politização das relações sociais no campo quando as formas tradicionais de dominação ideológica e política entraram em crise” (p. 276). Bagaudas e circunceliões não são mais exemplos da ascensão contínua do poderio e patronato de potentados locais, em um processo que desemboca no feudalismo e na servidão medievais, mas sim sintomas da crise de hegemonia de tais grupos, a qual permite que movimentos populares de contestação política (sem liderança centralizada aparente, outro dado relevante trazido à tona pelo autor) se organizem e lutem por seus anseios e interesses, com um possível exemplo notável de sucesso relativamente duradouro podendo ser identificado no caso da Armórica, cujos habitantes passam a ser, em alguns documentos, referidos dentre os bárbaros, por terem abandonado a ordem romana (uma possível referência à demolição do ordenamento ideal romano de propriedade da terra e exploração do trabalho).

Notoriamente, um dos pontos mais fascinantes da obra de Uiran Gebara da Silva é sua natureza política, para além da mera pesquisa acadêmica bem feita. O próprio autor explicita ser este o caso (ou devendo ser) não apenas de seu trabalho, mas de toda pesquisa que se volte para a história das classes subalternas. No caso de *Rebeldes contra o Mediterrâneo*, a politização se volta, a meu ver, para as duas palavras destacadas no início da resenha. Por um lado, a indignação, não como um simples sentimento de inconformidade com uma tendência estabelecida, mas sim como um posicionamento acadêmico e científico consciente de crítica permanente da produção historiográfica que sirva ou reflita o *status quo* de seu tempo. Nesse sentido, nada mais representativo do que as próprias palavras do autor em sua conclusão: “... mas a grande descoberta que fiz com essa pesquisa é que, no que diz respeito à história dos de baixo, mais obscurecedora do que os autores antigos é a ação dos historiadores do fim do século XX, mais simpáticos às injustiças do Império Romano do que alguns membros da própria elite romana” (p. 277). Por outro lado, o resgate, fruto de tal indignação e oriundo de um posicionamento político que olha mais para as capacidades e a agência dos “de baixo” do que para o fantástico (e, por vezes, “moderno”) aparato de dominação por parte das elites romanas, a ponto de não ser possível encarar os dois grupos de revoltosos como algo além de turbas manipuladas por poderosos. Como consequência, o claro resultado da pesquisa de Uiran Gebara da Silva

possui certo aroma de obviedade, devido norteammento lógico que guia todo o trabalho. No entanto, são justamente as obras que explicitam o óbvio contra todos os esforços em ignorá-lo que merecem ser consideradas obras-primas.

SILVA, Uiran Gebara da. *Rebeldes Contra o Mediterrâneo: Revoltas rurais e a escrita da história das classes subalternas na Antiguidade Tardia*. São Paulo: FAPESP Humanitas, 2016. 414 p.¹

Pedro Luís de Toledo Piza²

Resulting from a very productive research work aiming the Ph.D. title in Social History granted by the University of São Paulo, I believe the work of Uiran Gebara da Silva can be summarised in two words: indignation and rescue. Indignation because the author constantly shows the deficiency of the scholarship about the late antique rural world in seeing what becomes obvious through his analysis: the existence of at least two popular movements, composed mainly of rural workers and small property landowners, that get organised in order to question the social order they were part of. Those groups are known as “circumcellions” and “bagaudae”; the first one acting in North Africa, while the second one must be located in a less defined area between Tarraconensis and Armorica. Rescue because, from the identification of the scholar deficiency mentioned above, the author proposes to initiate a new line of research about the movements, having their social origins and aims more clarified from the comparative analysis between them.

In view of that, the subtitle given to the work is justified: “Rural riots and the writing of History of subaltern classes in Late Antiquity”. In fact, much more than producing a mere narrative or analytical proposal over the circumcellions and bagaudae, with their respective origins, aims, and forms of collective action, Uiran Gebara dedicates himself to understanding the reason why such groups were considered in so diverse ways by the most part of 20th century scholarship (as strong-arms for the local overlords, as fanatic monks, as nativist rebels, etc.), but not as mobs composed of rural workers (with the possible inclusion of slaves, though not certain) and landowners of small properties. That explains why a whole part of his work is dedicated to the theoretical and historiographical discussion both about the more strict study of the two

¹ I'm deeply grateful to Camila Aline Zanon for her revision of this review.

² Master in History, University of São Paulo, São Paulo, Brazil. email: pl_piza@hotmail.com

rioted mobs, as well as the land, rural production, and work relations in Late Antiquity. In the face of such a profitable debate that has so much to say about the 20th century itself, the final analysis, in which the author really leans over the documentation (originated, as always, from the elites, which serve as a filter to the information about their subordinates), shows up as a proposal aiming to stimulate other researches about the same topic rather than as a definitive exposition of it. Surely this is one of the greatest virtues to be highlighted in his work.

In account of his disposition in criticizing most of the researches about social relations in late antique countryside involving *bagaudae* and *circumcellions*, the author dedicates the first chapter to the presentation and problematization of the scholarship he debates with. The central point in that part is the elucidation of theoretical assumptions about late antique rural environment that can be seen in conceptions of what the two mobs consisted in. Uiran Gebara shows as basic explanatory model of such readings the one that defines social relations in the countryside as fundamentally marked by a decrease in peasantry's life quality, in the same pace as the ascension of the rural patronage which would gain legal expression in the institution of *colonnate*, largely considered as the basis of Medieval feudalism. In that sense, the autonomy of the peasants who were members of the mobs in question is severally demoted by the preference for a reading that turns itself to the identification of patronage relations in the mobs. The consequence is the tendency in understanding the *bagaudae* as mere militia for rural powerful leaders with traces of personal power, and the *circumcellions* as groups of religious fanatics put together by Donatist bishops in the context of the main North African Christian conflict in 4th and 5th centuries.

Uiran Gebara, however, proposes a different reading of both historical phenomena. He doesn't intend to read them as simple strong-arms for the local overlords, as if they were merely manipulated masses, but as peasants making up a subaltern class in the social spectre of late antique Gaul, Hispania, and North Africa. Nevertheless, in societies in which the major part of literary material is produced by dominant classes, such a historical approach obviously faces severe limitations. The second chapter is dedicated to the identification of those limitations and to the theoretical and methodological options at the disposal of the historian who aims to avoid them.

If the second chapter approaches theoretical and methodological questions for the analysis of documentation about peasantry originated from dominant classes, the third chapter turns to praxis. The author's aim

here is to demonstrate that ancient authors tend to present the two mobs in a very similar way in various aspects. In order to reach that aim, Uiran follows basically two paths, even if they are not always so delimited in relation to each other: On the one hand, he seeks to show that there exist some literary *topoi* generally presented by narratives about real or symbolic empowerment moments (via rebellion) to subaltern classes (the *topoi* being three: the authority inversion, the egalitarian Golden Age, and the reversion of lines of authority) and how they are used to treat the analysed mobs; on the other hand, he wants to make clear that (differently from what would most scholarship prefer) the documentation has no general tendency to refer to bagaudae and circumcellions as *latrones*, which, if true, could be an indication of their binding to local overlords through patronage relations. Maybe the main conclusion of the third chapter documental analysis is that the rural patronage, instead of being in full ascension (as would be defended by the major historiographical tendency in the second half of the 20th century), apparently faced a hegemony crisis, of which the very existence of contestant mobs as the bagaudae and the circumcellions appear as symptomatic examples.

The author resumes questioning models in the fourth chapter. There, Uiran Gebara seeks to clarify the social origins of the rebels under analysis, nominally the rural communities of Gaul, Hispania, and North Africa. Also there his analysis takes two paths: firstly, he confronts historiographical models, highlighting Chris Wickham's, due especially to his updated utilization of all the rural archaeological research regarding Late Antiquity, to his questioning of rural patronage predominance, and to his view of the generalized diffusion of colonate in all the regions of the Mediterranean; secondly, the author presents the characterization of bagaudae and circumcellions made by sources more or less contemporary to the events as well as the goals and interests behind those narratives. In that sense, for example, the information given by Augustine that the agonistic circumcellions were basically the Donatist bishops' strong-arms is questioned, considering the ancient author's interest in vilifying his Donatist adversaries, ignoring that there were registered conflicts between both groups as well as that the circumcellis sometimes worked with the consent of bishops that belonged to the same group as the bishop of Hippo.

To conclude, in the fifth chapter the author turns himself again to the documentation, this time to propose a new narrative about the actions of bagaudae and circumcellions, having as background both the historiographical updating and the analysis of the literary

characterization regarding the mobs, aiming to elucidate their methods, area of action, and goals. From that analysis, Uiran Gebara proposes a new explanatory model about the two social phenomena, “which sees a politicization process of the social relations in the countryside when traditional forms of ideological and political domination faced a crisis” (p. 276)³. Bagaudae and circumcellions are no longer examples of the continuous ascension to power of local overlords or examples of patronage in a process that ends in Medieval feudalism and serfdom, but they are symptoms of the hegemony crisis of such powerful groups, which allows that popular movements of political confrontation (without any apparent centralized leadership, which is another relevant information brought up by the author) organize themselves and fight for their aspirations and interests. One possibly notable example of relatively lasting success can be identified in the case of Armorica, whose inhabitants start being referred to in some documents as barbarians for having abandoned Roman order (a possible reference to the demolition of the ideal Roman order of land property and work exploiting).

Notably one of the most fascinating points in the work of Uiran Gebara da Silva is its political nature, beyond a mere well done academic research. The author himself makes explicit that that is (or should be) the case not only of his work, but of every research approaching the History of subaltern classes. In the case of *Rebeldes contra o Mediterrâneo*, in my opinion, the politicization turns to the two words mentioned in the beginning of this review. On the one hand, the indignation not as simple feeling of inconformity towards an established tendency, but as a conscious academic and scientific positioning of permanent critique regarding the historiographical production that serves or reflects the *status quo* of its time. In that sense, nothing is more representative than the author’s own words in his conclusion: “... but the great discovery that I’ve made with this research is that, in what concerns the history of those below, more overshadowing than the ancient authors is the action of historians at the end of the 20th century, more sympathetic to the injustices of the Roman Empire than even some members of the own Roman elite” (p. 277). On the other hand, there is the rescue, product of such indignation and arising from the political positioning that looks more to the capacities and agency of those “below” than to the fantastic (and sometimes “modern”) domination apparatus by the part of the Roman elites, to the point of not being possible to face rioted groups as something more than rabbles manipulated by the powerful. As a consequence, the clear result of Uiran Gebara da Silva’s research has a

³ The translations are my own.

certain scent of truism because of the logical sense that guides the whole work. However, it is precisely the works that state the obvious against all the efforts to ignore it that deserve to be considered masterpieces.

PREFÁCIO DE ALEXANDER POPE À SUA TRADUÇÃO DA *ILÍADA* DE HOMERO (1715-1720)¹

Alexander Pope (1688-1744)

Resumo

A tradução que o poeta inglês Alexander Pope fez da *Ilíada* é um marco para a história dos épicos homéricos no mundo anglófono. A qualidade poética da tradução associada ao pioneirismo comercial da publicação por assinatura possibilitou ao jovem de 27 anos viver de seu próprio ofício como poeta, contribuindo para que ele se tornasse um dos mais proeminentes de sua época. O prefácio que acompanha o primeiro volume de sua tradução faz uma apologia de Homero, comparando-o com Virgílio quanto aos recursos poéticos e à capacidade de invenção e de julgamento. Nele, é possível observar os critérios poéticos que pautam o juízo de valor que Pope faz de um e de outro poeta antigo.

Palavras-chaves

Homero; *Ilíada*; Alexander Pope; tradução; poética.

¹ Tradução de Camila Aline Zanon (Mestre em Arqueologia e doutora em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo). A presente tradução do prefácio de Pope à *Ilíada* em muito se beneficiou das correções e sugestões de Gustavo Junqueira Duarte Oliveira, Uiran Gebara da Silva e Christian Werner. A tradução da *Ilíada* para o inglês realizada pelo poeta Alexander Pope (1688-1744) foi publicada em seis volumes entre 1715 e 1720 (impressa em Londres por W. Bowyer, para Bernard Lintot). A edição utilizada para esta tradução (1899) está disponível na página do Projeto Gutenberg (The Project Gutenberg EBook of The *Iliad* of Homer: http://www.gutenberg.org/files/6130/6130-pdf.pdf?session_id=803c0ea66f0e2020a667aa02f5442002054a60f3). Foi consultada também uma reprodução fotografada em formato pdf de uma edição de 1909 (*The Iliad of Homer*. Translated by Alexander Pope. The People's Library. London, New York, Toronto & Melbourne: Cassell and Company, Ltd.), igualmente disponível na página do Projeto Gutenberg (<https://archive.org/details/iliadofhomertran00homeuoft>).

Homero é universalmente aceito como possuidor da maior capacidade de invenção em relação a todo e qualquer escritor.² Virgílio, de forma justa, disputou com ele a consagração pela capacidade de julgamento, e outros podem ter suas pretensões no que diz respeito a demais excelências em particular, mas sua invenção permanece ainda sem rival.³ Nem é de espantar que ele já tenha sido reconhecido como o maior dos poetas, aquele que mais se destacou naquilo que é o próprio fundamento da poesia. É a invenção que, em níveis diferentes, distingue todos os grandes gênios: o máximo esforço do estudo, do aprendizado e da diligência, que domina tudo o mais, não é capaz de alcançá-la. Ela fornece à arte todos os seus materiais, e sem ela o próprio julgamento consegue, na melhor das hipóteses, “roubar com sabedoria”: pois a arte não passa de um prudente empregado que vive de gerenciar as riquezas da natureza. Quaisquer elogios que possam ser atribuídos às obras dotadas de julgamento, nelas não há uma única beleza à qual a invenção deixe de contribuir: como na

² N.T.: Traduzo aqui por “capacidade de invenção” o termo “*invention*” do inglês. Nas demais ocorrências por vezes mantenho a expressão, por vezes opto por “invenção” apenas, deixando “capacidade” de modo implícito. Sendo um conceito importante da retórica e posteriormente da crítica literária, o termo passou por uma série de reelaborações desde o latim *inventio*, usado na *Retórica a Herênio* (*Rhetorica ad Herennium*, c.90-80 a.C., obra anteriormente atribuída a Cícero mas atualmente considerada de autoria desconhecida), até o início do século XVIII, data do prefácio de Pope. Para uma história do conceito desde a Antiguidade até o século XVI, cf. a tese de doutorado de SUMILLERA, Rocío Gutiérrez. *The Concept of Poetic Invention in Sixteenth-Century England*. Tesis Doctoral, Departamento de Filologías Inglesa y Alemana. Universidad de Granada, 2011. Sumillera defende que o conceito de “*invention*” na crítica poética do século XVI apresenta um significado que está entre uma concepção antiga de literatura baseada nas regras da imitação e emulação e a concepção característica do Romantismo a partir do final do século XVIII baseada na busca pela originalidade e gênio individual. Não designando puramente “gênio criativo”, “*invention*” também reflete a capacidade de criar algo que seja adequado ou que se ajuste perfeitamente a determinada obra, conforme atesta a acepção do termo ligado à arte e à composição literária fornecida pelo verbete “*invention*” no *Oxford English Dictionary* (OED): “b. Na arte e na composição literária: a concepção de um assunto, ideia ou método de tratamento por exercício do intelecto ou da imaginação; ‘a escolha e produção de objetos que sejam adequados para entrar na composição de uma obra de arte’ (Gwilt. Archit. Gloss.).” (“*In art and literary composition: The devising of a subject, idea, or method of treatment, by exercise of the intellect or imagination; ‘the choice and production of such objects as are proper to enter into the composition of a work of art’ (Gwilt Archit. Gloss.)*”).

³ N.T.: O mesmo procedimento de tradução foi adotado com o termo “*judgment*”, traduzido aqui por “capacidade de julgamento” e que será por vezes traduzido apenas por “julgamento”, deixando “capacidade” subentendida. O conceito de julgamento (“*judgment*”) é parte da mesma tradição retórica e poética a que pertence o termo “*invention*”. Leonard Cox (1495-1549), o primeiro a escrever um livro de retórica em inglês, intitulado *The Art or Crafte of Rhetoryke* (1524), equipara a invenção à capacidade de imaginar ou inventar e o julgamento à capacidade de discernir e julgar conveniente ou não para determinado fim aquilo que foi imaginado, sendo assim conceitos complementares. Cf. a tese de Sumillera, 2011, p. 217 (referência completa na nota anterior).

maioria dos jardins, a arte é capaz apenas de reduzir as belezas da natureza a uma regularidade maior, e tal imagem o olho comum consegue apreender melhor, e com ela é, portanto, mais entretido. E, talvez, a razão pela qual os críticos comuns sejam inclinados a preferir um gênio mais metódico e sensato a um grande e fecundo é porque acham mais fácil acompanhar um passo uniforme e constricto da arte do que compreender a vasta e variada extensão da natureza.

A obra de nosso autor é um paraíso selvagem, onde, se não podemos ver todas as belezas de modo tão distinto como em um ordenado jardim, é apenas porque o número delas é infinitamente maior. Ele é como um copioso viveiro que contém as sementes e os primeiros brotos de cada tipo, do qual aqueles que o seguiram têm somente selecionado algumas plantas em particular, cada uma de acordo com sua afeição, para cultivar e embelezar. Se algumas são muito exuberantes, isso se deve à riqueza do solo; e se outras não chegaram à perfeição ou à maturidade, é apenas porque são excedidas e oprimidas por aquelas de uma natureza mais forte.

É à força dessa impressionante capacidade de invenção que atribuiremos aquela chama e aquele arrebatamento inigualável que é tão enérgico em Homero, de modo que nenhum homem de verdadeiro espírito poético é senhor de si enquanto o lê. O que ele escreve é da mais animada natureza que se possa imaginar; cada coisa se move, cada coisa vive e é colocada em ação. Se um conselho é chamado, ou uma batalha é combatida, o leitor não é informado de modo frio do que é dito ou feito como se fosse de uma terceira pessoa: é lançado para fora de si pela força da imaginação do poeta e se torna, de um lado, um ouvinte e, de outro, um espectador. O curso de seus versos parece aquele do exército que descreve:

Οἱ δ' ἄρ' ἴσαν, ὥς εἴ τε πυρὶ χθῶν πᾶσα νέμοιτο. <II.780>
Hoi d' ar' isan, hōs ei te pyri chthōn pāsa nemoito.⁴

“Eles se espalham como uma chama que varre a terra inteira diante de si.” É, entretanto, notável que sua inventividade, vigorosa em toda parte, não seja descoberta imediatamente no início do poema em seu máximo esplendor: ela cresce tanto nele quanto nos outros conforme avança e se inflama, como uma roda de carruagem em razão de sua própria rapidez. Disposição precisa, pensamento justo, elocução correta e metro elegante

⁴ N.T.: Na edição adotada como base, consta apenas a transliteração. Já na edição de 1909 (cf. n. 1), há apenas o original em grego. Para a comodidade dos leitores, preferiu-se aqui disponibilizar ambas.

podem ser encontrados em mil autores; mas essa chama poética, essa “*vivida vis animi*”, em muito poucos.⁵ Mesmo nas obras em que aqueles elementos são imperfeitos ou negligenciados, tal chama pode sobrepujar o criticismo e nos fazer admirar mesmo quando reprovamos. Mais que isso, onde ela aparece, ainda que acompanhada de extravagâncias, ilumina todos os escombros no entorno, até não vermos nada senão seu próprio esplendor. Essa chama é perceptível em Virgílio, mas perceptível como se estivesse em um espelho, refletida de Homero, mais brilhante do que ardente, porém em todo lugar uniforme e constante; em Lucano e Estácio, ela explode em lampejos repentinos, curtos e intermitentes; em Milton, ela brilha como uma fornalha mantida acesa pela força da arte com um ardor incomum; em Shakespeare, ela nos atinge antes que percebamos, como um raio accidental vindo do céu; mas em Homero, e apenas nele, ela arde em todo lugar de modo claro e em todo lugar de modo irresistível.

Tentarei mostrar aqui como essa vasta capacidade de invenção é exercida de modo superior àquela de qualquer poeta ao longo de todas as principais partes constituintes de sua obra, já que esta é a grande e peculiar característica que o distingue de todos os outros autores.

Essa faculdade forte e dominante era como uma poderosa estrela, que, na violência de seu curso, conduziu todas as coisas para o interior de um vórtice. Parece não lhe ser suficiente ter assimilado todo o círculo das artes, e todo o compasso da natureza, para suprir suas máximas e reflexões; todas as paixões e estados de espírito da humanidade para equipar seus personagens; e todas as formas exteriores e imagens de coisas para suas descrições; mas, desejando ainda uma esfera mais ampla para a qual se expandir, ele abriu um novo e ilimitado caminho para sua imaginação, e criou por si próprio um mundo ao inventar a fábula. Como aquilo que Aristóteles chama de “a alma da poesia” foi primeiro soprado para dentro dela por Homero, começarei considerando-o em relação à parte que lhe cabe, uma vez que ela é naturalmente a primeira; e falarei da fábula tanto em seu significado de “plano geral de um poema” como quando é tomada por “ficção”.

A fábula pode ser dividida em provável, alegórica e maravilhosa. A fábula provável é a narrativa de ações tais como aquelas no decurso comum da natureza, embora não tenham acontecido conquanto fossem possíveis; ou de ações tais que, embora tenham acontecido, se tornaram fábulas pelos episódios adicionais e pela maneira de contá-las. Desse tipo é a narrativa principal de um poema épico: “O retorno de Ulisses, o

⁵ N.T.: A expressão “*vivida vis animi*” pode ser entendida por “força vigorosa do pensamento”.

estabelecimento dos troianos na Itália” ou algo semelhante.⁶ Aquela da *Ilíada* é a “ira de Aquiles”, o assunto mais curto e simples que já foi escolhido por um poeta. Mas ele supriu tal assunto com uma vasta variedade de incidentes e eventos e o preencheu com um número maior de conselhos, discursos, batalhas e episódios de todos os tipos do que podem ser encontrados mesmo naqueles poemas cujos esquemas são da maior amplitude e irregularidade. A ação é acelerada com o mais veemente espírito e sua duração total emprega não mais do que cinquenta dias. Virgílio, por falta de um gênio tão ardente, ajudou a si próprio ao adotar um assunto mais extenso, com uma duração maior de tempo, e ao compactar o plano geral de ambos os poemas de Homero em um, que equivale a um quarto daqueles.⁷ Os outros poetas épicos adotaram a mesma prática, geralmente, porém, ao ponto de acrescentar uma multiplicidade de fábulas, destruir a unidade da ação e perder seus leitores em uma duração de tempo despropositada. Não é apenas no plano principal que eles têm sido incapazes de acrescentar à invenção de Homero, conquanto o tenham seguido em cada episódio e parte da história. Se ele apresenta um catálogo regular de um exército, eles todos reúnem suas forças no mesmo sentido. Se ele apresenta os jogos fúnebres em honra a Pátroclo, Virgílio apresenta o mesmo para Anquises, e Estácio (em vez de omiti-los) destrói a unidade das ações para apresentar os de Arquêmore. Se Ulisses visita as sombras, Eneias de Virgílio e Cipião de Sílio são enviados em seu encalço. Se ele é detido em seu retorno pelos encantos de Calipso, então também o é Eneias pelos de Dido e Rinaldo pelos de Armida. Se Aquiles está ausente do exército em razão de uma querela ao longo de metade do poema, Rinaldo deve se ausentar pela mesma duração de tempo. Se ele dá a seu herói um conjunto de armas celestiais, Virgílio e Tasso dão o mesmo presente aos seus. Virgílio não apenas seguiu essa imitação precisa de Homero, mas, onde este não abriu caminho, aquele supriu a ausência com outros autores gregos. Assim, a história de Sínon e a tomada de Troia foi copiada (diz Macróbio) quase palavra por palavra de Pisandro, como os amores de Dido e Eneias são tomados daqueles de Medeia e Jasão em Apolônio, e vários outros da mesma maneira.

⁶ N.T.: Foram mantidas aqui as escolhas de Pope relativas às versões gregas ou latinas dos nomes próprios de heróis e deuses. Acerca da intermediação “por parte da cultura romana”, então “tomada como porta de acesso necessária ao universo grego”, cf. CAMPOS, André Malta. “De Pope a Odorico: Homero em Dois Tempos”, p. 213, em *Homero Múltiplo*. São Paulo: Edusp, 2012, p. 207-247.

⁷ N.T.: Na verdade, equivale a pouco mais de um terço: a *Ilíada* apresenta quase 16 mil versos e a *Odisseia*, pouco mais de 12 mil, totalizando cerca de 28 mil versos, enquanto a *Eneida* contém quase 10 mil versos.

Procedamos com a fábula alegórica – se refletirmos sobre os inúmeros conhecimentos, aqueles segredos da natureza e da filosofia natural que geralmente se supõe que Homero tenha envolvido em suas alegorias, que nova e extensa visão maravilhosa essa consideração pode nos oferecer! Quão fértil parecerá aquela imaginação, tão capaz de revestir todas as propriedades dos elementos, as competências mentais, as virtudes e vícios, com formas e pessoas, e de introduzi-las em ações concordes com a natureza das coisas que elas revestem! Esse é um campo no qual nenhum poeta posterior disputa com Homero, e quaisquer elogios que lhes tenham sido atribuídos quanto a esse tópico não são de modo algum pela capacidade de lhe ampliar tal esfera, mas pelo bom senso em tê-la constricto. Pois quando o modo de aprendizado mudou nas eras seguintes, e a ciência foi colocada de uma maneira mais clara, tornou-se tão razoável nos poetas mais modernos colocar tal esfera de lado, como era em Homero fazer uso dela. E talvez não tenha sido uma infeliz circunstância para Virgílio que, em seu tempo, não houvesse sobre ele a demanda de uma invenção tão grande que fosse capaz de fornecer todas aquelas partes alegóricas de um poema.

A fábula maravilhosa inclui o que quer que seja sobrenatural, e especialmente o mecanismo dos deuses. Se Homero não foi o primeiro que introduziu as divindades (como Heródoto imagina) na religião da Grécia, ele parece ter sido o primeiro que as colocou em um sistema de mecanismos para a poesia, e um sistema tal que confere a ela a maior importância e dignidade, pois encontramos aqueles autores que se ofendem diante da noção literal dos deuses constantemente acusando Homero como seu principal apoiador.⁸ Contudo, qualquer que seja a razão para recriar seus mecanismos de uma perspectiva filosófica ou religiosa, eles são tão perfeitos na poesia que a humanidade tem ficado contente em segui-los desde então: ninguém foi capaz de ampliar a esfera da poesia para além dos limites que ele estabeleceu; cada tentativa dessa natureza se provou sem sucesso e, depois de todas as várias mudanças de tempo e de religiões, seus deuses continuam até hoje os deuses da poesia.

Chegamos agora às características de seus personagens; e aqui não encontraremos nenhum autor que tenha criado tantos com uma variedade tão visível e surpreendente ou nos fornecido impressões tão vivas e comoventes. Cada um deles tem algo tão particular a si próprio que nenhum pintor poderia tê-los distinguido mais por meio de seus traços do que o poeta o fez por meio de seu estilo. Nada pode ser mais exato do que as distinções que ele observou nos diferentes graus de

⁸ N.T.: Em *Histórias* 2.53, Heródoto, na verdade, afirma que Homero e Hesíodo foram os primeiros a compor teogonias, atribuir aos deuses seus epítetos e suas funções.

virtudes e vícios. A simples qualidade da coragem é maravilhosamente diversificada em vários personagens da *Ilíada*. Aquela de Aquiles é furiosa e intratável; aquela de Diomedes, impaciente, embora ele ouça conselhos e se sujeite ao comando; aquela de Ájax é grave e autoconfiante; a de Heitor, ativa e vigilante; a coragem de Agamêmnon é inspirada pelo amor à soberania e pela ambição; aquela de Menelau, misturada à afabilidade e à ternura por seu povo; encontramos em Idomeneu um soldado puro e simples, em Sarpédon, um galante e generoso. Essa diversidade sagaz e surpreendente não é encontrada apenas na qualidade principal que constitui o fundamental de cada personagem, mas também nas camadas mais profundas, que ele toma o cuidado de tingir com aquela principal. Por exemplo, a principal característica de Ulisses e de Nestor consiste na sabedoria, e eles são distintos nisso, pois a sabedoria de um é artificial e variada, a do outro, natural, aberta e regular. Mas eles têm, além disso, a característica da coragem, e essa qualidade também toma uma direção diferente em cada um de acordo com a diferença em sua prudência: pois um, na guerra, depende ainda da cautela, e o outro, da experiência. Seria infundável produzir exemplos desse tipo. Os personagens de Virgílio estão longe de nos atingir dessa maneira; eles jazem em grande medida ocultos e indistintos, e quando são delineados de modo mais evidente, não nos afetam na mesma proporção em que o fazem os de Homero. Os personagens corajosos de Virgílio são muito semelhantes entre si; mesmo Turno não parece peculiar, mas apenas de um nível superior; e não vemos nada que diferencie a coragem de Mnesteu daquela de Sergesto, ou da de Cloanto, ou da dos demais. De modo semelhante, pode ser dito dos heróis de Estácio que um ar de impetuosidade perpassa a eles todos: a mesma coragem terrível e selvagem aparece em seu Capaneu, Tideu, Hipomedonte etc. Eles têm uma paridade de caráter que os faz parecer irmãos de uma mesma família. Acredito que quando o leitor é levado por esse caminho de reflexão, se ele o percorrer em meio aos escritores épicos e trágicos, será convencido do quão infinitamente superior era a capacidade de invenção de Homero nesse ponto em relação à de todos os outros.

Os discursos devem ser considerados conforme fluem dos personagens; sendo perfeitos ou defeituosos conforme concordam com a conduta daqueles que os pronunciam ou discordam dela. Como há mais variedade de personagens na *Ilíada*, há mais variedade de discursos do que em qualquer outro poema. “Tudo nele tem caráter” (conforme expresso por Aristóteles), ou seja, tudo é ação ou fala. É difícil acreditar que um número tão pequeno de versos seja empregado para a narração em uma obra de tal extensão. Em Virgílio a parte dramática é menor em

proporção à narrativa, e os discursos geralmente consistem em reflexões ou pensamentos gerais que podem ser igualmente adequados na boca de qualquer personagem na mesma ocasião. Como muitos dos personagens de Virgílio não têm personalidade aparente, muitos dos discursos deles fogem à aplicação e ao julgamento de acordo com a regra de adequação. Quando lemos Virgílio pensamos acerca do próprio autor com mais frequência do que quando estamos engajados em Homero; tudo isso é resultado de uma capacidade de invenção mais impassível, que causa menos interesse na ação descrita: Homero nos torna ouvintes, e Virgílio nos mantém como leitores.

Se, como passo seguinte, considerarmos os sentimentos, a mesma faculdade predominante é eminente na sublimidade e no espírito de seus pensamentos. Longino deu sua opinião de que foi principalmente nessa parte que Homero foi sobretudo excelente. O que seria suficiente para provar a grandeza e a excelência de seus sentimentos, em geral, é que eles têm uma paridade tão notável com aqueles da Escritura. Duport, em sua *Gnomologia Homerica*, coletou inumeráveis exemplos desse tipo.⁹ E é com justiça que um excelente escritor moderno suponha que, se Virgílio não tem tantos pensamentos que sejam baixos e vulgares, ele também não tenha tantos que sejam sublimes e nobres; e que o autor romano raramente se eleve a sentimentos muito impressionantes se ele não tiver sido inflamado pela *Ilíada*.

Se observarmos as descrições, imagens e símiles de Homero, encontraremos ainda o predomínio da invenção. A que mais podemos atribuir aquela vasta reunião de imagens de toda sorte, em que vemos cada circunstância da arte e indivíduo da natureza evocados em conjunto pela extensão e fecundidade de sua imaginação, para a qual todas as coisas, em suas várias perspectivas, apresentavam-se em um instante e tinham suas impressões levadas à perfeição de um golpe só? Mais que isso, ele não apenas nos oferece o panorama total das coisas, mas várias peculiaridades e perspectivas inesperadas, não observadas por qualquer pintor exceto Homero. Nada é tão surpreendente como suas descrições de batalhas, que ocupam não menos que metade da *Ilíada*, e são guarnecidas com tão vasta variedade de incidentes que nenhuma guarda semelhança com outra; tantos tipos diferentes de morte que dois heróis não são feridos da mesma maneira; e uma tal profusão de ideias nobres que cada batalha se eleva acima da outra em grandeza, horror e confusão. É certo que não há, nem de perto, aquele número de imagens e descrições em

⁹ N.T.: James Duport (1606-1679) foi um classicista inglês da Universidade de Cambridge. *Gnomologia Homerica* ou *Homeri Gnomologia* (1660) apresenta uma reunião de máximas encontradas na *Ilíada* e na *Odisseia* acompanhadas de citações da Bíblia e de outras obras da literatura clássica.

qualquer poeta épico, embora todos tenham se beneficiado de Homero enormemente; e isso é evidente de Virgílio especialmente, que apresenta raros símiles que não tenham sido tirados de seu mestre.

Se seguirmos daí para a expressão, vemos a clara imaginação de Homero brilhando na sua forma mais inspirada. Nós o reconhecemos como o pai da dicção poética, o primeiro que ensinou a “linguagem dos deuses” aos homens. Sua expressão é como a colorização de alguns grandes mestres, que se revela com pinceladas vigorosas e executadas com rapidez. É, de fato, a mais forte e reluzente que se possa imaginar e dotada do maior espírito. Aristóteles tinha razão em dizer que ele era o único poeta que encontrara “palavras vivas”: há nele mais figuras de linguagem e metáforas ousadas do que em qualquer outro bom autor que seja. Uma flecha fica “impaciente” para ser lançada, uma arma “tem sede” de beber o sangue do inimigo, e coisas semelhantes; ainda assim, sua expressão nunca é grande demais para o sentido, mas grande exatamente na mesma proporção. É o sentimento que infla e preenche a dicção, que se eleva com ela e se forma junto dela, pois na mesma medida em que um pensamento é mais ardente, uma expressão será mais resplandecente; conforme aquilo for mais forte, isso se tornará mais nítido, como vidro em fornalha, que aumenta em dimensão e se refina até uma transparência maior apenas conforme o sopro em seu interior é mais forte e o calor mais intenso.

Para afastar sua língua da prosa é que Homero parece ter empregado os epítetos compostos. Estes eram um tipo de composição peculiar à poesia, não apenas porque elevavam a dicção, mas porque auxiliavam e preenchiam a estrutura métrica com maior pompa e circunstância, e do mesmo modo contribuía em alguma medida para reforçar as imagens. Acerca desse último ponto não posso deixar de atribuí-los também à fecundidade de sua invenção, uma vez que (do modo como lidou com eles) são um tipo de imagem complementar das pessoas ou das coisas às quais eram atribuídos. Vemos o movimento das plumas de Heitor no epíteto *korythaiolos*, a paisagem do Monte Nérito naquele de *einosisphyllos*, e o mesmo pode ser dito de outros, em que não se poderia ter insistido tanto na particularidade das imagens a ponto de expressá-las por meio de uma descrição (que não fosse de apenas uma linha) sem desviar demais o leitor da ação ou da imagem principal.¹⁰ Do mesmo modo que uma metáfora é um símile breve, um desses epítetos é uma breve descrição.

Por último, se considerarmos sua versificação, devemos perceber quanto louvor se deve à sua invenção também em relação a isso. Ele não se

¹⁰ N.T.: *korythaiolos* (κορυθαίολος, de *korys* [κόρυς] “elmo” e *aíssō* [αἰσσω] “agitar”): aquele que agita o penacho do elmo; *einosisphyllos* (εἰνوسیφυλλος, de *enosis* [ἐνοσις] “ação de sacudir” e *phyllos* [φύλλον] “folha”): aquele que sacode suas folhas.

satisfez com sua língua tal como se encontrava estabelecida em qualquer parte da Grécia, mas procurou por diferentes dialetos com um objetivo particular: para embelezar e aperfeiçoar seus versos, ele levou em consideração os dialetos conforme tinham uma mistura maior de vogais ou de consoantes e os empregou conforme o verso requeria uma suavidade ou uma força maior. O que ele mais empregou foi o jônico, que tem uma doçura particular por não usar contrações e em razão de seu costume de separar os ditongos em duas sílabas de modo a fazer as palavras se abrirem com uma fluência mais ampla e sonora. A este, ele misturou as contrações áticas, a maior amplitude do dórico e o suave eólico, que geralmente rejeita a aspiração ou remove o acento, e completou essa variedade ao alterar algumas letras com a licença da poesia. Assim, sua métrica, em lugar de ser um grilhão a seu sentido, estava sempre pronta para correr com o calor de seu movimento, e até mesmo para fornecer uma representação a mais de suas ideias na correspondência dos sons àquilo que significavam. Disso tudo ele derivou aquela harmonia que nos obriga a admitir que ele não apenas tinha a cabeça mais rica, mas o melhor ouvido do mundo. Isso é tão verdade que quem quer que consulte a harmonia de seus versos, mesmo sem entendê-los (com a mesma sorte de diligência que diariamente vemos praticada no caso das óperas italianas), encontrará mais doçura, variedade e excelência sonora do que em qualquer outra linguagem poética. Os críticos admitem que a beleza de sua métrica tenha sido copiada apenas pelo próprio Virgílio, ainda que vagamente, embora sejam justos ao atribuí-la à natureza da língua latina: de fato, o grego tem algumas vantagens tanto pelo som natural de suas palavras quanto pela modulação e cadência de seus versos, que não coincidem com a inclinação de nenhuma outra língua. Virgílio foi muito sensível a isso e empregou máxima diligência ao trabalhar uma língua mais irascível até o limite de sua graça, e, em particular, nunca falhou em trazer o som de seu verso a uma bela concordância com seu sentido. Se, em relação a isso, o poeta grego não tem sido celebrado com tanta frequência quanto o romano, a única razão é que um número menor de críticos entendeu uma língua do que entendeu a outra. Dioniso de Halicarnasso apontou muitas das belezas desse tipo em relação a nosso autor em seu tratado sobre a composição das palavras.¹¹ No momento, é suficiente observar sua métrica, que flui com tanta facilidade que faz alguém imaginar que Homero não tinha outra preocupação a não ser transcrever tão rápido quanto as Musas ditavam, e, ao mesmo tempo, com tanta força e estimulante vigor que nos acorda e nos desperta como o som de uma

¹¹ N.T.: O autor se refere a *Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων* (*Peri syntheseōs onomatōn*) ou *De compositione verborum*, um tratado de Dioniso de Halicarnasso (séc. I a.C – I d.C.) sobre a combinação de palavras de acordo com os diferentes estilos de oratória.

trombeta. Ela corre como um rio caudaloso, sempre em movimento e sempre cheio, enquanto somos levados por uma vaga de versos, o mais rapidamente e ao mesmo tempo o mais suavemente que se pode imaginar.

Assim, de qualquer ângulo sob o qual contemplemos Homero, o que nos impressiona principalmente é sua capacidade de invenção. É aquilo que forma o caráter de cada parte de sua obra; e, do mesmo modo, descobrimos que isso tornou sua fábula mais extensa e copiosa do que qualquer outra, seu estilo, mais vívido e fortemente marcado, seus discursos, mais tocantes e comoventes, seus sentimentos, mais ardentes e sublimes, suas imagens e descrições, mais cheias e animadas, sua expressão, mais elevada e ousada, e seus versos, mais rápidos e variados. Espero, em relação àquilo que foi dito de Virgílio, com respeito a qualquer dessas mentes, que eu não tenha de modo algum diminuído seu caráter. Nada é mais absurdo ou em vão do que o método comum de comparar eminentes escritores por uma oposição de passagens em particular, e formar um julgamento de seu mérito sobre o todo a partir da parte. Devemos ter certo conhecimento do caráter principal de cada um e da excelência que os distingue: é quanto a isso que devemos considerá-lo, e de acordo com seu nível é que devemos admirá-lo. Nenhum autor ou homem já ultrapassou a todos em mais de uma faculdade; e como Homero o fez em invenção, Virgílio o fez em julgamento. Não que devamos pensar que Homero carecesse da capacidade do julgamento, mas sim que Virgílio a tinha em um grau mais eminente; ou que Virgílio carecesse da capacidade de invenção, mas que Homero possuía dela um lote maior; cada um desses grandes autores tinha mais de ambas do que talvez qualquer homem além deles, e se diz apenas que tinham menos em comparação um ao outro. Homero era o gênio maior, Virgílio o artista melhor. Em um admiramos sobremaneira o homem, no outro, a obra. Homero se apressa e nos transporta com uma impetuosidade dominante; Virgílio nos conduz com uma excelência cativante; Homero se alastra com uma profusão generosa; Virgílio se contrai com uma cuidadosa magnificência; Homero, como o Nilo, transborda suas riquezas com um fluxo inexaurível; Virgílio, como um rio contido em sua margem, com uma corrente suave e constante. Quando contemplamos suas batalhas, penso que os dois poetas parecem os heróis que celebram. Homero, inexaurível e insuperável como Aquiles, suporta tudo diante de si e brilha cada vez mais conforme o tumulto aumenta; Virgílio, calmamente audacioso como Eneias, aparece imperturbável no meio da ação; dispõe de tudo diante de si e conquista com tranquilidade. E quando olhamos para seus mecanismos divinos, Homero parece como seu próprio Júpiter em seus terrores, chacoalhando o Olimpo, lançando os raios e

incendiando os céus; Virgílio, com o mesmo poder, mas em seu aspecto benevolente, aconselha os deuses, deita planos para impérios e ordena regularmente toda a sua criação.

Contudo, ao fim e ao cabo, é em relação às grandes partes, como com as grandes virtudes, que eles naturalmente beiram alguma imperfeição; e é com frequência difícil de distinguir exatamente onde a virtude termina ou a imperfeição começa. Como a prudência, que pode às vezes resvalar para a suspeita, do mesmo modo pode uma grande capacidade de julgamento se rebaixar à frieza; tal como a magnanimidade pode se elevar à profusão ou à extravagância, também uma grande capacidade de invenção, à redundância ou ao descontrole. Se olharmos para Homero com essa perspectiva, perceberemos que as principais objeções contra ele procedem de uma causa tão nobre quanto o é o excesso dessa faculdade.

Dentre elas, podemos reconhecer algumas de suas maravilhosas ficções, a respeito das quais tanta crítica tem sido despendida, ultrapassando todos os limites do provável. Talvez ocorra com almas grandes e superiores o que ocorre com corpos gigantes, que, exaurindo-se com grande força, excedem o que é comumente considerado a devida proporção das partes para se tornarem milagres no todo; e, como os velhos heróis desse feitio, cometem algo próximo à extravagância em meio a uma série de *performances* gloriosas e inimitáveis. Assim, Homero tem seus “cavalos falantes” e Virgílio, seus “mirtos que destilam sangue”, e o último não fez mais que elaborar a conveniente intervenção de uma divindade para assegurar tal possibilidade.

Deve-se à mesma e vasta capacidade de invenção que seus símiles tenham sido considerados exuberantes demais e muito cheios de detalhes. A força dessa faculdade é percebida na incapacidade de se confinar unicamente à circunstância na qual a comparação se baseia: ela se expande em embelezamentos de imagens suplementares, que, contudo, são gerenciadas de modo a não prevalecer sobre a principal. Seus símiles são como pinturas em que a figura principal tem não apenas a proporção em concordância com seu original, mas é também disposta com ornamentos e aspectos ocasionais. O mesmo vale para sua maneira de acumular um número de comparações de um só fôlego quando sua imaginação lhe sugeriu de uma vez tantas imagens variadas e correspondentes. O leitor facilmente estenderá essa observação a mais objeções do mesmo tipo.

Se há outros que parecem acusá-lo mais de um defeito ou estreiteza de gênio do que de seu excesso, descobrir-se-á sob exame que aqueles aparentes defeitos provêm totalmente da natureza do tempo em que ele

viveu. Tais são suas representações grosseiras dos deuses e as maneiras viciosas e imperfeitas de seus heróis; mas devo dizer aqui uma palavra acerca deste último, uma vez que é um ponto geralmente levado ao extremo, tanto por aqueles que o censuram quanto pelos defensores de Homero. É uma estranha parcialidade em relação à Antiguidade pensar como Madame Dacier¹² “que aqueles tempos e maneiras são muito melhores quanto mais contrários aos nossos”.¹³ Quem pode ser tão discriminatório em seu favor a ponto de ampliar a felicidade daqueles tempos quando o espírito da vingança e da crueldade, associado à prática da rapina e do roubo, reinava sobre o mundo: quando não há nenhuma misericórdia exceto pelo bem do lucro; quando os maiores príncipes eram executados pela espada e suas esposas e filhas eram feitas escravas e concubinas? Por outro lado, eu não seria tão delicado como os críticos modernos, que se chocam diante dos ofícios servis e dos medíocres misteres com os quais às vezes vemos os heróis de Homero ocupados. Há um prazer em considerar aquela simplicidade em oposição ao luxo das eras que sucederam: ao contemplar monarcas sem seus guardas, príncipes cuidando de seus rebanhos e princesas pegando água das fontes. Quando lemos Homero, temos de pensar que estamos lendo o autor mais antigo do mundo pagão, e aqueles que o consideram sob essa luz duplicarão seu prazer na leitura. Deixe-os pensar que estão se familiarizando com nações e povos que não mais existem, que estão voltando quase três mil anos na mais remota antiguidade e se entretendo com uma visão clara e surpreendente de coisas que não são encontradas em nenhum outro lugar, o único espelho verdadeiro daquele mundo antigo. Somente assim os grandes obstáculos desaparecerão, e o que geralmente cria a aversão se tornará uma satisfação.

Essa consideração pode servir para responder pelo uso constante dos mesmos epítetos dos seus deuses e heróis, tais como “Febo que atira longe”, “Atena de olhos azuis”, “Aquiles de pés rápidos” etc., que alguns têm censurado como impertinentes e tediosamente repetitivos. Os epítetos dos deuses dependiam dos poderes e ofícios que então se acreditava lhes pertencerem e adquiriram um peso e veneração a partir dos ritos e devoções solenes nos quais eram usados: eles eram uma sorte de atributos com os quais serem saudados em todas as ocasiões era uma questão de religião, e era uma falta de reverência omiti-los. Quanto aos epítetos dos grandes homens, Mons. Boileau é da opinião de que eles

¹² Em seu Prefácio a Homero.

¹³ N.T.: Madame Dacier é Anne Le Fèvre Dacier (1654-1720), erudita francesa e tradutora da *Ilíada* e da *Odisseia*. No prefácio à sua tradução da *Ilíada* (1711), fez uma defesa de Homero em relação às censuras que eram lançadas contra ele pelos *modernes*, ou seja, aqueles que defendiam a superioridade da literatura moderna no debate “Antigos e Modernos”, intitulado *Querelle des Anciens et des Modernes* ou simplesmente *Querelle*, como ficou conhecido.

tinham a natureza dos sobrenomes e se repetiam como tais, pois os gregos, não tendo um sobrenome derivado de seus pais, eram obrigados a acrescentar alguma outra distinção a cada pessoa, ou nomeando seus pais expressamente ou seu lugar de nascimento, profissão ou coisa semelhante, como Alexandre filho de Filipe, Heródoto de Halicarnasso, Diógenes o Cínico etc.¹⁴ Homero, por conseguinte, obedecendo a esse costume de seu país, usou tais acréscimos distintivos conforme melhor combinavam com a poesia. E, de fato, temos algo paralelo a isso em tempos modernos, tal como os nomes Harold Harefoot, Edmund Ironside, Edward Longshanks, Edward the Black Prince etc.¹⁵ Se, contudo, considerar-se que isso conta mais para a exatidão do que para a repetição, devo acrescentar outra hipótese. Hesíodo, dividindo o mundo em diferentes eras, colocou uma quarta era entre a de bronze e a de ferro, a dos “heróis distintos de outros homens; uma raça divina que combateu em Tebas e em Troia, chamados semideuses, e que vivem sob os cuidados de Júpiter nas ilhas dos bem-aventurados”.¹⁶ Dentre as honras divinas que lhes eram prestadas, eles poderiam ter também isso em comum com os deuses: não serem mencionados sem a solenidade de um epíteto, e um tal que lhes fosse aceitável ao celebrar suas famílias, ações e qualidades.

Outros sofismas que têm sido levantados contra Homero são tais que dificilmente merecem uma resposta, conquanto sejam ainda apontados conforme ocorrem no curso da obra. Muitos têm sido ocasionados por um imprudente esforço de exaltar Virgílio, que é bem semelhante àquele de erigir a estrutura minando a fundação: imagina-se, por todos os seus paralelos, que esses críticos nunca ouviram que Homero escreveu primeiro, uma consideração que quem quer que compare esses dois poetas deve ter sempre em mente. Alguns o acusam pelas mesmas coisas que eles próprios negligenciam ou elogiam no outro, como quando preferem a fábula e a moral da *Eneida* àquelas da *Ilíada* pelas mesmas razões que podem colocar a *Odisseia* acima da *Eneida*; como aquela de que o herói é um homem mais sábio e a ação de um mais benéfica a seu país

¹⁴ N.T.: Mons. Boileau (1636-1711), poeta e crítico francês. Sua obra *L'Art Poétique*, imitando a *Ars Poetica* de Horácio, exerceu certa influência sobre a literatura inglesa e foi imitada, por sua vez, pelo próprio Alexander Pope em seu poema “*Essay on Criticism*”, um ensaio em verso no qual ele critica o comportamento dos escritores e dos críticos de sua época. Como Madame Dacier, Boileau foi defensor dos *antiques* e protagonizou a primeira fase da *Querelle* contra Charles Perrault.

¹⁵ N.T.: Harefoot, de *hare* “lebre” e *foot* “pé”. Harold Harefoot ou Haroldo I de Inglaterra (1016/1017-1040) é também chamado em português “Haroldo Pé de Lebre”. Edmund Ironside ou Edmund II (990-1016), Rei da Inglaterra, é também chamado em português “Edmundo Braço de Ferro”. Edward Longshanks, em que “*longshanks*” traduz-se por “pernas longas”, é Eduardo I de Inglaterra (1239-1307). Edward the Black Prince, “Eduardo, o Príncipe Negro”, ou Edward of Woodstock (1330-1376) foi o primeiro Duque da Cornuália.

¹⁶ Hesiod. *Opp. et Dier.* Lib. I. vers. 155, &c.

do que a de outro; ou, ainda, culpam-no por não fazer o que ele nunca intencionou, como por que Aquiles não é um príncipe tão bom e perfeito quanto Eneias quando a moral mesma de seu poema exigia um caráter contrário; é assim o julgamento de Rapin em sua comparação de Homero e Virgílio.¹⁷ Outros selecionam aquelas passagens específicas de Homero que não são tão elaboradas quanto algumas que Virgílio extraiu delas: esse é todo o tratamento de Scaliger em sua *Poética*.¹⁸ Outros se debatem com o que julgam expressões baixas e mesquinhas, às vezes por uma falsa delicadeza e um falso refinamento e com mais frequência por uma ignorância dos encantos do original, e então triunfam na bizarrice de suas próprias traduções: essa é a conduta de Perrault em seu *Paralelos*.¹⁹ Por último, há outros que, almejando um procedimento mais justo, distinguem entre o mérito pessoal de Homero e aquele de sua obra, mas quando começam a assinalar as causas da grande reputação da *Ilíada*, supõem que seja pela ignorância dos tempos de Homero e pelo preconceito dos que sucederam: perseguindo esse princípio, tornam aqueles acidentes (tais como a contenda entre as cidades etc.) as causas de sua fama, mas que eram na verdade as consequências de seu mérito. É possível dizer o mesmo de Virgílio ou de qualquer grande autor cujo caráter provocará de modo inevitável muitos acréscimos casuais à sua reputação. Esse é o método do Mons. de la Mott (*sic*), que, além de tudo, ainda confessa que, qualquer que tenha sido a era em que Homero tenha vivido, ele deve ter sido o maior poeta de sua nação e que, nesse sentido, ele pode ser considerado o mestre mesmo daqueles que o superaram.²⁰

Em todas essas objeções não vemos nada que contradiga seu título de honra de mestre da invenção, e enquanto isso (que é de fato a característica da própria poesia) permanecer inigualável entre seus seguidores, ele ainda continua a lhes ser superior. Um julgamento mais comedido pode cometer menos falhas e ser mais aprovado aos olhos de um tipo de crítico, mas aquele fervor da inventividade conquistará os

¹⁷ N.T.: Paul de Rapin (1661-1725), historiador francês que escrevia sob patronagem inglesa.

¹⁸ N.T.: Scaliger, ou Giulio Cesare della Scala (1484-1558), acadêmico italiano que passou a maior parte de sua carreira na França. Sua obra *Poética*, publicada postumamente em 1561 (em Lyon e em 1581 em Leyden), foi de grande influência na história da crítica literária. Nela, Scaliger louva Virgílio em detrimento de Homero.

¹⁹ N.T.: Charles Perrault (1628-1703), crítico e poeta francês, mais lembrado por sua reunião de contos de fadas. A obra referida no texto é *Parallèle des Anciens et des Modernes* (1688-1692), que desencadeou o debate “Antigos e Modernos”, no qual Perrault defende a superioridade da literatura de sua época. Acerca do papel que Homero ocupou na *Querelle*, cf. LACERDA, Sonia. *Metamorfoses de Homero: História e antropologia na crítica setecentista da poesia épica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003, especialmente a primeira parte, p. 45-136.

²⁰ N.T.: Antoine Houdar de la Motte (1672-1731), autor francês que protagonizou a segunda fase da *Querelle* como defensor dos *modernes*. La Motte realizou uma tradução da *Ilíada*, aparentemente sem conhecer a língua grega, baseando-se na tradução de Madame Dacier e adaptando o poema para o que ele pensava ser a mentalidade da época.

mais altos e mais universais aplausos que o coração do leitor dispõe sob o mais forte encantamento. Homero não parece ser apenas o inventor da poesia, mas supera todos os inventores das outras artes: ele absorveu a honra daqueles que o sucederam. O que fez não admitia ampliação, apenas deixou espaço para contração e regulação. Ele mostrou toda a extensão da inventividade de uma só vez; e se falhou em alguns de seus voos, foi por ter tentado de tudo. Uma obra desse tipo se parece com uma árvore majestosa, que cresce da semente mais vigorosa, é aprimorada pelo engenho, floresce e produz os melhores frutos: natureza e arte conspiram para edificá-la; prazer e proveito se juntam para torná-la valiosa; e aqueles que encontram as mais legítimas falhas apenas comentam que uns galhos que crescem luxuriantes por uma riqueza da natureza podem ser aparados para dar a ela uma aparência mais regular.

Tendo falado das belezas e dos defeitos do original, falta tratar da tradução com a mesma perspectiva em relação à característica principal. Enquanto tal característica seja vista nas principais partes do poema, como na fábula, nos caracteres e nos sentimentos, nenhum tradutor pode prejudicá-la a não ser por omissões ou abreviações propositais. Como ela também irrompe em cada imagem, descrição e símile, quem quer que os diminua ou suavize muito retira algo dessa característica principal. É o primeiro grande dever de um intérprete apresentar seu autor inteiro e sem mutilação; e, no mais, apenas a dicção e a versificação são sua própria província, já que estas devem ser suas, mas as outras ele as deve usar conforme as encontra.

Deve-se, então, considerar quais métodos podem fornecer equivalentes em nossa língua à elegância do grego. É certo que nenhuma tradução literal possa fazer justiça a um excelente original em uma língua superior, mas é um grande erro imaginar (como muitos têm feito) que uma paráfrase apressada possa resolver este problema geral: de que o perigo de perder o espírito de um antigo é menor ao desviar para as maneiras modernas de expressão. Se há por vezes certa escuridão, há com frequência uma luz na antiguidade que nada preserva melhor do que uma versão mais literal. Não conheço nenhuma liberdade que alguém deva tomar além daquelas que são necessárias para transfundir o espírito do original e sustentar o estilo poético da tradução; e me aventuro a dizer que não houve, em tempos anteriores, mais homens induzidos ao erro por uma aderência servil e tola à letra do que os que foram iludidos nos nossos tempos por uma esperança quimérica, insolente, de elevar e melhorar seu autor. Não se deve duvidar de que a chama do poema é o que o tradutor deveria considerar principalmente, já que é mais provável que se apague no processo; entretanto, é seu caminho mais seguro ficar satisfeito por preservá-la no todo, dando seu máximo, sem tentar ser mais

do que ele acha que seu autor é, em qualquer lugar particular. É um grande segredo na escrita conhecer quando ser simples e quando ser poético e figurativo; e é o que Homero nos ensinará se seguirmos modestamente suas pegadas. Onde sua dicção é vigorosa e elevada, elevemos a nossa tão alto quanto pudermos; mas onde é simples e humilde, não devemos ser impedidos de imitá-lo por medo de incorrer na censura de um mero crítico inglês. Nada que pertença a Homero parece ter sido mais confundido do que o tom de seu estilo: alguns de seus tradutores inflaram um estilo pomposo com uma confiança arrogante no sublime; outros imergiram em prosaísmo, em uma inexpressiva e tímida noção de simplicidade. Desses diferentes seguidores de Homero, penso que alguns suam e se esforçam para alcançá-lo por violentos saltos e sobressaltos (sinais de falsa vivacidade), outros rastejam lenta e servilmente em sua trilha, enquanto o próprio poeta está o tempo todo diante deles procedendo com uma majestade uniforme e sem afetação. Entretanto, dos dois extremos se poderia perdoar mais prontamente o frenesi do que a frigidez; nenhum autor deve ser invejado por elogios que ele pode receber em razão daquele estilo que seus amigos combinam chamar de “simplicidade”, enquanto o resto do mundo chamará de “tédio”. Há uma simplicidade graciosa e digna bem como uma pesada e sórdida, que diferem entre si tanto quanto o ar de um homem simples difere daquele de um desleixado: uma coisa é se vestir com extravagância e outra, não estar vestido em absoluto. Simplicidade é o meio do caminho entre ostentação e rusticidade.

Essa simplicidade pura e nobre não está em lugar algum com tal perfeição como na Escritura e em nosso autor. Alguém poderia afirmar, com todo o respeito aos escritos inspirados, que o Divino Espírito fez uso de nenhuma outra palavra senão daquelas que eram inteligíveis e comuns aos homens daquele tempo e naquela parte do mundo; e, como Homero é o autor mais próximo daquelas, seu estilo deve, claro, apresentar uma semelhança maior com os livros sagrados do que com qualquer um de outro autor. Essa consideração (junto com o que tem sido observado do paralelismo de alguns de seus pensamentos) pode, penso eu, induzir um tradutor, por um lado, a ceder a várias daquelas expressões gerais e modos de expressão que têm recebido uma veneração mesmo em nossa língua por terem sido usadas no Velho Testamento; por outro lado, a evitar aquelas que têm sido destinadas à Divindade e, de certa maneira, consignadas ao mistério e à religião.

Para preservar esse ar de simplicidade, um cuidado particular deveria ser tomado para expressar com toda a clareza aquelas sentenças morais e falas proverbiais que são tão numerosas nesse poeta. Elas têm algo venerável e, devo dizer, oracular naquela brevidade e gravidade sem

adornos com as quais são proferidas: uma graça que seria certamente perdida ao almejar dar a elas o que chamamos de um estilo mais engenhoso (ou seja, mais moderno) na paráfrase.

Talvez a mistura de alguns helenismos a palavras antigas à moda de Milton, se feita sem muita afetação, pode não ter um efeito ruim em uma versão dessa obra em particular que, mais do que qualquer outra, parece requerer um matiz respeitável e antiquário. Mas certamente o uso de termos modernos de guerra e de governo, como “pelotão, campanha, junta” ou similares (nos quais alguns de seus tradutores incorreram), não podem ser permitidos, com exceção apenas daqueles sem os quais é impossível tratar os assuntos em qualquer língua viva.

Há duas peculiaridades na dicção de Homero que são um tipo de marca de nascença pelas quais qualquer olho o distingue à primeira vista. Aqueles que não são seus grandes admiradores olham para elas como defeitos, e aqueles que o são parecem contentes com elas como com encantos. Estou me referindo aos epítetos compostos e a suas repetições. Muitos dos primeiros não podem ser traduzidos literalmente para o inglês sem destruir a pureza de nossa língua. Acredito que eles devam ser preservados conforme deslizem facilmente em um composto em inglês, sem violência ao ouvido ou às regras herdadas de composição, bem como àquelas que têm recebido uma sanção da autoridade de nossos melhores poetas e se tornaram familiares pelo uso por parte deles, tais como “Jove junta-nuvens” etc. Quanto ao restante, quando puder ser expresso totalmente e de modo significativo em uma única palavra ou em uma expressão composta, o curso a ser tomado é óbvio.

Aqueles que não podem ser assim vertidos, ou seja, de modo a preservar sua imagem integral por uma ou duas palavras, podem ser traduzidos por uma circunlocução, como o epíteto *einosophyllos* para uma montanha, que pareceria pequeno ou ridículo traduzido literalmente por “sacode-folha”, mas provê uma ideia majestosa na perífrase: “a grandiosa montanha agita suas folhas farfalhantes”. Outros, que admitem significados diversos, podem ter a vantagem de uma variação sagaz de acordo com as ocasiões nas quais eles são introduzidos. Por exemplo, o epíteto de Apolo, *hekēbolos*, ou “atira-longe”, é passível de duas explicações: uma literal, em relação ao arco e flecha, que são as insígnias daquele deus; a outra alegórica, com relação aos raios do sol; portanto, em tais passagens em que Apolo é representado como um deus em pessoa, eu usaria a primeira interpretação; e nas quais são descritos os efeitos do sol, eu escolheria a última. No geral, será necessário evitar a perpétua repetição dos mesmos epítetos que encontramos em Homero, e que, embora possa ser acomodada (como já foi mostrado) ao ouvido

daqueles tempos, não é de modo algum acomodada ao nosso; entretanto, é possível aguardar por oportunidades de usá-los, em ocasiões nas quais eles deem origem a uma beleza adicional; e, ao usá-los adequadamente, um tradutor pode mostrar de uma só vez sua inventividade e seu julgamento.

Quanto às repetições de Homero, podemos dividi-las em três tipos: em narrações e discursos inteiros, em sentenças e em um verso ou hemistíquio. Espero que não seja impossível ter certa consideração por elas, a fim de não perder uma marca tão conhecida do autor, por um lado, nem ofender muito o leitor, por outro. A repetição não é deselegante naqueles discursos em que a dignidade do falante torna um tipo de insolência alterar suas palavras, como nas mensagens dos deuses aos homens, ou nas dos poderes superiores aos inferiores no que concerne ao estado, ou quando o cerimonial religioso parece demandá-la nas formas solenes de preces, juramentos e coisas do tipo. Em outros casos, acredito que a melhor regra é ser guiado pela proximidade, ou distância, sob a qual as repetições são colocadas no original: quando elas vêm muito próximas, deve-se variar a expressão; mas é uma questão em aberto se um tradutor profissional está autorizado a omitir qualquer delas: se elas são tediosas, o autor é quem deveria responder por elas.

Resta ainda falar da versificação. Homero (como tem sido dito) está perpetuamente aplicando o som ao sentido, variando em cada novo assunto. Esta é certamente uma das belezas mais requintadas da poesia, e alcançável a muito poucos: conheço apenas Homero como eminente nisso em grego e Virgílio em latim. Percebo que ela pode às vezes ocorrer por acaso, quando um escritor é ardente e plenamente dominado por sua visão: entretanto, pode-se acreditar de modo razoável que Homero e Virgílio a planejaram, em cujos versos ela assim se manifesta em um grau superior ao de todos os outros. Poucos leitores têm o ouvido para serem juízes: mas aqueles que o têm verão que eu almejei atingir essa beleza.

No geral, devo me confessar totalmente incapaz de fazer justiça a Homero. Isso eu almejo com nenhuma outra esperança exceto aquela que alguém possa entreter sem muita vaidade, a de prover uma cópia mais tolerável do que qualquer tradução integral em verso que já tenha sido feita. Temos apenas aquelas de Chapman, Hobbes e Ogilby. Chapman se aproveitou de um verso de extensão imensurável, apesar de não haver paráfrase mais frouxa e sem coerência do que a dele.²¹ Ela tem

²¹ N.T.: O dramaturgo, poeta e tradutor inglês George Chapman (1559-1634) começou a publicar sua tradução da *Ilíada* em 1598. Em 1616 suas traduções tanto desse poema como da *Odisseia* foram publicadas juntas sob o título de *The Whole Works of Homer* e se mantiveram como as únicas traduções integrais em língua inglesa até as de Pope.

interpolações frequentes de quatro ou seis versos, e me lembro de uma no livro 13 da *Odisseia*, verso 312, em que ele se estendeu por vinte versos partindo de dois. Chapman está geralmente equivocado de modo tão gritante que seria possível pensar que ele se desviara de propósito se não tivesse, em outros lugares de suas notas, insistido tanto sobre frivolidades verbais. Parece que ele teve uma forte tendência a extrair novos significados de seu autor, a ponto de prometer, em seu prefácio rimado, um poema sobre os mistérios que ele teria revelado em Homero; e talvez ele tenha torcido o sentido óbvio para tal fim. Sua expressão é envolvida em linguagem empolada, um erro pelo qual ele foi notável em seus escritos originais, como na tragédia *Bussy d'Amboise* (sic) etc.²² Em uma palavra, a natureza do homem pode explicar sua *performance* inteira, pois ele parece, com base em seu prefácio e comentários, ter sido de um tipo arrogante e um assoberbado quanto à poesia. Sua própria ostentação, de ter terminado metade da *Ilíada* em menos de quinze semanas, mostra com que negligência sua versão foi realizada. Mas o que pode lhe ser reconhecido, e que muito contribuiu para cobrir seus defeitos, é um ousado espírito ardente que insufla vida em sua tradução, algo que alguém pode imaginar que o próprio Homero teria escrito antes de ter chegado à idade do discernimento.

Hobbes nos deu uma explicação correta do sentido em geral, mas em relação aos detalhes e às particularidades ele os extirpa continuamente, e com frequência omite os mais belos.²³ Quanto a esta ser estimada como uma tradução mais fiel, duvido que tenham sido poucos os que foram conduzidos a esse equívoco por sua brevidade, que provém não de seguir o original verso a verso, mas das omissões supramencionadas. Ele às vezes omite símiles e frases inteiras e é aqui e ali culpado de erros nos quais nenhum escritor de sua erudição poderia ter incorrido senão por meio do descuido. Sua poesia, bem como a de Ogilby, é medíocre demais para ser criticada.²⁴

²² N.T.: A peça *Bussy d'Ambois*, escrita entre 1603-1607, é considerada a melhor peça de Chapman e é a primeira de uma série que ele escreveu tendo como tema o cenário político francês de sua época.

²³ N.T.: O filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679) realizou uma tradução da *Ilíada* e outra da *Odisseia* poucos anos antes de sua morte, publicadas em 1673 e 1675 respectivamente.

²⁴ N.T.: Scotsman John Ogilby (1600-1676) foi tradutor, cartógrafo e uma espécie de produtor cultural escocês. Além de traduzir a *Ilíada*, Ogilby também traduziu as fábulas de Esopo. Foi duramente criticado tanto por John Dryden, que tinha traduzido a *Eneida* e era um modelo para Pope, quanto pelo próprio Pope. Sua reputação, contudo, tem sido recuperada com o reconhecimento de sua importância para o aumento do interesse pelo gênero fábula e em virtude da influência que teve nas traduções de seus próprios críticos Dryden e Pope. Cf. PROUDFOOT, L.: *Dryden's Aeneid and its Seventeenth Century Predecessors*. Manchester: University of Manchester Press, 1960.

É uma grande perda para o mundo da poesia que Mr. Dryden não tenha vivido para traduzir a *Ilíada*.²⁵ Ele nos deixou apenas o primeiro canto e uma pequena parte do sexto, na qual, se ele não interpretou o sentido de modo verdadeiro em alguns lugares ou não preservou as antiguidades, isso deve ser perdoado em razão da pressa com que foi obrigado a escrever. Ele parece ter tido bastante consideração por Chapman, cujas palavras às vezes copia, e infelizmente o seguiu em passagens nas quais este se desvia do original. Entretanto, tivesse ele traduzido a obra toda, eu não tentaria sucedê-lo como tradutor de Homero, do mesmo modo que não tento sucedê-lo como tradutor de Virgílio: sua versão (apesar de alguns erros humanos) é a tradução mais nobre e vivaz que conheço em qualquer língua. Mas o destino dos grandes gênios é como aquele dos grandes ministros: embora sejam reconhecidamente os primeiros na nação das letras, devem ser invejados e caluniados simplesmente por estarem à frente delas.

Aquilo que, em minha opinião, deve ser o objetivo de qualquer um que traduza Homero é, acima de todas as coisas, manter vivos o espírito e a chama, que são suas principais características: particularmente em alguns lugares, onde há dúvida do sentido, seguir o que for mais forte e mais poético de modo a estar mais concorde com aquelas características; copiá-lo em todas as variações de seu estilo e nas diferentes modulações de sua métrica; preservar, nas partes mais ativas ou descritivas, uma vivacidade e elevação; nas mais tranquilas ou narrativas, uma simplicidade e solenidade; nos discursos, uma plenitude e clareza; nos provérbios, uma brevidade e gravidade; não negligenciar nem mesmo as pequenas figuras e modos de expressão, nem às vezes a própria matiz dos períodos; nem omitir ou confundir quaisquer ritos ou costumes da antiguidade; talvez também se deva colocar o todo em um compasso mais breve do que aquele que tem sido realizado até hoje por qualquer tradutor que tenha preservado toleravelmente quer o sentido, quer a poesia. O que eu recomendaria ao tradutor, além de tudo isso, é estudar o autor em seu próprio texto em lugar de quaisquer comentários, não importando quão eruditos sejam ou que imagem possam ter na estima mundial, e também considerá-lo com atenção em comparação com Virgílio acima de todos os antigos e com Milton acima de todos os modernos. Ao lado destes, o *Telêmaco* do Arcebispo de Cambray pode fornecer a mais verdadeira ideia do espírito e do curso de nosso autor;²⁶ e o admirável *Tratado do Poema*

²⁵ N.T.: John Dryden (1631-1700), renomado poeta inglês, crítico literário (conforme mencionado na nota anterior) e tradutor da *Eneida*. Foi amigo de Pope, que lhe devotava grande admiração.

²⁶ N.T.: François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651-1715), nomeado Arcebispo de Cambray em 1696, foi um poeta e teólogo francês. Sua obra mais famosa é *Les Aventures de Télémaque*, publicada anonimamente em 1699, um romance didático que narra as viagens de Telêmaco na companhia de Mentor, que se revela ser a deusa Palas Atena ao final do romance. A obra figura

Épico de Bossu, a noção mais justa de seu plano geral e orientação.²⁷ Mas, além de tudo, não importando a capacidade de julgamento e o estudo com que um homem possa proceder, ou não importando a felicidade com que possa realizar tal trabalho, ele deve esperar agradar não mais que poucos: apenas aqueles que têm ao mesmo tempo gosto pela poesia e uma competente erudição. Pois sanar tal carência não está na natureza desta empresa, uma vez que uma mera inteligência moderna não consegue gostar de nada que não seja moderno, e uma pedante, nada que não seja grego.

O que fiz está submetido ao público, cujas opiniões estou preparado para ouvir; contudo, temo muito pouco os nossos melhores poetas como juízes, pois são mais conscientes do peso dessa tarefa. Quanto aos piores, seja lá o que lhes agrade dizer, até podem me causar alguma preocupação já que são homens infelizes, mas não porque sejam escritores perversos. Fui guiado nessa tradução por julgamentos muito diferentes dos deles e por pessoas com quem eles não são gentis: se uma velha observação pode ser verdadeira é aquela de que a mais forte antipatia do mundo é a dos tolos a homens de juízo. Mr. Addison foi o primeiro cujo conselho me determinou a empreender esta tarefa; que me escreveu naquela ocasião em tais termos que não consigo repetir sem vaidade.²⁸ Sou grato a Sir Richard Steel pela recomendação bastante adiantada de meu empreendimento para o público. Dr. Swift promoveu meu interesse com aquele entusiasmo que ele sempre oferece a um amigo.²⁹ A humanidade e a franqueza de Sir Samuel Garth nunca me faltaram em qualquer ocasião.³⁰ Devo também agradecer, com infinito prazer, pelas muitas e cordiais lições bem como pelas críticas sinceras de Mr. Congreve, que me guiou na tradução de algumas partes de Homero.³¹ Devo acrescentar os nomes de Mr. Rowe e Dr. Parnell, embora eu deva aproveitar a oportunidade para fazer justiça ao último, cuja boa natureza (para lhe ofertar um grande panegírico) não é menos extensa do que sua erudição.³² O favor desses senhores não é totalmente imerecido por

em *Emílio* (1762), o tratado sobre educação de Rousseau, como um dos dois únicos romances dados ao pupilo Emílio: o outro é *Robinson Crusoe* de Daniel Dafoe.

²⁷ N.T.: René Le Bossu (1631-1680), crítico francês que publicou em 1675 um tratado sobre a poesia épica intitulado originalmente de *Traité du poème épique*.

²⁸ N.T.: Mr. Addison é Joseph Addison (1672-1719), poeta e político inglês, que fundou, junto com Richard Steel (1672-1729), a revista diária *The Spectator*.

²⁹ N.T.: Dr. Swift é Jonathan Swift (1667-1745), autor de *As Viagens de Gulliver*.

³⁰ N.T.: Sir Samuel Garth (1661-1719), físico e poeta inglês que editou uma tradução das *Metamorfoses* de Ovídio, com contribuições de vários tradutores, dentre os quais Pope.

³¹ N.T.: William Congreve (1670-1729), poeta e dramaturgo inglês, amigo de Jonathan Swift e discípulo de John Dryden. Este, por sua vez, era um apoiador das obras de Congreve.

³² N.T.: Nicholas Rowe (1674-1718), dramaturgo e poeta inglês, foi, como John Dryden, um poeta laureado da corte britânica. Thomas Parnell (1679-1718) foi um poeta de origem anglo-irlandesa, amigo de Jonathan Swift e de Pope.

alguém que possui por eles uma afeição tão verdadeira. Mas o que posso dizer da honra que tantos dos grandes têm me feito, ao mesmo tempo que os principais nomes da época aparecem como meus assinantes e os mais distintos patronos e joias de erudição como meus principais incentivadores?³³ Dentre estes, é um prazer particular para mim descobrir que minhas maiores obrigações são devidas àquele que tem feito a maior honra ao nome de poeta: que sua graça o Duque de Buckingham não tenha se sentido desagradado por eu empreender a tradução do autor a quem ele tem ofertado (em seu excelente Ensaio) um elogio tão completo:³⁴

Leia Homero uma vez e nada mais lerás,
Pois todos os outros medíocres acharás,
O verso soará prosa, mas lendo persista,
E Homero será todo livro que precisas.³⁵

O Conde de Halifax foi um dos primeiros a me favorecer, e é difícil dizer se o avanço das artes educadas é mais em razão de sua generosidade ou de seu exemplo.³⁶ Tal gênio como o meu Lord Bolingbroke, que não é mais distinto no grande cenário dos negócios do que em todas as partes úteis e agradáveis da erudição, não recusou ser o crítico dessas folhas e o patrono de seu escritor.³⁷ O nobre autor da tragédia *Amor Heroico* tem mantido sua parceria comigo, desde meus escritos pastorais até minha tentativa com a *Ilíada*.³⁸ Não posso me furtar ao orgulho em confessar que tenho tido a vantagem não apenas do conselho de todos eles para o encaminhamento geral, mas da correção em vários particulares dessa tradução.

Eu poderia discorrer bastante acerca do prazer em ser reconhecido pelo Conde de Carnarvon, mas é quase absurdo particularizar qualquer ação generosa em uma pessoa cuja vida toda é uma série contínua delas.³⁹ Mr.

³³ As traduções de Pope foram publicadas em regime de assinatura, ou seja, os leitores interessados se subscreviam, pagando um valor adiantado com a garantia de que receberiam uma edição especial quando da publicação.

³⁴ N.T.: John Sheffield (1648-1721), Primeiro Duque de Buckingham e Normaby, foi amigo e um constante patrono de Pope.

³⁵ N.T.: Read Homer once, and you can read no more; / For all books else appear so mean, so poor, / Verse will seem prose: but still persist to read, / And Homer will be all the books you need.

³⁶ N.T.: Charles Montagu (1661-1715), Primeiro Conde de Halifax, foi poeta e estadista. Pope compôs o poema "Farewell to London in the Year 1715" por ocasião de sua morte.

³⁷ N.T.: Henry St. John (1679-1751), Primeiro Visconde de Bolingbroke, foi um político inglês líder dos Tories, admirado pelo escritor francês Voltaire por sua erudição.

³⁸ N.T.: George Granville (1666-1735), Primeiro Barão de Lansdowne, foi um poeta, dramaturgo e político inglês, amigo e apoiador de Pope.

³⁹ N.T.: James Brydges (1673-1744), Primeiro Conde de Carnarvon e Primeiro Visconde de Wilton. Pope foi acusado de ter ridicularizado em um de seus poemas ("Epistle to the Earl of

Stanhope, o atual Secretário de Estado, perdoará meu desejo de tornar público o fato de que ele promoveu esta empresa.⁴⁰ O zelo particular de Mr. Harcourt (o filho do falecido Lord Chancellor) foi uma prova do quanto me honra com sua amizade.⁴¹ Devo atribuir ao mesmo motivo aquele de muitos outros de meus amigos: a esses todos os agradecimentos são desnecessários pelo privilégio de uma correspondência familiar; e estou satisfeito em poder agradecer a homens de tal envergadura de um modo não melhor do que por meu silêncio.

Em resumo, encontrei mais patronos do que Homero jamais sonhou. Ele teria se considerado feliz se tivesse encontrado o mesmo favor em Atenas que tem sido mostrado para mim por sua rival erudita, a Universidade de Oxford. E dificilmente posso invejar aquelas pomposas honras que ele recebeu após a morte, quando reflito sobre a satisfação de tantos deveres agradáveis e amizades lenientes que compõem o gozo da vida. Essa distinção há de ser a mais reconhecida, já que é feita a alguém cuja pena nunca recompensou as parcialidades de partidos específicos, ou as vaidades de determinados homens. O que quer que o sucesso possa vir a ser, nunca me arrependerei de uma empresa na qual tenho experimentado a franqueza e a amizade de tantas pessoas de mérito e na qual espero passar alguns daqueles anos da juventude que são geralmente perdidos em um círculo de loucuras, de uma maneira nem totalmente inútil a outros, nem desagradável a mim próprio.⁴²

Burlington”) a propriedade rural de Conde de Carnarvon em Cannons, um desentendimento que foi dissolvido com uma publicação de Pope negando que a sátira se dirigia a ela.

⁴⁰ N.T.: James Stanhope (1673-1721), Primeiro Conde de Stanhope, estadista e soldado, tendo servido na Guerra de Sucessão Espanhola. Foi apontado Secretário de Estado em setembro de 1714 e é por vezes considerado o primeiro Primeiro Ministro da Inglaterra.

⁴¹ N.T.: Simon Harcourt (1661-1727), Primeiro Visconde de Harcourt, foi Lorde Chanceler da Grã-Bretanha assumindo papel importante nas negociações que precederam a união com a Escócia.

⁴² Sendo este o prefácio ao primeiro volume, que continha os cantos I-IV, Pope tinha ainda diante de si a tarefa de traduzir todo o restante da *Ilíada*. Quando o primeiro volume foi publicado em 1715, Pope tinha 27 anos.