

# CADMO

Revista de História Antiga

Centro de História  
da Universidade de Lisboa

24

U

LISBOA

Centro  
de História



MHNIN AEIDE ΘΕΑ ΠΗΛΗΙΑΔΕΩ



# CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA

CENTRO DE HISTÓRIA  
DA UNIVERSIDADE DE LISBOA

*Editor Principal:*

NUNO SIMÕES RODRIGUES

## FICHA TÉCNICA

**Editor Principal / Editor-in-chief:** Nuno Simões Rodrigues

**Editores Adjuntos / Co-editors:** Amílcar Guerra; Luís Manuel de Araújo

**Assistentes de Edição / Editorial Assistants:** Catarina Almeida; Eduardo Ferreira; Maria Fernandes; Martin Aires Horta; Tiago de Oliveira Alves

**Redacção / Redactorial Commitee:** Luís Manuel de Araújo (Universidade de Lisboa); Telo Ferreira Canhão (Universidade de Lisboa); Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa); Maria de Lurdes Palma (Universidade de Lisboa); Nuno Simões Rodrigues (Universidade de Lisboa); José das Candeias Sales (Universidade Aberta); António Joaquim Ramos dos Santos (Universidade de Lisboa); Rogério Sousa (Instituto Superior de Ciências da Saúde); Ricardo Tavares (Universidade de Lisboa); Cláudia Teixeira (Universidade de Évora); Maria Ana Valdez (University of Massachusetts Lowell)

**Comissão Científica / Editorial Board:** Eva Cantarella (Università degli Studi di Milano); John J. Collins (Yale University); Monica Silveira Cyrino (University of New Mexico); Ken Dowden (University of Birmingham); José Ribeiro Ferreira (Universidade de Coimbra); Francolino Gonçalves (École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem); Judith P. Hallett (University of Maryland); Lloyd Llewellyn-Jones (University of Edinburgh); Antonio Loprieno (Universität Basel); Josep Padró (Universitat Autònoma de Barcelona); Maria Cristina de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa); José Augusto Ramos (Universidade de Lisboa); José Manuel Roldán Hervás (Universidad Complutense de Madrid); Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra); Giulia Sissa (University of California, Los Angeles); Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid); Juan Pablo Vita (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

**Arbitragem científica para a presente edição / Peer-reviewers for the current edition:** Alberto Bernabé (Universidad Complutense de Madrid); José Luis Brandão (Universidade de Coimbra); Maria Cecilia Colombani (Universidad Nacional de Mar del Plata); Jose Miguel Serrano Delgado (Universidad de Sevilla); Paula Barata Dias (Universidade de Coimbra); Radcliffe Edmonds III (Bryn Mawr College); Thomas J. Figueira (Rutgers University); Roxana Flammini (Pontificia Universidad Católica Argentina); Rodrigo Furtado (Universidade de Lisboa); Marta González González (Universidad de Málaga); Helen King (Open University); Delfim Leão (Universidade de Coimbra); Fábio de Souza Lessa (Universidade Federal do Rio de Janeiro); Armando Martins (Universidade de Lisboa); Maria Cristina de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa); Ana Elías Pinheiro (Universidade de Coimbra); José Augusto Ramos (Universidade de Lisboa); Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra); Cláudia Teixeira (Universidade de Évora); Francisco Martín Valentín (Instituto de Estudios del Antiguo Egipto); Angélica Varandas (Universidade de Lisboa)

CADMO - Revista de História Antiga  
Centro de História da Universidade de Lisboa  
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa  
Alameda da Universidade, 1600-214 Lisboa  
cadmo.journal@letras.ulisboa.pt  
<http://www.centrodehistoria-flul.com/cadmo.html>  
<http://www.centrodehistoria-flul.com/cadmo-english.html>

**Execução gráfica:** Sersilito–Empresa Gráfica Lda.

**Tiragem:** 150 exemplares

**Periodicidade:** Revista Anual

**Depósito Legal:** n.º 54 530/92

**ISSN:** 0871-9527

**Preço de venda ao público:** €10.00

*This work is funded by national funds by FCT – Foundation for Science and Technology under project UID/HIS/04311/2013*



*This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.*

## SUMÁRIO

### Estudos

<i>José das Candeias Sales</i> Serpentes na colecção egípcia do Museu Calouste Gulbenkian .....	9
<i>Maria Cecília Colombani</i> La relación saber-poder-verdad en los Antiguos .....	31
<i>Isaque Pereira de Carvalho Neto</i> Mistério e repetição no mito de Ísis e Osíris. ....	51
<i>Filipe do Carmo</i> As Tiránias Sicilianas do Início do século V a.C. Aspectos Ideológicos do Poder. Parte III- Hieron. ....	69
<i>Gustavo Garcia</i> “That sickly and sinister youth”. The first considerations of Syme on Octavian as a historical figure .....	87
<i>Carla Susana Vieira Gonçalves</i> Tácito e o capítulo 42 do <i>Agricola</i> . ....	111
<i>Paula Barata Dias</i> A Serpente Tartaruga. O testemunho de <i>O Fisiólogo</i> acerca dos monstros marinhos e da baleia .....	123
<b>Recensões</b> .....	143



# ESTUDOS



# SERPENTES NA COLECÇÃO EGÍPCIA DO MUSEU CALOUSTE GULBENKIAN

## SERPENTS IN THE EGYPTIAN COLLECTION OF MUSEU CALOUSTE GULBENKIAN\*

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

*Universidade Aberta, CHUL*

Jose.Sales@uab.pt

**Resumo:** Tendo presente que a serpente é o animal mais representado na arte egípcia, efectuamos neste texto o levantamento e tratamento das serpentes existentes nos objectos expostos da colecção egípcia permanente do Museu Calouste Gulbenkian – Lisboa, bem como nos constantes nas reservas, através de uma grelha dupla: serpentes-hieróglifos e serpentes-insígnias, incluindo neste último grupo as serpentes-*uraeus* usadas por faraós e deuses nas suas fronteiras e as serpentes solarizadas de protecção a monumentos/edifícios.

**Palavras-chave:** serpentes, arte egípcia, Museu Calouste Gulbenkian.

**Abstract:** Bearing in mind the fact that the serpent is the most represented animal in Egyptian art, this text aims to identify and deal with the serpents existent in the displayed objects of the permanent Egyptian collection of the Museu Calouste Gulbenkian – Lisbon, as well as the ones in the reserves, through a double analysis: hieroglyphic serpents and insignia serpents, the latter including the *uraeus* serpents used by pharaohs and gods on their foreheads and solarized serpents for the protection of monuments/buildings.

**Keywords:** Serpents, Egyptian art, Museu Calouste Gulbenkian.

A serpente é o animal mais representado na arte egípcia. Expressão material de profundas e antiquíssimas crenças, as diversas representações egípcias de serpentes testemunham a consideração atenta, cuidadosa e até reverencial que os antigos Egípcios lhes dedi-

---

\* Submissão: 30/01/2015; aceitação: 05/05/2015.

caram. Prestigiadas e altamente simbólicas, as serpentes (em egípcio, *hefau*) encontram-se entre as forças do mundo natural egípcio (como o Sol, por exemplo) dotadas de *coincidentia oppositorum*, ou seja, capazes de revelarem, alternada ou simultaneamente, a sua estrutura *sui generis* mais profunda, benévola e terrível, criadora e destruidora, manifesta e virtual, boa e colérica. Na serpente reúnem-se ou coincidem valores contrários, anulam-se atributos e exprime-se, assim, o paradoxo da realidade divina<sup>1</sup>.

Com este modelo mítico, é absolutamente compreensível que os antigos Egípcios tivessem divinizado muitas das serpentes da sua fauna ou usado o seu princípio simbólico para o associarem a divindades do seu panteão. São muitos, realmente, os casos de divindades serpentiformes ou herpetocéfalas que se podem reconhecer e identificar em testemunhos iconográficos e textuais do antigo Egipto: Apopis, Meretseger, Uadjit, Heket, Hehet, Nunet, Amonet, Renenutet, Neseret, Hu, Nepret, Neheb-kau, Mehen, Agathodaimon...<sup>2</sup>

Os casos iconográficos de serpentes que nos surgem repertoriados abrangem todos os tipos possíveis de representação: zoomorfismo total ou bimorfismo (corpo humano com cabeça animal – o mais frequente – ou corpo animal com cabeça humana).

Subjacente ao fenómeno de deificação da serpente ou da sua utilização ao serviço das divindades do panteão egípcio está uma atitude de *captatio benevolentiae*: a tentativa assumida de captar as energias e forças dinâmicas associadas às serpentes, de molde a que ajam, sobretudo, como elementos benfazejos em proveito da comunidade humana egípcia.

Os cultos ofiolátricos egípcios são, portanto, uma acção positiva, intencional, voluntária, destinada a captar os dinamismos activos que a tradição e a mundividência egípcia fixaram para as serpentes. A sua existência prova o efectivo reconhecimento da actuação das serpentes na vida quotidiana das comunidades e dos receios, medos e temores que lhes eram votados.

A mesma lógica parece associar-se à colocação da serpente no mundo extra-terreno e à sua temível actuação nesse contexto. Ao remeter também as serpentes para os espaços da Am-Duat, do Além *post-mortem*, como força incontornável de confronto com o defunto,

---

<sup>1</sup> Cf. Eliade (1977) 493-495.

<sup>2</sup> Cf. Sales (1999).

o antigo Egípcio comprovou a importância física e metafísica da serpente e do seu simbolismo como força caótica, maléfica, destruidora.

As representações parietais pintadas no interior dos túmulos do Vale dos Reis são de uma pluralidade extraordinária, em termos formais e cromáticos, com fins eminentemente temíveis e ameaçadores. Desde pequenas e aparentemente inofensivas serpentes até autênticos monstros, gigantescos, roliços e terríveis, passando por serpentes erguidas, rastejantes ou aladas, com várias cabeças, com pernas e cabeças humanas, de tudo um pouco se pode encontrar.

Se a mundividência egípcia reconheceu e aceitou as *hefau* como uma força dinâmica do Cosmos, capaz de afectar o quotidiano de vivos e mortos, no Aquém e no Além, é também compreensível que o elemento serpente (*naja haje*) tenha sido elevado à categoria de insígnia protectora. Deuses e faraós não enjeitaram como seu eloquente emblema de poder *uraeus* simples ou compostas, erectas, distendendo-se ou enrolando-se nas suas coroas, toucados ou coberturas de cabeça.

Se a serpente protege e auxilia deuses e faraós como emblema de poder, ela pode também funcionar como elemento apotropaico de monumentos, de edifícios ou de partes de edifícios, de decoração de peças de mobiliário e de joalharia e de amuleto.

Significativamente, no âmbito dos signos hieroglíficos egípcios, as serpentes surgem arroladas com 7 representações distintas (Gardiner, I 9-15), sendo duas delas (I 9 e I 10) usadas como unilíteras ou bilíteras: a víbora cornuda (*cerastes cornutus*, *cerastes cerastes* ou *cerastes aegyptiacus*) para o som «f»<sup>3</sup> e a cobra ziguezagueante *djet* em repouso (*Naja mossambica*) para o som «dj», respectivamente. A *naja haje* ou *uraeus* está classificada como o signo I 12<sup>4</sup>.

Servem estas considerações de enquadramento genérico à análise específica que propomos neste texto: o levantamento e tratamento das serpentes existentes nos objectos expostos da colecção egípcia permanente do Museu Calouste Gulbenkian – Lisboa, bem como nos constantes nas reservas, naquele que é para muitos, em termos globais, o mais representativo *corpus* musealizado do antigo Egipto existente em Portugal.

<sup>3</sup> Uma possível explicação para a leitura fonética reside no silvo emitido pela serpente, que pode ser ouvido a vários metros de distância. Estaríamos perante uma onomatopeia – Cf. Gardiner (1947) 69; Newberry (1948) 118.

<sup>4</sup> Cf. Gardiner (1982) 476, 545.

Desde logo, é preciso mencionar que a colecção egípcia do Museu Calouste Gulbenkian é composta por 54 peças: 40 expostas e 14 conservadas nas reservas. Como escreve João Castel-Branco Pereira, Director do Museu, na abertura do catálogo relativo à arte egípcia, editado em 2006, a propósito da importância deste núcleo no âmbito das colecções do Museu: «O núcleo de Arte Egípcia é o mais pequeno mas tem sido reconhecido pelos especialistas de várias gerações como um dos mais importantes da Colecção — pela raridade e excepcional qualidade das peças, a sua variedade formal e iconológica e a clara estrutura cronológica —, permitindo um contacto com monumentos de um extenso ciclo histórico entre o Império Antigo e a presença de Roma.»<sup>5</sup>

Das 54 peças reunidas no Catálogo de 2006, 17 apresentam relação directa com o nosso tema (16 das peças expostas e uma das reservas). Vejamos, de forma detalhada e comentada, cada uma delas.

A mais antiga das peças que integra este *corpus* é o *Baixo-relevo da princesa Meritités* (**Fig. 1**). Trata-se de um fragmento de baixo-relevo de calcário policromo retirado do túmulo da IV Dinastia da princesa Meritités e de seu marido Akhtihotep, em Guiza. Tem 23 cm de altura por 31,5 cm de largura e apresenta duas figuras femininas a ladear uma cartela composta por duas cordas, onde está inscrito em escrita hieroglífica o nome do faraó Khufu. Trata-se, realmente, do nome da dama da direita, filha do casal Meritités/Akhtihotep, composto com o nome do faraó<sup>6</sup>. No caso desta peça, a serpente surge na inscrição, como signo hieroglífico I 9 (víbora com chifres). É o fonograma unilítero *f* na palavra *Khufu*: .

Por seu turno, a *Cabeça do rei Senuseret III* (**Fig. 2**) mostra-nos uma outra utilização da serpente: trata-se de uma magnífica cabeça fragmentada em obsidiana do faraó Senuseret III (XII Dinastia), com 12 cm de altura. O faraó usa o toucado *nemsit* (*nemes*), onde se notam as listras incisadas do mesmo, tendo à frente a serpente sagrada *iaret* (*uareus*), já sem cabeça, que desliza desde o cimo do toucado<sup>7</sup>. A serpente em postura excitada cumpre aqui, portanto, a função de símbolo protector e insígnia do poder faraónico.

<sup>5</sup> In Araújo (2006) 9.

<sup>6</sup> Cf. Araújo (2006) 60.

<sup>7</sup> Cf. Araújo (2006) 66-68.

Também a peça seguinte do núcleo egípcio (**Fig. 3**), identificada como *Estatueta de Més*, apresenta duas vezes o fonograma unilítero *f* (signo hieroglífico G I 9) na inscrição<sup>8</sup>:



Estamos perante uma estatueta de calcário policromo, com 22 cm de altura, do princípio da XVIII Dinastia, representando um homem chamado Més, que lhe foi dedicada por uma irmã, cujo nome se desconhece. A figura, de braços estendidos ao longo do corpo, flectidos pelos cotovelos, está sentada numa cadeira de base cúbica. Na mão direita segura uma pequena flor de lótus estilizada, pousada sobre as pernas. Em volta do pescoço tem pintado um colar de duas voltas, um tanto apagado, de onde pende um escaravelho alado. É na parte lateral direita do assento que se encontra a inscrição hieroglífica, onde aparece duas vezes o signo hieroglífico I 9: .

Datada do Império Novo (XVIII Dinastia), a *Cabeça do rei Amenhotep III* (**Fig. 4**), é uma pequena cabeça em pasta de vidro azul, com 3,7 cm de altura, do faraó Amenhotep III, na fase da sua adolescência, que exhibe a coroa *kheprech* com decoração de pequenos círculos incisos. À frente têm três orifícios para a colocação da serpente sagrada *iaet* (*uraeus*), provavelmente de ouro, hoje desaparecida, que vinha deslizando desde cima<sup>9</sup>. Tal como no caso da *Cabeça do rei Senuseret III*, a serpente cumpria a função de símbolo protector e insígnia do poder faraónico, embora naquele caso esteja presente e neste se encontre ausente.

O mesmo se passa com a peça do Cat. n.º 8/Inv. n.º 48, designada *Cabeça de faraó* (**Fig. 5**), em pasta de vidro azul e faiança esmaltada, com 7 cm de altura, também datada do Império Novo, provavelmente da XVIII Dinastia ou início da XIX Dinastia. Esta cabeça exhibe a coroa *kheprech*, feita de pasta de vidro azul, com um minucioso pontilhado inciso sugerindo os círculos típicos da coroa, na dianteira da qual

<sup>8</sup> Araújo (2006) 70.

<sup>9</sup> Cf. Araújo (2006) 74-75. Vide <http://museu.gulbenkian.pt/Museu/pt/Colecao/Antiguidade/ArteEgipcia/Obra?a=163>.

surge um orifício onde se encaixaria a serpente sagrada *iaret* (*uraeus*), provavelmente de ouro<sup>10</sup>. A insígnia real em forma de serpente não é hoje visível, mas não há dúvidas quanto à sua integração na peça original.

A *Estela do escriba Iri* (**Fig. 6**) é uma estela de calcário, policromo, com 29 cm de altura e 21,6 cm de largura, datada da XVIII Dinastia, que se desenvolve em dois registos e que no caso do nosso tema é muito interessante por apresentar, por assim dizer, serpentes de dois tipos: como elemento protector da coroa real e do faraó e como componentes da escrita hieroglífica.

No registo superior, surge um santuário (*kari*) onde estão sentados, voltados à direita, em seus tronos, o rei Ahmés (fundador da XVIII Dinastia) e a rainha Ahmés-Nefertari. O faraó exhibe a coroa *kheprech* com *uraeus*, segurando na mão direita o símbolo *ankh* e na esquerda um ceptro real *hekat*. A rainha, por seu turno, apresenta-se com uma coroa *chuti*, de compridas penas, sobreposta ao toucado em forma de abutre, característico das rainhas e deusas-mãe egípcias<sup>11</sup>. A típica serpente *uraeus* presente neste baixo-relevo assume as suas valências simbólicas e protectoras no âmbito da ideologia faraónica egípcia.



<sup>10</sup> Cf. Araújo (2006) 76, 77.

<sup>11</sup> Era o grifo ou abutre fusco (*Gyps fulvus*) a espécie particular do animal (penugem castanho-amarelada, com cerca de 1,2 m de comprimento e uma envergadura das asas de cerca de 2,7 m) que usualmente era vinculado às deusas e à realeza. É esta ave que aparece associada nos toucados a divindades como, por exemplo, Nekhebet, Mut, Ísis, Hathor ou Satet, ou a rainhas como Iput I, Hatchepsut, Tié e Nefertari.

No registo inferior, o escriba Iri, com o crânio rapado, ajoelhado e com as mãos em pose de adoração, faz uma prece, a qual aparece inscrita em hieróglifos à sua frente<sup>12</sup>. Nesta inscrição, o signo hieroglífico unilítero I 9 (víbora com chifres) de valor fonético *f* surge três vezes, enquanto a bilítera *dj*, o signo hieroglífico I 10 (cobra em repouso), surge uma vez<sup>13</sup>.

A peça registada no Catálogo com o nº 11/ nº de Inventário 166, *Estatueta funerária de Hesmeref (Fig. 7)*, com 24 cm de altura, datada da XVIII Dinastia, volta a apresentar-nos os hieróglifos-serpentes I 9 (cinco vezes) e I 10 (duas vezes). Sob o cruzamento dos braços deste delicado e notável bronze está representada a deusa Nut alada, com o respectivo nome hieroglífico escrito por cima da imagem divina, seguida por um texto hieroglífico, gravado em oito linhas horizontais delimitadas por traços incisos<sup>14</sup>:



A serpente como símbolo protector volta a surgir na *Cabeça da deusa Hathor (Fig. 8)*. Este fragmento de sistro votivo hathórico, em faiança verde, com 11 cm de altura, datado da XXVI Dinastia, a que falta o cabo, geralmente com a forma de um caule de lótus estilizado, tem na parte superior a cabeça da deusa Hathor, com orelhas

<sup>12</sup> Cf. Araújo (2006) 80-83. Vide <http://museu.gulbenkian.pt/Museu/pt/Colecao/Antiguidade/ArteEgipcia/Obra?a=166>.

<sup>13</sup> Araújo (2006) 82.

<sup>14</sup> Araújo (2006) 84.

de vaca, espessa cabeleira e colar de várias voltas, encimada por um santuário (de que subsiste apenas a parte inferior) de onde emerge ou se destaca uma serpente sagrada *uraeus*.

Datada da mesma dinastia da peça anterior, a *Estatueta do deus Osíris (Fig. 9)*, estatueta de xisto, com 32,5 cm de altura com decoração de ouro, representa o deus egípcio dos mortos, mumiforme, com as mãos visíveis irrompendo do sudário segurando os ceptros reais *hekat* (na mão esquerda) e *nekhakha* (na mão direita). Ostenta a sua coroa típica (coroa branca *hedjet* com duas altas plumas laterais), rematada à frente pela serpente sagrada *iares* (*uraeus*)<sup>15</sup>. Tal como nos casos dos faraós, a serpente sagrada é aqui um activo elemento de poder e de protecção.

Ainda da mesma dinastia e também em bronze, a *Estátua da dama Chepés (Fig. 10)* volta a oferecer-nos hieróglifos-serpentes, neste caso com uma curiosidade. A estátua votiva em causa tem 66 cm de altura e foi dedicada pela sacerdotisa Neitemhat à sua mãe, a dama Chepés, que nos surge com a perna esquerda ligeiramente avançada, na pose tradicional, de corpo bem torneado, seios roliços e cheios. Enverga uma túnica muito simples, cingida ao corpo, à moda do Império Antigo, com um colar de três voltas, com decoração geométrica marcada por incisões. Na parte superior da base rectangular, de pequena altura, em que assenta a figura, há, à frente do pé direito, uma inscrição hieroglífica em posição vertical delimitada por linhas incisas<sup>16</sup>.

A simples observação da inscrição hieroglífica permite verificar a presença de duas serpentes:



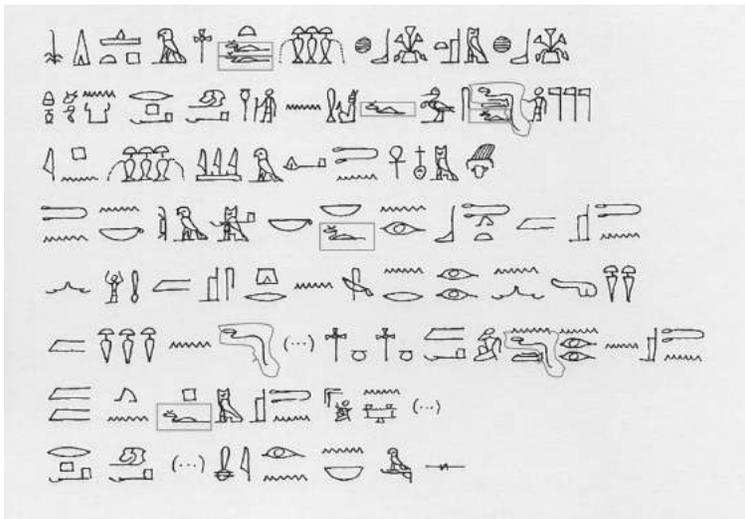
<sup>15</sup> Cf. Araújo (2006) 114, 115.

<sup>16</sup> Araújo (2006) 116.

Temos, portanto, o signo hieroglífico I 9 (víbora com chifres), fonograma unilítero *f*,  (uma vez, no início da terceira linha) e o signo hieroglífico I 14 (serpente), usado como determinativo,  (uma vez, no final da linha dois). É o único caso em que nos aparece o signo I 14.

Em termos de hieróglifos-serpentes, a *Estatueta do funcionário Bés* (**Fig. 11**) é, digamos assim, a peça do núcleo de arte egípcia do Museu Calouste Gulbenkian com maior número (treze casos), na medida em que nos apresenta nas suas inscrições dez vezes o signo Gardiner I 9 e três vezes o signo I 10. Trata-se de uma estatueta de calcário compacto, de grão fino, com 32,2 cm de altura e 20,9 cm de largura, representando Bés, um funcionário egípcio da corte do rei Psamtek I, fundador da XXVI Dinastia, em pose acorçada e com cabeleira em saco. As inscrições feitas na base, no saiote e nas costas da estatueta dão informações sobre Bés. O texto principal, gravado em bons signos hieroglíficos, encontra-se no pilar dorsal, em quatro colunas verticais delimitadas<sup>17</sup>.

Na inscrição do pilar dorsal, o fonograma unilítero *f*, signo I 9 (víbora com chifres), surge 6 vezes, enquanto a bilítera *dj*, I 10 (serpente), surge três vezes<sup>18</sup>:



<sup>17</sup> Cf. Araújo (2006) 122. Vide <http://museu.gulbenkian.pt/Museu/pt/Colecao/Antiguidade/ArteEgipcia/Obra?a=53>.

<sup>18</sup> Araújo (2006) 122.

O signo hieroglífico I 9 (víbora com chifres) volta a surgir nesta peça mais quatro vezes, duas na inscrição do pedestal, em cima, e duas no pedestal, em baixo<sup>19</sup>. Em cima: ; em baixo: .

Se a *Estatueta do funcionário Bés* é a peça do núcleo de arte egípcia do Museu Calouste Gulbenkian que mais hieróglifos-serpentes apresenta, a *Barca solar de Djedhor* (**Fig. 12**) é a mais completa em termos de hieróglifos-serpentes, serpentes-insígnias e serpentes decorativas.

A *barca solar de Djedhor* é uma insígnia processional em bronze, da Época Baixa, com 31,3 cm de altura e 26,3 cm de comprimento, dedicada a Djedhor, que representa uma antiga barca do Nilo, onde se podem ver pequenas estatuetas de várias divindades que ostentam a serpente *uraeus* como insígnia protectora e de poder: ladeando a entrada da cabine central, em forma de santuário, Ísis (com os chifres de vaca em torno do disco solar sobre a cabeça e com uma pequena *uraeus* na frente) e Néftis (com os hieróglifos do seu nome sobre a cabeça e também com uma pequena *uraeus* na frente); Hórus, em forma de falcão coroadado com a *pa-sekhemeti* (pousado sobre o santuário); Ré-Horakhti de pé (no interior) e Sobek, em forma de crocodilo (suportando a barca), além de uma esfinge real, erguida, na parte dianteira da embarcação, coroadada com duas altas plumas, cornamenta de carneiro e uma serpente sagrada, usando também uma pera divina, e de um timoneiro na popa (o defunto)<sup>20</sup>.

Nas pequenas estatuetas de bronze da barca solar, a serpente-*uraeus* surge representada de forma tridimensional quatro vezes, pois também a estatueta de Ré-Horakhti, em representação bimórfica (corpo humano com cabeça de falcão), no interior do santuário, apresenta um generoso disco solar sobre a cabeça, de onde emerge uma serpente sagrada *uraeus*.

Na parte superior da cabine, em trabalho aberto, com incisões que recortam as paredes, voltam a aparecer, de um lado e do outro, as deusas Ísis e Néftis, de asas abertas em torno de um tufo central de vegetação estilizada, com as mesmas insígnias sobre a cabeça, embora, devido à reduzida dimensão das representações, não se

<sup>19</sup> Araújo (2006) 122.

<sup>20</sup> Cf. Araújo (2006) 132-135. Vide <http://museu.gulbenkian.pt/Museu/pt/Colecao/Antiguidade/ArteEgipcia/Obra?a=51>.

consiga determinar se há ou não serpentes-*uraeus* nestas incisões bidimensionais.

Incisas na parte inferior das paredes laterais externas da cabine central há representações dos deuses Ré-Horakhti (no lado direito) e Atum (no lado esquerdo), entronizados, recebendo actos de adoração do defunto Djedhor. Ambos seguram compridos ceptros *uas* (Ré-Horakhti na mão esquerda e Atum na mão direita) e signos-*ankh* (Ré-Horakhti na mão direita e Atum na mão esquerda). A representação incisa de Atum mostra o deus heliopolitano usando a coroa *pa-sekhemeti*. Por sua vez, Ré-Horakhti apresenta a serpente sagrada *uraeus* em torno do disco solar, desta feita numa representação bidimensional.

No casco da embarcação, há uma inscrição incisa onde surge uma vez o signo I 10 (fonograma *dj*): . Também as inscrições incisas na parte inferior das paredes laterais externas esquerda e direita da cabine central apresentam o mesmo signo (uma vez de cada lado), como componente do nome Djedhor: .

A parte superior da cabine central da embarcação, em forma de santuário, é decorada frontalmente com um friso de 12 erguidas e atentas serpentes sagradas solarizadas<sup>21</sup>. Cumprem em relação ao edifício sagrado a mesma função protectora que desempenham nas frentes reais e divinas. São, assim, junto com os demais elementos, um suplementar meio de defesa e auxílio do deus Ré-Horakhti, o habitante divino do santuário em causa.

A *Estátua de Djedhor (Fig. 13)* é uma estátua de basalto não polido, com 54 cm de altura, datada do início da dinastia ptolomaica, que representa Djedhor (homónimo do da peça anterior), ajoelhado, com a típica cabeleira em saco, exibindo um pequeno santuário com uma imagem do deus Osíris, em pose mumiforme, com coroa *hedjet* com altas plumas laterais e mãos sobrepostas, segurando os ceptros *hekat* e *nekhakha*<sup>22</sup>. O pilar dorsal desta estátua naófora apresenta uma inscrição hieroglífica que continua pelas duas linhas inscritas na base, onde surgem o nome e títulos de Djedhor e os nomes e títulos dos seus familiares<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Por lapso, o catálogo da colecção egípcia do Museu Calouste Gulbenkian indica que o friso é «de seis serpentes sagradas solarizadas» – Araújo (2006) 132.

<sup>22</sup> Curiosamente, a coroa de Osíris, ao contrário das peças Cat. n.º 26 e 51, que também representam o deus dos mortos do antigo Egipto, não tem serpente-*uraeus*.

<sup>23</sup> Cf. Araújo (2006) 136-139.

No texto do pilar e das partes laterais do pedestal surge por três vezes o signo hieroglífico I 9 (víbora com chifres), como fonograma unilítero *f*<sup>24</sup>:



O *Modelo de Esfinge* (**Fig. 14**) é uma pequena estátua de calcário, com 14 cm de altura e 27 cm de comprimento, datada do início da dinastia ptolomaica, que representa um leão com cabeça humana, uma das formas típicas de apresentação de uma esfinge (esfinge antropocéfala). Trata-se de um modelo de escultor aparentemente inacabado que apresenta uma serpente sagrada (hoje fracturada) que deslizava do alto do toucado *nemes*, liso, sem qualquer marca de listras, e irrompia na frente<sup>25</sup>. Estamos, novamente, perante uma peça que consagra a presença da serpente sagrada como elemento protector.

Com igual função e como elemento de poder dos faraós das Duas Terras, voltamos a detectar a serpente-*uraeus* na peça identificada como Cat. n.º 36/Inv. n.º 167, designada *Baixo-relevo de um faraó* (**Fig. 15**). Trata-se de uma placa de calcário fino e em relevo acentuado, com 24 cm de altura e 18 cm de largura, datada do início da dinastia ptolomaica, representando a cabeça de um faraó, que parece ter sido o estudo para a elaboração de um retrato.

<sup>24</sup> Araújo (2006) 136.

<sup>25</sup> Cf. Araújo (2006) 140, 141.

A cabeça está de perfil, coberta pela coroa *kheprech*, preenchida com pequenos e delicados círculos e adornada pela serpente sagrada *uraeus* que vem deslizando pela parte frontal da coroa e pelo falcão hórico, de asas abertas com um disco solar sobre a cabeça e o signo *chen* nas garras, na parte de trás da coroa. A serpente sagrada tem decoração em relevo no pescoço tumefacto, mostrando escamas dilatadas, com um olho redondo ocupando a maior parte da cabeça<sup>26</sup>.

A *Estatueta do deus Harpócrates* (**Fig. 16**) é a última das 16 peças expostas ao público no núcleo egípcio. Datada do início da dinastia ptolomaica, esta pequena figura de prata (alt.: 8,5 cm) é um amuleto que representa Horpakhred ou Harpócrates coroadado com a dupla coroa, com os símbolos da infância: nudez, dedo indicador da mão direita na boca e trança de cabelo pendente, em remate espiralado, caída sobre o ombro direito, a sair da base da coroa. A *pa-sekhemeti* tem a serpente sagrada frontal, hoje muito erodida<sup>27</sup>.

Nas reservas do Museu há uma estatueta da Época Baixa similar à peça do Cat. n.º 26/Inv. n.º 404 (**Fig. 9**), também de bronze e igualmente referenciada como *Estatueta do deus Osíris* (**Fig. 17**). Ligeiramente menor (15,6 cm de altura e 4,2 cm de largura), esta peça representa da mesma forma o deus dos mortos: mumiforme, com as mãos irrompendo e segurando nas mãos ceptros *hekat* (na mão esquerda) e *nekhakha* (na mão direita). Ostenta também a barba postiça e a coroa *hedjet* com uma pluma de cada lado, onde figura a serpente sagrada *iaret* (*uraeus*), como símbolo de poder e de protecção<sup>28</sup>.

## Conclusões

As serpentes do núcleo de arte egípcia do Museu Calouste Gulbenkian podem, portanto, ser divididas em dois grandes grupos: as serpentes-hieróglifos e as serpentes-insígnias, sendo que neste último caso abrangem as serpentes-*uraeus* usadas por faraós e deuses nas suas frentes e as serpentes solarizadas de protecção a monumentos/edifícios.

<sup>26</sup> Cf. Araújo (2006) 142, 143. Vide <http://museu.gulbenkian.pt/Museu/pt/Colecao/Antiguidade/ArteEgipcia/Obra?a=52>.

<sup>27</sup> Cf. Araújo (2006) 144, 145.

<sup>28</sup> Cf. Araújo (2006) 164.

Em relação ao primeiro grupo (serpentes-hieróglifos), integram-se nesta categoria 8 das 17 peças: as peças com os números de Catálogo 2, 5, 10, 11, 27, 28, 33 e 34. Só há três serpentes-hieróglifos representadas: I 9,  (num total de 25 ocorrências), I 10,  (total de 8 casos) e I 14,  (uma só ocorrência). Como mencionámos, a *Estatueta do funcionário Bés* (Fig. 11) é a peça que maior número de serpentes-hieróglifos congrega (13 no total: 10 signos I 9 e 3 hieróglifos I 10). O signo de Gardiner I 14 só surge na *Estátua da dama Chepés* (Fig. 10). Não há nenhuma peça que reúna as três serpentes-hieróglifos.

As serpentes-insígnias (segundo grupo) surgem patentes, de forma explícita ou implícita, em 11 peças do núcleo de arte egípcia: peças com os números de Catálogo 4, 7, 8, 10, 25, 26, 33, 35, 36, 37 e 51. No total, estamos a falar de 15 ocorrências em que a serpente-*uraeus* nos aparece como símbolo de protecção e/ou de poder. A *Barca solar de Djedhor* (Fig. 12) é a peça que mais contribui para este total, com 5 ocorrências (quatro em representações tridimensionais e uma em representação bidimensional).

Das 15 ocorrências, 8 estão associadas a divindades e apenas 7 a faraós. De facto, a serpente-insígnia surge associada às divindades Hathor (Fig. 8), Osiris (Figs. 9 e 17), Harpócrates (Fig. 16), Ísis, Néftis e Ré-Horakhti (Fig. 12 – uma vez para cada uma das deusas e duas vezes para o deus-solar). No caso de Osiris, a serpente-*uraeus* está associada à coroa típica do deus dos mortos; no caso de Harpócrates surge na dianteira da coroa dupla e no caso de Ré-Horakhti está associada ao disco solar que encima a cabeça de falcão do grande deus de Heliópolis, ora surgindo em torno do disco solar (representação bidimensional), ora emergindo do disco solar (representação tridimensional). No que se refere às deusas: a serpente associada a Hathor emerge de um santuário sobre a sua cabeça; no caso de Ísis e de Néftis, embora de reduzidas dimensões, a serpente sagrada emerge das suas frentes, embora em conjugação com os chifres liri-formes solarizados (Ísis) e com os hieróglifos identificadores (Néftis).

Em contexto real, a serpente-*uraeus* aparece associada ao toucado *nemes* (duas vezes: Figs. 2 e 14) e à coroa *kheprech* (quatro peças: Figs. 4, 5, 6 e 15). Integra-se também neste grupo a esfinge real de pé da *Barca solar de Djedhor* (Fig. 12), onde a cobra-*uraeus* é também um eficaz elemento de propaganda da superioridade real, mau grado as dimensões muito reduzidas do exemplar. Pela dimensão das peças, é na *Cabeça do rei Senuseret III* (Fig. 2) e no *Baixo-re-*

levo de um faraó (Fig. 15) que melhor se percebe a posição defensiva e protectora, de pescoço intumescido, da cobra sagrada.

No núcleo de arte egípcia do Museu Calouste Gulbenkian, a serpente protectora dos faraós, a *iaret* ou *uraeus*, forma, ainda hoje, uma unidade simbólica em três casos (Figs. 2, 6 e 15), embora tenha sido originalmente parte integrante de outros três casos (Figs. 4, 5 e 14), mas que hoje já não apresentam a serpente ou a apresentam fracturada ou erodida, dois deles em associação com a *kheprech* (Figs. 4 e 5) e o outro com o *nemes* (Fig. 14).

As serpentes-insígnias associadas à protecção de monumentos/edifícios estão presentes no delicado friso de doze cobras excitadas com o disco solar sobre a cabeça que remata a parte superior da entrada do santuário da *barca solar de Djedhor* (Fig. 12). Neste remate decorativo, a *naja haje* mostra o seu pescoço inchado, tal como na dianteira das coroas reais e divinas, pronta a cuspir veneno para os olhos dos potenciais inimigos ou adversários.

Por fim, assinale-se que das 17 peças tratadas, apenas duas apresentam simultaneamente serpentes-hieróglifos e serpentes-insígnias: a *Estela do escriba Iri* (Fig. 6) e a *Barca solar de Djedhor* (Fig. 12).

#### ANEXO: QUADRO DE SÍNTESE

Nº de catálogo e de inventário; Designação da peça	Figuras <sup>29</sup>	Tipologia de serpente	
		serpente-hieróglifo	serpente-insígnia
Cat. 2/Inv. 159; Baixo-relevo da princesa Meritités	 Fig. 1	1 vez   9	_____

<sup>29</sup> Todas as figuras têm ©Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa Museu Calouste Gulbenkian, foto: Catarina Gomes Ferreira

<p>Cat. 4/Inv. 138; Cabeça do rei Senuseret III</p>	 <p><b>Fig. 2</b></p>	<p>_____</p>	<p><i>Nemes com uraeus</i></p>
<p>Cat. 5/Inv. 402; Estatueta de Més</p>	 <p><b>Fig. 3</b></p>	<p>2 vezes   9</p>	<p>_____</p>
<p>Cat. 7/Inv. 139; Cabeça do rei Amenhotep III</p>	 <p><b>Fig. 4</b></p>	<p>_____</p>	<p><i>Kheprech com uraeus</i></p>
<p>Cat. 8/Inv. 48; Cabeça de faraó</p>	 <p><b>Fig. 5</b></p>	<p>_____</p>	<p><i>Kheprech com uraeus</i></p>

<p>Cat. 10/Inv. 160; Estela do escriba Iri</p>	 <p><b>Fig. 6</b></p>	<p>3 vezes   9 1 vez   10</p>	<p><i>Kheprech com uraeus</i></p>
<p>Cat. 11/Inv. 166; Estatueta funerária de Hesmeref</p>	 <p><b>Fig. 7</b></p>	<p>5 vezes   9 2 vezes   10</p>	<p>_____</p>
<p>Cat. 25/Inv. 411; Cabeça da deusa Hathor</p>	 <p><b>Fig. 8</b></p>	<p>_____</p>	<p><i>Uraeus</i></p>

<p>Cat. 26/Inv. 404; Estatueta do deus Osíris</p>	 <p><b>Fig. 9</b></p>	<p>_____</p>	<p>Coroa de Osíris com <i>uraeus</i></p>
<p>Cat. 27/Inv. 400; Estátua da dama Chepés</p>	 <p><b>Fig. 10</b></p>	<p>1 vez   9 1 vez   14</p>	<p>_____</p>
<p>Cat. 28/Inv. 158; Estatueta do funcionário Bés</p>	 <p><b>Fig. 11</b></p>	<p>10 vezes   9 3 vezes   10</p>	<p>_____</p>

<p>Cat. 33/Inv. 168; Barca solar de Djedhor</p>	 <p><b>Fig. 12</b></p>	<p>3 vezes I 10</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ísis com <i>uraeus</i></li> <li>- Néftis com <i>uraeus</i></li> <li>- esfinge real com <i>uraeus</i></li> <li>-Ré-Ho-rakhti com <i>uraeus</i> (2 x)</li> <li>- friso de 12 <i>uraeus</i> solarizadas</li> </ul>
<p>Cat. 34/Inv. 403; Estátua de Djedhor</p>	 <p><b>Fig. 13</b></p>	<p>3 vezes I 9</p>	<p>_____</p>
<p>Cat. 35/Inv. 401; Modelo de Esfinge</p>	 <p><b>Fig. 14</b></p>	<p>_____</p>	<p><i>Nemes</i> com <i>uraeus</i></p>

<p>Cat. 36/Inv. 167; Baixo-relevo de um faraó</p>	 <p>Fig. 15</p>	<p>_____</p>	<p><i>Kheprech com uraeus</i></p>
<p>Cat. 37/Inv. 161; Estatueta do deus Harpócrates</p>	 <p>Fig. 16</p>	<p>_____</p>	<p><i>Pa-sekhe- meti com uraeus</i></p>
<p>RESERVAS Cat. 51/Inv. 1050; Estatueta do deus Osíris</p>	 <p>Fig. 17</p>	<p>_____</p>	<p>Coroa de Osíris com <i>uraeus</i></p>

## Bibliografia

- C. Andrews (1994), *Amulets of ancient Egypt*, London, British Museum Press.
- L. M. de Araújo (2001), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho.
- \_\_\_\_ (2006), *Arte Egípcia. Coleção Calouste Gulbenkian*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- M. H. Assam (1991), *Arte Egípcia*, Lisboa, Museu Calouste Gulbenkian.
- J. Assmann (2003), *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, Éditions du Rocher.
- S. H. Aufrère (2013), «Serpents, magie et hiéroglyphes », *ENIM* 6, 93-122.
- N. Beaux et S. M. Goodman (1993), «Remarks on the reptile signs depicted in the White Chapel of Sesostri 1 at Karnak», *Cahiers de Karnak* 9, 109-120.
- P. Collombert (2005-7), «Renenoutet et Renenet», *BSÉG* 27, 21-32.
- V. A. Donohue (1992), «The goddess of the Theban Mountain», *Antiquity* 66, 871-885.
- M. Eliade (1977), *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Edições Cosmos.
- A. Gardiner (1947), *Ancient Egyptian Onomastica, Vol. II*, Oxford, Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (1982), *Egyptian grammar being an introduction to the study of hieroglyphs*, 3<sup>a</sup> ed., Oxford, Griffith Institute.
- N. B. Hansen (2001), «Snakes» in D. Redford, ed., *The Oxford Encyclopedia of ancient Egypt*, Vol. 3, Oxford, Oxford University Press, 296-299.
- G. Hart (1986), *A dictionary of Egyptian gods and goddesses*, London/New York, Routledge & Kegan Paul.
- S. B. Johnson (1990), *The cobra goddess of Ancient Egypt. Predynastic, Early Dynastic, and Old Kingdom periods*, London, Routledge.
- L. Keimer (1947), *Histoire des serpents dans l'Égypte ancienne et moderne*, MIE 50, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- B. Mundkur (1983), *The Cult of the Serpent. An Interdisciplinary Survey of its Manifestations and Origins*, New York, State University of New York Press.
- M. A. Murray (1948), «The serpent hieroglyph», *JEA* 34, 117-118.
- P. E. Newberry (1948), «Fy 'cerastes'», *JEA* 34, 118.
- P. A. Piccione (1990), «Mehen, Mysteries and Resurrection from the Coiled Serpent», *JARCE* 27, 43-52.
- B. Rothöhler (1999), «Mehen, God of the Board Games», *Board Game Studies* 2, 10-23.
- J. C. Sales (1999), *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa.
- S. Sauneron (2012), *Un traité égyptien d'ophiologie – Papyrus du Brooklyn Museum nos 47.218.48 et 85*, Le Caire, Institut Français d'Archeologie Orientale.
- A. Schweizer (2010), *The sungod's journey through the Netherworld. Reading the Ancient Egyptian Amduat*, Ithaca, Cornell University Press.

- J. B. Sellers (2012), *The death of gods in ancient Egypt. An essay on Egyptian religion and the frame of time*, London, Penguin Books.
- D. Silverman (1991), «Divinity and deities in ancient Egypt» in B. Shafer, ed. *Religion in Ancient Egypt: gods, myth and personal practice*, Ithaca, Cornell University Press, 7-87.
- A. Spalinger (1998), «The Limitations of Formal Ancient Egyptian Religion», *JNES* 57, 241-260.
- J. H. Taylor (2001), *Death & the afterlife in Ancient Egypt*, London, The Trustees of the British Museum.
- P. Vernus et J. Yoyotte (2005), *Bestiaire des pharaons*, Paris, Éditeur Agnès Viénot.
- R. Wilkinson (1999), *Symbol and Magic in Egyptian Art*, London, Thames & Hudson.
- \_\_\_\_\_ (2003), *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press.

# LA RELACIÓN SABER-PODER-VERDAD EN LOS ANTIGUOS

## THE RELATIONSHIP KNOWLEDGE-POWER-TRUTH IN THE ANCIENT SOCIETIES\*

MARÍA CECILIA COLOMBANI

*Universidad de Morón, Universidad Nacional de Mar del Plata*  
ceciliacolombani@hotmail.com

**Resumen:** El proyecto del presente trabajo consiste en pensar el desplazamiento de la mirada mítica, como un cierto modo de instalación frente a lo real, hacia la mirada que sostiene el *logos*, como emergencia de una nueva instalación, de una nueva trabazón entre las palabras y las cosas, de una novedosa relación entre lo decible y lo visible, lo que abre el panorama de los juegos de saber que se dan al interior de una cultura. De las antiguas cosmogonías, narradas por las voces de los poetas como maestros de verdad, a la incipiente cosmología que conoce el siglo VI, se ha operado un cambio en esa forma de mirar lo real, constituyendo un nuevo modo de inteligir las relaciones que guardan los distintos elementos que constituyen la *physis*, así como un nuevo modelo en la organización del vínculo entre saber, poder y verdad.

**Palabras clave:** cosmogonía, cosmología, saber, poder, verdad.

**Abstract:** The project of the present work consists of thinking the displacement of the mythical look, as a certain way of facing reality, towards the look that the *logos* supports, as the emergency of a new stance, of a new linkage between words and things, of a new relation between the expressible and the visible, which opens to the setting of the games of knowledge within a culture. From the ancient cosmogonies narrated by the voices of the poets as masters of truth, to the incipient cosmology known in the 6th century, a change took place in the way of looking at the world, constituting a new way of seeing the relations that hold the different elements that constitute the *physis*, as well as a new model in the organization of the link between knowledge, power and truth.

**Keywords:** cosmogony, cosmology, knowledge, power, truth.

---

\* Submissão: 11/02/2015; aceitação: 19/05/2015.

## Introducción

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar el desplazamiento de la mirada mítica, como un cierto modo de instalación frente a lo real, hacia la mirada que sostiene el *logos*, como emergencia de una nueva instalación, de una nueva trabazón entre las palabras y las cosas, de una novedosa relación entre lo decible y lo visible, lo que abre el panorama de los juegos de saber que se dan al interior de una cultura<sup>1</sup>.

De las antiguas cosmogonías, narradas por las voces de los poetas como maestros de verdad, a la incipiente cosmología que conoce el siglo VI, se ha operado un cambio en esa forma de mirar lo real, constituyendo un nuevo modo de inteligir las relaciones que guardan los distintos elementos que constituyen la *physis*, así como un nuevo modelo en la organización del vínculo entre saber, poder y verdad. Tal como lo expresa Domínguez Monedero, el “período que se inició en el mundo griego a partir del siglo XII a. C., y que se caracterizó, ante todo, por la desaparición de la época micénica, conocido habitualmente como *Época Oscura*, puede considerarse ya prácticamente concluido a inicios del siglo VIII a.C., si bien algunos autores llevan ese período hasta la mitad del mismo siglo”<sup>2</sup>. En efecto, la nueva Grecia ha sufrido sustanciales modificaciones, en las que la estructura política micénica ha desaparecido, así como los sistemas económicos que en su momento sostuvieron la cultura palatina. En otro orden, Grecia ha sufrido procesos de doblamiento que han dibujado un nuevo escenario mental.

Del mito al *logos* se opera una transformación en el modelo de preguntar y responder a los interrogantes que la propia condición antropológica despliega como *ethos* constituyente. El mito pregunta y responde, tanto como lo hará la filosofía en su gesta interpretativa, sólo que lo hace con otras herramientas. Si la filosofía piensa con conceptos<sup>3</sup>, podemos pensar que el mito piensa con “imágenes”.

---

<sup>1</sup> Michel Foucault sostiene que toda configuración epocal articula una cierta manera de ver y nombrar el mundo. La trabazón entre lo que se ve y los nombres con que se nombra aquello que se ve constituye una forma de saber histórico y por ende deviniente y siempre en perspectiva. Un saber es así una forma de ordenar aquello que sobre la superficie aparece para ser conocido y para ser nombrado.

<sup>2</sup> Domínguez Monedero (1995) 23.

<sup>3</sup> Deleuze et Guattari (1997) 13.

Toda instalación supone un nivel de problematización, más allá de las peculiares formas que la pregunta y la respuesta adquieran.

En realidad, el hombre se maravilla ante lo real a partir de la conciencia de no comprenderlo todo y la misma necesidad antropológica de darse un lugar en el mundo, de dar un sentido humano, que transforme lo meramente natural en un *kosmos* humano.

El mito constituye una dación de sentido. Tomamos el concepto de Garreta en su obra *La Trama Cultural*, donde el mito aparece como una forma de dar sentido a los interrogantes que el hombre se plantea por su propia condición humana. La necesidad antropológica de fundar una trama de sentido constituye, en el marco del sistema simbólico que caracteriza el *topos* humano, una de las formas del animal simbólico<sup>4</sup>.

Así entendido, el mito constituye una instalación *eto-poiética*, un hacer, *poiesis*, una obra de impronta humana que constituye, al mismo tiempo, un *ethos*, una manera de vivir, una forma de vida, una actitud, elementos todos que sólo pueden entenderse en el horizonte de un cosmos humano. Nuestro propósito consiste en abordar el período arcaico como período instituyente<sup>5</sup>; como un período en donde se está formando una nueva manera de comprender el mundo. Un período instituyente se caracteriza principalmente por su potencia creativa, por sus movimientos, sus producciones. Se trata de un período dominado por el aspecto abierto e indeterminado de lo que Castoriadis llama la “imaginación radical”<sup>6</sup>. Según este filósofo, la imaginación radical alude a un magma de significaciones como fuente infinita y condición de posibilidad de sentido.

La filosofía, como el mito, debe leerse a la luz de las mismas concepciones vertidas precedentemente, tanto desde el enclave del sistema simbólico, como desde la instalación *eto-poiética*, en tanto hacer que privilegia el *logos* como modo de instalación en el mundo.

Esta instalación nos lleva también a efectuar una lectura de los juegos de poder desde la configuración del mismo en la Grecia Arcaica hasta el desplazamiento que se opera en la Grecia Clásica.

---

<sup>4</sup> Seguimos en estas consideraciones a Cassirer (1971), donde distingue el *topos* animal del *topos* humano, a partir del sistema simbólico que caracteriza al hombre y le permite trascender el mero sistema receptor-efector, propio del animal, y así retardar una respuesta que se inscribe en el orden mediato de lo simbólico y que singulariza el mundo humano frente a la inmediatez del universo animal.

<sup>5</sup> Castoriadis (2001) 119.

<sup>6</sup> Idem 199.

El eje de problematización ha de ser los personajes que encarnan cierta forma del ejercicio del poder, así como también el objeto sobre el cual versan; objeto prestigioso, las más de las veces, que determina territorializaciones particulares a estatutos de poder diferenciados del resto de los mortales.

Se trata entonces de efectuar una cierta arqueología del saber-poder para visibilizar las distintas capas de una construcción que reconoce distintas configuraciones en el proceso de su construcción, así como los regímenes de verdad que se instituyen a partir de tales alianzas.

En primer lugar, abordaremos la figura del poeta para determinar exactamente dónde radica su poder, en el marco de un *logos theokraantos*, tipo de palabra que lo caracteriza y hace de él un maestro de *aletheia*.

En segundo lugar, abordaremos la figura del filósofo para ver en qué medida cristalizan elementos, anunciados previamente, en un tipo de saber-poder que se proyecta definitivamente sobre el dispositivo político que habrá de sanear la ciudad.

Se trata, en realidad, de un doble proyecto: por un lado, excavar las distintas capas o pliegues sobre las que sedimenta una cierta configuración del poder, momento arqueológico del proyecto, y, por otro lado, indagar los distintos juegos de poder que se dan al interior de ciertas experiencias de saber, momento genealógico, ya que, como sabemos, toda arquitectura de saber determina peculiares configuraciones de poder y produce subjetividades que detentan esos saberes y esos poderes<sup>7</sup>.

## Las relaciones entre mito y filosofía: la maravilla

“Las relaciones entre verdades son relaciones de fuerzas”<sup>8</sup>

Si volvemos a las relaciones entre mito y filosofía, habría, pues, un *Gründ*, un suelo común entre mito y filosofía, en tanto formas

---

<sup>7</sup> El marco teórico precedentemente esbozado se ajusta al pensamiento de Foucault, a partir de elementos problematizados por el autor en su período arqueológico (1984) y en su período genealógico (1979). En realidad, la solidaridad entre saber-poder-verdad y subjetividad domina la totalidad de la obra del pensador francés, más allá de las especificidades propias de cada período intelectual.

<sup>8</sup> Veyne (1987) 77.

simbólicas de dación de sentido, y la maravilla parece ser un elemento constituyente de ese cimiento, ya que esta maravilla, como registro típicamente antropológico, parece ser el elemento fundacional de la inquietud filosófica. Es, sin ir más lejos, uno de los cuatro orígenes que un pensador clásico como Karl Jaspers<sup>9</sup> elige en un canónico texto sobre el nacimiento de la filosofía. La maravilla opera pues como el elemento determinante de las relaciones de saber-poder.

Tanto Platón como Aristóteles dan cuenta de este parentesco. Dice Platón: “Precisamente, es característico del filósofo ese estado de ánimo: el de la maravilla, pues el principio de la filosofía no es otro, y aquél que ha dicho que Iris (la filosofía) es hija de Thaumante (la admiración), no ha establecido mal la genealogía”<sup>10</sup>. Primera vinculación mito-filosofía en el marco de un discurso que recupera la mirada de los linajes, propia de la especulación mítica. El término griego es maravilla, cosa, objeto o aparición digna de admirarse, admiración, sorpresa, asombro, mientras el verbo *thaumazo* significa quedar o estar admirado, extrañarse, mirar con admiración, preguntarse con admiración o curiosidad. El campo semántico abre pues un doble horizonte: por un lado, un estado de ánimo, el *pathos*, afecto, estado de ánimo, que la propia instalación en el mundo abre, y una dimensión de actividad mental que impele a cuestionarse. No es meramente afección, sino acción, devenida en pregunta.

Aristóteles se inscribe en la misma línea de reconocimiento del maridaje aludido, cuando afirma: “En efecto, la maravilla ha sido siempre, antes como ahora, la causa por la cual los hombres comenzaron a filosofar. Al principio se encontraron sorprendidos por las dificultades más comunes; después avanzando poco a poco, plantearon problemas cada vez más importantes, tales, por ejemplo, como aquellos que giraban en torno a los fenómenos de la luna, del sol o de los astros, y finalmente los concernientes a la génesis del Universo”<sup>11</sup>. Es, efectivamente, la primerísima instalación en la vastedad del cosmos lo que representa el inaugural extrañamiento antropológico. La pequeñez del hombre frente a la inconmensurabilidad cósmica genera, además, el primer reconocimiento de la propia ignorancia frente al todo. El hombre toma conciencia de su no saber,

<sup>9</sup> Jaspers (1981). De los cuatro orígenes de la filosofía que postula, la admiración o asombro constituye el origen emblemático que da cuenta del *pathos* que la vastedad de lo real causa en el sujeto.

<sup>10</sup> Pl. *Tht.* 155d apud Mondolfo.

<sup>11</sup> Arist. *Metaph.* 1.2.982b apud Mondolfo (1980) 15.

al tiempo que percibe su pequeñez. No hay pregunta ni respuesta sin esta pareja fundacional de la dimensión poética del hombre: admiración y conciencia de la ignorancia. “Quien percibe una dificultad y se admira, reconoce su propia ignorancia. Y por ello, desde cierto punto de vista, también el amante del mito es filósofo, ya que el mito se compone de maravillas”<sup>12</sup>. Se está escribiendo la narrativa que marcará históricamente la historia del pensamiento en Occidente: asombro y conciencia de no saber, los dos elementos que determinan la circulación del deseo de interrogación. Sin deseo no hay actividad ni mítica ni filosófica. Sólo esa carencia con la que está emparentado el deseo, determina el movimiento que lleva a preguntarse por lo que me enfrenta desde su otredad.

Aristóteles incluso da cuenta de una inscripción en la tradición. Mito y filosofía no hacen sino constituir los pliegues de una tradición interpelativa que va constituyendo una espesura de saberes, discursos y prácticas que dan cuenta de la dimensión antropológica. Por ello, el abordaje debe ser de carácter arqueológico y nuestra tarea la de un arqueólogo; la historia de las formas simbólicas que dan cuenta de la instalación del hombre en el mundo se inscribe en un juego de capas que se superponen, sedimentando y constituyendo un conglomerado que merece una tarea de excavación, como forma de dar cuenta de los pliegues constituyentes de la tradición aludida. En esta línea, Barnes sostiene: “Aristóteles distingue a los *physiologoi* que ofrecen argumentos (*apodeixis*) que respaldan sus opiniones de los *physiologoi* que simplemente cuentan historias o hablan *mythikos* (*Metaph.* 1000 a9-a20). La innovación decisiva de los *physiologoi* no fue que abandonaran a los dioses y renunciaran a la teología, sino que sustituyeron las historias por argumentos”<sup>13</sup>.

Si estamos indagando los orígenes del pensar occidental, al tiempo que buceamos en lo que comúnmente denominamos “lo griego”, como fuente desde dónde nos comprendemos como sujetos históricos, mito y filosofía no constituyen momentos excluyentes de una tradición, sino los *topoi* complementarios de un legado de constitución subjetiva. Aristóteles vuelve a dar cuenta de esta perspectiva cuando afirma: “Los antiguos, más aún, antiquísimos (teólogos), han transmitido por tradición a nosotros sus descendientes, en la forma del mito, que los astros son dioses y que lo divino abraza la naturaleza entera. [...] Y en

---

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Barnes (1992) 192.

esta medida, se han manifestado las opiniones de los padres y de los primeros progenitores”<sup>14</sup>.

### **El poeta: una sabiduría que viene del más allá**

“En ese servicio a la sabiduría, que es decir la verdad, los filósofos fueron precedidos por los poetas. También ellos tienen encomendada esa misión y son, en consecuencia, calificados de *sophoi*, sabios”<sup>15</sup>. En efecto, tal como sostiene García Gual, el poeta, el “profeta de las musas”, su sirviente, es, en cierto sentido un sabio, ya que es portavoz de una sabiduría que lo sobrepasa por doquier. Es este poeta, que encarna una poesía sapiencial, la primera figura que articula la relación saber-poder-verdad.

Se trata del poeta de registro hesiódico o, antes bien, del propio Homero, para pensar una tradición arcaica que hace de la poesía el germen mismo de la sabiduría. Tal como afirma Montserrat Jufresa: “La función del poeta es dar sentido al tiempo presente de los hombres y de sugerir un futuro mediante la ordenación del pasado”<sup>16</sup>.

Arribamos a un *topos* complejo, la provincia de lo mágico religioso, un enclave con un estatuto particular que nada tiene que ver con el *topos* humano, en tanto enclave ordinario. El poeta, como el adivino o el rey de justicia, es un sujeto excepcional, capaz de achicar con su palabra la brecha que separa hombres y dioses. Para comprender este aspecto, debemos inteligir la idea de fractura ontológica, de dos *topoi*, de dos razas, impermeables la una a la otra, tal como sostiene Louis Gernet<sup>17</sup>, y que constituye el nudo dominante de esa lógica de la ambigüedad donde nos hemos instalado.

Ahora bien, su saber es tributario de una visión superior y se articula en palabra poderosa, en *logos theokraantos*. Se trata de una visión superior, de un ver que en nada se parece al ver sensible, sino que se sostiene desde una lógica otra, que implica la presencia de la divinidad en el corazón del dispositivo de saber-poder. El poeta es un elegido de las musas, que lo poseen por propia voluntad y que, en definitiva, son las únicas que pueden decir la verdad, así como

<sup>14</sup> Arist. *Metaph.* 12. 8.1074b apud Mondolfo (1980) 15.

<sup>15</sup> García Gual (1996) 30.

<sup>16</sup> Jufresa (2010) 167.

<sup>17</sup> Gernet (1984) 15.

también ocultarla. Son ellas, por su propio carácter divino, las únicas que poseen ese poder intransferible de otorgar la verdad a quien es digno de ellas.

El poeta detenta entonces una sabiduría del orden del don. Las musas le otorgan un saber que viene del más allá, que recoge lo acontecido en ese más allá, "*in illo tempore*", como marca de una temporalidad supra-humana, que registra, en el tiempo fuerte y prestigioso de los orígenes<sup>18</sup>, los acontecimientos arquetípicos y fundacionales.

El poeta narra una teogonía, el largo linaje divino y una cosmogonía, el relato mismo de la ordenación del cosmos, y con ello es el maestro de una verdad que nada tiene que ver con el concepto usual de verdad. El poeta de-vela y des-oculta una verdad, *aletheia*, patrimonio exclusivo de los elegidos por los dioses. Desde la perspectiva de la verdad como problema, debemos abordar la configuración mítica, como modo de resaltar su lógica dominante, donde, como Detienne demostró<sup>19</sup>, la noción de ambigüedad tensiona la díada *aletheia-lethe*, sin que el par implique un juego contradictorio que se auto-excluya. Lo develado y lo velado conviven como par ambiguo y necesario en el interior de un pensamiento no cercenado aún por la tiranía de una lógica que tensiona la díada verdadero-falso, *alethes-pseudes*, en un *topos* irreconciliable desde el extremo cuidado de la no contradicción, como peligro capital.

Si bien el poeta es poseedor de una verdad que constituye el más digno de los saberes, queda claro que es por acción de los dioses que se halla en tal posesión. En el fondo, el poeta no es un sujeto autónomo, su palabra no le pertenece enteramente; es la decisión de la divinidad, *theoi*, la que hace del poeta un maestro de *aletheia*.

Esto no implica que no ocupe un registro particular en el orden del poder. Si la palabra es poder y verdad, quien ostenta el *logos theokraantos* es el mismo que pronuncia la verdad y detenta el poder de pronunciarla, de transmitirla. La ritualización del discurso es directamente proporcional al estatuto de la palabra.

El *logos* proviene del más allá, es puro favor de los dioses, como la gloria que envuelve al guerrero, y su puesta en circulación determina

---

<sup>18</sup> Sobre las características del tiempo sagrado en oposición al tiempo profano, puede consultarse la obra de Eliade (1974), donde trabaja la oposición entre lo sagrado y lo profano y sus consecuencias sobre el tiempo y el espacio.

<sup>19</sup> Detienne (1986) 35.

reglas precisas de enunciación y juegos de poder que ubican al poeta, como al adivino o al rey de justicia, en el de ejercicio de un poder irrevocable. La más remota sabiduría griega se juega en el interior de esta lógica, en el interior de esa tensión que exige la presencia de ciertos seres excepcionales, antecedentes del futuro filósofo<sup>20</sup>, para descifrar una palabra que siempre debe ser interpretada, de-velada y des-cubierta.

## Capa sobre capa: las antiguas cosmogonías

“¿Qué había cuando aún no existía cosa alguna, cuando no había nada?”<sup>21</sup>

Proponemos situarnos en el relato cosmogónico para ver cómo se articula ese plano de poder-saber-verdad.

Las antiguas cosmogonías parecen dar cuenta de esta circulación temprana del deseo de saber, a partir de la conciencia de no saber. La cosmología ulterior, que diera sus primeros pasos en la Mileto jónica de la mano de hombres como Tales, Anaximandro y Anaxímenes, parece superponer sus *logoi* a esa primerísima capa que hombres como Homero y Hesíodo parecen haber contribuido a sedimentar, a partir de la organización de una inmensa masa mítica, de registro dinámico y aditivo, que hunde sus raíces en un pasado arcaico, más allá de ambos poetas. No obstante, es a ellos a quien recurre la memoria aristotélica para sostener el legado de una tradición que explica la configuración griega de pensamiento, lógico o pre-lógico, filosófico o pre-filosófico, racional o pre-racional, donde la partícula alude estrictamente al nacimiento del *logos*. Dice Aristóteles: “Hay algunos que creen que también los más antiguos, que vivieron mucho tiempo antes de la generación presente, los primeros en tratar de los dioses, han pensado de la misma manera respecto de la naturaleza, ya que hicieron de Océano y Tetis los progenitores de la generación, y el agua, llamada por los poetas Estigia, la presentaron como juramento de los dioses: ahora bien, lo más venerable es lo que es más viejo, y la cosa más venerable de todas, es el juramento”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Cornford (1987) 85.

<sup>21</sup> Vernant (2004) 15.

<sup>22</sup> Arist. *Metaph.* 1.3.983b apud Mondolfo (1980) 16.

La evocación homérica es expresa y al remitirnos a las palabras de Hera en el canto XIV, respondiendo a Afrodita, encontramos:

*Pues voy a los confines de la feraz tierra a ver a Océano, progenie de los dioses, y a la madre Tetis, que en sus moradas me criaron y me mimaron, acogiéndome de manos de Rea cuando Zeus, de ancha voz, instaló a Crono bajo la tierra y bajo el proceloso mar*<sup>23</sup>.

En realidad, no es sólo Homero la referencia insoslayable, sino el propio Hesíodo y su versión cosmogónica. En la *Teogonía* hesiódica, más allá de las similitudes evidentes con el resto del material cosmogónico mediterráneo, existe algo nuevo en relación a las teogonías mesopotámicas. No obstante, la influencia oriental sobre *Teogonía* merece algunas consideraciones, ya que las relaciones entre la cosmogonía hesiódica y las cosmogonías orientales parecen devolver algunos puntos de contacto<sup>24</sup>.

Vayamos, pues, a Hesíodo. Hesíodo como primer filósofo o, al menos, como antecedente del filósofo, revela, como dice Beall, "*the intellectual growth of the archaic Greece*"<sup>25</sup>.

La lectura que ha hecho la crítica con Gigon<sup>26</sup> a la cabeza, 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.

En este plano de inscripción, luego de referirse a la acción de las Musas, que le facilitan el canto y de su deseo de celebrar a los Sempiternos Inmortales, el poeta da una primera versión de la cosmogonía en los siguientes términos:

---

<sup>23</sup> // 14.200-204.

<sup>24</sup> Para las similitudes y las diferencias entre la tradición mesopotámica y Hesíodo, ver: Naiden (2003) 263-266; West (1985) 174-175.

<sup>25</sup> Beall (1991) 356; para una posición intermedia entre la nuestra y la tradicional que ve a Tales como el primer filósofo que encarna el milagro de la racionalidad, ver Rowe (1983) 135, quien sostiene: «*Hesiod predates the rise of philosophy and science, and his influence clearly helped to shape the theories of its earliest representatives; but we should not therefore assume too easily that he 'comes before them' in all respects*».

<sup>26</sup> Gigon (1985) 13-43.

*En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. (En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro). Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos*<sup>27</sup>.

Así presenta Hesíodo a Gea, apareciendo luego de Caos y marcando la necesidad, entre los seres, de la presencia de Eros, como una causa que mueva y una todas las cosas, primera percepción de la necesidad de una fuerza cósmica que luego la tradición cosmológica recogerá en su discurso secularizado. Espacio sin forma determinada, a partir del cual emergen elementos; como si se tratara de la condición primera, posibilitante de lo ulterior<sup>28</sup>. Casi en la línea en que lo interpreta Castoriadis, el *Khaos* es primerísimo entre lo primerísimo, entre las cosas primerísimas, *ta protista*: “leemos en la *Teogonía*, esta afirmación sorprendente: antes de todo, *Khaos genet[o]*. Lamento que no podamos sumergirnos aquí en esta expresión extraordinaria. Si quisiéramos ser directos, habría que traducir: ‘en primer lugar el vacío llegó a ser’ o ‘en primer lugar advino el Vacío’”<sup>29</sup>. El aoristo del verbo *gignomai* da cuenta precisamente de ese advenir, de ese llegar a ser. No hay rastros de discurso antropomorfizante. *Khaos* adviene como adviene un elemento sin más, para desde allí explicar la sucesión del todo.

Es más, si avanzamos en la *Teogonía* hesiódica, los problemas relativos al universo aparecen con nítida presencia, como aquello que primeramente ad-mira y mueve a mirar con atención (*thaumazo*). Al modelo poético parece asociarse la “potencia de abstracción” de Hesíodo; ambos elementos son idénticamente constituyentes y constitutivos de la emergencia Hesíodo<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> *Th.* 116-124.

<sup>28</sup> Kirk (1992) 39. Resulta interesante la traducción del autor como «corte», ya que para que el cielo y la tierra se separen y advenga el mundo de los hombres es necesario, forzosamente, un «corte».

<sup>29</sup> Castoriadis (2006) 205.

<sup>30</sup> En la misma línea interpretativa, Cordero (2008) 31: «Y ya la primera noción que aparece en la serie de la génesis de los dioses (sentido éste literal de teogonía: theo-gonía) supone una racionalización asombrosa: como primera divinidad Hesíodo coloca al Espacio Vacío, a una suerte de Apertura».

El ser primordial, plasmado en la figura del Caos, la fuerza motora, representada por Eros y la sucesión de las generaciones parecen anticipar futuras preocupaciones, que en la narrativa mítica aparecen en clave de dramática divina. En efecto, al relato de la generación de dioses, sigue el largo relato de las grandes luchas que enfrentan a los seres divinos, hasta plasmar la definitiva consolidación del universo bajo el signo de la justicia de Zeus. En realidad la cosmogonía entraña el relato de una victoria luminosa, la del Padre de todos los hombres y todos los dioses que vence sobre cualquier forma hostil. En el marco de este *logos* mítico, ciertas intuiciones poéticas preanuncian las futuras apreciaciones cosmológicas. Tal es la imagen que Hesíodo elige para dar cuenta de la distancia que separa al Cielo de la Tierra, idéntica a la distancia que separa a ésta del tenebroso Tártaro, sobre el cual se alzan las raíces de la Tierra y el mar inmenso, que hacia él han extendido sus raíces. La imagen preanuncia la vastedad y magnitud del universo, la idea de infinitud que prospera entre los presocráticos y hace que Simplicio, recogiendo la voz de Anaximandro, cite lo siguiente: “Anaximandro de Mileto, sucesor y discípulo de Tales, dice que el principio y elemento primordial de los seres es el infinito, siendo el primero que introdujo este nombre de ‘principio’ (*arkhe*). Afirma que éste no es el agua ni ninguno de los otros que se llaman elementos, sino otro principio generador (naturaleza) infinito, del cual nacen todos los cielos y los universos contenidos en ellos”<sup>31</sup>.

De manera análoga, en torno a la consideración del infinito, “Anaxímenes de Mileto, hijo de Euristrato, que había sido discípulo de Anaximandro, dice también, como aquél, que el principio primordial subyacente y único es infinito; pero no lo afirma indeterminado como él, sino determinado, manifestando que es el aire”<sup>32</sup>.

No sólo la intuición de lo infinito, sino la propia idea de generación hablan de cierta especulación ya presente en las antiguas teogonías. El carácter genético que toma la primera especulación filosófica hace de la idea de nacimiento y del campo semántico del verbo *gignomai*, una nota predominante del esquema explicativo, de la *theoria*, cuadro de conjunto, y de la *historia*, investigación, que proponen de la organización del universo, por fuera de toda la dramática divina que sostiene la imaginaria mítica, tal como sostiene Jean Pierre Vernant. El campo semántico del verbo colabora en la aprehensión de la matriz

<sup>31</sup> Apud Mondolfo (1980) 42.

<sup>32</sup> Thphr. apud Simp. in *Ph.* 24-26 apud Mondolfo (1980) 46.

genética presente en la especulación presocrática: nacer, venir, sobrevenir, llegar, llegar a ser.

No obstante, es el contacto con *Teogonía* el que revela la primera presencia de una matriz dominante, la idea de generación, que explica las sucesiones divinas, el largo linaje de los dioses. Sin ella, el poeta de Ascra no podría habernos informado de la larga genealogía de los dioses. Hesíodo nos abre un panorama inmenso en torno a esta idea de generación. Retornemos, sin ir más lejos, a los padres que Aristóteles refiere, pero pensemos ahora su presencia desde su función generadora:

*Tetis con Océano parió a los voraginosos Ríos: el Nilo, el Alfeo, el Erídano de profundos remolinos, el Estrimón, el Meandro, el Istro de bellas corrientes, el Fasis, el Reso, el Aqueloo de plateados remolinos...*<sup>33</sup> .

La sucesión no culmina allí; el poeta nombra otros ríos e incluso otra sagrada estirpe de hijas que se encargan, junto con Apolo, el Flechador, y los Ríos, de la crianza de los hombres en la tierra. Nos referimos a las Océánides,

*las hijas más antiguas que nacieron de Océano y Tetis. Y aún hay otras muchas; pues son tres mil las Océánides de finos tobillos que, muy repartidas, por igual guardan por todas partes la tierra y las profundidades de las lagunas, resplandecientes hijas de diosas*<sup>34</sup>.

Sólo desde esa percepción del nacimiento ya presente en las viejas teogonías, atribuimos a Anaxímenes la generación a partir del aire infinito. “De él (aire infinito) decía que habían nacido las cosas que existen, las que fueron y las que serán, y los dioses y las cosas divinas, mientras que las otras restantes, provienen de la descendencia de él”<sup>35</sup>. En la misma línea, Anaximandro piensa en la generación a partir del infinito: “Anaximandro dice que el principio de los seres es el infinito, porque de él proviene todo y todo se disuelve en él. También por ello, se engendran mundos infinitos y de nuevo se disgregan por disolución en el principio del cual nacen. Después, da la razón por la

<sup>33</sup> *Th.* 237-240.

<sup>34</sup> *Th.* 363-365.

<sup>35</sup> Hippol. *Haer.* 1.7 apud Mondolfo (1980) 46.

cual es ilimitado, y es que la generación productora no debe faltar en nada”<sup>36</sup>.

### **El filósofo: cuando la filosofía se convierte en topos político**

Las cosmogonías dan cuenta también de un relato político en tanto necesidad de otorgar al *kosmos* la legalidad que posibilita su funcionamiento. Cuando Hesíodo da cuenta de la gran dramaturgia divina narrando la titanomaquia y las tifonomaquias está dando cuenta de la organización política de lo real y tramitando la figura de un rey divino garante de esa organización, que, por supuesto, no es otro que Zeus. Hay pues en el mito una dimensión política y una lectura posible en términos de saber-poder a partir de la necesidad de garantizar la legalidad cósmico-social. Agotado el dispositivo mítico, el desplazamiento del mito al *logos* se da por el propio debilitamiento de las fuerzas que se agotan, clausurando el modelo ficcionado<sup>37</sup>.

No obstante, será también la filosofía la que recoja este legado político en su gesta organizativa del dispositivo político. La filosofía se yergue, en efecto, a partir del giro socrático del no saber como modo de movilizar el pensamiento para alcanzar el saber, en *ethos* político. Nuestra instalación es precisamente allí, en ese saber y su correlativo poder. Entonces el punto de instalación escogido es la figura del filósofo en relación a la política, esto es la capacidad de administrar los asuntos públicos, los asuntos de la *polis*, aquellos que atañen al bien común.

El punto de instalación es a su vez Platón, porque es precisamente en él en quien la inquietud política se vuelve dominante. La ciudad está enferma y la gran preocupación es hallar el *pharmakon* que pueda sanearla. Cuando Platón concluye en la *Carta VII* su diagnóstico de la situación en que se hallan todos los estados sin excepción, concluye

---

<sup>36</sup> Aetius 1.33 apud Mondolfo (1980) 44.

<sup>37</sup> Foucault (1979). En la conferencia “Nietzsche, la historia, la genealogía” el autor aborda la tensión *Ursprung-Erfindung*, origen-emergencia, recorriendo la letra nietzscheana. Se plantea la dimensión de la emergencia del acontecimiento a partir de las fuerzas que lo posibilitan por sobre la imagen estática del origen, a-histórico y no contaminado con los avatares de la historia. Foucault está buceando en la genealogía nietzscheana un nuevo modo de pensar el acontecimiento en el marco de las condiciones posibilitantes, que son siempre de carácter histórico-deviniente y no substancial.

diciendo que sólo la filosofía cumplirá esa función terapéutica ya que de ella depende el tener una visión perfecta y acabada de lo que es justo y que la ciudad no cesará en sus males hasta que los que son verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos. Esta es la clave de nuestro seguimiento: el filósofo posee el saber que lo habilita para tal empresa. El tema es ver en qué consiste ese saber y qué tipo de poder se obtiene a partir de tal conocimiento.

Antes de dedicarse a exponer el modo de acercarse al más alto objeto de conocimiento, Platón alude a las características que debe tener quien se dedique a gobernar la *polis*. Se trata nítidamente de la preocupación por la formación que deben recibir los filósofos, a quienes hay que probar, tanto en los placeres como en los trabajos, en los temores y en todo aquello que constituye un elemento de prueba para testear sus capacidades. Se trata de una cierta dimensión de *askesis*, de ejercitación y práctica, necesaria pero no suficiente. Hay otro registro de necesidades, los *mathemata*, estudios superiores, que completarán la formación del futuro gobernante. He aquí la clave de nuestra búsqueda, ya que el objeto de estudio al que los mismos se refieren constituyen el objeto de mayor dignidad ontológica, único capaz de sanear los destinos de la *polis*. La descripción del objeto en cuestión es siempre tardía en Platón, precisamente por lo que el mismo implica y el camino elegido es la narrativa alegórica, como manera de decir de otro modo, *allegoreuo*, aquello que por su dificultad intrínseca no podría ser captado más que, en una primera instancia, a través de una representación o imagen, tendiente a preparar al sujeto para una comprensión ulterior.

Ahora bien, cuando Platón describe el comportamiento deseado del futuro gobernante alude a la necesidad de tener que demostrar su amor a la *polis* y este amor radica en brindarle a la ciudad cosas útiles, esto es, aquello que contribuya al bien común, rasgo que hace de la *polis* una *polis*. Brindar “cosas útiles” es brindar “cosas buenas”, “cosas bellas”, “cosas justas”; multiplicidad de cosas capaces de restaurar el orden resquebrajado.

Ahora bien, para poder cumplir con ello, es necesario conocer el fundamento que hace de lo bueno algo bueno, de lo bello algo bello y de lo justo algo justo. No hay posibilidad de brindar esas cosas a la *polis* si el filósofo no conoce previamente la razón de todo lo bueno, lo justo y lo bello. Conocer la idea de lo bueno, de lo bello y de lo justo o, en términos platónicos, lo “Bueno en sí”, lo “Bello en sí”, lo “Justo en sí”, es la única posibilidad y la condición necesaria

para poder ejercer el gobierno de la ciudad. Quien conoce “*to on*”, lo que verdaderamente es y “*aei on*”, lo que siempre es, conoce el fundamento, la razón explicativa, el principio, *arkhe* de porqué algo es como es, y por ello detenta la *arkhe*, poder, dominio, autoridad. El término en su matriz etimológica resulta emblemático a nuestros fines de análisis, ya que en una misma palabra da cuenta de la solidaridad entre saber y poder. Conocer el principio, el fundamento, la razón de ser de algo es el objeto de mayor dignidad, tanto en el orden del ser como en el orden del conocer. Quien alcanza ese saber, alcanza, del mismo modo, el mayor poder, la mayor autoridad que legitima la más noble de las funciones: administrar los asuntos públicos, aquellos que recogen el bien de los *politai*.

Este es el punto de nuestro arribo: destacar la alianza entre saber y poder. El saber se ha desplazado, una vez más, a una nueva configuración, que, no obstante, ya fuera anticipada en nuestro análisis precedente en torno a las distintas etapas de la sabiduría. La última etapa en el camino de desplazamiento de una sabiduría más práctica hacia una más teórica y abstracta, ubica en la figura del filósofo a aquel que encarna un tipo de conocimiento superior, que, en cierto modo, se dirige a las cosas divinas, no ya en el viejo sentido religioso, sino en el sentido de la excelencia ontológica del objeto en cuestión. El filósofo encarna un estatuto de saber que lo posiciona en el ejercicio de un tipo de poder que lo convierte en el mejor guardián que la *polis* necesita. Sabe guardar, *phylasso*, el orden interno de lo máspreciado, la *polis*, porque conoce el fundamento para hacerlo, así como ha sabido guardar su propio orden interior por hallarse en posesión de ese conocimiento.

## Conclusiones

Hemos tratado de desplegar en el desplazamiento narrativo de una lógica a otra apenas dos ideas: la de infinito y la de generación, en un primer momento, y luego, en un segundo, la organización política de lo real.

El mito parece haber fundado una primera capa en esta tarea de dar cuenta del asombro como enclave antropológico; la filosofía parece haber encontrado, en su emergencia histórico-política, un pliegue, un sedimento, que habla de una espesura de saber-discurso que se construye históricamente, como formas de una voluntad de saber

que delinea el mapa de problematización y echa mano a los recursos de que dispone epocalmente.

Nuestra intención no ha sido desconocer las novedades que la filosofía trae con su discurso profano y su actitud secularizada. Tal como sostiene Vernant, “el filósofo no se contenta con repetir en términos de *Physis* lo que el teólogo había expresado en términos de potencial divino. Al cambio de registro, a la utilización de un vocabulario profano, corresponden una nueva actitud de espíritu y un clima intelectual diferente”<sup>38</sup>.

Lo que sí sostenemos es que la filosofía encuentra en el mito ciertas intuiciones que van configurando la espesura de la que hemos hablado: saberes y discursos van constituyendo un conglomerado heterogéneo, donde la filosofía resulta el saber que viene a desplazar otro *logos*, otra instalación en lo real, que ha dado algunos núcleos de problematización y algunos registros de respuesta que no resultaron indiferentes a la primera especulación filosófica. Saber y poder constituyen la diada que el presente trabajo ha intentado problematizar, a partir de la implicancia de ambos términos.

Más allá del estatuto de saber detentado, hay un correlato con el ejercicio del poder, que ese mismo saber habilita y legitima. Es portador del poder aquel que, por otra parte, ostenta un tipo de saber que las condiciones históricas exigen.

El poeta, como el adivino y el rey de justicia, cumple una función socio-religiosa; en el marco de una estructura de pensamiento mítico, ciertas figuras encarnan la consolidación de un modelo de sociedad que no puede prescindir de tales personajes para sostenerse y legitimar su modo de funcionamiento. En ese caso el saber depende de la estructura que legitima el orden mismo de lo real. Son los dioses quienes garantizan el *Kosmos* y la *Dike* y el saber emana de esa región superior, al tiempo que se despliega un modo de funcionamiento de la *arkhe*, legitimado por el mismo dispositivo mental.

El filósofo parece, de algún modo, consolidar la dialéctica saber-poder constituyendo el personaje que reúne, por un lado, el más alto conocimiento, aquel que se dirige a lo permanente y constante, frente a otros saberes menores, que se dirigen a lo múltiple y mutable, al tiempo que despliega un modo de ejercicio del poder que se articula en la mayor realización del mismo: la conducción de la *polis*.

---

<sup>38</sup> Vernant (1976) 86.

Pero también, el filósofo parece haber desplazado a los viejos maestros de verdad en el marco de lo que constituye, a nuestro entender, el modelo de la batalla perpetua en las relaciones que el saber, el poder y la verdad, como instancias móviles y epocales, guardan entre sí. Podemos pensar esta operación filosófica como una herencia del discurso hesiódico, en la medida en que, como dice Strauss Clay, la evolución genealógica de *Teogonía* “*can be seen as a process of successive separation, differentiation, and hierarchization*”<sup>39</sup>. Se trata, en última instancia, de recorrer los caminos que llevan del poeta al filósofo, en un desplazamiento de la figura del maestro de verdad. En la medida en que el filósofo sigue buscando los orígenes, los linajes conceptuales y la verdad, éste reproduce el modelo de maestro de *aletheia* presente en la configuración poética.

Los poetas y los filósofos: figuras que no dejan de renovar el maridaje entre saber-poder y verdad, porque, claro está, ha sido la verdad el telón de fondo de nuestras consideraciones: detenta el mayor conocimiento y el más noble registro de poder aquel que está instalado en la verdad.

## Bibliografía

- J. Barnes (1992), *Los presocráticos*, Buenos Aires, Cátedra.
- E. F. Beall (1991), “Hesiod’s Prometheus and Development in Myth”, *JHI* 52, 355-371.
- E. Cassirer (1971), *Antropología Filosófica*, México, F.C.E.
- C. Castoriadis (2001), *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, F.C.E.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Lo que hace a Grecia I*, Buenos Aires, F.C.E.
- \_\_\_\_\_ (2012), *Lo que hace a Grecia II*, Buenos Aires, F.C.E.
- J. S. Clay (1993), “The Generation of Monsters in Hesiod”, *Class. Phil.* 88, 105-116.
- N. L. Cordero (2008), *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, Biblos.
- F. M. Cornford (1957), *From Religion to Philosophy*, New York, Harper Torchbook.
- \_\_\_\_\_ (1987), *Principium Sapientiae*, Madrid, La Balsa de la Medusa/Visor.
- G. Deleuze et F. Guattari (1997), *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-Textos.
- M. Detienne (1986), *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, Taurus.
- A. Domínguez Monedero (1995), *La Pólis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VII*, Madrid, Síntesis.
- M. Eliade (1974), *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid, Cristiandad.

<sup>39</sup> Clay (1993) 107.

- M. Foucault (1964), *Las palabras y las cosas*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1979), *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta.
- \_\_\_\_\_ (1984), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
- C. García Gual (1996), *Los siete sabios*, Madrid, Alianza.
- M. Garreta et C. Belleli (1999), *La trama cultural. Textos de Antropología*, Buenos Aires, Editorial Caligraf.
- L. Gernet (1984), *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid, Taurus.
- O. Gigon (1985), *Los orígenes de la filosofía griega*, Buenos Aires, Gredos.
- E. Crespo Guemes (2000), *Homero. Ilíada*, trad. y com., Madrid, Gredos.
- K. Jaspers (1981), *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Madrid, F. C. E.
- M. Jufresa (2010), "Sophía y sophós en la época arcaica griega" in A. I. Goñi et L. Sancho Rocher, *Los antiguos griegos desde el laboratorio de París*, Málaga, Mediterránea, 157-172.
- G. S. Kirk (1992), *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Labor.
- C. Eggers Lan (1963), *Platón. República*, intr. y trad., Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1975), *El sol, la línea y la caverna*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, Colihue.
- R. Mondolfo (1980), *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada.
- F. S. Naiden (2003), "The Words of the Alewife at Line 42 of Hesiod's *Works and Days*", *JNES* 62, 263-266.
- A. Pérez Jiménez (2000), *Hesíodo. Teogonía*, trad. y com., Madrid, Gredos.
- J. Rowe (1983), "Archaic Thought' in Hesiod", *JHS*, 103, 124-135.
- J.-P. Vernant (1976), *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (2001a), *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel.
- \_\_\_\_\_ (2001b), *Mito y Religión en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel.
- \_\_\_\_\_ (2004), *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*, Buenos Aires, F.C.E.
- P. Veyne (1987), *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*, Barcelona, Granica.
- M. L. West (1985), "Hesiod's Titans", *JHS*, 105, 174-175.



# MISTÉRIO E REPETIÇÃO NO MITO DE ÍSIS E OSÍRIS

## MYSTERY AND REPETITION IN THE MYTH OF ISIS AND OSIRIS\*

ISAQUE PEREIRA DE CARVALHO NETO

*Universidade de Lisboa*  
idiche@bol.com.br

**Resumo:** O objetivo desse ensaio é apresentar algumas considerações acerca do mito de Ísis e Osíris à luz das categorias mistério e repetição, sugeridas pela abordagem filosófica de Schelling, Kierkegaard e Eudoro de Sousa. O trabalho dos dois primeiros filósofos servir-nos-á como enquadramento do problema aqui analisado. No que diz respeito a Eudoro de Sousa, partindo do mito do horizonte, concentrar-nos-emos na sua concepção da cifra do mistério da origem do vir a ser do mundo, bem como das catábases, rumo ao objetivo proposto. Ademais, para a consecução desse intento, as obras *Ísis e Osíris*, de Plutarco, e *O Asno de Ouro*, de Apuleio, são referências incontornáveis.

**Palavras-chave:** mistério; repetição; horizonte; mito; viagem.

**Abstract:** The aim of this essay is to draw some conclusions regarding the myth of Isis and Osiris, under the categorical guidelines of mystery and repetition as suggested by the philosophical approach of Schelling, Kierkegaard and Eudoro de Sousa. The work of the first two philosophers will be used as a framework for the problem under analysis in this essay. Concerning Eudoro de Sousa, and departing from the myth of the horizon, we will focus on his understanding of the mystery's cipher of the world's coming into being and his concept of catabasis in order to accomplish our aim. Moreover, Plutarch's work *Isis and Osiris* and Apuleius' *The Golden Ass* are inescapable references in order to achieve this goal.

**Key-words:** mystery; repetition; horizon; myth, journey.

---

\* Submissão: 15/12/2014; aceitação: 05/05/2015.

## I

Ao abordar as manifestações históricas das religiões positivas em *Filosofia da Revelação*<sup>1</sup>, o filósofo alemão Schelling (1775-1854) estava convicto de que o fenômeno da revelação é próprio de toda e qualquer religião, tanto as monoteístas como as politeístas. Ao abrigo dessa convicção, a história das religiões configura-se como o âmbito privilegiado em que paulatinamente Deus se revela como o *prius* de toda a realidade. É nesse sentido que Schelling procura captar e compreender a mitologia dos diversos povos que positiva e historicamente existiram e daqueles que ainda existiam em sua época, não como o mero produto de uma livre imaginação ou de uma vã superstição, senão como as diversas formas aparentes de um conteúdo único a que faz referência toda a religião verdadeira. Constituindo isso o próprio conteúdo da revelação, Schelling entende ser tarefa da filosofia buscar a compreensão de sua realidade fática, não mediante qualquer interpretação racionalista alegórica ou similarmente orientada do mito, mas à maneira de uma real filosofia da mitologia e uma igualmente real filosofia da revelação.

Para Schelling, não sendo os caminhos de Deus própria ou exclusivamente a via da razão humana, o que exige outros modos de apreciação e compreensão da realidade divina, a diversidade das idéias, das crenças e das práticas religiosas, verificável historicamente entre os povos, constitui as várias maneiras pelas quais se manifesta a eterna verdade religiosa, num processo em que se constata o desvelamento da unidade primordial na diversidade contingencial. Dito de outro modo e de forma mais abrangente, a sucessão dos acontecimentos constatada na realidade é a própria revelação divina, se bem que não a revelação de toda a sua verdade, mas que paulatina e repetidamente conduz o homem à sua origem, ao *prius* de toda a existência.

Nesse sentido, também se destaca a reflexão do filósofo dinamarquês Soren Kierkegaard (1813-1855) acerca do tema da repetição<sup>2</sup>, intimamente vinculado às teses de Schelling na *Filosofia da Mitolo-*

---

1 Schelling (1998).

2 Kierkegaard (2009).

gia<sup>3</sup>, bem como na *Filosofia da Revelação*<sup>4</sup>. Com efeito, Kierkegaard, filósofo cuja obra constitui referência incontornável no pensamento contemporâneo, ao proceder à crítica de uma filosofia que Schelling chama negativa<sup>5</sup>, confere à categoria repetição lugar de relevância na especulação filosófica. No pensamento de Kierkegaard a referida categoria se nos apresenta como a súbita iluminação do sentido mais autêntico da existência (ou da verdade eterna, embora no drama do devir histórico), que não é dado à percepção pelo artifício do entendimento, senão pelo irromper do mistério através de uma revelação.

Também o mitólogo luso-brasileiro Eudoro de Sousa (1911-1987), profundamente inquieto frente às limitações do pensamento lógico-discursivo, incapaz de alcançar o que há de mais relevante num saber arcaico codificado pelo mito, dedicou vasta investigação às relações entre mitologia, filosofia e história, em que tanto a idéia de mistério, quanto a noção de repetição constituem pedras angulares. Para o mitólogo, o mistério é tomado como representação da tenebrosidade, daquilo que, sendo obscuro e indefinido, é repellido pelo pensamento conceitual. Porém, se experimentado de outro ponto de vista, nomeadamente o da percepção e consciência mito-religiosa, o mistério passa de trevas, no sentido do epíteto que lhe atribui o pensamento racional, para luz que tange as cordas da sensibilidade e da emoção, arrancando, de tudo quanto é obscuro no pensar, no viver e no agir, todo um universo insuspeito pelo mesmo pensamento racional. Daí Eudoro de Sousa conceber o mistério como desvelamento ou revelação da origem/verdade das coisas. Neste sentido, a obscuridade do mistério volve-se em iluminação rediviva de modo sempiterno mediante a constante repetição, à maneira de variações

---

<sup>3</sup> Schelling (1994).

<sup>4</sup> Não é sem importância, antes revelador, o que Juan Cruz Cruz, nos prolegômenos da edição de Barcelona da *Filosofia da Revelação*, afirma acerca da lição de Schelling de 15 de novembro de 1841, em Berlim. Cf. Cruz apud Schelling (1998) 8: «Entre las personas que aquél día asistieron al acto se encontraban Bakunin, Engels, Kierkegaard, Savigny, Steffens, Trendelenburg, J. Burckhardt, Ranke, A. von Humboldt y muchas más. El filósofo tenía conciencia de haber abierto, cuarenta años antes, una página nueva en la historia de la filosofía».

<sup>5</sup> Schelling faz uma distinção entre a filosofia negativa, entendida como um pensamento puramente formal e *a priori* e que se encerra num sistema lógico sem qualquer necessidade de referir-se à experiência, e a filosofia positiva que, embora não exclua absolutamente a filosofia negativa, desta se destaca por considerar a real existência do ente em toda a sua pureza, não enquanto potência, mas como aquilo que absolutamente é. Cf. Schelling (1998) 112.

do invariável e fundamental, o que se pode constatar no exame atento e comparativo das mais diferenciadas tradições mito-religiosas.

A razão para evocarmos o nome desses pensadores responde à intenção de estabelecermos os parâmetros categoriais (mistério e repetição) pelos quais abordaremos o mito de Ísis e Osíris. Como é sabido, Osíris é um deus egípcio associado à vegetação e, sobretudo, ao Além, portanto, intimamente relacionado com as crenças e com os dramas rituais referentes à morte e à ressurreição celebrados em muitos locais na Antiguidade, nomeadamente em Abido, onde ficava o seu principal santuário. Conforme Luís Manuel de Araújo<sup>6</sup>, a paixão, a morte e a ressurreição de Osíris o tornaram reconhecido e venerado como o deus dos mortos, os quais, uma vez tendo deixado o mundo de Aquém e passado pelo julgamento final, ansiavam viver eternamente. Também de fundamental importância no mito de Osíris, Ísis, a sua consorte (e por vezes até mesmo identificada como o próprio Osíris<sup>7</sup>), constitui motivo especialmente sugestivo em nossa investigação, pois que nela conjuga-se de modo ainda mais explícito o par mistério e repetição. Cultuada como encarnação dos aspectos da mulher-modelo (filha, irmã, esposa, mãe, sacerdotisa, mágica, amante, rainha<sup>8</sup>), Ísis simboliza a misteriosa e ubérrima matriz de onde tudo emerge e para onde tudo regressa em imersão universal para logo em seguida tornar a ressurgir. Ressaltar essa característica no mito de Ísis, em estreita relação com o mito de Osíris, se nos mostrará relevante na medida em que focaliza a noção arquetípica da especial viagem que vincula num mesmo ímpeto fundamental o transe vida e morte – morte e vida.

---

<sup>6</sup> Araújo (2001) 651-652.

<sup>7</sup> Apul. *Met.*, 11.27 apud Munguia (1992): «Mientras reflexiono conmigo mismo acerca de este escrúpulo de conciencia y lo someto también al criterio de personas consagradas, hago un descubrimiento tan inesperado como sorprendente: Yo estaba bien iniciado, desde luego, en los misterios de Isis, pero no había sido todavía iluminado por los del invicto Osiris, el gran dios, el padre supremo de los dioses. Aunque, en esencia, ambas divinidades y sus respectivas religiones estaban vinculadas estrechamente entre sí, mejor dicho, eran una sola, sin embargo había una diferencia capital en cuanto a la iniciación; por tanto, debía sentirme reclamado también por el gran dios como servidor suyo».

<sup>8</sup> C. M. Farias (2001) 452-453.

## II

Quer o *Livro dos Mortos*<sup>9</sup>, quer a obra *Ísis e Osíris*, de Plutarco, quer ainda *O Asno de Ouro*, de Apuleio, todas essas referências parecem sugerir que o eterno retorno, a renovação perpétua, a imortalidade, constituem propriamente o mistério de Osíris. Com efeito, o supremo mistério do Além no mito e nos rituais ao deus egípcio Osíris consistia, conforme a vasta bibliografia especializada no assunto, na união mística de Ré e Osíris. Por essa união estava assegurada a regeneração do próprio cosmos, bem como a regeneração de quem viesse a morrer, na medida em que por um longo procedimento mágico-ritualístico iniciado com a morte, o defunto era regenerado de sua corrupção<sup>10</sup>. Com a morte inaugurava-se uma longa viagem iniciática pela qual tudo, todo o cosmos, inclusive o defunto que seguia em direção à identificação com Osíris e com a própria divindade solar, regressava à Origem, ou seja, e na concepção sagrada egípcia, ao ventre da grande mãe cósmica, permitindo ao iniciado o renascimento condutor do neófito que abandonara a vida terrena à condição suprema de força cósmica e, por isso, à imortalidade e à eternidade.

Todavia, o sentido mais excelso dos mistérios aí implicados (a Origem não originada que se expressava na imortalidade da alma) não podia ser alcançado senão por quem passasse por diversas provas de sua justiça e pleno conhecimento esotérico (pressupondo, portanto, a profunda influência da morte e do Além na moralidade dos vivos, bem como na dedicação dos mesmos aos estudos sagrados), em que tudo começava com o fenômeno da morte, concebida pelos egípcios da Antiguidade pré-clássica como a inércia do coração, órgão sede do amor e do poder de conectividade entre as diversas partes do corpo e também da própria personalidade daquele que abandonava a vida. Nesse sentido, o ritual de iniciação nos mistérios, com a conseqüente “transformação secreta”, começava com a simbólica devolução do coração ao defunto, condição imprescindível para a purificação inicial do morto e para a restauração de sua memória e de sua identidade,

<sup>9</sup> Budge (1974).

<sup>10</sup> Sousa (2009) 212: «A união mística de Ré e de Osíris, um acontecimento de primordial importância para a regeneração do próprio cosmos, fazia ‘viver o coração’. O poder de regeneração deste mistério era evocado para vivificar o coração do defunto, desencadeando a sua integração no seio de Nut e a sua assimilação ao ciclo solar. Era a expressão do mistério mais insondável da religião egípcia: “Osíris repousa em Ré” e “Ré repousa em Osíris”».

bem como de sua honra, dignidade e estatuto social, perdidos com o episódio de sua morte.

Igualmente relacionado com o coração, com o ritual da abertura da boca<sup>11</sup> iniciava-se uma simbólica viagem pelo mundo inferior que poderia facultar ao viajante a possibilidade de novamente gozar o poder da vida e a ascensão ao céu, ou o poder de entrar e sair do mundo inferior, numa explícita referência ao percurso do Sol ou mesmo do poder de ressurreição. Esse era o sentido do ritual pelo qual se procedia ao banho de sol da múmia a partir das águas primordiais, purificação realizada com a lustração que simbolizava as águas do Nun<sup>12</sup> e que identificava o defunto com o nascer do Sol e com o seu permanente percurso de aparição e desaparecimento acompanhando o suceder de dia e noite, semelhante à sucessão de vida, morte e ressurreição ou renascimento.

Com efeito, esse ritual que conjugava o binômio misterioso vida-morte, sempre evidenciando a imortalidade/eternidade como fundo das sucessões cíclicas e ininterruptas de vida e morte, exerceu profunda influência na própria organização material dos templos que celebravam esse mistério, num nítido exemplo do modo como o mito é, desde tempos imemoriais, plasmado na realidade histórico-cultural-contingencial, conferindo-lhe sentidos e significados. Assim, a importância desse ritual motivou a alteração do plano dos túmulos (a partir do fim da XVIII dinastia tomaram a configuração de um templo com vários pátios solares), bem como transformou a decoração tumular, que passou a conter mais representações desse tipo, com especial destaque à representação do defunto sobre o signo do horizonte, de modo a tornar mais completa a identificação entre o defunto e o Sol renascidos. Esse aspecto simbólico em torno do horizonte nos é de especial relevância quando trazemos à discussão a investigação realizada pelo mitólogo luso-brasileiro, Eudoro de Sousa, em seu *Horizonte e Complementariedade*<sup>13</sup>, obra que também nos confere elementos fundamentais para o tema que aqui nos ocupa, qual seja, mistério e repetição.

---

<sup>11</sup> O ritual da abertura da boca (*uepet-rá* ou *uep-rá*) consistia em arrancar o coração de Set (encarnação das forças da própria morte) e, com isso, triunfar sobre a morte e propiciar a misteriosa transformação pela qual se alcançava a identificação inicial do defunto com o próprio deus Osíris.

<sup>12</sup> Sousa (2009) 192.

<sup>13</sup> Sousa (1975).

## III

Ao especular acerca das relações entre mito e metafísica nas origens da filosofia<sup>14</sup>, Eudoro de Sousa põe em evidência a sua intenção de restabelecer o paralelismo, ou patentear a íntima relação entre a codificação mítica e a codificação lógica do mistério do horizonte nas origens do chamado milagre filosófico. E o faz atendendo à sua perplexidade diante daquilo que considera permanência do fascinante mistério do horizonte como tema de interesse especulativo, a despeito de o Ocidente já trazer consigo vinte séculos de reflexão filosófica e científica que, supostamente, já não permite relembrar e reviver a experiência primordial da sua imaginação mítica condutora a um profundo e fascinante mistério.

É no campo referencial concreto cultivado pela Filologia Clássica, em significativo diálogo com a sua congênera, a Antiguidade Pré-Clássica, sobretudo onde já há amadurecidos esforços de pesquisa referentes às origens do pensamento filosófico, que Eudoro de Sousa demanda uma figura coerente do originário, onde encontrará incontornável e repetidamente referências a um horizonte extremo e intransponível para a vulgar experiência humana de Aquém, a cuja realidade de Além são atribuídos os epítetos de indiferenciada, indistinta, infinita, eterna, imortal e, por isso, divina, origem de tudo o que veio a ser e local para onde converge e onde imerge tudo aquilo que é regido pela corrupção temporal.

Recorrente no discurso mítico-poético de diversos povos e associado ao motivo do horizonte circundante da existência, Eudoro de Sousa caracteriza o tema da cisão originária entre duas regiões cósmicas, como são o Céu e a Terra, separação que a tudo mais deu origem, como um mito universal ou uma forma *a priori* da imaginação mítica. Assim, Eudoro de Sousa lembra, dentre uma diversidade de casos, a separação entre o Céu e a Terra em Homero; a separação entre Oceano e Tétis em Hesíodo; o dissídio entre Apsu e Tiamat do poema babilônico da criação; e a cosmogonia egípcia em torno do casal divino Ísis e Osíris<sup>15</sup>. No arquétipo do drama das origens, cujos exemplos assinalados não são senão variações ou repetições, Eudoro de Sousa destaca aquilo que neles se insinua ou se dá à revelação, isto é, a afirmação irrecusável de uma Origem indiferenciada das

---

<sup>14</sup> Sousa (1975).

<sup>15</sup> Idem 17-19.

águas primordiais, pois que separação, cisão, discórdia pressupõem sempre união, conjunção e concórdia e, no limite, precisamente indistinção e indiferença.

A propósito da mitologia acerca do extremo horizonte mistérico, que implica um Aquém humano, vulgar, temporal e corruptível e um Além divino, originário, eterno e regenerador, Eudoro de Sousa recorre à geografia mítica para especular sobre o enigma pelo qual o horizonte se encontra sempre à vista, porém nunca ao alcance de nossos passos. Eis aqui o maior interesse dessa reflexão para a nossa especulação: o arquétipo da viagem ao mundo dos mortos. Com efeito, embora intransponível aos pés do comum dos mortais, o limite do horizonte mitológico é transposto cotidianamente pelo Sol<sup>16</sup>, não como corpo natural, senão como uma divindade comprometida na diacosmese do Oceano.

Com efeito, trata-se da complexa codificação do mistério na grande viagem de superação da mais contraditória das contradições, em que se dá a transposição de todos os limites da experiência comum e triunfo sobre a separação dos binários vida-morte, tempo-eternidade, princípio primeiro-fim último, não por mero desejo humano, ciência adquirida ou conquista planejada, senão pela gratuita dádiva dos deuses na revelação do mistério fundamental, a saber, a imortalidade. Assim são as catábases, entendidas como descida aos infernos, acesso ao reino dos mortos, e registradas nas mais diversas tradições de Oriente e Ocidente, como o comprovam as narrativas mitológicas de Inanna-Istar, de Core-Perséfone, de Gilgamesh, de Hércules, de Ulisses, de Enéias e, mais tarde, da *Divina Comédia* e dos dois últimos cantos de *Os Lusíadas*<sup>17</sup>. Trata-se, portanto, do tema da iniciação nos mistérios simbolizada pela grande viagem que culmina na *epopteia*, ou seja, plena visão da indistinção transcendente de morte-vida<sup>18</sup>. Conforme Eudoro, esse seria o núcleo original e fundamental dos mistérios, sempre repetidos nas tradições difundidas em tempos e culturas diferenciadas, o que mais uma vez nos leva a conjugar o binário mistério e repetição no horizonte mitológico.

No arquétipo das grandes viagens para além de onde a terra e as suas contingências corruptíveis têm o seu limite, mas que simultanea-

<sup>16</sup> Sousa (1975) 21: «quem se interessa por achar caminho até os “limites da terra” só poderá seguir o Sol».

<sup>17</sup> Sousa (1975) 24; Sousa (1984) 58-70; Sousa (2013).

<sup>18</sup> Sousa (1975) 27.

mente constitui o limiar da revelação do mistério divino da imortalidade, o mito de Ísis e Osíris tem especial importância por representar simbolicamente quer o ventre materno, originário e indiferenciado, quer o livre trânsito para os dois lados complementares de Aquém e Além do horizonte misterioso. Sabemos pela vasta literatura acerca da mitologia/religião do Antigo Egito que o percurso do Sol da aurora ao poente desempenha função central e representa, não à maneira alegórica, mas simbólica, a catábase de Osíris, que ora assume atribuições próprias do Oceano<sup>19</sup>, ora atribuições ligadas ao Sol. Em ambos os casos, o que temos é a indicação de que no horizonte extremo, para onde apontam a cifra escatológica e a cifra cosmogônica, ou o binário morte-vida, se inter-relacionam miticamente as águas primordiais e a maternidade da noite, tendo no Sol de brilhante luz de ouro a própria e decisiva simbólica da imortalidade<sup>20</sup>, pois que o itinerário do sol, efetivamente, constitui o único caminho das inversas trajetórias do dia e da noite, da vida e da morte<sup>21</sup>, motivo por demais relevante quando se põe em destaque a irradiação da luz no coração do neófito dos mistérios de Osíris num explícito percurso de catábase de iniciação. Senão, vejamos.

#### IV

Articulado com as reflexões de Eudoro de Sousa a propósito do mito do horizonte extremo, da catábase, do mistério da imortalidade e de suas reconfigurações ao longo da história mítico-poética dos

---

<sup>19</sup> Plut. *De Iside* 34 apud Meunier (1930): «También [os egipcios] creen que Homero, como Tales, aprendieron de los egipcios a considerar el agua como principio y fuerza productora de todos los seres. En efecto, afirman que el Océano es Osiris, y que Thetis, considerada como diosa que alimenta y conserva todas las cosas, es Isis».

<sup>20</sup> Sousa (2004) 193: «o ouro, como signo metálico da imortalidade, ou de uma vida que não reconhece a morte, ascende o curso das idades, até um momento que se situa muito para além do início histórico da alquimia, constituindo o tema fundamental de mitos, ou o que até hoje ainda não encontrou expressão adequada em palavras».

<sup>21</sup> Sousa (1975) 55: «Todos os dias, a luz separa o Céu e a Terra; todas as noites, a obscuridade os reúne. O mito só nos diz que algum dia foi o primeiro, em que o Céu e a Terra se apartaram, para dar lugar à luz, ou em que por força da luz, eles se separaram. E mais uma vez se anuncia o “fascinante mistério do horizonte”; para além dele, ainda Céu e Terra permanecem unidos; ainda são uma “forma só”».

diversos povos, Plutarco é muito diligente e perspicaz ao identificar no mito de Ísis e Osíris uma perfeita analogia ao que é narrado a respeito de dramas divinos de gregos, persas e caldeus, dentre tantos outros povos. Com efeito, é nessa obra de Plutarco dedicada às deidades egípcias Ísis e Osíris que mais se destaca o motivo central de nossa especulação, mistério e repetição a propósito do casal divino na religião do Egito Antigo.

Quanto ao mito acerca do drama sagrado que envolve a Osíris, Ísis, Tífon e Hórus, Plutarco entende ser essa configuração a imagem simbólica de uma verdade profunda (de um inescrutável e universal mistério) refletindo um mesmo pensamento sagrado que se repete como variações em diversos povos e em diversos tempos históricos, como deixa explícito numa passagem: «En realidad, lo que los griegos cantan de las hazañas de los Gigantes y de los Titanes, de ciertos actos inicuos de Cronos, de las empeñadas luchas de Tifón contra Apolo, de los destierros de Dionisio, de las Carreras errantes de Demeter, em nada difiere de las aventuras de Osiris y Tifón, ni tantos otros relatos mitológicos que cada uno de nosotros puede cómodamente escuchar»<sup>22</sup>. Trata-se de símbolos diversos que manifestam a mesma idéia conhecida, a saber, o esforço sobre-humano de reintegração da unidade ou a própria imortalidade bem-aventurada, como vimos na discussão acerca das catábases.

Na hermenêutica que empreende quanto ao drama de Ísis e Osíris de um ponto de vista metafísico e ético, Plutarco chama atenção para o valor dos diferentes símbolos que os homens, desde remotos tempos, têm injetado sobre o mito de Ísis, Osíris e Tífon. Assim inicia o seu exame:

*Así como hay griegos que afirman que Cronos es la figura alegórica del Tiempo, que Hera es el símbolo del Aire y que el nacimiento de Hefastos es imagen del cambio del aire en fuego, entre los egipcios hay quien pretende que Osiris es el Nilo que se une con Isis, que es la Tierra, y que Tifón es el mar en el que el Nilo desaparece y dispersa al desembocar en él, exceptuando la cantidad de agua que la tierra se apropia y recibe, y que se convierte para ella, gracias al río, en semilla fecunda*<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Sousa (1975) 49.

<sup>23</sup> Plut. *De Iside* 32.

Todavia, para Plutarco, nem Osíris é apenas o Nilo, nem Tífon é apenas o mar, tampouco são somente representações de fenômenos agrícolas como a muitos aparentam. Antes, essas duas divindades simbolizam princípios e potências que geram, mantêm, aniquilam e regeneram todo o universo.

Focando o caso das analogias entre egípcios e gregos (e resvalando também pelo mundo romano) a propósito das significativas variações dos mesmos princípios divinos, além de reconhecer que estiveram no Egito Sólon, Tales, Platão, Eudócio, Pitágoras, Licurgo, entre tantos outros sábios gregos, onde adquiriram ensinamentos misteriosos com os sacerdotes egípcios, Plutarco, assim como também já vimos com Eudoro de Sousa, se debruça sobre o que a tradição greco-latina nos legou de modo escrito para acusar precisamente o que aqui estamos chamando repetição, conjugado com o mais inaudito mistério. Destarte, o autor de *Ísis e Osíris* identifica equivalências entre o que Homero, Hesíodo, Platão e Empédocles falaram a respeito dos deuses e a própria tríade divina Osíris, Tífon e Ísis.

Comentando um sonho de Ptolomeu Soter (séc. IV a. C), no qual a divindade se lhe revela e lhe ordena levar o colosso da cidade de Sinopis para Alexandria, sem que o rei sequer soubesse da existência do colosso, Plutarco lembra que Timóteo e Maneton, enviados pelo governante para encontrar e trazer a Alexandria o motivo fundamental da aparição onírica e divina, ao encontrá-lo, identificaram-no como uma estátua de Plutão e, simultaneamente, como uma representação do deus Serápis<sup>24</sup>, do mesmo modo que, Heráclito, o físico, também reconheceu em Hades o mesmo deus Dioniso. Sem desmerecer qualquer dos discursos apresentados, Plutarco entende antes que, efetivamente está em causa um único e mesmo personagem transfigurado repetidas vezes em nomes diferentes: Osíris, Dioniso, Serápis, Plutão. Todos eles divindades associadas ao mundo dos mortos e, conseqüentemente, ao tema da catábese de entre-mundos.

De naturezas opostas, mas complementares, o exame comparativo que Plutarco empreende de Osíris e Tífon, em coadunação com o que nos dizem poetas e pensadores gregos, também a isso atesta. Conforme os sacerdotes egípcios, Osíris é princípio e potência de

<sup>24</sup> Para Plutarco, Osíris recebeu o nome de Serapis quando trocou de natureza (de gênio bom para deus). Plut. *De Iside* 28 apud Meunier (1930): «Por eso es Sarpis nombre común aplicado a todos cuantos sufren dicho cambio, de la misma manera que el nombre de Osiris, como saben aquellos que están iniciados en los Misterios sagrados».

tudo o que é húmido, causa de toda geração e substância de todo germe, assim como para Platão o princípio do bem é origem e fim do movimento, manifesto pela vida, princípio que nos aproxima de Deus. Também em Homero e Tales se pode flagrar o entendimento segundo o qual a água é o princípio e a força produtora de todos os seres, o que está em perfeita consonância com a crença de que o Oceano é Osíris (e que Tétis, a deusa que alimenta e conserva todas as coisas, é Ísis). De modo que, conforme Plutarco, sendo também Dioniso tomado como o soberano senhor da natureza húmida, não restam dúvidas que Osíris e Dioniso não são senão o mesmo deus, tese que, segundo Plutarco, é comprovada pelo ritual do boi Ápis que, para os sacerdotes egípcios, em nada difere do que se sucede nas festas de Baco<sup>25</sup>. Nesse sentido, Plutarco também evoca Diodoro, para quem não há senão diferença de nomes entre as festas de Baco e de Osíris<sup>26</sup> (assim como entre os mistérios de Ísis e de Deméter).

Por outro lado, Tífon regicida/teicida é o princípio de tudo quanto é seco e ardente, causa da velhice, da corrupção e da morte. Representa, segundo Plutarco, o nocivo e o destruidor. Todavia, ainda segundo o autor de *Ísis e Osíris*, esse princípio que Tífon representa alcança o seu mais elevado sentido à luz de uma antiqüíssima doutrina que perpassa a Gregos e aos chamados bárbaros (em mais um indício do que estamos chamando de repetição mística), pela qual o universo era regido por uma mescla de forças contrárias e complementares, ou seja, o bem e o mal. Afirmava essa doutrina que por necessidade a natureza exigia um princípio que dava origem ao mal e outro que seria a própria origem do bem, para que não redundasse em contradição pela qual um engendrasse o outro e vice-versa. Também através dessa doutrina que evidencia Osíris e Tífon como tais princípios, Plutarco reconhece a recorrência do tema evocando o zoroastrismo, para quem Ormuz (o bem ou a luz) e Ariman (o mal ou

<sup>25</sup> Plut. *De Iside* 35 apud Meunier (1930): «En efecto, endosan gamuzas, llevan tirsos, lanzan gritos y se agitan como los poseídos por Dionisio cuando celebran sus Orgías».

<sup>26</sup> Plut. *De Iside* 35 apud Meunier (1930): «Además, todo cuanto se relata sobre los Titanes, todo cuanto se conmemora en las fiestas nocturnas de Baco, es análogo a cuanto sobre Osíris se narra, sobre su desmembramiento, su vuelta a la vida, su nuevo nacimiento». E também: Meunier (1930) 192: «Dionisio resucitaba porque su substancia volvía a formarse alrededor de su corazón, que había sido salvado por Athena. Osiris volvía a la vida por la reconstitución ritual de su cadáver despedazado».

as trevas) estavam em constante guerra um contra o outro, com a intermediação de Mitra; os caldeus, cujos deuses eram conhecidos com nomes de planetas e se dividiam em benfeitores e malfeitores (havendo também planetas intermediários); e, mais uma vez, os Gregos, para quem Zeus concedia aos homens o bem, ao passo que Hades significava uma má influência para os homens.

De Tífon se diz também ser subversivo, irracional, impulsivo, pericel, causa de desordens e acontecimentos perniciosos, motivo pelo qual a essa divindade se consagrava o mais estúpido de entre os animais domésticos (o asno) e os mais ferozes de entre os selvagens (o crocodilo e o hipopótamo). Com efeito, os egípcios procuravam apaziguá-lo com sacrifícios, embora o cobrindo de ultrajes nas festas, insultando os homens de pelo vermelho, bem como lançando um asno num precipício. Pela tradição, Tífon tinha cabelos vermelhos, da cor do pelo dos asnos, animal considerado impuro, possuído por um mau gênio, motivo pelo qual os egípcios desprezavam o referido animal. Decerto que esse é o motivo decisivo para o infortúnio de Lucius, transformado por artes mágicas num asno e personagem dos mais terríveis sofrimentos, embora depois liberto por interferência da deusa Ísis e em virtude de iniciação nos mistérios, na célebre obra de Apuleio, *O Asno de Ouro*.

Em *O Asno de Ouro*, o personagem Lucius, após ter sido transformado por artes mágicas num asno e passado por toda sorte de infortúnios, consegue escapar aos seus opressores, vindo a refugiar-se numa praia erma. Em noite de lua brilhante aparece-lhe a deusa Ísis anunciando o fim de sua desdita, desde que Lucius se comprometesse a comparecer a uma celebração à deusa dedicada e que, já tornado à forma humana, se iniciasse em seus mistérios, numa nítida sugestão de Apuleio a uma catábase transfiguradora da morte em renascimento. De mais relevante para a nossa discussão são as próprias palavras de Lucius, ainda na forma de asno (portanto ainda não iniciado nos mistérios), embora já reconhecendo em Ísis o mais profundo mistério repetido infindas vezes por diversos nomes e em múltiplos povos. O protagonista, então, roga à máxima deidade às vésperas de fazer a reveladora viagem ao mundo dos mortos:

*¡Oh reina del cielo! Ya seas Ceres nutricia, madre creadora de las mieses, que, rebosante de gozo por haber hallado a tu hija, hiciste desaparecer la vieja costumbre de alimentarse de bellotas, comida propia de bestias, al mostrar a la humanidad un alimento más dulce,*

*y que ahora habitas con frecuencia en los campos de Eleusis. Ya seas la celestial Venus, que, al engendrar al Amor, en los primeros tiempos del universo, uniste los sexos contrarios y, tras haber perpetuado el género humano con una eterna renovación de la especie, eres ahora venerada en el santuario de Páfos rodeado de olas. Ya seas la hermana de Febo, que ayudando a las mujeres en los alumbramientos, prodigándoles remedios que mitiguen sus dolores, has hecho nacer pueblos numerosos y ahora eres adorada en tu famoso templo de Éfeso. Ya seas la terrible Proserpina, diosa que lanzas por la noche lúgubres lamentos, diosa de triple rostro, que reprimes los ataques de los espectros, tienes encerradas las prisiones subterráneas, andas errante por los distintos bosques a te consagrados y se te hace propicia mediante ritos diversos. ¡Oh diosa! Tú que alumbras con tu luz femenina todas las murallas, que nutres con tus húmedos rayos las semillas fecundas y dispensas claridades inciertas en tus errabundeos solitarios, sea cual fuere el nombre, el rito y el aspecto con el que sea lícito invocarte, ayúdame en mis ya extremas desdichas, da fuerzas a mi desfallecida fortuna; después de haber apurado los más duros reveses, concédeme el descanso y la paz; basta de sufrimientos, basta de peligros. Aparta de mí esta maldita apariencia de cuadrúpedo, devuélveme a la vista de los míos, haz que vuelva a ser el Lucio de antaño y, si alguna divinidad ofendida me persigue con su saña, séame al menos permitido morir, si no me está permitido vivir<sup>27</sup>.*

Assim, é em Ísis que encontramos o exemplo mais evidente e exuberante do binário mistério e repetição, sobretudo por nos enviar de modo translúcido à referida obra do escritor latino Apuleio, uma das obras que mais informações apresentam acerca dos mistérios e de suas práticas iniciáticas<sup>28</sup>, apesar dos votos de silêncio exigidos aos iniciados<sup>29</sup>. Para Plutarco, foi Ísis quem instituiu as iniciações – que

<sup>27</sup> Apul. *Met.* 11.2 apud Munguia (1992).

<sup>28</sup> Sousa (2004) 195: «O último livro da obra latina narra a iniciação do protagonista nos mistérios de Ísis, e é, porventura, a fonte mais copiosa de que dispomos para o estudo desse culto tão difundido pelo império romano. Na extensão de dois livros – parte do IV e do VI e todo o livro V –, dá-nos o ilustre africano de Madaura a única versão literária do mito de Eros e Psique».

<sup>29</sup> Plutarco destaca a discrição e o silêncio quanto às coisas santas, afirmando que onde a inteligência humana não consegue chegar o melhor é silenciar. Cumpria, portanto, ocultar cuidadosamente ao vulgo e nada revelar senão com grande reserva apenas aos iniciados o grande mistério, causa de um terror sagrado, a saber, que Osiris governa e reina entre os mortos e que é o mesmo Deus cha-

temos referido com Eudoro de Sousa como catábase – no culto dos mistérios de morte e vida, iniciações que perpetuavam os ritos pelos quais Osíris tinha voltado à vida e concedia aos iniciados o prodígio da imortalidade bem-aventurada e que, em Elêusis, haviam sido estabelecidas pessoalmente por Deméter, também chamada de Ceres em Roma. Plutarco refere-se à deusa Ísis como a “Deusa de infinitos nomes”, pois que segundo ele a divina razão a torna apta a receber toda espécie de formas e aparências, conferindo-lhe o atributo de absoluta plenitude que a nada exclui, sendo por isso matéria e habitáculo tanto para o princípio do Bem, como para o princípio do Mal<sup>30</sup>, embora sempre e voluntariamente se incline ao melhor princípio, isto é, o princípio do Bem, para que ele a fecunde<sup>31</sup>.

Neste sentido, Plutarco assinala que todos os homens, independentemente do local de seu nascimento e de sua cultura, admitem e reconhecem a Ísis e a todos os deuses que a acompanham. Com isso indica que do mesmo modo como os egípcios deram os seus próprios nomes a poderes que já conheciam e reverenciavam desde os tempos imemoriais de suas origens, motivo fundamental em toda narrativa mitológica, também o fizeram outros povos da antiguidade, como afirma inequivocamente Mario Meunier numa nota à obra de Plutarco, já nos seus derradeiros momentos: «Según Plutarco, las ideas

---

mado pelos gregos de Hades ou Plutão. Além disso, uma vez o neófito de seus mistérios tendo concluído a iniciação, passaria a participar de todo o seu divino e superabundante esplendor. Cf. Plut. *De Iside* 78 apud Meunier (1930): «Las almas de los hombres, mientras moran en este mundo contenidas en las mallas de la red del cuerpo y sometidas a las pasiones, no gozan de ninguna participación de Dios; la única participación que de él tienen es aquella que les permite la claridad de su inteligencia por mediación de la filosofía y como a través de un sueño velado. Pero una vez libres de los lazos que les retenían, truecan las almas su estancia en la tierra por la morada inmaterial, invisible, pura y libertada del trastorno producido por las pasiones, entonces ese mismo dios es su jefe y su rey; sienten afecto hacia él, le contemplan insaciablemente y aspiran a esa belleza que los hombres no sabrían expresar ni calificar. De esa belleza se habla en una antiquísima leyenda cuando se nos dice que Isis siente constante amor; persigue esa belleza, uniéndose íntimamente a ella, colmando a todos los seres que participan en este mundo de la generación, de todas las bellezas y todos los bienes»..

<sup>30</sup> Plutarco entende por isso estar justificado o ato de Ísis quando libertou Tífon por não desejar que esse percesse.

<sup>31</sup> Cf. Plut. «De Iside» (*Moralia*) 53 apud Meunier (1930): «Siente amor innato por el primer principio, por el principio que ejerce sobre todo supremo poder, y que es idéntico al principio del bien; lo desea, lo persigue, huyendo y rechazando toda participación con el principio del mal».

divinas, que representan a Isis y Osiris, fueron conocidas siempre en todo el mundo; el culto que se les rendía, sin conocer sus nombres, era universal. Este principio de la unidad esencial de todos los cultos llegó a ser uno de los dogmas de la escuela alejandrina. El sabio, decía Proclo, debe ser el hierofante de los cultos del mundo entero. Para Herodoto (2.3), como para Plutarco, en los diferentes países y designados con el término que se les designase, los tipos divinos eran idénticos, porque con nombres diferentes vivían los mismos dioses, encarnando en todo lugar las aspiraciones y concepciones idénticas de la misma alma humana»<sup>32</sup>.

## Bibliografía

- L. M. de Araújo (2001), «Osiris», in L. M. de Araújo, dir., *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 651-652.
- E. A. Budge, (1974), *The Book of the Dead*, ed., trad. da recensão tebana, intr. e notas, London, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- C. M. Farias (2001), «Ísis», in L. M. de Araújo, dir., *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 452-453.
- S. Kierkegaard (2009), *A repetição*, J. M. Justo, trad., intr. e notas, Lisboa, Relógio D'Água Editores.
- M. Meunier (1930), Plutarco. *Isis y Osiris*, pref., proleg., intr. e notas. Madrid, Nueva Biblioteca Filosófica.
- S. S. Munguia (1992), *Las metamorfosis o el asno de oro*, trad. e notas, Bilbao, Universidad de Deusto.
- E. Otto, W. Helck et W. Westendorf, eds. (1972-1986), *Lexikon der Ägyptologie*, 7 vols., Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- F. W. J. Schelling (1994), *Philosophie de la mythologie*, A. Pernet, trad. francesa. Grenoble, Jerome Millon.

---

<sup>32</sup> Cf. Meunier (1930) 109. E também, conforme o próprio Plut. «De Iside» (*Moralia*) 67 apud Meunier (1930): «Pero lo mismo que el sol, la luna, el firmamento, la tierra y el mar son conocidos de todos, aunque denominados de distinta manera en los diversos pueblos, esta razón única que regula o rige el universo, esta providencia que lo gobierna, una también, esas potencias destinadas a ayudarle en todo, son objeto de homenajes y denominaciones que varían con la diversidad de costumbres». E um pouco mais adiante, Plut. «De Iside» (*Moralia*) 67 apud Meunier (1930): «Esos diversos nombres y esos ritos sirven de símbolos, unos más oscuros, más claros otros, para aquellos que se consagran a los estudios sagrados, y les conducen, no sin peligro, sin embargo, a la inteligencia de las cosas divinas».

- \_\_\_\_\_ (1998), *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, J. C. Cruz, estudo preliminar e trad., Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico – Serie Universitaria.
- E. de Sousa (1975), *Horizonte e Complementariedade: Ensaio sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, nos Primeiros Filósofos Gregos*, São Paulo/Brasília, Livraria DuasCidades/Editora Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_ (1984), *Mitologia*, Lisboa, Guimarães Editores.
- \_\_\_\_\_ (2004), *Dioniso em Creta e outros ensaios*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- \_\_\_\_\_ (2013), *Catábases: estudos sobre as viagens aos infernos na Antiguidade*, São Paulo, AnnaBlume.
- R. Sousa (2009), *Iniciação e Mistério no Antigo Egípto: a Sabedoria dos Antigos Egípcios sobre a Natureza da Mente e o Dinamismo Secreto da Vida. O Caminho de Transformação do Coração*, Lisboa, Ésquilo.



**AS TIRANIAS SICILIANAS DO INÍCIO DO SÉCULO V A.C.  
ASPETOS IDEOLÓGICOS DO PODER. PARTE III – HÍERON**  
**THE EARLY 5TH CENT. B.C. SICILIAN TYRANNIES.  
IDEOLOGICAL ASPECTS OF POWER. PART III – HIERON\***

FILIPE CARMO

*Universidade de Lisboa*  
filcarm@gmail.com

**Resumo:** A tirania de Híeron, ocorrida num contexto mais estabilizado do que a do seu irmão Gélon e a de Hipócrates, é uma ocasião para colocar em questão a existência de regras de sucessão dinástica. É também um momento em que é posta à prova a celebração de alianças entre casas tirânicas através de casamentos em que a parte mais fraca dá uma filha como sinal de submissão ou de inferioridade. Híeron, por outro lado, reafirma o seu poder revelando pretensões monárquicas e socorrendo-se das soluções já antes experimentadas pelo seu irmão, nomeadamente recrutando mercenários, deslocando populações, refundando cidades. Recorre também ao canto do autor de epinícios, procurando para isso as vitórias hípicas, que obtém com alguma frequência nos jogos pan-helénicos. Não obstante, o respeito pelas instituições cívicas é uma constante, afirmado em particular nas dedicatórias aos santuários pan-helénicos, em que as fórmulas utilizadas referem como dedicadores os próprios cidadãos.

**Palavras-chave:** Alianças entre tiranos; sucessão dinástica; centralização do poder; jogos pan-helénicos.

**Abstract:** The tyranny of Hieron, which occurred in a more stabilized context than those of his brother Gelon and of Hippocrates, is an occasion to look at the existence of rules of dynastic succession. It is also a moment of test for the celebration of alliances between tyrannical houses through marriages in

---

\* Submissão: 15/12/2014; aceitação: 19/05/2015.

Este texto constitui o elemento final do trabalho cuja publicação foi iniciada em 2012 (Parte I – A colonização grega da Sicília) e continuada em 2013 (Parte II – A rutura do final do período arcaico e a intervenção cartaginesa). Ver Bibliografia, Carmo (2012) e Carmo (2013).

which the weaker part gives a daughter as a sign of submission or inferiority. Hieron, on the other hand, reaffirms his power by displaying monarchical pretensions and reiterating solutions tried before by his brother, including recruiting mercenaries, displacing populations and refounding city-states. He also resorts to the praise of the epinician poet, seeking horse-race victories which he achieves with some frequency in the pan-Hellenic games. Nevertheless, respect for civic institutions is a constant, revealed in particular in the dedications in pan-Hellenic sanctuaries, where the used formulas refer the citizens themselves as dedicators.

**Keywords:** Alliances between tyrants; dynastic succession; power centralization; pan-Hellenic games.

Com a morte de Gélon em 478 a.C., sucedeu-lhe na tirania de Siracusa o seu irmão Híeron, tirano de Gela desde que Gélon havia trocado esta por aquela cidade. Híeron era provavelmente, dos quatro irmãos, o mais velho, o que alguns estudiosos inferem a partir do cargo de hierofante das deusas ctónicas em Gela, que era seu, e como o seu próprio nome parece indicar. Alguns estudiosos têm defendido a tese de que outro dos irmãos, Polizelo, tivesse na ocasião passado a deter a tirania de Gela, o que no entanto parece longe de estar confirmado<sup>1</sup>.

De acordo com Diodoro<sup>2</sup>, à morte de Gélon, Híeron herdou a sua *basileia* enquanto que Polizelo, segundo um fragmento timaico<sup>3</sup>, herdou a *strategia* e a mulher, Demarata, do seu irmão. Passando em claro as dúvidas que existem sobre o conteúdo deste último cargo assim como sobre o efetivo desempenho das funções correspondentes por parte de Polizelo, o que é certo é que este último se desentendeu com Híeron<sup>4</sup> e acabou por procurar refúgio junto de Térón,

<sup>1</sup> Luraghi (1994) 322-324. Segundo Braccisi et Millino (2000) 82, a instalação de Polizelo em Gela teria apenas tido lugar, provavelmente, após o entendimento que se fez entre Térón e Híeron (ver páginas seguintes).

<sup>2</sup> D.S. 11.38.3.

<sup>3</sup> Timae. *FHG* 566 F 93b (apud Luraghi (1994) 322).

<sup>4</sup> O conflito entre Polizelo e Híeron terá sido precedido de um ataque de Anaxilas a Lócride (ou eventualmente dele contemporâneo, em princípio em 477 a.C., logo após a morte de Gélon e provavelmente visando aproveitar eventuais indefinições no lado siracusano), cidade que então solicitou ajuda ao tirano de Siracusa. Este intimou Anaxilas a depor as armas, o que este fez prontamente, certamente com a memória ainda fresca do poderio dinoménida demonstrado em Hímera. O ato de submissão do tirano de Messina foi sancionado simbolicamente através do casamento de uma sua filha com Híeron, ficando o reino do estreito ainda

tirano de Agrigento, pai de Demarata e portanto seu sogro. Téron era já também seu genro segundo algumas fontes, conforme acima referido, ou passou a sê-lo nesta altura, recebendo a filha de Polizelo em sinal de submissão e como pedido de ajuda. Polizelo, ou porque o testamento de Gélon assim o determinava expressamente, ou porque o seu casamento com Demarata o implicava, tornou-se tutor do filho menor de Gélon e, deste modo, o defensor de eventuais futuros direitos deste à tirania de Siracusa. Esta possibilidade, ou a própria ambição de Polizelo, que gozaria de muita popularidade em Siracusa, poderá ter estado na base do conflito entre os dois irmãos. De qualquer modo, as regras de sucessão dinástica, segundo alguns de irmão para irmão (o que poderia advir das regras adotadas para a hierofantia), mas provavelmente desejadas por Gélon de pai para filho (o que faria de Híeron um tirano-regente), dada a natureza não constitucional da tirania, só fariam sentido no círculo restrito das cortes quer de Gélon quer de Híeron. Dever-se-á ter presente que a própria pólis não poderia reconhecer tais regras<sup>5</sup>.

A interpretação do casamento como forma de celebração de alianças entre casas tirânicas, em que geralmente a parte mais fraca, a que procura ajuda ou proteção ou tem meramente que prestar «vasalagem», dá uma filha como sinal de submissão ou inferioridade, e a parte mais forte retribui precisamente com essa ajuda/proteção, é baseada por Luraghi nas considerações de Louis Gernet<sup>6</sup> e ajusta-se claramente a três dos seis casos identificados neste período de tiranias: o casamento de Anaxilas e Cidipe e os de Híeron com as filhas de Anaxilas e de Xenócrates. Não se veem aliás neste comércio matrimonial, como o refere Gernet, problemas e soluções muito diferentes dos que se colocavam num sistema político fechado como era por exemplo o regime aristocrático dos Baquíadas de Corinto. Num

---

mais enfraquecido com a morte de Anaxilas no ano seguinte. Por outro lado, após a submissão de Anaxilas, Siracusa terá assinado um tratado de aliança com Lócride, movimento que já teria as suas raízes nos tempos de Gélon. Tratar-se-ia de um dos passos da crescente ingerência de Siracusa na Magna Grécia e, em particular, do seu expansionismo na área tirrénica (ver a esse respeito Braccisi et Millino (2000) 83-84).

<sup>5</sup> Para mais detalhes, ver Luraghi (1994) 325-330. Em particular, no que respeita a autores modernos que defendem que as regras de sucessão seriam de irmão para irmão, Luraghi refere Van Compernelle (1959) 390 n.4 e Vallet (1980) 2150.

<sup>6</sup> Gernet (1982) 229-249 (capítulo com o título «Mariages de Tyrans», extraído de Febvre (1954) 41-53).

regime como este, em que o privilégio político era objeto de alternância entre as duzentas famílias que o compunham, a endogamia de casta era uma prática corrente e exclusiva. A bondade de um tal sistema matrimonial para a casta terá sido aferida pelo episódio, narrado por Heródoto<sup>7</sup>, em que uma rapariga que não encontrou marido porque era coxa e se casou fora do círculo restrito acabou por dar origem, através do seu filho Cípselo, ao derrube do regime e à instauração da tirania em Corinto. Conforme refere Gernet, «na perspetiva da lenda [a tirania] só pode resultar de um casamento perturbador». Vemos aqui portanto uma associação entre rutura de sistema matrimonial e inovação política.

Também os tiranos da Sicília dispunham de um círculo, embora muito mais restrito, no interior do qual colocavam as suas filhas. E se a reciprocidade podia enfermar de algum desequilíbrio, tratar-se-ia sem dúvida de um mal menor, na maior parte dos casos, aliás, ditado pelas circunstâncias. Em dois dos outros três casamentos, o de Gélon com Demarata e o de Téron com a filha de Polizelo, as interpretações variam consoante as cronologias aceites, sendo a mais corrente a que coloca o primeiro num período anterior à batalha de Hímera e o segundo após a morte de Gélon quando há desentendimentos entre Polizelo e Híeron. Nesta conjunção de hipóteses o casamento de Gélon terá obedecido à regra referida, o que aparentemente não terá sucedido no que respeita ao de Téron com a filha de Polizelo visto a casa tirânica mais forte ser a dos Dinoménidas. Mas só aparentemente, dado que, argumentando-se que o sistema de ajuda/proteção funcionando por parte dos Dinoménidas entre indivíduos e não entre casas tirânicas e que a aproximação entre Polizelo e Téron tenha já sido parte do conflito que viria a opor aquele ao seu irmão Híeron, teríamos novamente reposta a situação da parte mais fraca a fornecer a esposa em troca de ajuda/proteção. Outra hipótese referida com frequência é a de os dois casamentos terem tido lugar simultaneamente, num período (487-485 a.C.) anterior à conquista de Hímera por Téron em que este tinha acabado de aceder à tirania, e em que Gélon ainda se defrontava com as dificuldades pós-sucessórias<sup>8</sup>. Nesta hipótese as duas casas visariam uma aliança em condições de igualdade, a qual seria sancionada pelo duplo vínculo matrimonial.

---

<sup>7</sup> Hdt. 5.92.

<sup>8</sup> É a opinião expressa em Sartori (1992) 87, que se apoia em Maddoli (1980) e cuja base cronológica não contradiz Van Compernelle (1992) 68-72.

Não sendo possível entrar demasiadamente nas complexas questões do casamento (e necessariamente da instituição familiar) na sociedade grega<sup>9</sup>, revelar-se-á contudo instrutivo avaliar uma situação em que já não é possível o comércio matrimonial, pelo menos nos termos até aqui referidos. Trata-se do caso (analisado por Germet e por Vernant) de Dionísio o Antigo, tirano de Siracusa quase um século depois do período que nos ocupa. Dionísio tem duas filhas de uma das suas mulheres e um filho – Dionísio o Jovem, que lhe virá a suceder – da outra. Num mundo em que já não se encontram, como nos tempos de Gélon e Téron, superiores ou iguais (Dionísio é o único tirano da Sicília), e em que não há com quem estabelecer uma política de alianças, a alternativa é manter o bem precioso que é uma mulher no interior da própria casa tirânica. Dionísio casa o seu filho com uma das irmãs consanguíneas, Temperança de nome, e a outra, Virtude, com o tio, o seu próprio irmão. Morto este tio, Virtude irá casar outra vez com um tio, agora o irmão da sua mãe. Uma mulher é um bem precioso, entre outras razões que se podem vislumbrar, porque é portadora de uma legitimidade que a coloca na linha de sucessão. Este direito à sucessão, que é sempre indireto no caso do *oikos*, concretiza-se na falta de descendência masculina através do epiclerato (havendo uma filha, esta deve casar com o parente mais próximo, normalmente o tio paterno, para evitar a extinção da linha-

<sup>9</sup> São séculos de evolução do direito familiar, desde o período arcaico ou mesmo homérico, em que predominam os ditames do clã, até um momento em que o Estado tem uma intervenção crescente nesse domínio, impondo novas regras. Desde o casamento nobre (visando estabelecer relações de poder ou de serviços mútuos) nos primeiros tempos, por exemplo, em que o homem, entre outras soluções, obtém a mulher dos seus pais contra uma prestação em princípio em cabeças de gado, até ao princípio da época clássica, com uma completa inversão (Vernant (1974) 64, texto inicialmente publicado em Vernant (1973)), em que o dote se torna uma peça essencial do sistema matrimonial. Essa inversão é motivada pela necessidade de perpetuar o *oikos*, componente essencial da *polis*, política que na Atenas de Péricles conduz a restringir a condição de cidadão apenas àqueles em que ambos os pais são atenienses (Vernant refere: «... le mariage étant conçu, dans le cadre de la cité, comme le moyen d'assurer à une maison une descendance légitime, de faire que le père se prolonge en un fils 'pareil à lui'... la cité [cherchant] à maintenir à travers la suite des générations la permanence de ses structures et de sa forme.»). O dote deve ser entendido num contexto de competição pela colocação de jovens raparigas cuja idade média de casamento rondava os dezoito anos junto de potenciais esposos que teriam cerca de trinta anos (um escalão etário já significativamente reduzido pela mortalidade natural e pelas guerras).

gem), instituição que, portanto, através do recurso a uma solução baseada na endogamia, torneia uma situação de bloqueamento de facto dos sistemas matrimonial e sucessório. De facto, na situação acima, Dionísio tem um filho que lhe vai suceder e não é certo que o epiclerato tenha, como em Atenas na mesma época, força de lei. De qualquer modo as leis da sociedade civil não se aplicam às instituições do poder, por maioria de razão quando se trata de situações, como as dos tiranos, que não têm cobertura constitucional. Mas é preciso ter presente que o epiclerato tem a sua origem nos costumes da aristocracia dos tempos arcaicos que é o código a que os tiranos tinham o hábito de recorrer para a legitimação do seu poder. Casar as filhas no interior da sua própria casa teria sido para Dionísio o modo de neutralizar possibilidades de poder vir a escapar no futuro ao seu próprio círculo restrito.

Por fim, o casamento entre Polizelo e a sua cunhada Demarata poderá exemplificar uma situação próxima da acabada de referir com neutralização de eventuais soluções fora da casa dos Dinoménidas. A solução escolhida por Gélon de legar a sua viúva a um dos seus irmãos corresponde também a um costume dos meios aristocráticos nos tempos arcaicos (o qual tem um paralelo na instituição hebraica do levirato, que dispõe que o irmão de um homem morto sem descendência deve casar com a sua viúva), traduzindo a participação da esposa num direito que ela não pode exercer diretamente, neste caso a soberania, como está bem patente no exemplo conhecido de Penélope, em que cada um dos pretendentes a corteja com o objetivo de tomar o poder em Ítaca<sup>10</sup>. No caso concreto de Demarata trata-se de uma solução que, a ter sido desejada, não é atingida, pelo menos plenamente, na medida em que quem sucede a Gélon é Híeron, mas o objetivo daquele poderá ter sido o de proteger futuros direitos do seu filho menor, o qual precisamente é entregue à tutela de Polizelo<sup>11</sup>.

O desentendimento de Polizelo com Híeron, a ter sido verídico o desejo expresso de Gélon de que fosse o seu filho a suceder-lhe, uma vez atingida a maioridade, é um indicador significativo de que o novo tirano não tencionava abdicar dessa posição de poder. Aliás, segundo Diodoro, Híeron começou a recrutar mercenários<sup>12</sup> no ano anterior ao

<sup>10</sup> Vernant (1974) 78-81.

<sup>11</sup> Não é completamente pacífico que Gélon tenha preferido Híeron a Polizelo na sucessão da tirania em Siracusa, conforme discutido em Luraghi (1994) 321-334.

<sup>12</sup> D.S. 11.48.3-8.

da crise com o objetivo de reforçar o seu poder e terá igualmente procurado afastar Polizelo de Siracusa numa expedição militar ao sul de Itália<sup>13</sup>, o que terá constituído a causa imediata do afastamento deste para junto de Téron. Este afastamento e a atitude de proteção de Téron tiveram, por outro lado, contornos mais complexos, pois foram acompanhados de uma tentativa de aliança de cidadãos de Hímera com Híeron contra Trasideu, filho de Téron, que detinha o poder nesta cidade<sup>14</sup>.

A crise acabou por ter uma solução pacífica, com Híeron a denunciar os cidadãos de Hímera, a reconciliar-se com Téron, que fez ato de submissão dando àquele como esposa a filha do seu irmão Xenócrates, e a chegar a um entendimento com Polizelo<sup>15</sup>.

Resolvida a crise, Híeron teve ocasião de experimentar novas soluções para o sistema de poder dinoménida ou pelo menos uma nova combinação de elementos desse sistema. O sistema de vice-tiranos adotado por Hipócrates não teria dado os resultados esperados e Zancle e sobretudo Camarina disso poderão ter sido a prova. As dificuldades encontradas por Gélon nesta última pólis, primeiro para transferir a fidelidade pessoal dos cidadãos a Hipócrates para si próprio, depois para impor Glauco como vice-tirano, deverão tê-lo convencido a procurar soluções distintas. Siracusa poderá ter sido precisamente a experiência que lhe faltava para sentir que tinha plenamente razão. Concentrando populações de origens diversas em Siracusa, onde dispunha do apoio dos seus fiéis, e destruindo ou despovoando completamente Camarina, Eubeia e Mégara, o tirano testou um sistema de maior centralização e eliminou até certo ponto possíveis focos de oposição ao seu regime. Por outro lado, esse sistema centralizado deu-lhe a força suficiente a nível de toda a ilha e mesmo da área do estreito de Messina, para evitar soluções em que teria que recorrer a governantes da sua escolha que inevitavelmente

<sup>13</sup> Esta terá sido a segunda intervenção de Híeron no sul de Itália.

<sup>14</sup> Ver detalhes em Luraghi (1994) 328-329.

<sup>15</sup> A única fonte literária que faz referência a Polizelo após a solução da crise é Diodoro, que refere que Híeron o teria reintegrado no precedente favor (D.S. 11.48.8). Sobre o significado deste acordo admite-se que Polizelo terá assumido (ou mantido?) o domínio político em Gela em contrapartida da renúncia à tutela do filho de Gélon. Estas ilações são tiradas da análise de um documento arqueológico, a dedicatória de uma vitória pítica (ou 478 ou 474 a.C.) em princípio de Polizelo, que era constituída por uma quadriga em bronze cujas rédeas eram puxadas pelo célebre auriga de Delfos (ver Luraghi (1994) 330-332).

iriam afrontar populações que lhes seriam hostis. Assim, e após Hímera, quando a situação lhe teria permitido soluções mais agressivas, limitou-se a manter os tiranos de Agrigento e Messina/Régionos seus lugares, afirmando eventualmente a sua hegemonia através do sistema de alianças matrimoniais (o casamento de Híeron com a filha de Anaxilas poderá ter-se verificado não no momento acima referido, já com Híeron tirano de Siracusa, mas logo a seguir à batalha de Hímera).

Híeron terá aprendido com a experiência do irmão e uma das suas primeiras preocupações (476 ou 475 a.C.) foi reforçar o seu poder no centro recrutando mercenários<sup>16</sup>. Mais ou menos na mesma altura reforçou o seu poder na periferia, fundando Etna (ou, melhor, refundando Cátana com o nome de Etna), tendo previamente deportado as populações de Cátana e de Naxos para Leôncio, cidade que foi igualmente refundada com tais populações. Etna foi fundada com cinco mil peloponésios<sup>17</sup>, provavelmente mercenários e arcádios, e cinco mil siracusanos (segundo algumas indicações estes teriam incluído gelanos e megarenses, que se teriam assim visto deslocados pela segunda vez em menos de dez anos). Híeron terá assim combinado a «receita» de Hipócrates (refundação de Camarina) com a de Gélon (sinecismo/refundação de Siracusa), o que lhe permitiu a criação de laços de fidelidade pessoal da parte de populações inteiras e não apenas de um tirano.

Os desígnios práticos, em termos de domínio político-militar direto, que Híeron prosseguiu com a fundação de Etna, são por outro lado complementados com os ambiciosos objetivos de natureza ideológica relacionados com a mesma fundação. As cerimónias de solene coroação do seu filho Dinómenes e de consagração de Etna – que Luraghi hesita em considerar históricas, dado resultarem dos estudos sobre Píndaro e, em menor medida, sobre Baquilides e Ésquilo<sup>18</sup> – constituem provavelmente o ponto mais alto de produção ideológica dos Dinoméidas e de que se não têm outros exemplos, no mundo grego, anteriores à idade helenística.

Essas cerimónias, que terão tido lugar somente seis anos após a fundação da cidade, provavelmente porque houve que reconstruir

<sup>16</sup> D.S. 11.48.3-8. A contratação e as condições de utilização de mercenários por Gélon é referida em Carmo (2013) 120:121.

<sup>17</sup> D.S. 11.49.1-2.

<sup>18</sup> Luraghi (1994) 341-344.

o casario da cidade<sup>19</sup>, foram a ocasião hipotética para Píndaro apresentar a sua Pítica I e para se representar «As Mulheres de Etna» (*Ait-naiai*), tragédia (de que apenas se conservam fragmentos) escrita por Ésquilo, que, para o efeito, se deslocou à Sicília. Luraghi, que considera que esta tragédia devia constituir a consagração do império de Híeron, refere que «o único fragmento significativo de «As Mulheres de Etna» traduz uma interpretação grega do culto indígena dos Palicos, cujo santuário se encontrava no território de Leôncio». E ainda que «a integração das divindades indígenas no Panteão grego não constitui, com toda a probabilidade, sinal de comportamento aberto e positivo no respeitante aos Sículos, dos quais de resto não se encontram vestígios na política de Híeron, mas antes do desejo de legitimar a presença grega no território com um apelo artificial a uma continuidade ritual», sendo provável que «a grecização dos Palicos seja entendida em função de uma grecização total do território». O que poderia significar que a (re)fundação de Etna/Cátana, interpretada a partir dos poucos fragmentos existentes da tragédia e dominada por uma contínua transposição entre lenda e realidade contemporânea, se revela como uma síntese da história antecedente, tanto sícula como calcídica, com Siracusa a fazer suas as tradições coloniais euboicas e Híeron a assumir o processo de aculturação do mundo indígena. A tragédia pretendia, nas intenções de Híeron, consagrar o seu império, constituído por Etna, Leôncio e Siracusa (observando-se a ausência de Gela, o que parece confirmar, nesse período já tardio, o seu domínio por Polizelo)<sup>20</sup>.

A refundação de Etna, por outro lado, com recurso ao direito colonial grego e interpretada no quadro das leis dóricas cantadas por Píndaro, traduz uma contradição flagrante quando se comparam o estatuto real da metrópole, Siracusa, de instituições não monárquicas, e o pretendido para a sua nova colónia, objeto de comparações com Esparta (Pítica I), cidade onde vigoravam instituições régias. Fazer de

<sup>19</sup> Uma erupção do Etna terá tido lugar em 476 a.C. e terá, com grande probabilidade (Luraghi (1994) 339-340), antecedido a fundação da própria cidade. Também um culto ligado ao monte, o de Zeus Etheio, terá sido criado no início do século V a.C., eventualmente pelo próprio Híeron, e ter-se-á tornado no culto principal da nova cidade. Relações de causalidade entre a erupção e a criação do culto e a localização escolhida para a cidade a fundar serão conseqüentemente fáceis objetos de especulação.

<sup>20</sup> Luraghi (1994) 343-344 e 347, Schade (2013) 32-34 e Braccisi et Millino (2000) 84-87.

facto cantar o estatuto régio do filho Dinómenes numa cidade por si fundada equivale para Híeron a tentar transportar o poder tirânico para um quadro de legitimidade que claramente não era o seu, e a representar esse poder como sendo uma instituição<sup>21</sup>. As sugestões comparativas entre a tirania siracusana e as instituições régias prosseguem aliás com as ofertas votivas em ouro ao santuário de Delfos (e que são retomadas por Híeron após as acima referidas por Gélon) e as referências dos poetas de epinícios (Pítica I e Epinício III de Baquí-lides) aos reis lídios.

De qualquer modo, o respeito formal pelas instituições cívicas é uma constante por parte dos tiranos, nomeadamente nas dedicatórias aos santuários, em que as fórmulas utilizadas referem como dedicadores os próprios cidadãos e em que o nome do tirano, quando muito, figura ao lado daqueles mas sem qualquer título.

A supremacia siracusana sobre a Sicília e sobre o estreito de Messina havia ainda de alastrar com Híeron ao Tirreno meridional e à península itálica com a intervenção do tirano a pedido de Cumas, que se encontrava sob pressão etrusca<sup>22</sup>. Esta intervenção, datada habitualmente de 474 a.C. e que teve sem dúvida objetivos mais abrangentes e menos episódicos do que as precedentes intervenções na península, constituiu uma afirmação do poder naval siracusano face ao etrusco. De facto, as frotas siracusana e cumana coligadas infligiram uma pesada derrota à frota inimiga nas águas do atual golfo de Nápoles, determinando praticamente o fim do poderio naval etrusco. Não são conhecidos os objetivos exatos de Híeron com esta expedição, mas os dados arqueológicos dão conta<sup>23</sup> de uma extensão à área da Campânia, durante os anos setenta, dos circuitos comerciais gregos até então prevalecentes na Sicília meridional e oriental e na área de Lócride, enquanto a influência comercial etrusca se terá transferido progressivamente para o Adriático. Por outro lado, a instalação de um forte em Pitecusa e a intervenção siracusana na fundação de Neápolis, não permitindo só por si inferir a intenção de uma nova iniciativa

---

<sup>21</sup> Luraghi (1994) 358-360.

<sup>22</sup> Híeron já havia intervindo no sul de Itália primeiro em socorro de Lócride e contra Anaxilas, conforme já referido, e posteriormente enviando ajuda a Síbaris que se encontrava ameaçada por Crotona (ver, a este respeito, Braccesi et Millino (2000) 84). É no contexto desta última intervenção, sobre a qual existem divergências nas fontes, que se deu o desentendimento entre Híeron e Polizelo acima referido.

<sup>23</sup> Luraghi (1994) 352-353.

colonial, dão contudo indicações nesse sentido que contudo não se chegaram a concretizar.

Este sucesso militar, por outro lado, não deixaria de ser aproveitado por Híeron para reforçar a propaganda de legitimação do seu poder, nomeadamente através, por um lado, de uma oferta aos santuários pan-helénicos (parte do produto do saque da batalha de Cumas, em particular dois elmos de bronze etruscos com dedicatórias de Híeron) e, por outro lado, do aproveitamento do motivo dos triunfos hípicas nas odes encomendadas aos poetas de epinícios. O tirano, após uma vitória esmagadora sobre o bárbaro (os etruscos), poderá gabar-se de feitos semelhantes aos de Gélon face aos cartagineses e de Temístocles contra os persas.

De entre as sete odes triunfais<sup>24</sup> encomendadas por Híeron a Píndaro e Baquilides, a Olímpica I de Píndaro destaca-se por se encontrar no centro de uma série de acontecimentos que marcaram decisivamente o período de poder do tirano. 476 a.C., o ano em que Híeron vence a corrida de cavalos em Olímpia e em que Píndaro vem à Sicília cantar essa vitória, é também o momento em que a crise dinástica em que esteve envolvido com o seu irmão Polizelo se resolve com a submissão deste e a cedência da filha de Xenócrates ao tirano de Siracusa. É ainda o ano das refundações de Leôncio e de Cátana, que permitem a Híeron a reivindicação do estatuto de *oikista*<sup>25</sup>. Para atingir o cume da glória só faltará ao tirano a sua vitória de dois anos depois nas águas tirrénicas e um triunfo olímpico na modalidade das corridas de quadrigas.

O objetivo de Híeron com a participação nas competições pan-helénicas não parece deixar dúvidas. Mas fazer o seu encómio requer do

---

<sup>24</sup> As sete vitórias de Híeron nas competições pan-helénicas começaram quando ainda estava estabelecido em Gela (Jogos Píticos de 482 e 478 a.C. nas corridas de cavalos) e continuaram (já tirano em Siracusa) em 476 e 472 a.C. (em Olímpia, ainda nas corridas de cavalos). A primeira vitória nas corridas de quadrigas (celebrada por Píndaro na Pítica II) só foi conseguida (provavelmente em 477 ou 476 a.C.) numa competição menor (Tebas?). As grandes vitórias nas quadrigas ocorreram em 470 (Delfos) e 468 a.C. (Olímpia). Sobre os epinícios relativos a estas vitórias, ver Cingano (1991) e Most (1985) apud Luraghi (1994) 355 n. 351; Most considera que a segunda pítica corresponde à competição vencida em 477 a.C. – constituindo assim a primeira ode dedicada a Híeron por Píndaro – diversamente da tendência geral que a situa em 468 a.C..

<sup>25</sup> Como já havia sucedido com Hipócrates, Anaxilas e Gélon: Carmo (2013) 114, 118 e 120-122.

poeta que contrata – Píndaro ou Baquilídes – ter em consideração não só o desejo de glória do tirano e o ensejo legitimatório que lhe está associado, mas também a natureza dos públicos a que se destinam as suas odes, assim como o contexto político do momento. O poeta, por outro lado, tem o problema de escolher o meio que lhe irá permitir fazer o elogio do vencedor e, ao mesmo tempo, refrear eventuais deslizes no sentido da arrogância. Será a utilização paradigmática do mito que normalmente conduzirá a tais objetivos.

Tomando como exemplo a referida Olímpica I, notar-se-á que é com uma tal dificuldade de escolha que o poeta se teria deparado quando confrontado com a encomenda de Híeron relativa à vitória em Olímpia em 476 a.C., mas acaba por optar pelo mito relativo a Pélops, vencedor mítico da primeira corrida de quadrigas em Olímpia. Com essa escolha, o poeta faz mais do que elogiar o vencedor da corrida de cavalos, está a qualificá-lo como futuro vencedor de uma competição mais prestigiosa<sup>26</sup>. No mito, vencer a corrida de quadrigas vai permitir a Pélops conquistar a mão de Hipodamia<sup>27</sup>, a filha do rei de Pisa, Enómao, a corrida sendo disputada contra o próprio rei. Pélops, de cujo nome vem a designação da península grega em que se encontra Olímpia, o Peloponeso, ao desejar o laço matrimonial com Hipodamia, que no pensamento mítico é sagrado, pretende de facto terra, poder. O paralelo não é perfeito, dado que no jogo político real, conforme visto acima, Híeron já havia obtido, ou estava em vias de obter, através dos seus casamentos com as filhas de Anaxilas e de Xenócrates, a aliança/submissão destes. Por outro lado, de terra, poder, riqueza, já o tirano dispunha igualmente. Mas alardear uma tal situação é também o que se pretende com a ode.

Híeron, «ele que detém o cetro da justiça na Sicília de muitos rebanhos, colhendo os píncaros de todas as virtudes<sup>28</sup>», pretende ver o

<sup>26</sup> É por isso que a escolha de Pélops, vencedor mítico da primeira corrida de quadrigas em Olímpia, não é inadequada, entrando neste ponto um elemento adicional que é a ambição de Híeron de ganhar 4 anos mais tarde, também em Olímpia, a corrida de quadrigas, sendo esta a interpretação que surge em Griffith (2002) 1.

<sup>27</sup> Hipodamia é um nome relacionado com cavalos. Significa quer domadora de cavalos quer aquela que é submetida ao cavalo, o verbo grego correspondente tendo duas aceções: *casar*, *domar* (Jeu (1986) 67).

<sup>28</sup> Pi. O. 1.12-13, conforme tradução em Silva (2006) 15. Luraghi (1994) 355-356 identifica uma série de ocasiões em que Píndaro e Baquilídes atribuem ao tirano títulos no domínio da realeza, sendo o seu atributo mais mencionado o cetro (atributo reservado aos reis, míticos ou históricos, ou aos deuses). Arcesilau IV, rei de Cirene, terá sido o único personagem histórico para quem Píndaro utilizou ter-

seu poder, as suas vitórias, equiparadas ao de um herói mítico<sup>29</sup>. A dificuldade do herói em vencer a corrida contra Enómao está em que o opositor dispõe de um carro de características mágicas com cavalos alados que já lhe permitiram vencer e matar treze pretendentes<sup>30</sup>. Mas também Híeron joga um jogo perigoso, o jogo da política, e sabe que as vitórias hípcas e o seu canto através do génio do poeta tra-

---

minologia semelhante. Assim, diante de Siracusa e das comunidades gregas em geral, Híeron faz-se aclamar explicitamente como um rei, o que conduz Luraghi a interrogar-se sobre se o tirano apenas aspirasse a ser considerado um rei legítimo ou se o fosse de facto (sobre a discussão deste assunto ver Luraghi (1994) 356, n. 362 e 363).

<sup>29</sup> A Olímpica I «afirma-se ... como um hino à glória ... imagem ... do brilho e fulgor que definem a excelência» e prefigura-se como «a afirmação de uma ideia condutora, aquela que articula um padrão universal de mérito com Olímpia e com os exemplos paradigmáticos de [Híeron] e Pélops, protagonistas superiores de quadros de vitória» (Silva (2006) 13).

<sup>30</sup> A descrição por Píndaro do mito prossegue na Olímpica I de modo diferente do que era usual (nas versões mais correntes Pélops vence a corrida e mata Enómao recorrendo à batota, obtendo para isso a ajuda do cocheiro do rei que sabotava o carro em troca de uma recompensa; além disso, uma vez efetuado o casamento e obtido o reino, trai o seu aliado, não lhe dando o prometido e matando-o), com o poeta a procurar uma solução não imoral para a vitória de Pélops. Para isso, este procura obter o favor dos deuses recorrendo a Posídon (invocando o relacionamento erótico tido outrora com o deus: Pi. O. 1.40-46), deus da água e também dos cavalos, situação que tem sido interpretada (por exemplo, em Griffith (1989) 171) como inspirada pelo recurso de Aquiles a Tétis (Hom. *Il.* 1.349-427) para obter uma armadura com poderes mágicos. Pélops pede a Posídon uma quadrígia divina e uma intervenção restritiva sobre a capacidade guerreira de Enómao (Pi. O. 1.75-85) de modo a que a desvantagem que tem relativamente a este possa ser anulada. Satisfeito o pedido, Pélops vence Enómao e casa com Hipodamia que lhe dá seis filhos, todos eles destinados a feitos de grande valor (Pi. O. 1.88-90). Píndaro, para explicar o relacionamento erótico de Pélops com Posídon, vê-se obrigado a assumir que a sua versão do que sucedeu quando Tântalo (o pai de Pélops) convidou os deuses para um banquete (Pi. O. 1.36-45) é diferente das histórias mais correntes. Nestas (Griffith (2002)), Pélops é abatido pelo pai e servido como jantar aos deuses, que no entanto se apercebem do sucedido e recusam comer. Só Deméter, preocupada com o rapto recente da sua filha Core por Hades, se distrai e come um pedaço do ombro de Pélops. Os deuses então devolvem a vida a Pélops e Deméter substitui o pedaço em falta por um ombro em marfim, um dos materiais preferidos pelos seres divinos. Píndaro não aceita tais histórias como verídicas (não é possível que um deus seja um canibal) e explica o desaparecimento de Pélops na altura do banquete por um rapto cometido por Posídon, dele enamorado devido ao ombro de marfim (que seria de nascença). O relacionamento erótico anteciparia assim o que viria a suceder entre Ganimedes e Zeus (Pi. O. 1.25-26, 38-45 e 49-53).

rão legitimidade ao seu poder. Píndaro, evocando a vitória de Pélops através do apoio divino, estabelece o paradigma que servirá a Híeron para seguir as suas pisadas, no passado próximo, em Olímpia, com Ferénico (o cavalo de Híeron) a correr paralelamente ao Alfeu (o rio que passa por Olímpia) e a levar a vitória para Siracusa<sup>31</sup>. No futuro, o tirano há-de fazer o pleno em termos de repetir a proeza de Pélops, vencendo, também em Olímpia, a corrida de quadrigas. Dando atenção à semelhança estrutural entre as diferentes histórias, entre os diferentes mitos evocados na Olímpica I, o mais significativo no presente contexto de política ideológica tirânica será provavelmente o paralelo entre o favor divino concedido a Pélops e o que se pretende para Híeron, tanto em termos de conquista da vitória na corrida de quadrigas, conforme já referido, como num âmbito mais vasto de sucesso político.

No que respeita a mensagens de natureza moderadora visando eventuais excessos relativos aos méritos e à glória do vencedor, elas surgem no final da Olímpica I quando Píndaro refreia entusiasmos, prevenindo que os pontos mais altos estão reservados aos reis. E que não deve tentar-se ir além de tais limites<sup>32</sup>.

Vimos que cerca de 480 a.C., após a batalha de Hímera, a Sicília se encontrou dividida em quatro blocos políticos: o cartaginês, situado no canto ocidental da ilha; os Dinoménidas de Siracusa, que controlavam Naxos, Leôncio, Cátana e Camarina; os Eménidas de Agrigento, esta-

---

<sup>31</sup> Pi. O. 1.17-24. Alfeu era o deus sob a forma de rio que correu por baixo do mar para reencontrar a sua amada, a ninfa Aretusa (metamorfoseada em fonte), que lhe havia escapado para Ortígia, ilha de Siracusa. Observe-se o jogo de ideias, o paralelismo da corrida de Ferénico e do rio, entre Olímpia e os destinos em Siracusa (a vitória para o tirano e a ninfa para Alfeu).

<sup>32</sup> Pi. O. 1.113-115. A existência de uma segunda ode relativa à vitória de Híeron em Olímpia em 476 a.C. – o Epínico V de Baquilides – poderá justificar-se pelo desejo de efetuar celebrações em locais diferentes e perante públicos distintos (Antoniono et Cesca (2011) 320-321). Nesta ode – que conta as sortes funestas de Meleagro e de Hércules causadas respetivamente pela sua mãe e pela sua esposa – Baquilides apresenta como tema principal a precariedade que marca a existência do homem, presa dos caprichos do destino. Antoniono et Cesca parecem contudo hesitar entre uma interpretação em que o poeta se assume como porta-voz da tirania (a qual reclamaria um poder absoluto apoiado pelo povo e em detrimento dos clãs aristocráticos) e uma outra em que procura desencorajar os sonhos de grandeza do tirano colocando em evidência a pujança do *genos*, força destruidora e letal (Antoniono et Cesca (2011) 337-338).

belecidos em Gela e Hímera; e os Anaxíladas de Régio, que exerciam domínio sobre Zancle-Messina. À implantação calcídica, que havia precedentemente privilegiado aspetos estratégicos relacionados com o controlo do estreito de Messina, tinha-se contraposto a colonização dórica, mais centrada na exploração agrícola e revelando uma maior agressividade face aos precedentes habitantes, que se veem obrigados a recuar para o interior da ilha. O facto de uma pólis siciliana ter origem colonial ter-lhe-á dado uma nova dimensão relativamente a cidades do Continente, derivada da respetiva fundação, interpretada como ato purificador de uma grave transgressão. Também os tiranos, com um poder constituído ao arpeio das instituições cívicas, eventualmente com efusão de sangue, praticaram transgressões e veem-se confrontados com a necessidade de justificar, legitimar esse poder, que reforçaram ou pretendem ampliar<sup>33</sup>.

Com Hipócrates, a colonização dórica dá lugar a uma política imperialista e a cidade de Gela inicia um processo de expansão territorial que se faz à custa de outras cidades gregas, conceito algo estranho ao mundo grego da época. Introdução recente da moeda e disponibilidade de mercenários, resultante sobretudo do êxodo de populações gregas como consequência da conquista persa da Ásia Menor, são por outro lado fatores que poderão ajudar a explicar o sucesso de uma tal rutura. É uma política que prossegue com Gélon, o tirano que sucede a Hipócrates e que se estabelece de modo duradouro em Siracusa. Paralelamente afirmam-se outros tiranos, Téron em Agrigento e Anaxilas em Régio-Messina, estabelecendo rivalidades cujo ponto crítico é atingido com a derrota infligida aos cartagineses em Hímera e que simboliza a hegemonia siracusana. Entre os meios repetidamente utilizados pelos tiranos para reforçar o seu poder estão o aumento do seu prestígio através das vitórias militares e a obtenção do estatuto de *oikista* com a refundação de cidades que repovoam com mercenários<sup>34</sup>.

Com a morte de Gélon em 478 a.C. é o seu irmão Híeron que lhe sucede na tirania de Siracusa, beneficiando então de um contexto mais estabilizado. As regras de sucessão dinástica terão constituído elemento importante no conflito que o opõe ao seu irmão Polizelo e que se resolve, por um lado, com a menorização política que a este e aos interesses que defendia é imposta, e por outro com a reconci-

<sup>33</sup> Carmo (2012) 153-156.

<sup>34</sup> Carmo (2013) 111-118 e 120-121.

liação com Téron, que é conduzido a um ato de submissão através da cedência da filha do seu irmão Xenócrates como esposa. Híeron terá aprendido com a experiência do seu irmão, tendo optado por um sistema de hegemonia em que reforçava o seu poder no centro através do recrutamento de mercenários e da integração nesse centro da anterior periferia constituída por Cátana, Naxos e Leôncio. Relativamente a outros centros de poder – Agrigento e Messina/Régio – recorre a uma política de alianças entre casas tirânicas através precisamente de casamentos em que a parte mais fraca dá uma filha como sinal de submissão ou de inferioridade. A reformulação do seu poder no centro terá assumido aspetos algo complexos, com a concentração de populações de origens diversas em Siracusa, a refundação de Leôncio com populações deportadas de Cátana e Naxos e a refundação de Cátana com o nome de Etna, que contou com a incorporação na cidadania de peloponésios e siracusanos. A supremacia siracusana na Sicília, já ampliada com o controlo do estreito de Messina, ia ainda ser estendida ao Tirreno meridional e à península itálica, nomeadamente através da pesada derrota infligida aos etruscos ao largo de Cumas – que havia de proporcionar a Híeron poder apresentar-se como herói e defensor dos gregos contra o bárbaro invasor – e da extensão da sua influência na área de Lócride. A propaganda de Híeron relativa às suas vitórias militares – também prosseguida com ofertas aos santuários pan-helénicos, em que o respeito pelas instituições cívicas é afirmado através das dedicatórias, em que as fórmulas utilizadas referem como dedicadores os próprios cidadãos – haveria de ser complementada com o recurso ao canto dos autores de epinícios que celebram as suas vitórias hípicas, obtidas com frequência nos jogos pan-helénicos. Esse respeito pelas instituições cívicas terá contudo sido algo contraditado com o tom assumido por algumas celebrações de vitórias em poemas que procuram assimilar o poder tirânico a instituições régias.

## Bibliografia

- M.E. Antoniono et O. Cesca (2011), «Sangue che uccide. Il committente, il pubblico e il poeta nell'Epinicio V di Bacchilide», *Annali Online Lettere – Ferrara*, Vol. 1-2, 319-341.
- L. Braccesi et G. Millino (2000), *La Sicilia Greca*, Roma, Carocci editore (repr. 2006).

- F. Carmo (2012), «As Tiránias Sicilianas do Início do Século V a.C.. Aspectos Ideológicos do Poder. Parte I – A colonização grega da Sicília», *Cadmo* 22, 145-159.
- \_\_\_\_ (2013), «As Tiránias Sicilianas do Início do Século V a.C.. Aspectos Ideológicos do Poder. Parte II – A rutura do final do período arcaico e a intervenção cartaginesa», *Cadmo* 23, 109-132.
- E. Cingano (1991), «L'epinicio 4 di Bacchilide e la data della Pitica 3 di Pindaro», *QUCC* LXVIII, 97-104.
- L. Febvre (1954), *Hommage à Lucien Febvre*, Paris, Armand Colin.
- L. Gernet (1982), *Droit et Institutions en Grèce Antique*, Paris, Flammarion.
- R.D. Griffith (1989), «Pelops and Sicily: The Myth of Pindar, Ol. 1», *JHS* 109, 171-173.
- \_\_\_\_ (2002), *Greek Religion*, in <http://post.queensu.ca/~gunsinge/ClassicsHome/clst203/lecture9.htm> [2015/05/26].
- B. Jeu (1986), «Sports Poetry in Antiquity: Pindar's First Olympian Ode», in *International Olympic Academy, Report of the Twenty-Sixth Session 3rd-18th July 1986. Ancient Olympia*, Lausanne, The International Olympic Committee, 65-69, (<http://www.ioa.org.gr/uploads/Young%20Participants%201986~37966-600-2%281%29.pdf>) [2015/06/01].
- N. Luraghi (1994), *Tirannidi Archaiche in Sicilia e Magna Grecia: da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze, Leo S. Olschki Editore.
- G. Maddoli (1980), «Il VI e il V secolo a.C.», in E. Gabba et G. Vallet (eds.), *La Sicilia antica* II, 1, Napoli, 1-102.
- G.W. Most (1985), *The Measures of Praise: Structure and Function in Pindar's Second Pythian and Seventh Nemean Odes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- F. Sartori (1992), «Agrigento, Gela e Siracusa: Tre Tirannidi contro il Barbaro», in L. Braccesi et E. De Miro, eds. *Agrigento e la Sicilia Greca: Atti della settimana di studio, Agrigento 2-8 maggio*, Roma, L'Erma, 77-93.
- G. Schade (2013), «Sicily's place in Greek poetry», *Eos* 100, 13-37.
- M.F. Silva (2006), «O brilho do ouro e o fulgor da glória: *Olímpica I*», in F. Lourenço, ed. *Ensaio sobre Píndaro*, Lisboa, Cotovia, 13-33.
- G. Vallet (1980), «Note sur la 'maison' des Deinomenides», *Studi Manni*, 2141-2156.
- R. Van Compernelle (1959), *Étude de chronologie et d'historiographie siciliotes*, Bruxelles-Rome, Institut Historique Belge de Rome.
- R. Van Compernelle (1992), «La Signoria di Terone», in L. Braccesi et E. De Miro, eds. *Agrigento e la Sicilia Greca: Atti della settimana di studio, Agrigento 2-8 maggio*, Roma, L'Erma, 61-75.
- J.-P. Vernant (1973), «Le mariage en Grèce ancienne», *La Parola del Passato* 28, 51-74.
- \_\_\_\_ (1974), *Mythe & Société en Grèce Ancienne*, Paris, François Maspero.



# “THAT SICKLY AND SINISTER YOUTH”: THE FIRST CONSIDERATIONS OF SYME ON OCTAVIAN AS A HISTORICAL FIGURE\*

GUSTAVO ALBERTO GARCÍA VIVAS

*University of La Laguna*  
gusgarvi@gmail.com

To my mother  
*In memoriam*

**Abstract:** Throughout 1934, Ronald Syme published several articles in which he set out his initial ideas about Octavian, the future emperor Augustus. From this early stage of his career, Syme’s discourse would begin to bring into focus the suspicious, cold, calculating and extremely cautious nature of Caesar’s adopted son.

To elucidate this statement, I will discuss the works published by Syme in these years, in particular the one published in 1934 on the *Bellum Cantabricum* in the *American Journal of Philology* and his two major contributions to the *Cambridge Ancient History*, published the same year, on the northern frontiers of the empire in the time of Augustus and in the years from Tiberius to Nero.

Especially important for my purpose is a review by Syme of Mario Attilio Levi’s *Ottaviano Capoparte*, also from 1934, which has gone unnoticed by most scholars. This text is essential to understanding the “young” Syme before *The Roman Revolution*.

---

\* Submissão: 15/12/2014; aceitação: 27/05/15.

I thank my PhD supervisor Dr. José A. Delgado, Professor of Ancient History (La Laguna), Prof. Glen W. Bowersock (Institute for Advanced Study, Princeton) and, especially, Profs. Anthony R. Birley (Newcastle) and Susan M. Treggiari (Oxford), for their kindness in reading the drafts of this paper and improving my written English. They all provided me with many valuable comments and suggestions. I have also benefited from the comments of two anonymous referees. This article was originally a paper delivered at the University of Sydney (Australia) the 30th September 2014, within a Conference on the two thousandth anniversary of Augustus’ death. In any case, any errors are my own. All dates in this study are BCE, unless otherwise stated.

My goal is to prove that Syme's negative attitude toward Octavian does not arise spontaneously in the years 1937-1938, when he was writing *The Roman Revolution*; rather it is a latent and conscious process that began at least four years earlier.

**Keywords:** Octavian, Augustus, Sir Ronald Syme, Roman History.

## Introduction

1934 is a date of importance in Ronald Syme's research career. It was a prolific year for his publications, when many of his reviews and articles appeared.

Syme, so far known as an outstanding military historian, was starting to tackle themes in political or, rather, social history. This path runs through *The Provincial at Rome* (hereafter *TPR*) and leads to *The Roman Revolution* (hereafter *RR*). Arnaldo Momigliano, in his detailed review and discussion of *RR*, which he called "the (...) few notes written within a few weeks of its appearance", published in *JRS* a year after the book came out (on the 7th of September 1939), commented that "it is premature to guess how far Mr. Syme will go in this evolution of a moralist historian from a first-class researcher in military history"<sup>1</sup>. Clearly, Momigliano did not know that Syme had been at work several years earlier on *TPR*. Let alone that this work was undertaken to explode the notion, which Momigliano himself had supported, that there was a *ius honorum*. As this monograph shows, Syme had already "evolved"<sup>2</sup>. The purpose of the present paper is to study the development of Syme's thinking in these early years, the first in which he expressed his judgment on Augustus as a historical figure. Many of these pieces were published precisely in 1934. However, other works by Syme from subsequent years will also be taken into account.

---

<sup>1</sup> Momigliano (1940) 75. In this review, Momigliano mentions Syme's review of Levi's *Ottaviano Capoparte* (77).

<sup>2</sup> See Syme (1999) 13; where Syme insists that there is no "contemporary authority for the expression (...). The term has been used as a veil for ignorance or deception (...). More recently [sc. after Mommsen] certain distinguished scholars, Fabia, Carcopino and Momigliano, have described the action of Claudius as the extension of the *ius honorum* to communities of Gallia Comata". In Syme (1999) 13 n.6, he cites, besides Fabia (1929) and Carcopino (1934), the English translation of Momigliano's *Claudius* (1934) 44-45.

I will pay special attention to his seldom noticed but very important review of Mario Attilio Levi, *Ottaviano Capoparte*<sup>3</sup>. This fundamental work allows us to glimpse in advance the attitude that Syme was to display towards Octavian, a position of alertness, of reserve and distrust towards the figure of the young leader who, after Actium, was to turn into the sole master of the Roman world.

## 1. The article on the Cantabrian wars

Ronald Syme published in 1934 in the *American Journal of Philology* an article on "The Spanish War of Augustus (26-25 B.C.)", in which he carried out a detailed analysis of the warlike episode of the beginning of the principate of Augustus known to scholars as the "Cantabrian war"<sup>4</sup>. In this paper, he discussed the pacification of Hispania, particularly its northern area, as the necessary prelude to the great operation of conquest that Caesar Augustus undertook, a few years later, in Central Europe and the Balkans, between 16 and 13.

There were two military campaigns in Spain, both led by Augustus, in the years 26 and 25. In his analysis of these events, Syme admits that he follows closely the approaches set out fifteen years earlier by David Magie in a landmark article on the same subject<sup>5</sup>.

Augustus, according to Syme, took over in 27 the entire territory of the Iberian Peninsula using a similar *modus operandi* to the one he had used to take control of Gaul, fifteen years earlier. He only returned Baetica to the Senate, as he did with Narbonensis, once the work of pacification and reorganization of the territory was completed<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Syme (1934a).

<sup>4</sup> Syme (1934b) (not reprinted. Cf. Syme (1981) 649, n. 1, and 650, n. 5).

<sup>5</sup> Magie (1920). David Magie, born in 1877, was Professor of Classical Languages at Princeton University. His masterpiece in two volumes, always quoted as a standard reference, is: *Roman Rule in Asia Minor* (Princeton U.P., 1950). As a young scholar, Magie was the author of the translation of the Loeb *Historia Augusta* (3 vols.). I owe this information to Prof. Glen W. Bowersock. But most of vol. 1 was supplied by Magie's friend, A. O'Brien-Moore.

<sup>6</sup> Andreu, Cabrero et Rodá (2009). Ronald Syme would return to this question, nearly forty years later, in an article published in Spain: Syme (1970). Eight years before his death, in July 1981, Syme delivered in the course of an International Congress held in Santander and Oviedo (Spain) a paper with the title: "The Subjugation of Mountain Zones". The organizer of the Congress was Professor Javier Arce.

At the end of the first campaign of 26, Augustus, who fell ill, retired to Tarraco and did not take part in the fighting of the following year. That would be one of the mysterious and sudden ailments or diseases that Octavian would suffer from throughout his life.

Syme concludes that Augustus, after two campaigns, considered Hispania pacified. In fact, he returned to Rome in 24 after personally watching the surrender of *Mons Medullius* (Florus 2.33.51-52). The Senate then ordered the closing of the doors of the temple of Janus.

As Syme stressed, the total pacification of the northern part of the Iberian Peninsula was far from being fully achieved in 25. Only the presence there of Marcus Agrippa in the year 19, five years after Octavian's visit, could bring something like a complete pacification of the *Cantabri* and *Astures* through the ruthless use of force. We can properly talk about a guerrilla war in the northern area of Hispania that would last for ten years, from 28 to 19. The latest research supports Syme's assertion<sup>7</sup>.

About halfway through this article, Syme provides brief but significant information for the purpose of my work. Up to this moment of his career as a researcher, which had begun in 1928 at the age of twenty-five<sup>8</sup>, he had scarcely begun to analyse the personality of the man who would become the first emperor of Rome. Here he points out: "Augustus did not like taking risks in war"<sup>9</sup>, and offers a sentence from Suetonius (*Aug.* 25) to support this statement.

We begin to see the care with which Syme undertook the analysis of the suspicious, cold, calculating, and risk-averse nature of the adoptive son of Caesar. This brief but significant statement of 1934 will take on its full meaning in *RR*, where Octavian is characterised as untrustworthy since adolescence. Syme's conception of Octavian's personality hardly changes throughout his career<sup>10</sup>.

In the 1930s Ronald Syme wrote a series of articles, in a brilliant Latin, on the most diverse subjects, in *The Oxford Magazine*, under the pseudonym "Pogon". In the edition of Thursday, 3rd March 1932, he published "The Group Movement: A Tacitean fragment". Its subject

---

Anthony R. Birley supplied me with this information. The Proceedings of that Congress were never published but, fortunately, Birley published some time later the article by Syme in *RP* V, 648-660.

<sup>7</sup> Idem (2009).

<sup>8</sup> Syme (1928).

<sup>9</sup> Idem (1934b) 303.

<sup>10</sup> García Vivas (2012) 35-36.

was the Christian movement founded by Dr. Frank Buchman, which became known as the "Oxford Group" in 1931 (it was later renamed "Moral Rearmament"). This text reveals the deep suspicion that any type of moral or religious assertiveness generated in Syme, suspicion that would accompany him throughout all his life.

Syme was a man deeply mindful of the events of the epoch he lived. There is little doubt that the events that were taking place in Europe during these years influenced his production and his historiographical vision. The importance of this brief text of 1932 is enormous since, although it deals with contemporary events, it clearly adumbrated his negative view of Augustus, which he was to develop during these years and which would emerge in a complete form in his *RR*<sup>11</sup>.

Thus, we cannot even be sure that Géza Alföldy was right in arguing that Syme's initial largely negative judgment on Augustus attenuated over time<sup>12</sup>.

## 2. Syme's contributions to the Cambridge Ancient History in 1934

It was very likely John George Clarke Anderson (1870-1952), Camden Professor of Ancient History at Oxford between 1927 and 1936, who proposed Syme to the editors of *Cambridge Ancient History* (hereafter *CAH*), as the scholar to write the two long sections in the tenth volume of this well-known collective work that are dedicated to the northern frontiers of the Empire in the time of Augustus and in the years from Tiberius to Nero, respectively. These two brilliant and very valuable contributions are, even today, a reference work for many of the topics covered in its pages.

---

<sup>11</sup> I am grateful to Prof. Glen W. Bowersock, for providing me with a copy of this text and for his acute observations.

<sup>12</sup> Alföldy (1979) 181. Thanks to Anthony Birley, we have a revised and updated version of this 1979 review-discussion, one of the last works that Alföldy was outlining at his death in November 2011. In it he updates and revises his original work, of almost thirty-five years earlier, with new assertions and new epigraphical evidence. It was, however, in a work published years later (Alföldy (1993) 116), that we find a key phrase for understanding Alföldy's view of Syme's historiographical treatment of Octavian: "(...) in the course of the years and decades, there is a clear tendency to tone down the harsh criticism given in *The Roman Revolution*".

At the beginning of the first of these sections, on the frontiers in the Augustan era<sup>13</sup>, Syme comes up with an intriguing statement: Augustus never had the military instinct and ambition that may be expected of a commander in chief, a *dux*, a conqueror. We know that Syme would always deem Octavian a kind of bourgeois *avant la lettre*<sup>14</sup>. And yet, as he recognizes in his next sentence, the principate of the first emperor of Rome was full of military campaigns and episodes<sup>15</sup>.

For Syme, the wars waged by Augustus had one final goal: to consolidate the conquests that Rome had achieved in the last century of the Republic. In this contribution, he makes a negative judgment about Velleius Paterculus. Syme will always show a rather suspicious view of Velleius as a historian. He analysed him as an unreliable author, a historian lacking in rigour, who only aimed to glorify his patron, the future emperor Tiberius. Velleius was a member of this emperor's General Staff in several campaigns. Syme indicates that, most of the time, Velleius' remarks and dating should be treated with all possible caution. They cannot be accepted without further ado:

“Velleius is usually incoherent and soon degenerates into an enthusiastic biographer of Tiberius; even where he writes as an eye-witness, about the Pannonian revolt, he must be checked and supplemented with the help of Dio.”<sup>16</sup>.

This opinion of Syme's remained almost unchanged until the end of his career, like his attitude to Augustus<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Syme (1934c) 340.

<sup>14</sup> Idem (1939) 454. See also García Vivas (2013) 54, n. 54.

<sup>15</sup> There is a certain contradiction between this statement about the lack of warlike ambition of the future Augustus and what Syme says thereafter in his article on the *Bellum Cantabricum*, in which he interprets the pacification of the Iberian peninsula as a necessary prelude to the important campaign of conquests that Augustus will undertake in Central Europe and the Balkans from 16 to 13.

<sup>16</sup> Syme (1934c) 340.

<sup>17</sup> The trend of research on Velleius in recent years has shown that Syme went too far. In recent decades, the importance of Velleius and his worth as a writer has been claimed by, among others, Sumner (1970) and Woodman (1977 and 1983). There is an interesting and recent translation of Velleius into English that continues this rehabilitation: Yardley et Barrett (2011). A new and valuable book is available: Cowan (2011); cf. the review by Kramer (2013) 328: “This work seems intended to break the spell cast by Syme's relentless antipathy toward Velleius”. One may doubt that the “spell” actually lasted until the Conference where the originated volume took place in 2008.

In this same volume of *CAH*, we find Syme's second contribution, on the northern borders of the Empire between Tiberius and Nero<sup>18</sup>. *Sub Tiberio quies*, says Syme at the very beginning of this piece<sup>19</sup>. The reign of Tiberius was generally a quiet period for the frontiers. The career and the life of enemy leaders such as Arminius or Maroboduus will end tragically, that of the first one rapidly and violently, that of the second one in Ravenna, after a confinement which lasted for almost twenty years.

Syme decided to start both sections with a phrase that could be described as "provocative". In the first work, he mentioned the first emperor's apparent lack of military ambitions. In the second, there is a reference to the widespread peace that was experienced, at least within the borders of the Empire, during the reign of his successor. This liking for synthetic lapidary phrases was very "Symean". This will always be an indelible mark of his style whenever he translates his thoughts to paper.

As a final corollary, I think it is fair to say that the two contributions of Syme's in *CAH* are among the most important works published by this historian during his first decade as a professional scholar. Both are on the same level of importance as his monograph *TPR*, on which he was working at this very same time, and as the more than fifty pages on the campaigns of the Flavian dynasty that he will publish in 1936, again for the *CAH*<sup>20</sup>.

### 3. The review of Mario Attilio Levi, Ottaviano Capoparte

Syme went on to publish, in this same year 1934, a review of barely two pages in *The Classical Review*. It analysed a two-volume work: *Ottaviano Capoparte*, whose author was the Italian scholar Mario Attilio Levi (1902-1998)<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Syme (1934d).

<sup>19</sup> Idem 781. The quotation comes from Tac. *Hist* 5.9, referring to Judaea.

<sup>20</sup> Syme (1936).

<sup>21</sup> Levi (1933). The relations between Levi and one of the other great scholars of this time, Arnaldo Momigliano, were never fluid. Thus, Bowersock (2012) 7, writes: "Non mi propongo di discutere alcuni ben noti esempi delle polemiche di Momigliano con studiosi come Mario Attilio Levi o Andreas Alföldi...". It is also known (Bowersock, *ibid.*, *passim*), that the relations between Syme and Momigliano were not easy at all. Glen Bowersock rightly points to me through email correspondence that

This work is a historical fresco of the final period of the Roman Republic and the beginning of the Principate, depicting characters of the historical stature of Octavian: Cicero, Marcus Antonius or Sextus Pompeius<sup>22</sup>. This book exerted a deep and lasting influence on Ronald Syme.

Syme's review, though unnoticed by most researchers of *Ottaviano Capoparte*, is fundamental to understanding the "young" Syme previous to *RR*, where incidentally the book is cited on several occasions<sup>23</sup>. As far as we know, after a brief reference by Momigliano in 1940, the first researcher who drew his attention to the importance of this review was Anthony R. Birley in his obituary of Syme<sup>24</sup>:

"Only perhaps careful readers of his many reviews, for example Levi's *Ottaviano Capoparte* (1935)<sup>25</sup>, could have predicted the masterpiece which appeared a few days after the war broke out [*RR*]."<sup>26</sup>

What Syme wrote on Octavian in this review exuded suspicion and mistrust. The same mistrust and suspicion are observed when he analysed him in his best known work, five years later. At one point of the review, in his more "iconoclastic" version, Syme dared even to vindicate the figure of Marcus Antonius, traditionally reviled

---

part of the problem in Syme's relationship with Momigliano was that both men were highly creative, but that Momigliano, unlike Syme, was very attached to bibliography. Syme, who of course kept up impeccably with new publications, nevertheless scorned what he liked to call "doxography".

<sup>22</sup> On the latter figure, see Welch (2012).

<sup>23</sup> In the bibliographical notes of Syme (1939), he quoted the *Ottaviano Capoparte* in the following pages: 116, 191, 225, 260, 265, 273, 274, 280 and 290. The work of Motzo (1933), which will be discussed further on in my paper, is also quoted in p. 131.

<sup>24</sup> Birley (1989).

<sup>25</sup> This date was a slip since Levi's book was published in Florence in 1933 and Syme's review in 1934.

<sup>26</sup> Birley (1989). A.R. Birley has told us the circumstances under which he wrote his obituary of Syme: he was asked to write it by *The Independent* by phone, while attending a conference at Canterbury. At that juncture, he did not have at his disposal any kind of reference works, with the exception of *Who's Who*. He had to rely exclusively upon his memory which, as we can see, ended up playing him a trick. Birley faxed his text to the newspaper from the University secretariat, this being the very first time he used this technical device. On the other hand, as Birley himself tells us, Peter Brunt would comment to him later that this obituary was much better than the one Brunt himself had written, appearing anonymously in *The Times* on Wednesday, September 13<sup>th</sup> 1989.

by the historiography of the twenties and thirties of the last century, describing Octavian as a "sickly and sinister youth"<sup>27</sup>.

In *Ottaviano Capoparte*, Levi outlined a political history of Rome from the assassination of Julius Caesar on the Ides of March of 44 up to the final triumph of Octavian, his adopted son. As Syme quite correctly points out, issues are tackled concisely but with admirable common sense, for example, the complex topic of the expiry date of the triumviral powers of Octavian<sup>28</sup>. However, the campaigns of the future emperor in Illyricum are dispatched with the same, in this case rather alarming, brevity.

The political history of the triumviral years is not a simple and easy issue to deal with successfully. The interval between Caesar and his grandnephew has been considered, wrongly in Syme's opinion<sup>29</sup>, as a period of transition. When we read the history of these years, everything seems to lead to the category of the "inevitable".

Syme rightly asks us to banish this conception. Nothing was inevitable at the time in which the events took place. Our author rejects this notion of the "inevitability" of History. To deepen this idea, he quotes W. W. Tarn's timely phrase from his famous article on the Fourth Eclogue in its relation to the idea of *Imperium*: the Empire and the Aeneid were "things of which in 40 Vergil knew nothing, and of which we must know nothing either"<sup>30</sup>.

In his masterpiece of 1939, Syme expressed a similar view, denying the notion of inevitability in historical evolution. There, in the first pages of his introductory chapter, we read:

"The tale has often been told, with an inevitability of events and culmination, either melancholy or exultant. The conviction that it all had to happen is indeed difficult to discard. Yet that conviction ruins the living interest of history and precludes a fair judgement upon the agents. They did not know the future."<sup>31</sup>

Levi's monograph dodges risks and dangers with success and skill. And yet, Syme suspects that *Ottaviano Capoparte* does not do M. Antonius proper justice. It was one of the reasons that led him to start

---

<sup>27</sup> Syme (1934e) 78. See also García Vivas (2012) 36.

<sup>28</sup> On this issue, see Vervaeet (2010).

<sup>29</sup> Syme (1934e) 77.

<sup>30</sup> Tarn (1932) 154.

<sup>31</sup> Syme (1939) 4, with reference to Plu. *Ant.* 56.

writing *RR*, namely his desire to do justice to the Triumvir and Caesar's former *magister equitum*. Syme wrote that many of the actions carried out by Antonius in 44 were conditioned by the fact that, as a consul, he was the head of government. And, Syme adds, there is little doubt that if there was anyone who progressed by devious and underhand means towards achieving sole power, that person was Octavian.

Marcus Antonius' loyalty to his colleague in government during the triumviral years may seem surprising but, according to Syme, it was genuine. Levi subtly discusses issues such as the possible temporary alliances of Antonius with Sextus Pompeius<sup>32</sup>, the importance of the religious questions emerging in the triumviral period or the possible definition of "sacred marriage" for what Antonius and Cleopatra did in Tarsus in 41. The thing is that, when Antonius bade farewell to the Egyptian queen in 40, or in the words of Syme: "When Antonius left his Aphrodite in 40 B.C. (...)"<sup>33</sup>, who could know if they would meet again after four long years? Moreover Antonius had, in the meantime, entered a marriage with his colleague's sister that might have brought some political and personal stability to his future.

The proscriptions were an unpleasant and gruesome topic. But they must be placed in their context. Certainly, Syme did not agree at all with the innocent judgment that Rice Holmes (1855-1933) provided in the first volume of *The Architect of the Roman Empire*, concerning the role of Octavian in the proscriptions:

"To support his colleagues was a part of the price which he [Octavian] had to pay for attaining the power that enabled him to become one of the greatest benefactors of mankind."<sup>34</sup>

Nothing could be farther from the truth, Syme wrote. Caesar's heir was a grim and unscrupulous fellow whose promotion and triumph was the triumph of a party that had little to do with the great statesman who assembled it, and who disappeared a little too prematurely from the political arena. Mario Attilio Levi saw the question clearly, just as Syme did:

---

<sup>32</sup> Welch (2012) gives an image of Sextus Pompeius equidistant from the orthodox one provided by Syme.

<sup>33</sup> Syme (1934e) 78. On the political role of the female members of the elites in this period, and especially of Octavia and the queen of Egypt, see García Vivas (2013).

<sup>34</sup> Holmes (1928) 71. Rice Holmes was one of the most distinguished exponents of the orthodox trend in the English historiography of the period, whose indulgent and irenic view of the facts of Octavian's government before he obtained sole power would be demolished by Syme in his *RR*.

“Con l’avvento del triumvirato non si fonda un regime. È un *partito* che conquista lo stato e aspira al dominio stabile: il triumvirato, strumento di una *fazione*, è organo collegiale, quindi impersonale, non ha la possibilità nè il compito di cercare la conciliazione e non teme il sangue (...). Il triumvirato agiva in nome di una nuova legalità cui gli avversari erano estranei, rappresentava il *nuovo stato*.”<sup>35</sup>

Words like “party”, “faction” or “new state” cannot leave us indifferent. Let us not forget that, when Levi published these lines in 1933, the government of Benito Mussolini and his Fascist Party were in full swing in Italy. In fact, the terminology used by the Italian historian in this work was to exert great influence on Syme when he started composing *RR*.

The final point in this important review, an authentic milestone for understanding Syme’s particular vision of the character of Augustus, was made when he commented that the two-thousandth anniversary of the birth of Augustus would soon occur, and that the date could not go unnoticed by the Italian authorities.

In 1937, the *Mostra Augustea della Romanità* that commemorated the bi-millennium of Augustus’ birth took place in Rome, sponsored by Mussolini himself. All this was within a cumulative process of development of a calculated cult of the individual that took place in those countries where totalitarian regimes had triumphed, throughout the thirties of the twentieth century<sup>36</sup>.

#### **4. Some references to Augustus in other works published by Syme in 1934 and the following years**

In other pieces that appeared after the Levi review, Syme dealt again with the historical figure of Augustus. In reviewing the first part of the revised edition of the *Prosopographia Imperii Romani* edited by

---

<sup>35</sup> Levi (1933) 230. The italics are mine.

<sup>36</sup> The Italian fascist government held the *Mostra* at the Palace of Exhibitions in Rome to celebrate the two-thousandth anniversary of the birth of Octavian Augustus and thereby to celebrate the glory of the fascist regime that had just proclaimed the Empire in 1936. About the *Mostra Augustea*, see the excellent monograph by Scriba (1995 and 2014). In 2014 we celebrated the bi-millenary of Augustus’ death. See the *Times Literary Supplement* January 3rd 2014, for a review by Mary Beard on the Augustus’ exhibition at Rome. She refers to the 1937 exhibition.

Edmund Groag and Arthur Stein<sup>37</sup> – obviously a work of an eminently prosographical nature –, he sets out for the first time, as far as we know, the similarity between the regime of Octavianus Augustus and a syndicate:

“Indeed the government of Augustus resembles a *syndicate* rather than a principate. Not that the two terms are exclusive – on the contrary, the one presupposes the other (...)”<sup>38</sup>.

This is an important observation, since in *RR* he made the same comparison again<sup>39</sup>. It is very likely that such an original and perceptive comparison in the book of 1939 was first deployed when he wrote this review published in 1934.

In 1935, Syme reviewed “Caesariana et Augusta”, by the Sardinian historian Bacchisio Raimondo Motzo (1883-1970)<sup>40</sup>, published two years earlier. Motzo’s book is a collection of nine articles. Syme considered the first four of them to be the most relevant. In the first one, Motzo argues that Marcus Antonius’ supposed theft of the astronomical figure of 700 million sesterces from the Temple of Ops, after the turbulent events that followed the assassination of the Dictator, was invented. Motzo, in an investigation that Syme accepts in his review, demonstrated that most of the cash reserves belonging to Julius Caesar were sent to Brindisi after his violent death. His grandnephew was not uninvolved in this decision. In fact, Octavian would be the one that in the end amassed that fortune, money that enabled him to win for his cause a large number of soldiers and veterans and to build an army at his own expenses.

Motzo’s second article emphasized the moderation of Antonius and defended his attitude on the occasion of the distribution of the magistracies and provinces among the conspirators who removed the

---

<sup>37</sup> Syme (1934f).

<sup>38</sup> Idem (1934f) 80. The italics are mine.

<sup>39</sup> Syme (1939) 7. The full quotation of Syme in *RR* has a striking similarity to the one he wrote for the review of Groag and Stein: “(...) the rule of Augustus was the rule of a party, and in certain aspects his Principate was a syndicate. In truth, the one term presupposes the other”. The great coincidence, almost word by word, between the two passages, makes us suppose that, while composing *RR*, Syme had at his side the review written a few years earlier.

<sup>40</sup> Syme (1935a). Motzo was born in the Sardinian town of Bolotana in 1883 and died in Naples in 1970. He was Professor of Greek and Roman History at the University of Cagliari and dean of its Faculty of Arts. He was a persevering investigator of themes of his native Sardinia.

Dictator in 44. The rest of the articles dealt with various events of that same year and with other aspects of the times of Julius Caesar and Tiberius Gracchus. As if there were any doubts about the favourable predisposition of Syme toward Antony, he wrote:

"Motzo deserves congratulations and thanks – especially from that small and select company, the friends of M. Antonius."<sup>41</sup>

Syme continues the path that had begun with his review of Levi's book. He puts across a positive image of Antonius and, at the same time, he wants to take down Octavian from his pedestal as a great figure of History. As we have mentioned elsewhere<sup>42</sup>, a set of monographs were issued on these years that provided a benevolent description of Augustus and his reign. In Germany, the most influential of these was the work written by the Professor of Berlin University Wilhelm Weber (1882-1948)<sup>43</sup>.

The historian Géza Alföldy thought, rightly, that *RR*, the seeds of which were starting to grow in Syme's writings during the years 1934 and 1935, was to a large extent Syme's response to all these laudatory publications, a response to the chorus of praise that various German and Italian historians published in those years, flattering the figure of Augustus<sup>44</sup>.

Nevertheless, the continental historians of Roman Antiquity were not the only ones who had this positive and indulgent attitude toward the figure of the future first emperor of Rome and founder of the Julio-Claudian dynasty. This conception had also distinguished supporters among the scholars of the British Isles. We saw before the example of Rice Holmes. Also in 1935, A. F. Giles, Lecturer in Ancient History at the University of Edinburgh, in a review of the tenth volume of the *Cambridge Ancient History* published the previous year<sup>45</sup>, defined Augustus as: "the most completely successful statesman (...) of the ancient world"<sup>46</sup>, among other equally hyperbolic adjectives. Syme in

---

<sup>41</sup> Syme (1935a) 148.

<sup>42</sup> García Vivas (2012) 10.

<sup>43</sup> Weber (1936).

<sup>44</sup> Alföldy (1993) 104.

<sup>45</sup> Cook, Adcock et Charlesworth (1934).

<sup>46</sup> Giles (1935) 197. It is worth reproducing the full quotation from Giles since it is characteristic of this pro-Octavian historiographical trend: "(...) the whole period [the Augustan period of government] and matter of its subject are informed by the single personality and the integral achievement of the most completely successful

RR will turn with all his might against this orthodox view of the figure of Augustus as a powerful ruler full of kindness.

Many years later, our author was to qualify this positive vision of Augustus as those “normal Anglo-Saxon attitudes” that reverence for Augustus “as the archetype of the good headmaster, firm and serene, who seldom has to exert the vast authority he holds in reserve”<sup>47</sup>.

Also in 1935, Syme published a review of a volume by the North American historian Frank Burr Marsh (1880-1940), in a collection that the London publishing house Methuen devoted to the world of Greco-Roman antiquity. Marsh was assigned the volume covering the later Roman Republic<sup>48</sup>. Syme indicates that he had an overall positive impression of this book. Furthermore, Marsh strives to be fair in his historical judgment on Marcus Antonius, in Syme’s words “one of the villains of romantic and official history (terms often synonymous), but in doing so [Marsh] hardly escapes naïveté”<sup>49</sup>. Marsh’s naivety is very well reflected in his description of Anthony’s weaknesses:

“There can be little doubt that the stories of drunkenness and wild extravagance are much exaggerated, although he probably indulged in an occasional drinking bout like most of his soldiers, who, perhaps, liked him none the less on that account.”<sup>50</sup>

We cannot add much to this striking assertion, lacking in the slightest scientific basis. According to Syme, Marsh has avoided the

---

statesman (better still, the greatest public servant) of the ancient world. To use his own phrase, Augustus *auctoritate omnibus praestat*: that powerful *auctoritas*, restored by the discovery of the Antiochene copy, gives the key-note of his *Res Gestae* and the key to most of their problems”. See now Rowe (2013), 1, where the author argues, in an interesting and persuasive fashion, that *auctoritate omnibus praestiti* (*Res Gestae* 34.3) relates only to the position of Augustus in the Senate, that is as *princeps senatus*, and not in reference to “Augustus’ conception of the essential nature of his rule”.

<sup>47</sup> Syme (1974) 482. Text bolds are mine. There is also the case of Buchan (1937), published when he was Governor General of Canada. Buchan was a scholar, novelist, lawyer, imperial administrator and biographer of George V. His Augustus is very like George V, a sort of constitutional monarch. I owe this reference to Prof. Susan Treggiari, who wrote about this in Treggiari (1975) 151.

<sup>48</sup> Syme (1935b). Frank Burr Marsh (1880–1940), American historian of the Antiquity, was born in Michigan. Professor at the University of Texas since 1926. He died in Dallas in 1940.

<sup>49</sup> Syme (1935b) 195. Text bolds are mine.

<sup>50</sup> Marsh (1935) 308.

risk of his work ending up as a mere counting of historical problems. However, the book had some faults; for instance, Marsh did not mention anywhere the marriage between Livia and Octavian<sup>51</sup>, even though it was certainly one of the most important events in his life. We agree with Syme.

In addition, and as a warning to those who say that art and artistic expressions were of no interest for Syme, let us pay attention to another fault: "Another criticism difficult to repress touches the series rather than the author. There is a chapter on literature –but not on art"<sup>52</sup>. An interesting observation, coming from him.

Syme pointed to other important gaps. It is difficult to understand that in a history of the Roman world during the Republic there was no mention of the province of Transpadana. Another notable absence was the lack of mention of the Fourth Eclogue of Virgil in the narration of the events of the Treaty of Brundisium. For Actium, "Marsh gives a summary of Tarn's brilliant reconstruction", but as Syme hastened to add: "who would blame him?"<sup>53</sup>.

Actium, precisely, was a warlike event that kept Syme's attention recurrently throughout his life. On this battle, Syme puts the coda of his review in his customary style:

"(...) Actium, for history as well as for literature, is the triumphant myth which Virgil has enshrined for ever: Augustus, the champion of all things Roman, on the other side the renegade with motley armour and alien troops – *sequiturque (nefas) Aegyptia coniunx*."<sup>54</sup>.

## **5. *The Roman Revolution and the possible influence exerted by Vom Werden und Wesen des Prinzipats***

Anton von Premerstein was born into a family of the minor Austrian nobility coming from the hereditary lands of the Habsburg monarchy. He was the son of an official of the Imperial Government and in 1912 held

---

<sup>51</sup> For the record, it seems Marsh also does not know that, before Livia, Octavian was married to Scribonia, aunt by marriage of Sextus Pompeius.

<sup>52</sup> Syme (1935b) 196.

<sup>53</sup> Ibid. Concerning the Fourth Eclogue it is interesting to indicate here that Rüstow (1944) 224-252 dedicated a large excursus in 228-230 to dismantling the theory of Tarn about the "wonder-child". For Syme and Rüstow, colleagues in Turkey for a while: Syme (1995) xix f.

<sup>54</sup> Syme (1935b) 196-197.

the Chair of Ancient History in the University of Prague. The First World War interrupted his academic career. During the conflict, he worked for the Red Cross and only in 1916 received a Chair at the University of Marburg, where he worked until his retirement. In November 1933 he was one of the professors who signed the commitment that German teachers in secondary schools and universities gave to the German state and Adolf Hitler<sup>55</sup>.

Two years after his demise in 1935, his disciple Hans Volkmann (1900-1975) published several of his studies to form what is perhaps von Premerstein's masterpiece: *Vom Werden und Wesen des Prinzipats*<sup>56</sup>. This work, which deals with the essence and being of the Principate as a political form, is the best known and most studied contribution by that scholar.

As Syme wrote in the Preface to *RR*, he not only knew but also used and discussed von Premerstein's book regarding the issue of the oath of allegiance of the Italian peninsula to the person of Octavian in the year 32 and about the different nuances of the position of the *princeps* as head of his party<sup>57</sup>. In fact, he described the book of von Premerstein as an "illuminating work"<sup>58</sup> and acknowledged his debt to it when he dealt with these two aspects. Syme himself wrote in the Preface of his work<sup>59</sup> that his research for *RR* helped him as a material for a series of lectures he gave at Oxford during the summer of 1937. The book had begun to be written during the summer of the previous year 1936<sup>60</sup>.

---

<sup>55</sup> On Premerstein, see Losemann (2001).

<sup>56</sup> Premerstein (1937).

<sup>57</sup> Syme (1939) viii.

<sup>58</sup> *Ibid.* It is very likely that Syme had formed a clear opinion already about the issues just mentioned in the text before reading von Premerstein's book, published at least six months after Syme began writing *RR*. In fact, when he gave the lectures in Oxford during the summer of 1937, he based them on material from the draft of his book that was certainly well advanced: see Toher (2009), 324. In the summer of 1937, Birley points out (personal communication), Syme probably had completed a draft version of *RR* up to, at least, chapter 20: "Tota Italia" and the following articles, in particular: (1937a, 1937b, 1938a, 1938b and 1938c), may be considered *Vorarbeiten* of the first chapters of the book.

<sup>59</sup> See previous note.

<sup>60</sup> On the making of *RR*, Syme writes specifically (1991) x: "That enterprise, begun in early summer of 1936, was completed in September of 1938 (under urgency and not without defects)".

Von Premerstein's book had a considerable influence in German and other European circles. His vision of the Principate is, in many aspects, similar to that in the writings of Friedrich Münzer and Matthias Gelzer, whose ideas also permeated Syme's own conceptions<sup>61</sup>. Therefore, the Principate as a political model had its roots in the late republican system of the so-called faction or party "leaders" and their corresponding followers, who were linked to the leaders by the obligations of patronage, rather than by any political ideals.

The prominent position of Octavian was personal and his political and social influence among the nobles and magnates and among the masses goes beyond the mere possession of a set of legal powers, which by themselves do not permanently guarantee that position of dominance. The unique position of the future Augustus was based, therefore, on the social forces that formed his party and worked within the framework of a democratic and constitutional system, to all appearances. As Gelzer had observed<sup>62</sup>, the real power of the nobles who led the Roman Republic, the *principes civitatis*, depended, in a directly proportional relation, on the number of followers they had, these being mainly clients –individual citizens, allies and, in many cases, whole cities and countries. These followers were receiving benefits from their patrons, while helping them to advance in politics. The bond uniting the leader of a faction with the groups that supported him was the person and the personal prestige of the leader himself. There was no mention of a political program.

The rise and growth of these *clientelae* in terms of number of followers and of extension in society grew exponentially in the last century of the Republic and especially in its last decades, coinciding with the setting up of the triumvirate.

In the acute review that J.G.C. Anderson wrote in the *Journal of Roman Studies* of the book of von Premerstein, it is argued that the increasing power of these *clientelae*, of a clear military component acting as a private army, explains not only the string of civil wars that took place in the last century BCE, but also the development of the Principate itself, which Anderson defines as:

“(...) the last of many attempts to attain supremacy in the State through the power of patronage, which succeeded by extending the

---

<sup>61</sup> As Syme himself explains in various parts of *RR*: e.g. Syme (1939) viii and 10, n. 2 and 3.

<sup>62</sup> Gelzer (1912). A book of great importance and only 160 pages.

idea of clientship to the whole body of citizens and subjects and, above all, to the army, and clothed with Republican constitutional forms a power that rested on socio-political foundation”<sup>63</sup>.

Syme himself could have written a good deal of this statement by one of his Oxford mentors. There again, relating to the interpretation of the so called “oath of allegiance” given by Italy and the western provinces to Octavian in 32<sup>64</sup>, Syme closely followed von Premerstein, who considered this as a practice that had already occurred in the late Republic in the form of an oath of personal loyalty to the leader of a faction. It is not an oath of military type that provided Octavian with a mandate of supreme command without a formal investiture, a mandate that would end when the crisis situation would allow it.

The oath of allegiance mentioned in *RG* 25 was a popular expression of adherence to the person of the *princeps*, powerful enough to suppress any opposition to the granting of legal powers to his person after a few years. It did not replace the military *sacramentum*, which was the additional oath made by those who were called up. Or in other words, what the oath made clear in 32 was the development of the idea of *clientelae* to such a pitch that it included all citizens in the great *clientela* of the *princeps*.

In fact, this oath served as a model for the one taken alike by the civil population and by the soldiers to Tiberius on the occasion of his accession to power. The following emperors acted like Tiberius when succeeding to the throne. And from the reign of Caligula, the oath was renewed by the emperor in power the first of January each year<sup>65</sup>. It is worthwhile to quote Anderson again:

“it remained the only way in which the population of the Empire could affirm, with at least ostensible spontaneity, its attachment to the *Princeps*. In that sense it was a constitutive element of the Principate.”<sup>66</sup>

In my opinion, the inspiration that Syme could borrow from von Premerstein’s work ends here. The work of von Premerstein is very

---

<sup>63</sup> Anderson (1939) 94.

<sup>64</sup> Syme (1939) 284.

<sup>65</sup> I cannot fail to mention, at this point, that there are some disturbing echoes of this practice in the situation that exists in certain autocratic and totalitarian regimes nowadays, the case of North Korea being quite clear. On this and other parallels, see the article by Rosenblitt (2012).

<sup>66</sup> Anderson (1939) 94-95. Highlighting in bold is mine.

much concerned with topics such as what precise constitutional position Octavian was holding at any given point in his career. These were not a priority for Syme. But they were a preoccupation of Hugh McIlwain Last (1894-1957), at the time holder of the Camden Chair at Oxford. H. Last succeeded to the Chair after Anderson resigned in 1936.

I agree with the arguments provided to me by Professor Glen W. Bowersock<sup>67</sup>, that the reference of my author to von Premerstein in the Preface of his work is closely connected to a feeling of gratitude toward Hugh Last, that Syme registers in the final paragraph of this same Preface<sup>68</sup>. It was a diplomatic gesture, since Last highly appreciated the work of von Premerstein, at a time when Syme's position in Oxford was still secondary, and Last's was extremely powerful, being Camden Professor of Ancient History. Very probably Syme would not have written about Last after the war in the way he did in 1939. And it is not conceivable that Syme would have written then what he wrote of von Premerstein on the same occasion.

That does not mean that the work of the Austrian historian did not influence Syme at all. In fact, he acknowledged the obvious merits of the work done by von Premerstein and relied on it to deal with certain specific aspects. But, over the years, Syme distanced himself gradually from that line of work. Bowersock points out to me that, decades later, Syme behaved similarly about the work of Friedrich Münzer, whose influence on his thinking he minimized considerably in his last years<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> The final part of this paper has been greatly improved by a set of arguments that Prof. Glen W. Bowersock has kindly sent me, via email, on this and other aspects of the initial decade of Ronald Syme's career. This topic is the subject of my PhD thesis.

<sup>68</sup> Syme (1939) ix.

<sup>69</sup> Glen Bowersock has serious doubts about the influence of von Premerstein on Syme during the years 1937 to 1939. But he supplies the information that von Premerstein's *oeuvre* was widely read and discussed in the Oxford of Hugh Last's generation, so that Syme had difficulty in avoiding it in his own work. It is precisely against this generation that Syme would rebel with his novel and, to some extent, disruptive approach to Roman history. *Vom Werden und Wesen des Prinzipats* was still being debated at Oxford when Bowersock himself came to the English university in 1957, by scholars such as A. N. Sherwin-White, J. P. V. D. Balsdon or P. A. Brunt.

A perceptive analyst can indeed observe how, as time went by, Syme subtly downplayed Münzer's influence on his own prosopographical work<sup>70</sup>. The passage of time made Syme feel that he had evolved in his thinking on his own, without intellectual crutches provided by others. This attitude was seen quite obviously, for example, in his numerous rejections of the claim that he had read Lewis Namier before writing *RR*<sup>71</sup>.

## Conclusion

The best example about how the course of the years nuanced Syme's judgment on Augustus can be detected in the first chapter of *The Augustan Aristocracy* (hereafter *AA*), Syme's last monograph, written in 1982 and published four years later<sup>72</sup>. This chapter gives us a glimpse of Augustus slightly less radical than the one he provided in the early years of his career. It does so by invoking terms of great importance for any Roman, such as *auctoritas* or *mores maiorum*. Augustus is depicted as "the last in the sequence of the monarchic faction-leaders [that] terminated an epoch and confirmed autocratic government"<sup>73</sup>. That is, the visible head of a political system that, to endure, "depended on consent or docility"<sup>74</sup>.

Syme was one of the few who knew how to approach the real nature of the regime established by Augustus. In fact, in "The Apologia for the Principate", the final chapter of *AA*, he sets out a scathing critique of the "*doctrine of the middle path*", which is one of the most beautiful and accurate descriptions of the Principate as a form of government ever written:

---

<sup>70</sup> When Syme wrote the Preface to *RR*, in the summer of 1939, Münzer's position was very serious because of the Nazi race laws. Syme had tried to help him, as we know from the letters Münzer wrote to him. As Anthony Birley points to me, Syme perhaps deliberately (over)stressed his debt to Münzer and also to Groag and Stein, all three of them Jewish, as a way of registering his support for these scholars who, at the time he was writing, were in great difficulty.

<sup>71</sup> Personal communication from Anthony R. Birley, who thus rejects this idea, first implied by A. Momigliano (Namier 1957).

<sup>72</sup> Syme (1986).

<sup>73</sup> *Idem* 1.

<sup>74</sup> *Idem* 3.

"Liberty but not licence, discipline without despotism, (...) not an exhilarating prospect, the middle path, so it appears. It is the recourse of the opportunist and the careerist. The other name is compromise or collusion. Yet such is the nature of political life. It exploits ambiguities; it seeks to have the advantages of both ways."<sup>75</sup>

A superb description of the reality that lay underneath this political system, it exemplifies the tolerance, in its highest expression, that an individual belonging to the privileged class and a democrat, things that Syme always considered himself to be, could show toward a regime with a strong and autocratic nature, a system "with an uncontrolled ruler at the top"<sup>76</sup>.

I have analysed how, since the beginning of Syme's career in the 1930s, his judgment on Augustus was always tight, austere and full of suspicion. That is the objective fact. The passing of time, though, would soften his view, so that he accepted as a merit the consistent organization that the *princeps* provided to the political building he created. He comes to a feeling of some understanding for the complex position of the emperor and the man and also an admiration, more or less veiled, for the spectacular and positive development of the imperial administration.

Another historian and eminent epigraphist, another "peripheral" exiled from his own country, but in this case into a neighbouring one and not from the antipodes to another hemisphere, gave heartfelt praise to his friend and master, in one of his most brilliant historiographical works. I end my contribution by quoting these beautiful words:

"No author of an earlier age or afterwards described the history of the greatest Roman *Princeps* in a more coherent and fascinating manner than this *Princeps* of Roman Historians. He relentlessly unmasked the nature of authoritarian regimes for all times. At the same time, he was fortunate to live long enough not only to see both criticism and success of *The Roman Revolution*, but also to develop more tolerance towards the other side, contrary to his own aristocratic ideals. Not solely the first merit, which he shared, among others, with Ovid, but also the second induces me to end with the finale of his book dedicated to this poet: 'In short and to conclude', he 'won his war with Caesar'."<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Idem 453-454.

<sup>76</sup> Alföldy (1993) 121.

<sup>77</sup> Idem 122. Quoting also the *finale* of Syme (1978) 229.

## Bibliography

- G. Alföldy (1979), "Review-discussion. Ronald Syme, Roman Papers, edited by E. Badian, 2 vols., Oxford, 1979", *American Journal of Ancient History* 4, 167-185.
- \_\_\_\_ (1993), "Two Principes: Augustus and Sir Ronald Syme", *Athenaeum* 81, 101-122.
- J.G.C. Anderson (1939), "Review of A. von Premerstein *Vom Werden und Wesen des Prinzipats*", *JRS* 29, 93-97.
- J. Andreu, J. Cabrero et I. Rodá, eds. (2009), *Hispaniae. Las provincias hispanas en el mundo romano*, Tarragona, Institut Català d'Arqueologia Clàssica.
- A. R. Birley (Sep. 7<sup>th</sup> 1989), "Sir Ronald Syme", *The Independent*.
- G. W. Bowersock (2012), "Momigliano e i suoi critici", *Studi Storici* 53, 7-24.
- J. Buchan (1937), *Augustus*, London, Hodder and Staughton.
- J. Carcopino (1934), *Points de vue sur l'impérialisme romain*, Paris, Le Divan.
- S. A. Cook, F. E. Adcock et M. P. Charlesworth, eds. (1934), *The Cambridge Ancient History X, The Augustan empire, 44 B.C.-A.D. 70*, Cambridge, Cambridge U. P.
- E. Cowan, ed. (2011), *Velleius Paterculus: Making History*, Swansea, The Classical Press of Wales.
- P. Fabia (1929), *La Table Claudienne de Lyon*, Lyon, Audin.
- G. A. García Vivas (2012) "La visión de la Historia y el método de Sir Ronald Syme en la obra de Géza Alföldy: algunas consideraciones", in *Espacio, tiempo y forma. Revista de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Volumen Homenaje al Prof. Géza Alföldy. Serie II, Historia Antigua*, 25, 19-38.
- \_\_\_\_ (2013), *Octavia contra Cleopatra. El papel de la mujer en la propaganda política del Triunvirato (44-30 a.C.)*, Madrid, Liceus.
- M. Gelzer (1969), *The Roman Nobility*, (1.<sup>a</sup> ed. 1912), R. Seager, intr. et trad., Oxford, Blackwell.
- A. F. Giles (1935), "Review of *The Cambridge Ancient History. Vol. X, The Augustan empire, 44 B.C.-A.D. 70*, Cambridge University Press, 1934", *CR* 49, 197-200.
- T. R. E. Holmes (1928), *The Architect of the Roman Empire. Volume 1*, Oxford, Clarendon Press.
- E. Kramer (2013), "Review of E. Cowan (ed.), *Velleius Paterculus: Making History*", *JRS* 103, 328-329.
- M. A. Levi (1933), *Ottaviano Capoparte*, 2 vols., Firenze, La Nuova Italia.
- V. Losemann (2001), "Anton von Premerstein", *NDB* 12, 692-693.
- D. Magie (1920), "Augustus' War in Spain (26-25 B.C.)", *CPh* 15, 323-339.
- F. B. Marsh (1935), *A History of the Roman World from 146 to 30 B.C.*, London, Methuen.
- F. Millar (1981), "Style abides", *JRS* 71, 144-152.
- A. Momigliano (1934), *Claudius: the Emperor and his Achievement*, Oxford, Clarendon Press.

- \_\_\_\_\_ (1940), "Review of R. Syme *The Roman Revolution*", *JRS* 30, 75-80.
- B. R. Motzo (1933), *Caesariana et Augusta*. Estratto dagli Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della R. Università di Cagliari, Roma.
- L. Namier (² 1957), *The Structure of Politics at the Accession of George III*, London, MacMillan.
- C. Pelling (6<sup>th</sup> November 2014), "The Rethoric of the Roman Revolution", Syme Memorial Lecture, Oxford, Wolfson College (unpublished).
- A. von Premerstein (1937), *Vom Werden und Wesen des Prinzipats*, Munich, Akad. der Wissenschaften.
- A. Rosenblitt (2012), "Rome and North Korea: Totalitarian Questions", *Greece & Rome* 59, 202-213.
- G. Rowe (2013), "Reconsidering the *Auctoritas* of Augustus", *JRS* 103, 1-15.
- A. Rüstow (1944), "Die Römische Revolution und Kaiser Augustus", *Revue de la Faculté des Sciences Economiques de l'Université d'Istanbul* 5, 224-252.
- F. Scriba (1995), *Augustus im Schwarzhemd?: die Mostra Augustea della romanità in Rom, 1937/38.*, Frankfurt, Lang.
- \_\_\_\_\_ (2014), "L'estetizzazione della politica nell'età di Mussolini e il caso della Mostra Augustea della Romanità. Appunti su problemi di storiografia circa fascismo e cultura" in *Civiltà Romana* 1, 125-158.
- G. V. Sumner (1970), "The Truth about Velleius Paterculus: Prolegomena", *HSPH* 74, 257-297.
- R. Syme (1928), "Rhine and Danube Legions under Domitian", *JRS* 18, 41-55.
- \_\_\_\_\_ (1934a), "Review of M.A. Levi, *Ottaviano Capoparte*", *CR* 48, 76-78.
- \_\_\_\_\_ (1934b) "The Spanish War of Augustus (26-25 B.C.)", *AJP* 55, 293-317.
- \_\_\_\_\_ (1934c), "The Northern Frontiers under Augustus", in Cook et. al. eds., *Cambridge Ancient History*, vol. X, Cambridge, Cambridge University Press, 340-381.
- \_\_\_\_\_ (1934d), "The Northern Frontiers from Tiberius to Nero", in Cook et. al. eds., *Cambridge Ancient History*, vol. X, Cambridge, Cambridge University Press, 781-790 and 803-807.
- \_\_\_\_\_ (1934e), "From Octavian to Augustus. Mario Attilio Levi: *Ottaviano Capoparte*, 2 vols. Firenze, 1933", *CR* 48, 76-78.
- \_\_\_\_\_ (1934f), "Review of E. Groag and A. Stein (eds.), *Prosopographia Imperii Romani Saec. I, II, III. 1*", *JRS* 24, 80-81.
- \_\_\_\_\_ (1935a), "Review of B.R. Motzo, *Caesariana et Augusta*", *CR* 49, 147-148.
- \_\_\_\_\_ (1935b), "Review of F.B. Marsh, *A History of the Roman World from 146 to 30 B.C.*", *CR* 49, 195-197.
- \_\_\_\_\_ (1936), "Flavian Wars and Frontiers", in Cook et. al. eds., *Cambridge Ancient History*, vol. XI, Cambridge, Cambridge University Press, 131-187.
- \_\_\_\_\_ (1937a), "Pollio, Saloninus and Salonae" *CQ* 31, 39-48.
- \_\_\_\_\_ (1937b), "Who was Decidius Saxa?", *JRS* 27, 127-137.
- \_\_\_\_\_ (1938a), "The Allegiance of Labienus", *JRS* 28, 113-125.

- \_\_\_\_\_ (1938b), "Caesar, the Senate and Italy", *PBSR*, 14, 1-31.
- \_\_\_\_\_ (1938c), "The Origin of Cornelius Gallus", *CQ* 32, 39-44.
- \_\_\_\_\_ (1939), *The Roman Revolution*, Oxford, Clarendon Press (repr. 2002).
- \_\_\_\_\_ (1970), "The Conquest of North-West Spain", *Legio VII Gemina* 79, 83-107.
- \_\_\_\_\_ (1974), "History or Biography. The case of Tiberius Caesar", *Historia* 23, 481-496.
- \_\_\_\_\_ (1978), *History in Ovid*, Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (1986), *The Augustan Aristocracy*, Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (1988), *Roman Papers IV-V*, A. Birley, ed., Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (1991), *Roman Papers VI-VII*, A. Birley, ed., Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (1995), *Anatolica. Studies in Strabo*, A. Birley, ed., Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (1999), *The Provincial at Rome and Rome and the Balkans 80 BC-AD14*, A. Birley, ed., Exeter, University of Exeter Press.
- W.W. Tarn (1932), "Alexander Helios and the Golden Age" *JRS* 22, 135-160.
- M. Toher (2009), "Tacitus' Syme" in A. J. Woodman ed., *The Cambridge Companion to Tacitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 317-329.
- S. Treggiari (1975), "Roman social history: recent interpretations", *Social History/Histoire sociale* 8, 149-164.
- F. J. Vervaeke (2010), "The Secret History: The Official Position of Emperor Caesar Divi filius from 31 to 27 BCE", *Anc Soc* 40, 79-152.
- W. Weber (1936), *Princeps. Studien zur Geschichte des Augustus I*, Stuttgart-Berlin, Kohlhammer.
- K. Welch (2012), *Magnus Pius: Sextus Pompeius and the Transformation of the Roman Republic*, Swansea, The Classical Press of Wales.
- A. J. Woodman (1977), *Velleius Paterculus. The Tiberian Narrative (2.94-131)*. *Cambridge Classical Texts and Commentaries xix*, Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1983), *Velleius Paterculus. The Caesarian and Augustan Narrative (2.41-93)*. *Cambridge Classical Texts and Commentaries xxv*, Cambridge, Cambridge University Press.
- J.C. Yardley et A. Barrett (2011), *Velleius Paterculus. The Roman History: From Romulus and the Foundation of Rome to the reign of the Emperor Tiberius*, Eng. Transl., Indianapolis, Hackett Publishing Company.

# TÁCITO E O CAPÍTULO 42 DO AGRICOLA

## TACITUS AND CHAPTER 42 OF THE AGRICOLA\*

CARLA SUSANA VIEIRA GONÇALVES

*Universidade de Coimbra*  
*Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos*  
csvg@fl.uc.pt

**Resumo:** Revisão da problemática que rodeia este passo, um dos que mais suscitaram o interesse dos especialistas ao longo do último século de investigação sobre a obra de Tácito, por ser o ponto de confluência de uma teoria ética e política apresentada, de forma muito sistematizada, através das sucessivas etapas do percurso de vida do biografado.

**Palavras-chave:** Tácito, Agrícola, Principado, senado, oposição.

**Abstract:** Review of the problems raised by this chapter, one of the most appealing to specialists during the last century of research on Tacitus, for being the reaching point of an ethical and political theory presented, in a highly systemized form, through the successive life stages of the biography subject.

**Keywords:** Tacitus, Agricola, Principate, senate, opposition.

### Tese

O capítulo 42 do *Agricola* não deve ser entendido como uma reprovação peremptória da modalidade mais radical e também mais admirada de oposição durante o Principado<sup>1</sup> pois, antes de dar o seu trabalho por encerrado (*Ag.* 45), o autor lamentará, em tom compungido, a perda de alguns dos seus protagonistas mais emblemáticos,

---

\* Submissão: 03/02/2015; aceitação: 19/05/2015.

O tema é recuperado e adaptado da minha dissertação de doutoramento: *Arduus Rerum Modus. O Senado em Tácito* (Coimbra, 10 de Dezembro de 2010).

<sup>1</sup> Bellardi (1974); Pimentel (2004) 67, 76, 80; Pimentel (2006) 121, 132; Sailor (2008) 17; Sailor (2012) 36.

nomeadamente o filho de Helvídio Prisco, condenado à morte por alusões jocosas ao divórcio do imperador, numa peça da sua lavra; Júnio Máurico, exilado e irmão de Aruleno Rústico, que fora executado por ter escrito um panegírico de Trásea Peto; enfim, Herénio Senecião, outro biógrafo polémico que se recusara a ir além da questura como forma de protesto político<sup>2</sup>. A intenção de Tácito é demonstrar que, embora em moldes diferentes, a gesta de Agrícola é tão válida e meritória como a destes consagrados ídolos da oposição, e eventualmente aplacar os seus epígonos, a quem a acomodação política de um senador como Agrícola, ou como o próprio Tácito<sup>3</sup>, poderia parecer calculismo e cobardia<sup>4</sup>. Todavia, os comportamentos de Agrícola e do imperador não são distorcidos para criar mais um mártir da tirania<sup>5</sup>. De acordo com a teoria ética que expõe, Tácito procura impor a sua obra precisamente como alternativa aos *Exitus Inlustrium Viro- rum* que proliferam na sua época, em louvor das vítimas de Nero e de Domiciano<sup>6</sup>. As técnicas destas composições podem ser conhecidas, mas são usadas para evidenciar a diferença e não a semelhança do exemplo de Agrícola.

---

<sup>2</sup> Trata-se do famigerado Outono de 93 d. C., «a parte final daquele tempo em que Domiciano, já não por entre pausas e suspiros momentâneos, mas com um contínuo e aparentemente único golpe sobre a República, a deixou esgotada» (*postremum illud tempus, quo Domitianus non iam per interualla ac spiramenta temporum, sed continuo et uelut uno ictu rem publicam exhausit: Ag. 44*). Cf. Pleket (1961) que, numa tentativa de reabilitação da imagem de Domiciano, defende que existira, de facto, uma conspiração subjacente às condenações em causa e responsabiliza o senado pelo ódio que suscitara no imperador com a falta de escrúpulos na gestão das províncias, à revelia do programa administrativo oficial.

<sup>3</sup> A dimensão autobiográfica do *Agricola* é explorada por Haynes (2006), em particular 150, 152, 153 e 168. Este é também um mote da introdução à obra em Woodman–Kraus (2014), especialmente 8-11. Ver ainda Birley (2009) 49 e Oakley (2009) 194.

<sup>4</sup> Também se encontra esta opinião entre os estudiosos modernos: Baldwin (1974). Fazer uma justa redistribuição da *laus* é um dos objectivos atribuídos a Tácito por Sailor (2012) 29.

<sup>5</sup> Como pensa Paratore (1962) 48-50, 67-68; cf. a adenda de Saddington em Ogilvie (1991) 1732-1733.

<sup>6</sup> É o caso das compilações da autoria dos cavaleiros G. Fânio e Titínio Capitão: ver Paratore (1962) 42; Syme (1963) 92; Grimal (1990) 343; Sailor (2008) 13, 103; Sailor (2012) 25.

## Análise do percurso de Agrícola

Segundo Tácito, o tribunado militar em 60 d. C. é o ponto de partida da carreira senatorial do sogro e este revela, desde logo, uma dualidade de comportamento que orientará toda a sua vida (Ag. 5):

*Nec Agricola licenter, more iuuenum qui militiam in lasciuam uertunt, neque segniter ad uoluptates et commeatus titulum tribunatus et inscitiam rettulit: sed noscere prouinciam, nosci exercitui, discere a peritis, sequi optimos, nihil adpetere in iactationem, nihil ob formidinem recusare, simulque et anxius et intentus agere.*

*E, no entanto, Agrícola não abusou da sua liberdade, à maneira dos jovens que convertem o serviço militar em lascívia, nem, caindo em indolência, se aproveitou do seu título de tribuno e da sua inexperiência para se entregar a prazeres e a folguedos: ao invés, procurava conhecer a província, dava-se a conhecer ao exército, aprendia com os mais experientes, seguia os melhores, nada alcançava para se gabar, nada recusava por receio e, ao mesmo tempo, era de modo contido e voluntarioso que agia.*

Em síntese, Agrícola assume uma postura, por um lado, empenhada e destemida no cumprimento do seu dever; por outro, modesta e cautelosa na exibição das suas capacidades, para não desafiar a autoridade dos seus superiores hierárquicos. Como questor, três ou quatro anos depois, sabe conservar a sua integridade moral, embora as riquezas da Ásia e a cobiça do procônsul Sálvio Ticiano convidassem à prevaricação, e ao longo das etapas seguintes continua a dar provas da sua clarividência (Ag. 6):

*Mox inter quaesturam ac tribunatum pebis atque ipsum etiam tribunatus annum quiete et otio transiit, gnarus sub Nerone temporum, quibus inertia pro sapientia fuit. Idem praeturae tenor et silentium; nec enim iurisdictio obuenerat. Ludos et inania honoris medio rationis atque abundantiae duxit, uti longe a luxuria ita famae propior.*

*Mais tarde, o intervalo entre a questura e o tribunado da plebe, e mesmo o ano do tribunado em si, foi tranquila e ociosamente que os passou, consciente como estava dos tempos sob Nero, em que a inércia fora um sinal de sabedoria. A pretura teve o mesmo teor e o mesmo silêncio, pois não lhe saíra qualquer jurisdição. Os jogos e as insignificâncias próprias do cargo, foi no meio-termo entre a contenção e a abundância que os produziu: se ficou longe da luxúria, a verdade é que, em relação à fama, ficou mais perto.*

Os anos 65-68 d. C. são marcados pela conspiração de Pisão e por uma verdadeira hecatombe de senadores, sacrificados à ira e às suspeitas do imperador. Por isso, as opções de Agrícola pautam-se pela discrição e são traduzidas pelo campo semântico do repouso e da inatividade: *quiete*; *otio*; *inertia*; *silentium*<sup>7</sup>. Contudo, de acordo com as informações fornecidas ainda no mesmo capítulo, a necessidade de contenção não o impede de continuar a servir a República com o seu total empenho, quando Galba o encarrega de avaliar o estado dos tesouros dos templos na sequência das dilapidações infligidas por Nero. Pouco tempo depois, em nome de Vespasiano, Muciano confia-lhe o recrutamento de tropas e o comando da indisciplinada vigésima legião, que Agrícola consegue conciliar graças à sua «raríssima moderação» (Ag. 7). Esta transversalidade, que Tácito também revela e que consiste em ocupar cargos públicos ao serviço de sucessivos imperadores – uns maus, como Nero, outros bons, como são considerados, em geral, Galba e Vespasiano –, mostra que é possível, pelo menos até certo ponto, prosseguir uma carreira honorável independentemente das circunstâncias políticas, através de uma harmonização da competência com o comedimento<sup>8</sup>. Este pressuposto é amplamente ilustrado pela última missão referida, que se prolonga de 71 a 74 d. C., na província em que decorrera já o tribunado militar (Ag. 8):

*Praeerat tunc Britanniae Vettius Bolanus, placidius quam feroci provincia dignum est. Temperavit Agricola uim suam ardoremque compescuit, ne incresceret, peritus obsequi eruditusque utilia honestis miscere. Breui deinde Britannia consularem Petilium Cerialem accepit. Habuerunt uirtutes spatium exemplorum, sed primo Cerialis labores modo et discrimina, mox et gloriam communicabat: saepe parti exercitus in experimentum, aliquando maioribus copiis ex euentu praefecit.*

<sup>7</sup> Krebs (2012) encontra neste passo uma alusão ao início do *De Coniuratione Catilinae* de Salústio: *Omnis homines qui sese student praestare ceteris animalibus summa ope niti decet ne uitam silentio transeant ueluti pecora, quae natura prona atque uentri oboedientia finxit*, «Todos os homens que se propõem estar acima dos demais seres vivos, é de suma importância que se esforcem por não passarem a vida em silêncio, como os animais que a natureza fez curvados e dependentes da barriga». Segundo Krebs, o objetivo de Tácito é sublinhar que, sob um mau príncipe, até grandes homens como Agrícola se desumanizam e são reduzidos à condição de animais, sem capacidade de acção e de expressão.

<sup>8</sup> Rudich (1993) falará, aqui, de um processo de *dissimulatio* das potencialidades individuais no sentido de uma acomodação às exigências do contexto.

*Nec Agricola umquam in suam famam gestis exultauit; ad auctorem ac ducem ut minister fortunam referebat. Ita uirtute in obsequendo, uerecundia in praedicando extra inuidiam nec extra gloriam erat.*

À frente da Britânia estava então Vétio Bolano, demasiado complacente para o que uma província feroz merece. Agrícola temperou a sua força e poupou no ardor para não se fazer grande, experiente como ele era a obedecer e versado em fundir o útil com o honrado. A breve prazo, a Britânia recebeu o consular Petílio Cerial. Houve espaço para as virtudes fazerem exemplo, mas primeiro Cerial tinha apenas trabalhos e riscos para pôr em comum; mais tarde, também a glória. Muitas vezes, colocava-o à frente de uma parte do exército, à experiência; de vez em quando, à frente de mais tropas, se se saía bem. E, no entanto, Agrícola nunca, em vista da sua fama pessoal, usou os seus feitos para se exaltar; era àquele que tinha a autoridade e que era o general que ele, como subordinado, comunicava os seus sucessos. Assim, pela virtude que punha na obediência, pela timidez que punha no que dizia em voz alta, ficava isento de antipatia e não de glória.

Agrícola é bem-sucedido tanto sob um governador indolente, como sob um aguerrido. No primeiro caso, refreia o seu dinamismo para não chocar a apatia do seu superior; no segundo, combina a sua bravura com uma conduta deferente, para não parecer que pretendia exhibir as qualidades que a este competiam, acima de todos. Em qualquer das situações, a palavra-chave é *obsequium* «obediência» (*obsequi*; *obsequendo*). Ao mostrar que reconhece a superioridade de quem de direito, em cada momento, Agrícola continua a notabilizar-se pelos seus êxitos, sem despertar hostilidades à sua volta. Ao regressar a Roma, é incluído no grupo selecto dos patrícios e nomeado governador da Aquitânia, cargo em que, mais uma vez, se evidencia pela sua habilidade a evitar conflitos com os colegas (Ag. 9). Em 77 d. C., ganha o consulado, o pontificado e o governo da Britânia. O excerto que se segue descreve o resultado da primeira de uma série de investidas militares neste território, mais concretamente sobre a ilha de Mona (Ag. 18):

*Ita petita pace ac dedita insula clarus ac magnus haberi Agricola, quippe cui ingredienti prouinciam, quod tempus alii per ostentationem et officiorum ambitum transigunt, labor et periculum placuisset. Nec Agricola prosperitate rerum in uanitatem usus, expeditionem aut uictoriam uocabat uictos continuisse; ne laureatis quidem gesta pro-*

*secutus est, sed ipsa dissimulatione famae famam auxit, aestimantibus quanta futuri spe tam magna tacuisset.*

Assim, uma vez pedida a paz e entregue a ilha, Agrícola foi tido como distinto e grande pois, ao fazer a sua entrada na província, ocasião que os outros passam no meio da ostentação e de cerimónias oficiais, o trabalho e o perigo tinham sido a sua decisão. E, no entanto, Agrícola, sem fazer uso da prosperidade da situação para se envaidecer, não chamava expedição ou vitória à repressão dos vencidos; nem sequer despachou missivas ornadas de louros; mas a dissimulação da sua fama, em si, só serviu para que a sua fama aumentasse aos olhos daqueles que faziam uma estimativa de quanta esperança em relação ao futuro ele precisara para ter calado algo tão grande.

Desta vez, Agrícola não responde perante nenhuma alta patente e está, ele próprio, à frente das legiões da Britânia, o que significa que presta contas directamente ao imperador. Porém, prefere não enviar a notícia do seu sucesso militar como se de um triunfo se tratasse (*ne laureatis quidem gesta prosecutus est*). A sua atitude demonstra que não tem qualquer intenção de utilizar os acontecimentos em causa para se promover<sup>9</sup>. Pelo contrário, o seu objectivo é preservar a confiança do comandante supremo no legado que encarregara de uma parte do império e de um dos seus exércitos mais poderosos. Agrícola revela ter consciência de que todos os louros das campanhas cabem, em última instância, ao imperador e de que quem tentar usurpar as suas prerrogativas põe em risco a sua própria segurança e a do Estado. O exemplo é dado pela era anterior, quando as lutas constantes entre grandes generais quase levam a uma destruição sem retorno. A manutenção do império exige, à ordem senatorial, uma redefinição da sua *libertas*, que deve agora ser praticada em associação com o *obsequium*, isto é a opção intermédia entre os extremos da *adulatio* e

---

<sup>9</sup> Cf. Tanner (1969), que acredita que Agrícola tivera condições para derrubar Domiciano, mas que, à semelhança de Virgínio Rufo, optara pelo *obsequium* e, ao contrário de Galba, por impedir a guerra civil. Mais surpreendente é a sua detecção em Tácito de aspirações à sucessão e de despeito em relação a Adriano e também a Tibério e a Nero, por terem conseguido ascender ao poder com base no casamento com uma mulher ligada à casa imperial por consanguinidade. Estas ideias continuam a ser defendidas e desenvolvidas, cerca de duas décadas mais tarde, no artigo do mesmo autor para a colecção *ANRW*: Tanner (1991), especialmente 2726-2727.

da *contumacia*<sup>10</sup>. Se a primeira compromete indelevelmente a honra do senador, a segunda dita inexoravelmente a sua perda, devido a uma persistência irredutível no modelo de liberdade do passado. O meio-termo salvaguarda a dignidade individual, na medida em que o *obsequium* não equivale a uma bajulação servil com vista à obtenção de benefícios pessoais, e garante a prossecução de uma carreira senatorial satisfatória e proveitosa para a República. Daqui que Tácito descreva o sogro, no capítulo 8, como «experiente a obedecer e versado em fundir o útil com o honrado» (*peritus obsequi eruditusque utilia honestis miscere*).

Os anos vão-se sucedendo e, com eles, as vitórias de Agrícola na Britânia, a ponto de estar iminente a conquista integral do território. Entretanto, os imperadores também mudam: depois da morte do pai e do irmão, é Domiciano quem chega ao poder. A reacção do novo imperador ilustra o significado de uma saga pessoal fulgurante como a de Agrícola durante o Principado (Ag. 39):

*Id sibi maxime formidolosum, priuati hominis nomen supra principem attolli: frustra studia fori et ciuiliium artium decus in silentium acta, si militarem gloriam alius occuparet; cetera utcumque facilius dissimulari, ducis boni imperatoriam uirtutem esse.*

*O que, para si, era mais de recear, era que se elevasse o nome de um homem privado acima do príncipe: fora para sua frustração que os estudos do fórum e a dignidade das artes civis tinham sido reduzidos ao silêncio, se, em relação à glória militar, era outro que tomava o seu lugar; o resto, fosse de que maneira fosse, era mais fácil de dissimular<sup>11</sup>, mas ser bom general era uma virtude do imperador.*

Apesar de todas as suas cautelas, as cartas de Agrícola deixam Domiciano em alerta (*maxime formidolosum*). Esta reacção pode ser

<sup>10</sup> Na escala de Vielberg (1987); ver também Morford (1991). A este propósito, Classen (1988) 93-104 fala ainda, com pertinência, de uma revisão do sistema de valores senatoriais, em que a *moderatio* deixa de traduzir a ponderação dos magistrados superiores na aplicação dos seus poderes, como se verifica no tempo da constituição mista, para passar a designar a contenção dos senadores no desempenho das suas funções, com o intuito de evitar uma ofensa ao imperador.

<sup>11</sup> Alusão irónica às campanhas de c. 83 d. C., na Germânia. Um pouco antes do trecho citado, Tácito conta que Domiciano mandara comprar escravos para se fazerem passar por cativos que não existiam na realidade, durante a celebração de um «falso triunfo» sobre os Catos. Ver também Ger. 37. Cf. Paratore (1962) 52-53; Syme (1963) 48; Southern (1997) 79-91.

interpretada à luz da sentença que, na *Germania* (98 d. C.), encerra a descrição de um costume dos Suíones: *Enimvero neque nobilem neque ingenuum, ne libertinum quidem armis praeponere regia utilitas est*, «A verdade é que pôr um nobre ou um homem livre ou mesmo um liberto a tomar conta das armas, para um rei, não é útil» (*Ger.* 44)<sup>12</sup>. Domiciano está claramente mais próximo de um *rex* que de um *princeps*<sup>13</sup>. Face à sua hostilidade não declarada mas latente, Agrícola entrega pacificamente o governo da Britânia ao seu sucessor no cargo e, de regresso a Roma, esforça-se por anular a sua visibilidade, recorrendo às estratégias adoptadas no tempo de Nero: *tranquillitatem atque otium penitus hausit*, «absorveu, até à última gota, a tranquilidade e o ócio» (*Ag.* 40). Ainda assim, em 92 d. C., é coagido por intermediários do imperador a abdicar de participar na tiragem à sorte dos proconsulados da África e da Ásia, conforme era seu direito por antiguidade na carreira<sup>14</sup>. Agrícola acata as instruções indirectas e acaba por apresentar o pedido de dispensa de funções, pessoalmente, a Domiciano. Tácito defende a «obediência» do sogro naquele que é, provavelmente, o passo mais célebre da sua biografia (*Ag.* 42):

*Domitiani uero natura praeceps in iram, et quo obscurior, eo inreuocabilior, moderatione tamen prudentiaque Agricolae leniebatur, quia non contumacia neque inani iactatione libertatis famam fatumque prouoca-*

<sup>12</sup> A crítica implícita à actualidade através da etnografia bárbara não é rara na obra. Em *Ger.* 7, por exemplo, os líderes locais são caracterizados à medida do ideal dos Romanos, que os próprios têm dificuldade de concretizar. Do mesmo modo, numa assembleia em *Ger.* 11, os estrangeiros parecem encarnar típicos *principes* que se impõem mais pela sua *auctoritas* que pelo poder de mandar, puro e simples.

<sup>13</sup> Estes dois termos acabam por constituir uma dicotomia em que *princeps* designa a figura de topo do principado romano, de acordo com o seu espírito original, e *rex* a sua degenerescência. Assim, considera-se um acto «régio» todo aquele que é concretizado através do mando, da força ou da crueldade do governante. Por exemplo, Tácito diz que Nero decidira que a condenação de Bárea Sorano teria lugar quando Tiridates viesse a Roma receber oficialmente o trono da Arménia, com o intuito de exhibir o seu poder por meio do assassinato de homens ilustres, «uma façanha régia», isto é, «digna de um rei» (*quasi regio facinore: Ann.* 16.23).

<sup>14</sup> O afastamento de senadores como Agrícola dos cargos públicos pode ter consequências nocivas para o Estado, pois os seus lugares são ocupados por outros com menos aptidões, que não ameaçam a superioridade do imperador, mas que também não dão um contributo edificante para a prosperidade do império: ver *Ag.* 41. Nos *Annales*, Germânico (*Ann.* 2.26) e Domício Corbulão (*Ann.* 11.19-20) conhecem igualmente os efeitos das subversões da política militar durante o Principado. O tema é desenvolvido por Strunk (2005) 33-73.

*bat. Sciant, quibus moris est illicita mirari, posse etiam sub malis principibus magnos viros esse, obsequiumque ac modestiam, si industria ac vigor adsint, eo laudis excedere, quo plerique per abrupta, sed in nullum rei publicae usum nisi ambitiosa morte inclauerunt.*

*Domiciano, é verdade, era, por natureza, propenso à ira: e quanto mais escondida, mais implacável. Todavia, a moderação e a prudência de Agrícola serviam-lhe de lenitivo, porque ele não provocava a fama e o destino com uma obstinação ou com uma insignificante jactância da liberdade. Que fiquem a saber, esses que costumam admirar o que é ilícito, que é possível, mesmo sob maus príncipes, haver grandes homens, e que a obediência e a modéstia, se a diligência e o vigor lhes assistem, podem ascender a um ponto tão louvável quanto muitos por meio de comportamentos de ruptura, mas de nenhum uso para a República senão uma ambiciosa morte, graças à qual se fizeram distinguir.*

O alvo desta dura interpelação são os adeptos de um tipo de oposição que é ilustrado por Trásea Peto e que colhe os seus fundamentos filosóficos no estoicismo. Ao contrário do cinismo e do epicurismo, esta escola preconiza que o sábio tem o dever de colocar as suas virtudes ao serviço do bem comum e de colaborar na governação do Estado. Contudo, pode recolher-se a uma existência contemplativa e de sublimação moral se o contexto político se degradar de modo insustentável. Séneca abandona a corte de Nero, depois de este provar até à saciedade que não corresponde ao rei justo que ele idealizara no tratado *De Clementia*. Portanto, quando um *rex* ou outro tipo de governante monocrático, teoricamente ditado pela divina providência, defrauda as expectativas dos seus concidadãos e impõe obstáculos intransponíveis ao desempenho do sábio, como seja uma ameaça permanente de condenação à morte, este está avalizado a retirar-se da vida pública e, em casos extremos, a procurar no suicídio uma antecipação gloriosa do *fatum*<sup>15</sup>. Daqui Tácito afirmar que Agrícola «não provocava a fama e o destino» com a sua conduta. A sua reacção aos ultrajes de Domiciano institui um contraponto a esta corrente<sup>16</sup>, cujos seguidores assumem uma postura descrita como uma persistência (*contumacia*) ostensiva (*iactatione*) no valor filosófico e senatorial da

<sup>15</sup> Ducos (1977) 210-211; Percival (1980) 131-132; Rowe et Schofield (2000) 415-456, 555-558; Pimentel (2004) 66-67.

<sup>16</sup> O valor exemplar e alternativo da vida de Agrícola é defendido por Kapust (2011) 134, 141 e Sailor (2012) 27.

*libertas*. Aplicá-lo nestes termos dá origem a uma recusa tenaz e altiva em compactuar com o poder tal como ele é exercido, o que se manifesta de duas maneiras: proferindo, na cúria, *sententiae* que discordam deliberadamente daquela que se julga ser a vontade do imperador, ou abstendo-se totalmente de participar nos trabalhos do senado, a partir do pressuposto de que a assembleia atingira um nível tal de desonra, que não seria possível integrá-la sem manchar a dignidade pessoal. Os senadores que optam por esta via estão conscientes de que não ganharão o confronto e, mesmo assim, perseveram na sua escolha até às últimas consequências, em nome dos seus princípios e da honra do colectivo a que pertencem<sup>17</sup>. Numa época em que prevalece a subserviência, a sua coragem transforma-os em heróis da ordem senatorial, celebrados na sua literatura como mártires da sua causa. Porém, é precisamente este apego à glória e à imortalidade o que Tácito mais questiona na sua doutrina de suposta superioridade moral<sup>18</sup>. Os seus suicídios dramáticos (*ambitiosa morte*) parecem-lhe o resultado de um ideal de distinção rebuscado e desproporcionado, que se compraz no risco e na mortificação (*inlicita mirari; per abrupta*)<sup>19</sup>. Pelo contrário, as escolhas do sogro primam pela *moderatio* e pela *prudentia*. Não obstante, permitem-lhe igualmente preservar a sua dignidade e, ao mesmo tempo, cumprir um dever senatorial e republicano que escapa aos paradigmas da constância estoica: a utilidade pública (*inani iactatione libertatis; in nullum rei publicae usum*).

---

<sup>17</sup> Hill (2004) 7-11.

<sup>18</sup> O cepticismo no que respeita à possibilidade de a filosofia fornecer um código axiológico adequado a um «romano e senador» aflora logo no quarto capítulo do *Agricola*, onde se diz que, depois do entusiasmo inicial, este acaba por reter, da *sapientia*, apenas a virtude que, na prática, poderia ser-lhe mais útil: *modus*, «o sentido dos limites». Mais adiante, no capítulo 29, a morte prematura de um filho, com cerca de um ano de idade, é superada, não «como muitos, com a ambição dos homens corajosos» (*ut plerique fortium uirorum ambitiose*), mas por meio de uma dedicação abnegada às funções de general: *et in luctu bellum inter remedia erat* «também no luto, a guerra estava entre os remédios». A dicotomia entre os estudos filosóficos e a *disciplina maiorum*, «os ensinamentos dos antepassados», é o tema central do artigo de André (1991), que a detecta ao longo de toda a obra de Tácito. Sobre a desconfiança inspirada pela filosofia e pelos filósofos, ver ainda *Hist.* 3.81 e *Ann.* 16.32.

<sup>19</sup> O processo de Trásea Peto, por exemplo, tal como é descrito em Tácito, já foi comparado a um processo clássico contra os cristãos: Saumagne (1955).

## Conclusão

A biografia de Agrícola oferece à ordem senatorial um modelo de conduta baseado em dois blocos de valores pragmáticos e complementares: *obsequium ac modestia*; *industria ac uigor*. A combinação eficaz destes elementos é visível ao longo de toda a sua carreira, numa série ininterrupta de cargos que, pela competência com que são levados a cabo, contribuem para a prosperidade do Estado e granjeiam a Agrícola uma fama perene que chegará, pelo menos, até ao século XXI, pela voz do seu genro e admirador. O governo da Britânia, em particular, proporciona-lhe a oportunidade de exhibir toda a sua energia e a sua habilidade. No entanto, quando Domiciano o impede de consumir a conquista da província e, mais tarde, lhe veda a promagistratura de topo, na África ou na Ásia, Agrícola resigna-se, com serenidade, e continua a aceitar incondicionalmente a autoridade do imperador, em detrimento de qualquer atitude de desafio que pusesse em risco a sua segurança e a do império. Os seus feitos não visam o engrandecimento pessoal, conforme Tácito insiste em salientar, mas antes o cumprimento da missão de senador e a participação nos destinos da República, quer, em determinado momento, esta seja governada por um bom ou por um mau imperador. A glória vem necessariamente por acréscimo.

## Bibliografia

- J.-M. André (1991), « Tacite et la philosophie », *ANRW* 2 33/4, 3101-3154.
- B. Baldwin (1974), « Themes, personalities and distortions in Tacitus », *Athenaeum* 62/1-2, 70-81.
- G. Bellardi (1974), « Gli *Exitus Illustrium Virorum* e il l. XVI degli *Annali tacitiani* », *A&R* 3-4, 129-137.
- A. R. Birley (2009), « The *Agricola* » in A. J. Woodman ed., *The Cambridge Companion to Tacitus*, Cambridge, University Press, 47-58.
- C. J. Classen (1988), « Tacitus – historian between Republic and Principate », *Mnemosyne* 41, 93-116.
- M. Ducos (1977), « La liberté chez Tacite: droits de l'individu ou conduite individuelle? », *BAGB*, 194-217.
- C. D. Fisher (1962), *Cornelii Taciti Historiarum Libri*, Oxford, University Press.
- \_\_\_\_ (1963), *Cornelii Taciti Annalium ab Excessu Divi Augusti Libri*, Oxford, University Press.
- H. Furneaux (1962), *Cornelii Taciti Opera Minora*, Oxford, University Press.

- P. Grimal (1990), *Tacite*, Paris, Fayard.
- H. Haynes, (2006), «Survival and memory in the *Agricola*», *Arethusa* 39/2, 149-170.
- T. Hill (2004), *Ambitiosa Mors. Suicide and Self in Roman Thought and Literature*, London, Routledge.
- D. J. Kapust (2011), *Republicanism, Rhetoric, and Roman Political Thought. Sallust, Livy, and Tacitus*, Cambridge, University Press.
- C. B. Krebs (2012), «*Annum quiete et otio transiit*. Tacitus (Ag. 6. 3) and Sallust on liberty, tyranny, and human dignity» in V. E. Pagán ed., *A Companion to Tacitus*, Chichester, Wiley-Blackwell, 333-344.
- M. Morford (1991), «How Tacitus defined liberty» in *ANRW* 2 33/5, 3420-3450.
- S. P. Oakley, (2009), «*Res olim dissociabiles*: emperors, senators and liberty» in A. J. Woodman ed., *The Cambridge Companion to Tacitus*, Cambridge, University Press, 184-194.
- R. M. Ogilvie (1991), «An interim report on Tacitus' 'Agricola'» in *ANRW* 2 33/3, 1714-1740.
- E. Paratore (1962), *Tacito*, Roma, Ateneo.
- J. Percival (1980), «Tacitus and the Principate», *G&R* 27/2, 119-133.
- M. C. C.-M. S. Pimentel (2004), «*Virtus ipsa*: o retrato literário nos *Annales* de Tácito» in A. Pérez Jiménez et al. eds., *O Retrato e a Biografia como Estratégia de Teorização Política*, Coimbra-Málaga, Imprensa da Universidade de Coimbra-Universidad de Málaga, 65-81.
- \_\_\_\_\_ (2006), «Tácito: a *virtus* estoíca no feminino», *Euphrosyne* 34, 121-134.
- H. W. Pleket (1961), «Domitian, the senate and the provinces», *Mnemosyne* 14/4, 296-315.
- C. Rowe et M. Schofield (2000), *Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, University Press.
- V. Rudich (1993), *Political Dissidence under Nero. The Price of Dissimulation*, London, Routledge.
- D. Sailor (2008), *Writing and Empire in Tacitus*, Cambridge, University Press.
- \_\_\_\_\_ (2012), «The *Agricola*» in V. E. Pagán ed., *A Companion to Tacitus*, Chichester, Wiley-Blackwell, 23-44.
- C.-P. Saumagne (1955), «La «passion» de Thraséa», *REL* 33, 241-257.
- P. Southern (1997), *Domitian. Tragic Tyrant*, London, Routledge.
- T. E. Strunk (2005), *Memory's Vengeance: Roman Libertas and the Political Thought of Tacitus*, Chicago, ProQuest.
- R. Syme (1963), *Tacitus*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press.
- R. G. Tanner, (1969), «Tacitus and the Principate», *G&R* 16, 95-99.
- \_\_\_\_\_ (1991), «The development of thought and style in Tacitus», *ANRW* 2 33/4, 2689-2751.
- M. Vielberg (1987), *Pflichten, Werte, Ideale. Eine Untersuchung zu den Wertvorstellungen des Tacitus*, Stuttgart, Steiner.
- A. J. Woodman et C. S. Kraus (2014), *Tacitus. Agricola*, Cambridge, University Press.

# A SERPENTE TARTARUGA: O TESTEMUNHO DE O *FISIÓLOGO* ACERCA DOS MONSTROS MARINHOS E DA BALEIA

## THE TURTLE SERPENT: THE *PHYSIOLOGUS* TESTIMONY ABOUT SEA MONSTERS AND WHALES\*

PAULA BARATA DIAS

*Universidade de Coimbra*

*Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra*

*Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa*

pabadias@hotmail.com

**Resumo:** *O Fisiólogo* (Alexandria cristã, séc. II-III) é o modelo para os bestiários, uma tipologia literária de grande popularidade na Idade Média Europeia. Neste artigo, apresenta-se o estranho mas não fantástico animal que é a «serpente-tartaruga»: a sua complexidade fisiológica, o seu modo de agir, as consequências morais destas características. Por fim, relaciona-se este animal compósito com a natureza da «baleia», correspondente natural do «monstro marinho» na cultura bíblica e cristã.

**Palavras-chave:** O Fisiólogo, Bestiário, Bíblia, monstro marinho, baleia.

**Abstract:** *The Physiologus* (Christian Alexandria, II-III cent.) is the main model for the Bestiary, a kind of literature that granted a huge popularity in European Middle Ages. In this article, I present the strange, but not fantastic animal that is the «turtle-serpent»: its physiological complexity, its natural behavior and the moral consequences of these features. Finally, I relate this composite beast with the nature of the «whale» as the natural prototype of the «sea monster» in Biblical and Christian culture.

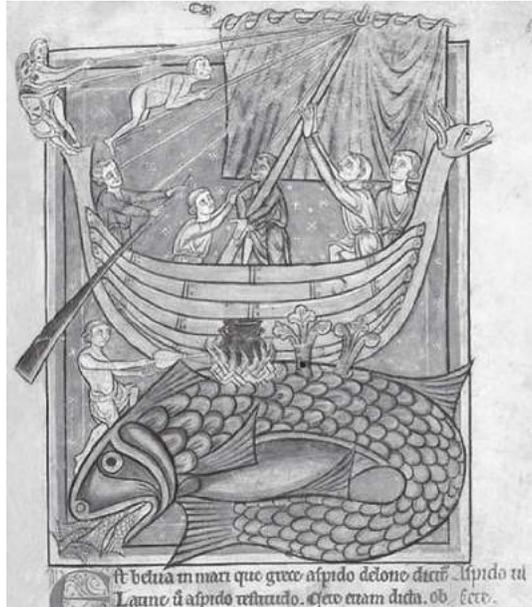
**Keywords:** *The Physiologus*, Bestiary, Bible, Sea-monster, Whale.

---

\* Submissão: 16/02/2015; aceitação: 05/05/2015.

**Fig. 1**

A Serpente Tartaruga – Pensando tratar-se de uma ilha, os marinheiros atracam no corpo do animal e acendem fogo. Notem-se os pormenores dos peixes pequenos a entrar na boca do ser gigantesco e a disposição física enrolada do mesmo ao unir a cabeça à cauda. Séc. XIII, Salisbury, pergaminho 308 x 232, iluminura gótica policromada. The British Library, Getty Foundation, 2009, *Bestiário de Harley*, ms. 4751, fol 69r. *Catalogue of illuminated manuscripts*. <http://prodgigi.bl.uk/illcat/ILLUMIN.ASP?Size=mid&IIID=16587>.



*O Fisiólogo* constituiu uma coleção literária de seres físicos, zoológica, vegetal e mineral, para uso da cristandade antiga e medieval. Sendo os animais os casos mais representados, esta obra beneficiou de uma popularidade e divulgação na Idade Média só comparáveis à da própria Bíblia, pelo menos até ao séc. XIII. O impacto desta obra ao longo dos tempos deriva do seu assunto: os seres vivos animados, ou ‘animais’ companheiros de criação, uns próximos e familiares, outros distantes, esquivos, ou difíceis de observar, estimulam a curiosidade pois, enquanto procuram conhecer estes seres, com similitudes e diferenças em relação aos homens, empreendem também uma viagem de conhecimento e exploração da complexa natureza humana.

Grande parte do sucesso da receção de *O Fisiólogo* ao longo dos tempos, copiado, expandido e comentado em particular pelas traduções latinas, depende da sua transmissão direta, tendo sido divulgado em Latim e também nas línguas vernáculas, mas também, e com maior impacto a longo prazo, da sua transmissão indireta. Assim, encontramos-lo incluído, com omissões, expansões e modificações do texto original, num tipo literário muito popular na Idade Média, o bestiário. Esta coleção antiga de seres físicos tornou-se, portanto, pelas suas características compositivas e pelo seu cruzamento entre observação natural, interpretação espiritual e pedagogia moral, a matriz estrutu-

rante para o desenvolvimento deste particular género literário. A simplicidade da sua forma também, pensamos, não poderá ser desligada das suas qualidades enquanto texto adotado e destinado a grandes públicos: vários animais, reais e alguns fantásticos, algumas rochas e árvores (contudo tratadas como seres animados) são assunto de uma apresentação com aparência de ‘fichas’, em textos cuja mancha gráfica facilmente se acomoda numa página, considerados segundo um esquema compositivo permanente e repetitivo. Breves e aparentemente simples, estas ‘fichas’ de estrutura bastante formular não se dirigiam especificamente a especialistas, eruditos de zoologia ou a teólogos. Podiam facilmente apresentar uma circulação fragmentária, coincidente com o carácter fechado de cada texto ou entrada relativa a cada um dos seres e suportar ilustrações. Ofereciam também ao destinatário um conhecimento diverso quanto à variedade natural de mundos distantes ou mais exóticos, num tempo de mobilidade cada vez mais condicionada, em particular às muitas espécies estranhas, exóticas, claramente pertencentes a um espaço não familiar e progressivamente fundidas com o registo fantástico<sup>1</sup>.

A popularidade e as muitas adaptações de *O Fisiólogo*, cujos textos se conjugariam com outros autores antigos de modo a constituir modelos mais longos e formalmente mais complexos que constituem os bestiários enquanto tipologia literária medieval podem ser

---

<sup>1</sup> Servimo-nos do texto grego apresentado na edição de Zucker (2005)132-133. As traduções do Grego para o Português são da Autora, à exceção dos textos da Bíblia Sagrada, que citamos a partir da ed. dos Capuchinhos. Damos continuidade ao projeto de estudo e tradução desta obra, iniciada em 2012 (Dias 29-39). Cox (1983) 433-446 comenta que quem tenta ver em *O Fisiólogo* a herança da *physica* aristotélica ficará desiludido, postura que apresentaram Festugière, Perry e Wellman em meados do século passado. Assim, avaliaram a obra como «naïve», «simples»; «fantástica», «mágica», própria de um mundo em que a cultura científica estava em declínio. A popularidade deste tipo literário também pode ser considerada um fenómeno específico de receção da cultura literária e das circunstâncias materiais em que esta passou a ocorrer. Os bestiários, e em particular *O Fisiólogo* como protótipo deste género, são também favorecidos pelas novas circunstâncias da difusão do saber que se generalizam no fim do mundo antigo: a evolução do *uolumen*, ou do rolo, para o *codex*, ou seja, para «o livro» tal como o temos, com uma sucessão de «rectos» e «versos» orientada horizontalmente, disponível na mesa ou na estante do leitor, associada a uma maior prática da leitura silenciosa e individual, que o leitor controla, a ocorrer num espaço de pouca mobilidade. Este processo compositivo por coordenação de peças independentes, acrescentadas a um conjunto inicial, não trouxe, como é evidente, grande estabilidade ao corpus textual de *O Fisiólogo* (ver n. 5).

considerados consequência de algumas características dos tempos medievais. Assim, *O Fisiólogo* proporcionava uma janela aberta sobre um mundo natural inacessível e já desaparecido, viagem a um tempo e a espaços distantes, mais cosmopolitas como haviam sido os do Oriente romano, com uma maior exposição à diversidade natural. Os bestiários medievais continuariam a responder a essa apetência humana e universal, pela descoberta e compreensão do que é novo e diferente, do que está para além da vizinhança e do familiar. Simultaneamente, propunham uma ordem de segurança na apropriação de um mundo misterioso que se tenta compreender e racionalizar. Revelar a espiritualidade e a moralidade para além da diversidade das formas naturais era, por isso, uma oportunidade para cristianizar a natureza sensível, pré-existente à Revelação da divindade de Cristo, ponto axial do cristianismo. O prólogo exprime bem este propósito de relacionar a natureza animada e diversa com o momento chave do aparecimento de Cristo:

*Acerca da natureza e do carácter dos animais, e de como estes, de sensíveis, se transformam em espirituais, e de como, a partir da natureza dos animais, o Fisiólogo esclarece e permite compreender a economia da Encarnação do Senhor, Deus e Salvador nosso Jesus Cristo.*<sup>2</sup>

Ao permitir o acesso à diversidade do mundo animal, *O Fisiólogo* está ao serviço de dois propósitos: um didático e informativo, apostado no conteúdo descritivo das formas naturais, outro formativo, constituído a partir de um conteúdo exegético e moralizante. O ser animal é descrito; faz-se uma breve exposição e argumentação acerca da sua presença, ou previsibilidade, de acordo com os textos sagrados. Por fim, num propósito moralizante, extraem-se as lições de vida para a conduta do homem. Sob uma aparência simples, portanto, esconde-se um propósito espiritual, como o brevíssimo prólogo que enceta o texto denuncia.

Comentemos o texto: a atenção sobre a morfologia e o comportamento dos animais permite esclarecer os mistérios da Revelação de Cristo. Aos olhos contemporâneos, trata-se de um projeto arrojado,

<sup>2</sup> Apud Zucker (2005): 51 Περὶ τὰς φύσεις καὶ θέσεις τῶν ζῴων καὶ πῶς ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν εἰς πνευματικὰ μεταβάλλονται καὶ πῶς ἀπὸ τῆς τῶν ζῴων φύσεως τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρεμφαίνει καὶ ἀποσημαίνει ὁ Φυσιολόγος. Ver Dias (2012) 31.

aquele a que *O Fisiólogo* se propõe: compreender Cristo a partir da observação dos animais? Não será desmedida, ou mesmo estranha esta ambição? O foco para entender este propósito deve incidir sobre o conceito de transformação (*metaballein*). Os animais, seres físicos, tornam-se, pela exegese moral de *O Fisiólogo*, e no plano do discurso interpretativo, seres espirituais, *apo physeos eis pneumatika*. Assim se torna manifesto (*paremphaein*) o processo inverso ocorrido em Cristo, mistério difícil de entender, pois, de ser divino e entidade espiritual, transformou-se em substância corporal (à letra: *eis ten ensarkon oikonomian*, «a economia carnal do Senhor»).

Entender a dinâmica entre a carne e o espírito, no caso dos animais, esclarecerá a dinâmica entre o espírito e a carne, num processo que é claramente analógico. Assim se justifica o «*houtos*» que se segue à descrição do animal, e que introduz a transposição de uma realidade física para o plano religioso, espiritual, e seguidamente para o plano moral.

Do ponto de vista compositivo, *O Fisiólogo* funde características de géneros literários e de discursos tradicionais desenvolvidos no Mundo Antigo, em particular do gosto enciclopédico característico da ciência alexandrina pagã, judaica e cristã que animou a megalópole de Alexandria entre o séc. III a.C. e o séc. III d.C. Na composição de *O Fisiólogo* cruzam-se a descrição zoológica, a fábula, a paráfrase bíblica, a alegoria interpretativa e a parábola evangélica. Esta obra sintetiza cinco tradições culturais, convergentes no espaço multicultural de Alexandria: a zoologia grega, o esoterismo egípcio, a mística judaica, a exegese alexandrina e a teologia cristã da salvação, centrada na interpretação da pessoa de Cristo<sup>3</sup>. O seu ponto de partida está provavelmente no séc. II d.C., no Egipto, então o centro do cristianismo erudito, altura em que a escola exegética alexandrina, desenvolvida por Clemente de Alexandria e por Orígenes, desenvolveu a interpretação alegórica do texto bíblico, em continuidade com a pedagogia e os métodos de Filon de Alexandria, sancionando a hermenêutica literária da erudição pagã e a interpretação alegórica judaica para o serviço da catequese e explicitação dos textos sagrados à luz do cristianismo<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Op. cit. 25.

<sup>4</sup> O Fisiólogo, instância emissora do discurso, figura na obra com o sentido empregado por Aristóteles na sua obra *A Geração dos Animais*, ou seja, «*O Naturalista*». A obra já era conhecida por Justino Mártir (martirizado em 165 a.C) e Orígenes (séc. III). *O Hexameron, o Comentário aos Seis dias da Criação* de Ambrósio de

Propomos partir do testemunho de *O Fisiólogo* acerca do ser fantástico que é a «serpente tartaruga», que vamos considerar enquanto texto de receção de conceitos bíblicos acerca da ordem e categorias no mundo natural. Sem pretendermos esgotar o assunto, propomos explorar o testemunho de *O Fisiólogo* acerca da serpente tartaruga enquanto ponto de partida para a perceção medieval dos «monstros do mar». Disponibilizamos o texto grego segundo a edição de Zucker e a tradução em Português, da nossa responsabilidade<sup>5</sup>:

Ὁ Σολομὼν ἐν ταῖς Παραοιμίαις παραινεῖ διδάσκων καὶ λέγων.

«Μὴ πρόσεχε φαύλη γυναικί

Μέλι γὰρ ἀποστάζει ἀπὸ χειλέων γυναικὸς πόρνης, ἢ πρὸς καιρὸν λιπαίνει σὸν φάρυγγα ὕστερον δὲ πικρότερον χολῆς εὐρήσεις καὶ ἠκονημένον μᾶλλον μαχαίρας διστόμου. Τῆς γὰρ ἀφροσύνης οἱ πόδες κατάγουσι τοὺς χρωμένους αὐτῇ μετὰ θάνατον εἰς τὸν Ἄϊδην.»

Ἔστιν κῆτος ἐν τῇ θαλάσσει ἀσπιδοχελῶν λεγόμενον, δύο φύσεις ἔχον. Πρῶτη αὐτοῦ φύσις αὕτη ἐὰν πεινάσῃ, ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ, καὶ πᾶσα εὐωδία ἀρωμάτων ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐξέρχεται. Καὶ ὀφραίνονται οἱ μικροὶ ἰχθύες, καὶ στοιβάσσονται εἰς τὸ στόματος αὐτοῦ, καὶ καταπίνει αὐτούς. Τοὺς δὲ μεγάλους ἰχθύας οὐχ εὐρίσκω ἐγγίζοντας τῷ κῆτι, οἷον Μωϋσῆς τέλειος ἰχθύς Ἡλίας, Ἡσαίας, Ἰερεμίας, Ἰεζεκίηλ καὶ πᾶς ὁ χορὸς τῶν προφητῶν. ὡς ἐξέφυγεν Ἰουδίθ Ὀλοφέρνην, Ἐσθῆρ Ἀρταξέρξην, Θέκλα Θάμυριν, Σοθσάννα τοὺς πρεσβυτέρους.

---

Milão, bem como alguns tratados de Rufino de Aquileia (séc. IV), dão já conta de haver conhecimento de uma versão latina do texto. As versões conhecidas noutras línguas contemporâneas do Grego, a saber, o Latim, o Copta, o Siríaco, o Árabe e o Arménio, foram já realizadas depois de estabilizada a evolução. Zucker (2005) 13.

<sup>5</sup> Zucker (2005) 132-133. Na p. 45, o Autor apresenta a problemática das edições modernas do texto. O A. decidiu editar, traduzir e comentar os 64 capítulos de *O Fisiólogo*, ou seja, o conjunto dos seres naturais do corpus: 49 capítulos do texto da primeira coleção integral; mais os 15 capítulos de animais procedentes da 2ª e da 3ª coleção que estão ausentes do texto de base dos 49 capítulos. O A. assume ter rejeitado os animais originais que constam da 4ª coleção, por a considerar «tardia e medíocre». Citamos o editor: «La complexité de la littérature «physiologique» et l'absence d'une délimitation nette du corpus et d'un catalogue défini (et pour ainsi dire canonique) des animaux oblige à faire deux choix, ainsi, aucune traduction moderne du texte grec n'offre la même sélection: la traduction italienne embrasse 49 chapitres, l'allemande 55, et l'espagnole 55 également mais...ce ne sont pas les mêmes». Assim, para a primeira coleção, o texto de Zucker segue a ed. de Offermans (1966); revista, para a 2ª e 3ª coleção, a partir dos contributos de Sbordone (1936).

Δευτέρα φύσις τοῦ κήτους; Μέγα ἐστὶν πάνυ. Γίνεται ὁμοιον νήσω. ἀγνοοῦσιν οἱ ναῦται καὶ δέννουσιν τὰ πλοῖα αὐτῶν εἰς αὐτὸ ὡς ἐν νήσῳ, καὶ τὰς ἀγκύρας καὶ τοὺς πασσάλους πῆσσοσιν τῶν πλοίων αὐτῶν. ἄπτουσιν δὲ ἐπάνω τοῦ κήτους πυρὰν εἰς τὸ ἐψῆσαι τὰ δοκοῦντα αὐτοῖς. ἐὰν οὖν θερμανθῆ, ἐξείνης δύνει εἰς τὸν βύθον καὶ βυθίζει τὰ πλοῖα.

Οὕτως καὶ σὺ, ὦ ἄνθρωπε, ἐὰν κρεμάσης ἑαυτὸν τῇ ἐλπίδι τοῦ διαβόλου καὶ τῇ ματαιότητι τοῦ πλάνου βίου, βυθίζει ἅμα σὺν αὐτῷ εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.

Καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξεν περὶ τῆς ἀσπιδοχελώνης.

*Salomão, nos seus Provérbios, exortava, ensinando e dizendo assim: «Não te aproximes da mulher perversa. Porque os lábios da mulher devassa destilam mel e imediatamente uma substância untuosa te escorre para dentro da boca: mas depois tu descobrirás que tudo isso é mais amargo do que a bÍlis e mais afiado do que uma espada de dois gumes. Porque os passos da insanidade precipitam para a morte e para o Hades os que se dão com ela.»<sup>6</sup>*

*Há um monstro marinho no mar que se chama «víbora-tartaruga» e que tem duas naturezas:*

*Aqui está a primeira: quando tem fome, abre a boca, e da sua boca se exala por toda a parte uma sinfonia de odores. Os peixes pequenos sentem-no e mergulham dentro da sua boca. Então o monstro engole-os.*

*Mas sei que os peixes grandes, à imagem de Moisés, peixe adulto, Elias, Isaías, Jeremias e Ezequiel, e todo o coro de profetas, não se aproximam do monstro. Assim fugiram Judite de Holofernes, Ester de Artaxerxes, Tecla de Tamírís, e Susana dos anciãos.*

*Aqui está a segunda natureza do monstro: é enorme. Parece uma ilha. Os marinheiros não o reconhecem e amarram o seu navio, como se fosse uma ilha; lançam âncora e prendem os ferros para o fixar. Fazem fogo no cimo do monstro para cozinhar o que têm vontade. Mas mal o monstro sente o calor, mergulha subitamente para as profundezas e arrasta o navio.*

*Assim é para ti, ó homem: se tu te amarras a uma esperança que está fixada no diabo e à vaidade de uma vida instável, mergulharás com ele no fogo da gehena.*

<sup>6</sup> Prov 5.3-5.

O nome deste ser resulta de um composto *aspis+chelon* «áspide-tartaruga» que preservámos na tradução. As versões em latim identificam logo o animal por *ballena*, como veremos. Não se trata exatamente de um animal fantástico, embora, na Antiguidade, não fosse fácil ver cetáceos vivos: observar estes animais no seu habitat apresentava dificuldades logísticas hoje ultrapassadas pela tecnologia, além de no Mar Mediterrâneo não serem abundantes, particularmente os cetáceos de grande porte. O conhecimento da fisiologia da baleia resultaria mais da observação dos animais mortos que dariam à costa, ou de relatos indiretos de viajantes por costas mais longínquas<sup>7</sup>.

O nome composto aqui presente está de acordo com a dificuldade de entender a fisiologia deste animal, a que só se chega por aproximação com outras espécies. Daqui resulta esta definição híbrida, expressa no nome composto: não sendo um peixe, vive no mar como a tartaruga (*chelon*-«tartaruga» é um termo que aponta para a espessura da pele). É enorme, de largo dorso, como a tartaruga. É um animal predador, alimentando-se de peixes, que entram na sua boca imensa. Este processo corresponde ao modo de alimentação das baleias de barbas, que aspiram pequenos seres marinhos (krill, cardumes de pequenos peixes) juntamente com um grande volume de água, de que se libertam através do espiráculo.

A referência à serpente, um réptil tal como a tartaruga, é mais subtil. Como os ofídios, esta «víbora-tartaruga» está desprovida de membros. Numa observação superficial, os cetáceos também, embora os tenham vestigiais, no que vulgarmente se designa por «barbatanas». As serpentes são seres esquivos. É um ser desde o *Génesis* associado à dissimulação, mentira e capacidade de sedução. A serpente enganou e seduziu Eva pela palavra, o que afastou o par genesíaco do Jardim do Éden. Assim, o Fisiólogo começa por evocar o dito de Salomão (Prov 5.3-5), acerca da perigosidade de algumas mulheres: as que destilam mel da sua boca – isto é, as de palavras doces – que, uma vez engolido pelo homem, sabe a bilis e pica. Ou seja, a sua doçura transforma-se em amargura, arrastando o homem para a insanidade e para o Hades (aqui numa interessante síntese entre «os infernos» clássicos, o reino subterrâneo de Hades e o inferno cristão).

<sup>7</sup> Plin. *H.N.* 9.3, acerca da gigantesca fauna marinha do oceano Índico; 32, 10, identificando como fonte Juba II, cativo berbere de Júlio César e futuro rei da Numídia, que teria reportado ao imperador Octávio Augusto a aparição de um gigantesco cetáceo a entrar pelo Mar Vermelho (Coulter (1926) 33).

As duas componentes do monstro são analisadas: a primeira das suas naturezas aproxima-o do primeiro ser, o réptil serpente, que beneficia da desorientação das suas presas, seduzidas pela complexidade de odores emanados da sua boca. Os peixes entram na sua boca aberta e este ser engole-os. Entre a citação dos Prov. e esta primeira natureza modifica-se a sensação veículo de atração, que passa de auditiva a olfativa. A corroborar a associação entre os mamíferos marinhos e a nota olfativa, sabe-se que dos mamíferos marinhos se extraem substâncias odoríferas (e.g. o espermacete, à letra *sperma+cetos*, «semente de baleia», segregado por uma glândula na cabeça dos cachalotes) e da sua gordura se extrai o óleo por muito tempo usado como base para a cosmética e perfumaria. Mas este elemento descritivo pode ser apenas resultado de um preenchimento de uma informação lacunar, com base na experiência da observação: um ser que aspira água e peixes e que expelle água pela abertura nasal (o espiráculo dos cetáceos) pode ser o equivalente marinho de um ser a inspirar e a expirar, movimento de respiração que é praticamente impercetível nos animais terrestres, mas bem visível nos animais marinhos, e o mais fácil método de os localizar no mar.

As presas deste animal são os pequenos peixes, tal como as presas das mulheres sedutoras são os homens imprudentes<sup>8</sup>. Os sábios, peixes de grande porte, mantêm a distância. Os profetas Moisés, Elias, Jeremias não se aproximaram delas. Já Judite, Ester, Tecla e Susana fogem dele. São quatro mulheres, caras à piedade judaica e cristã, três delas personagens do AT e Tecla, uma lendária protomártir do séc. II, conhecida a partir dos *Atos de Paulo e Tecla*<sup>9</sup>. Neste passo, a referência às mulheres sensatas limita os exageros de uma leitura misógina do texto. De facto, todos, homens e mulheres, podem ser tentados por palavras de mel. Os homens sábios ignoram-nas, as mulheres sábias fogem delas, mas a tentação, quando nasce, é para todos...

---

<sup>8</sup> A perigosidade associada ao género feminino encontra-se também presente na descrição de um outro ser, a sereia, assunto de uma entrada em *O Fisiólogo* (Dias (2012) 29-39).

<sup>9</sup> A referência a Tecla e Tamíris, personagens de um romance religioso, com o mesmo estatuto de heroínas do AT, composto em língua grega no séc. II, em Alexandria, *Atos de Paulo e de Tecla*, de extrema divulgação e popularidade no mundo antigo anterior ao Conc. de Niceia, contribui para situar a composição de *O Fisiólogo* na Alexandria cristã do séc. II.

A segunda natureza do monstro aproxima-o do segundo elemento, a tartaruga. É um ser descomunal, que se confunde com uma ilha flutuante<sup>10</sup>. Assim os navegantes procuram nela atracar, fixar o ferro, acender fogo. Então este ser mergulha, arrastando os homens para as profundezas. Assim acontece com o homem que se agarra a esperanças vãs e às vaidades como se fossem terra segura, e é arrastado para o inferno. Este ser é, portanto, uma inquietante criatura em quem não se pode confiar, falso indutor de certezas que são logo destruídas.

Começamos por analisar esta zoomorfia a partir da tradição literária que está na base desta composição, que é a bíblica. Em primeiro lugar, o *Gênesis* dá razões para esta associação entre a perigosidade da mulher, que com as suas palavras arrasta o homem para a perdição, e a maldade da serpente<sup>11</sup>. Em segundo lugar, e mais importante para o que nos prende, está também patente a desconfiança em relação a todos os seres que povoam a água.

Após a cosmogonia inicial, Deus cria os seres vivos segundo categorias precisas, definidas de acordo com o conhecimento de então das classes dos animais. O relato da criação constitui também um discurso de ordenação coerente do mundo exterior ao homem, inerente à compreensão do mundo visível, inanimado e animado. Sendo claro que os seres animais eram diversos, os critérios dominantes para uma classificação prévia foram o do habitat, ou seja, o do lugar

---

<sup>10</sup> O tema da «ilha flutuante» encontra-se também no cap. XI do muito popular relato de viagens maravilhosas da *Navegação de S. Brandão* (*Navigatio sancti Brendani abbatis*, ver texto em Vincent (1982)), obra latina que teria sido composta em torno do séc. VIII, com bastante difusão na Idade Média europeia. Citamos, a este propósito e para o caso português, Nascimento (1998). Depois de celebrar missa no barco, os monges de S. Brandão descem a terra e acendem o fogo para cozinhar. A ilha começa a mover-se, assustando os monges. Brandão esclarece: *insula non est, sed piscis, prior omnium natantium in oceano querit semper suam caudam ut simul iungat capite...* Destaque-se, neste texto, a referência explicativa: «este, o primeiro de todos os nadadores no oceano, procura sempre a sua cauda para a juntar à cabeça» (ver legenda da Fig. 1, p. 123). A *Navigatio Brendani* confirma a nossa leitura quanto ao estatuto primordial deste ser marinho, e a sua aparência como uma ilha não decorre da proximidade morfológica com a tartaruga, mas sim por o animal reunir a cauda à cabeça, tanto que Brandão o considera «um peixe». Acerca da «ilha flutuante», tópico caro na literatura fantástica de viagens, ver Coulter (1926) 32-50.

<sup>11</sup> Gn 1.12-13. Adão foi convencido pela mulher e esta foi enganada pela serpente. Assim o confessam Adão e Eva.

em que viviam (na água; no ar; na terra seca); e o modo de vida. Neste último, destaca-se a locomoção (alguns voam; outros caminham sobre as patas; outros rastejam). Assim, no quarto dia, as criaturas que se movem nas águas são as primeiras a serem criadas, a que se seguem as aves. São assim criados «os répteis da água» (Gn 1.20. Sept. *ta hydata herpeta*; Vulg. *aquae reptile*) e as aves dos céus. No quinto dia, os animais terrestres, divididos segundo as categorias de animais domésticos, répteis e animais ferozes, são criados<sup>12</sup>. Mas em Gn 1.26, no sexto dia, em que Deus cria o homem, já se diz que este dominará *os peixes do mar, as aves do céu, e os animais que se movem na terra*<sup>13</sup>. E os monstros marinhos referidos em Gn 1.20? Admitamos que os peixes podem funcionar como termo abrangente para todas as criaturas marinhas, embora a categorização dos seres que cabe ao homem dominar seja mais restrita face à diversidade da criação observável e mesmo face à referida na criação inicial. Os répteis marinhos, de facto, somem-se entre as duas enumerações, omissão que não é a única: de facto, há peixes que não são do mar. Os de água doce e dos pântanos, por muitas razões, tendem a ser desprovidos de escamas; há aves que não habitam o céu; mamíferos, seres terrestres que não são quadrúpedes, e nem todos os répteis rastejam. Ou seja, os mamíferos marinhos caem dentro da mesma incerteza que parece afetar estas espécies híbridas<sup>14</sup>.

Os animais marinhos vivem num habitat que é intrinsecamente hostil à presença do homem. Incapaz de respirar dentro de água, esta incomportabilidade pode representar-se na relação inicial entre Deus e o elemento aquático: o *Génesis* fala do espírito de Deus que «paira sobre as águas» (Gn 1.2). A vida só é criada depois que Deus separa as águas: no segundo dia, separa as águas superiores do céu, sus-

<sup>12</sup> Gn 1.20-21 Ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα ἑρπετὰ ψυχῶν ζωσῶν καὶ πετεινὰ πετόμενα ἐπὶ τῆς γῆς/ καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὰ κήτη τὰ μεγάλα καὶ πᾶσαν ψυχὴν ζῴων ἑρπετῶν, ἃ ἐξήγαγεν τὰ ὕδατα κατὰ γένη αὐτῶν, καὶ πᾶν πετεινὸν πτερωτὸν κατὰ γένος.

<sup>13</sup> Gn 1.28 ... κατακυριεύσατε αὐτῆς καὶ ἄρχετε τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάντων τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἑρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς. *Dominai a terra e dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os seres vivos sobre toda a terra e sobre todas as serpentes que rastejam sobre a terra.* A versão dos Sept. é mais longa e detalhada do que a trad. port. indicada, e por isso deixamos aqui a nossa tradução do passo dos Sept.

<sup>14</sup> Este hibridismo de algumas criaturas, as que não cabem dentro das categorias dos seres animados do *Génesis*, estão, para alguns estudiosos, na base dos interditos alimentares e dos critérios de impureza do Lv e do Deut (Douglas (1966)).

tentando-as no firmamento (as nuvens) e separa as águas inferiores (os rios e os mares) para haver terra seca. Mais do que um trabalho de criação, ocorre um trabalho de organização de matéria pré-existente, o que é corroborado pelo facto de o espírito de Deus flutuar sobre as águas, isto é, de manter-se à superfície antes de encetar a criação do mundo.

O episódio do Dilúvio e de Noé também valida esta interpretação. O instrumento da aniquilação da vida é a água, que, à ordem de Deus, retoma a unidade e a confusão primitivas<sup>15</sup>. Assim se afogam todos os animais que existem sobre a terra: aves, quadrúpedes, animais rastejantes *kata tou genous*<sup>16</sup>. Após os quarenta dias do dilúvio, o caminho percorrido pelas águas é invertido. Deus envia um sopro sobre as águas e as águas começam a descer, sendo as fontes do abismo e as cataratas do céu encerradas nos seus lugares<sup>17</sup>.

As criaturas marinhas escaparam à aniquilação, integrando a galeria de seres pré-diluvianos. É ambíguo se isso permite avaliá-los positiva ou negativamente: resilientes, vão aonde o homem não pode entrar. Pode inferir-se que Deus excluiu-os do grupo de seres a exterminar, não porque tivessem algum mérito especial para além dos outros seres, mas porque o poder de Deus não atinge os abismos aquáticos em que vivem. Esta limitação do poder divino sobre os seres vivos prolonga, de certo modo, a fragilidade da relação criativa entre Deus e o elemento líquido, como descrevemos. Pairando, Deus

<sup>15</sup> A água também é fonte de vida. Veja-se, por exemplo as referências às águas vivas que dessedentam os veados, tal como Deus dessedenta a alma dos fiéis (Ps 42), ou as referências ao rio que nasce no templo (Ez 40.1-12) retomado no final do Apocalipse. Discutimos a ambivalência das águas em P. B. Dias (2015, no prelo).

<sup>16</sup> Gn 6.20 *Salvar-se-ão na Arca de Noé os pares de aves, de cada espécie de quadrúpedes, de cada espécie de animais que rastejam sobre a terra – ἀπὸ πάντων τῶν ὀρνέων τῶν πετεινῶν κατὰ γένος καὶ ἀπὸ πάντων τῶν κτηνῶν κατὰ γένος καὶ ἀπὸ πάντων τῶν ἔρπετῶν τῶν ἔρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ γένος αὐτῶν, δύο ἀπὸ πάντων εἰσελεύσονται.*

<sup>17</sup> No Dilúvio, Deus não cria águas novas, apenas deixa de as conter nas barreiras da terra seca e do firmamento em que as havia prendido. No início do dilúvio Gn 7.23 *τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ ἐρράγησαν πᾶσαι αἱ πηγαὶ τῆς ἀβύσσου, καὶ οἱ καταρράκται τοῦ οὐρανοῦ ἤνεόχθησαν – nesse dia romperam-se as fontes do grande abismo, e abriram-se as cataratas do céu.* No termo do Dilúvio, regista-se o movimento inverso, de retorno das águas à ordem que Deus lhes dera na criação: Gn 8.2: *καὶ ἐπεκαλύφθησαν αἱ πηγαὶ τῆς ἀβύσσου καὶ οἱ καταρράκται τοῦ οὐρανοῦ, καὶ συνεσχέθη ὁ ὑπερὸς ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ – e fecharam-se as fontes do abismo e as cataratas do céu e susteve-se a chuva do céu.*

pôde controlar o movimento e o lugar ocupado pela água, mas tudo o que nela vive não é inteiramente controlado pelo seu poder.

De acordo com a estreita taxonomia do *Génesis*, certos seres apresentam uma natureza conflitiva, de acordo com habitat e com a forma de movimento, o que os torna «inclassificáveis»: peixes e monstros que se movem nas águas, lugar de acesso crítico; aves que voam no ar; animais da terra, e, entre estes, os quadrúpedes, domésticos e selvagens, e répteis que rastejam são, apesar de tudo, integráveis numa ordem. Há contudo animais de biologia e fisiologia intermédias. Encontramo-los facilmente enquanto parte integrante do catálogo de espécies excluídas enquanto alimento, embora não seja a fisiologia o único critério de exclusão. Os peixes sem escamas e cartilagineos, isto é, seres de pele lisa ou escorregadia como alguns mamíferos e os répteis – assim são os cetáceos; os peixes de aparência reptilínea, como as moreias ou os congros; anfíbios (répteis que vivem na água e na terra); as aves que não voam, como as avestruzes; ou mesmo os quadrúpedes que, sendo-o, apresentam uma morfologia distinta entre patas dianteiras e traseiras, assumindo ocasionalmente postura bípede, como os roedores<sup>18</sup>.

Se suspendermos as classes do reino animal que Carlos Lineu estabeleceu no séc. XVIII, verifica-se que o Pentateuco se integra no conjunto de classificações cientificamente confusas da Antiguidade acerca dos animais. Assim, ajusta os seres vivos a uma ordem que não corresponde exatamente à classificação, entre os vertebrados, da classe de mamíferos, peixes, répteis, aves: temos seres que vivem na água, isto é, monstros marinhos e peixes; seres alados, isto é, que voando, se apoiam na terra em dois pés; quadrúpedes, ou seja «que caminham na terra com quatro patas», divisíveis entre quadrúpedes domésticos e selvagens; e répteis, «seres que rastejam, ou escorregam sobre a terra», ou seja, as serpentes. As três últimas categorias diferenciam-se entre si pelo modo de locomoção e não tanto pelo habitat, sendo também mais familiares à vista dos homens do que os seres aquáticos.

Num esquema orientado segundo estes critérios, a observação dá-se conta da existência de criaturas intermédias. Como se classificam, por exemplo, os morcegos, as rãs, as avestruzes e baleias,

---

<sup>18</sup> Lv 11; Deut 14. Dias (2010) 147-163. Douglas (1966) 57-90 apresenta uma interpretação dos interditos alimentares no Levítico de acordo com o princípio do que pode ser nomeado e categorizado pelo conhecimento humano, 57-75.

para evocar apenas os animais familiares ao espaço do mundo antigo mediterrânico?

A conceção da serpente tartaruga do *Fisiólogo* herda esta complexa ambiguidade que rodeia os seres de difícil categorização segundo os relatos da Criação. E o que Deus não criou, como vimos na análise de Gn 1, mas existe de facto como criatura? É obra de quem? A mesma omissão revela-se no segundo relato da criação, em que o homem é incumbido de dar nome a todos os seres que Deus formou (cf. vb. *plasso, eplasen*). Em Gn 2.18-20 se diz que Deus *formou todos os animais da terra e todas as aves dos céus*, cabendo ao homem, sob verificação de Deus, *nomear todos os seres vivos, para que ficassem conhecidos pelos nomes que o homem lhes desse. O homem designou com nomes todos os animais domésticos, todas as aves do céu e todos os animais ferozes*<sup>19</sup>. E o que o homem não nomeou (vb. *kalo, ekalesen*), mas mesmo assim existe? Repare-se na insistência no adjetivo «todo» (*pas, pan, panta, pasin*), de certo modo refletindo que não houve perdas entre a etapa da criação e a etapa da nomeação. Os seres da água permanecem, portanto, neste estado ambíguo, como se, existindo (um facto), tivessem escapado a esse controlo da autoridade da criação e da nomeação. Uma das razões para esta ausência pode justificar-se, como enunciámos, no facto de os seres da água, em particular os das profundidades, não serem vistos com a mesma facilidade que os outros. Como descrever este ser afastado da mundividência do observador senão a partir das características que partilha pontualmente com cada um dos tipos previamente definidos ou familiares? Essa aproximação conceptual por afinidade comparativa é o conhecimento possível acerca de uma criatura exótica, cuja descrição resulta, de si, num híbrido composto a partir de criaturas de zoomorfia inquestionável.

Estes seres mistos tornam-se veículos ideais para a expressão de determinadas inquietudes, que não é alheia à língua com que se traduz uma experiência. Em hebraico moderno, o termo para «baleia» é *leviathan*. Na Bíblia, surge em primeiro lugar no livro de Job, identificando como nome próprio um dos monstros presentes (é o nome da criatura, e não a sua classificação biológica). A tradição antiga oscila

<sup>19</sup> Gn 2.19-20 και ἔπλασεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἤγαγεν αὐτὰ πρὸς τὸν Ἀδὰμ ἰδεῖν, τί καλέσει αὐτά, καὶ πᾶν, ὃ ἂν ἐκάλεσεν αὐτὸ Ἀδὰμ ψυχὴν ζῶσαν, τοῦτο ὄνομα αὐτοῦ. Καὶ ἐκάλεσεν Ἀδὰμ ὀνόματα πᾶσιν τοῖς κτήνεσιν καὶ πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ...

quanto à fisiologia atribuível a este ser, numa indefinição que as próprias traduções gregas e latina transmitem. A versão dos *Septuaginta*, texto que privilegiamos por representar a visão grega de uma língua e mundividência hebraicas, fornece o termo *drakon*. Já a Vulgata translitera o termo hebraico para latim. Sobre o *drakon*, «o dragão», no livro de Job, dizem os Sept.: *Olha de frente tudo o que é grande, é o rei dos animais ferozes*; Ps 74.14 (o sujeito é Deus) *esmagaste as cabeças do dragão, e deste-as em alimento aos povos da Etiópia*<sup>20</sup>; no Ps 104.26, num Hino ao criador do Universo ...*A terra está cheia das vossas criaturas. Além o mar, grande e vasto, onde se agitam peixes sem número,/ com animais grandes e pequenos. Por ele passam os navios, e o Leviatã que criastes para nele brincar*. Em Is 27.1. *Naquele dia, o Senhor ferirá com a sua espada pesada, temperada e forte a Leviathan, serpente tortuosa, e matará o monstro do mar*<sup>21</sup>.

Portanto, haveria um Leviathan, e não uma espécie assim chamada, condição que se dilui nas línguas clássicas com o termo escolhido. A visão helenística da serpente ou do dragão como Leviathan tem como origem a cultura helenístico-alexandrina que incorporou os textos sagrados hebraicos. É uma criatura marinha, a maior de todas, que brinca no mar, cujo ferimento e derrota constitui, para Deus, sinal de poder imenso. Na versão hebraica e no latim da Vulgata que a traduz, o Leviathan é um nome próprio de um monstro específico, que aparecerá no Apocalipse de S. João como acompanhante do demónio, o dragão vermelho cuja cauda arrasta consigo as estrelas do céu (Ap 12). Esta besta emerge do mar, de fisiologia confusa semelhante a uma pantera, com pés de urso e boca de leão (Ap 13); ela e o dragão, a serpente antiga que é Satanás, são encerrados no abismo por mil anos (Ap 20).

<sup>20</sup> Na Vulg. Ps 74.14 *tu confregisti capita Leviathan, dedisti eum escam monstribus marinis*; o que justifica a trad. nas línguas modernas – *Quebrastes as cabeças do Leviathan e as destes por comida aos monstros do mar*.

<sup>21</sup> Job 40.20-41, 25 *πάν ὑψηλὸν ὄρα, αὐτὸς δὲ βασιλεὺς πάντων τῶν ἐν τοῖς ὕδασι*. Ps 73.14 (acerca do poder de Deus); *σὺ συνέθλασας τὰς κεφαλὰς τοῦ δράκοντος, ἔδωκας αὐτὸν βρῶμα λαοῖς τοῖς Αἰθίοψιν*. Ps 103.26 *ἐπληρώθη ἡ γῆ τῆς κτήσεώς σου. αὕτη ἡ θάλασσα ἡ μεγάλη καὶ εὐρύχωρος, ἐκεῖ ἔρπετά, ὧν οὐκ ἔστιν ἀριθμὸς, ζῶα μικρὰ μετὰ μεγάλων/ἐκεῖ πλοῖα διαπορεύονται, δράκων οὗτος, ὃν ἔπλασας ἐμπαιζεῖν αὐτῷ*; Is 27.1. *Τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐπάξει ὁ θεὸς τὴν μάχαιραν τὴν ἀγίαν καὶ τὴν μεγάλην καὶ τὴν ἰσχυρὰν ἐπὶ τὸν δράκοντα ὅφιν φεύγοντα, ἐπὶ τὸν δράκοντα ὅφιν σκολιὸν καὶ ἀνελεῖ τὸν δράκοντα*.

Etimologicamente, Leviathan deriva de um termo hebraico que significa «escorregadio»; «que se contorce» (cf Is 27.1 ὄφιν σκολιὸν «serpente torcida»). Foneticamente aproxima-se do que existe no inglês para designar as baleias, «whale», do inglês antigo *hwael* e do proto-germânico *hwalaz*. Os idiomas nórdicos (*wal*-holandês; *Hvalt*-dinamarquês; *whoel*- anglo-saxão) e também as línguas românicas derivadas do Latim, com os termos *ballena*, *baleine*, baleia, *ballena* derivam desta família fonética. Já os termos grego e latino, *ketos*, *cetus*, que justificam o erudito, «cetáceo», põem em evidência a espessura da pele<sup>22</sup>. Temos portanto um animal de porte, de pele lisa e grossa como os mamíferos, e que rola, brincando na água.

O magnificamente iluminado Bestiário de Aberdeen do séc. XII constitui um dos exemplos da transmissão indireta de *O Fisiólogo* na Idade Média Latina. Vamos observá-lo neste artigo apenas do ponto de vista da sua recepção do texto de *O Fisiólogo*<sup>23</sup>. Entre os fols. 72r-77r, é apresentada a última classe de animais antes das classes das plantas, do homem e das pedras, portanto, no termo das criaturas animais não humanas (uma espécie de posta restante?). Neste grupo, catalogam-se o peixe; a baleia; o espadarte; o golfinho; os porcos ou pepinos do mar (criaturas abissais conhecidas pela sua imobilidade); o crocodilo e os salmonetes.

<sup>22</sup> Este termo serviu para designar o atum e outros grandes seres marinhos de pele lisa e grossa, ditos «com pele de couro». Assim o Português medieval e o atual Português do Brasil, para designar os peixes desprovidos de escama. Ou seja, um peixe a meio caminho de um animal com pele.

<sup>23</sup> Acerca da relação entre *O Fisiólogo* e os primeiros bestiários da Idade Média, ver Zucker (2005) 28-31. A tradução latina permite a chegada do texto às línguas europeias (baixo alemão, inglês antigo, islandês, normando, italiano). A par desta recepção, *O Fisiólogo*, transformado por omissões e adições; acrescentado por elementos da literatura homilética e apologética, e pela literatura científica (Plínio o Velho; Isidoro de Sevilha, e.g.), acaba por integrar os bestiários medievais. A obra de referência acerca dos bestiários e sua constituição por famílias, McCulloch (1962) e ainda, mais actual, Clarke et McNunn (1989). Dedicado especificamente ao Bestiário de Aberdeen, recomendamos o site <https://www.abdn.ac.uk/bestiary/bibliography.hti>, da Universidade de Aberdeen, em que o mesmo surge on line. Com informação exhaustiva sobre a tradição textual do bestiários e a sua organização por famílias de transmissão, recomenda-se a consulta de <http://bestiary.ca/> e de, [http://bestiary.ca/articles/family/mf\\_intro.htm](http://bestiary.ca/articles/family/mf_intro.htm), com as últimas atualizações em 2011.

O texto contido no ms. é constituído, fundamentalmente, por excertos das *Etimologias XII* do *De Animalibus* de Santo Isidoro<sup>24</sup>. A reunião de animais de espécies tão distintas (peixes, mamíferos marinhos, moluscos, répteis) nestes dois testemunhos reforça a nossa interpretação de que nas culturas antigas, clássicas e hebraica, os seres da água eram confusos e difíceis de classificar, em primeiro lugar porque não se pode aceder ao seu habitat. Isidoro justifica esse facto com argumentos claros acerca da dificuldade de compreensão de um ser que se vê pouco. A descrição isidoriana, inclusive, inverte a ordem da criação no *Génesis* (primeiro os peixes e as aves, depois os outros seres), explicando a tardia classificação dos peixes com o contacto mais tardio que os homens terão tido com eles e com o princípio da semelhança, que funciona para os animais mais familiares e se distancia com seres que se veem menos:

*Os homens puseram os nomes ao gado doméstico e aos animais selvagens antes dos peixes, porque os viram e os conheceram primeiro. Aos poucos, de facto, os nomes para os géneros conhecidos dos peixes foram estabelecidos depois, seja a partir da sua semelhança com animais terrestres, seja a partir da sua espécie específica e dos seus hábitos.*

Numa subdivisão dos *pisces*, os *reptilia* são aqueles que nadam como se rastejassem e apesar de mergulharem para as profundezas, também nadam à tona<sup>25</sup>; os *amphibia* são os que andam na terra, mas também conseguem nadar na água. Nesta categoria, são enumerados os hipopótamos, as focas, os crocodilos. Para Isidoro, as baleias são também um tipo de peixe<sup>26</sup>. E, traduzindo:

*...as baleias são animais selvagens de enorme tamanho, chamadas assim porque expellem ou engolem as águas, de facto, lançam-nas*

<sup>24</sup> Lindsay (1911), disponibilizada em <http://www.thelatinlibrary.com/isidore.html>. As traduções das *Etym.* aqui apresentadas são da nossa responsabilidade.

<sup>25</sup> Isid. *Orig.* 12.6.4. *Pecoribus autem et bestiis et volatilibus antea homines nomina inposuerunt quam piscibus, quia prius visa et cognita sunt. Piscium vero postea paulatim cognitis generibus nomina instituta sunt aut ex similitudine terrestrium animalium, aut ex specie propria sive moribus.*

<sup>26</sup> Isid. *Orig.* 12.6.7-8. *Ballenae autem sunt inmensae magnitudinis bestiae, ab emittendo et fundendo aquas vocatae; ceteris enim bestiis maris altius iaciunt undas; BALLEIN enim Graece emittere dicitur. [8] Cete dicta TO KETOS KAI TA KETE, hoc est ob inmanitatem. Sunt enim ingentia genera beluarum et aequalia montium corpora; qualis cetus exceperit Ionam, cuius alvus tantae magnitudinis fuit ut instar obtineret inferni, dicente Propheta (2,3): «Exaudivit me de ventre inferni».*

*mais longe do que os restantes animais. Em Grego, BALLEIN é como se diz «lançar». Esta é dita «cetáceo «to ketos ta kete», por causa da sua monstruosidade. Há de facto gigantescos géneros de baleias, com corpos iguais a montes; essa mesma baleia cuspiu Jonas, cujo ventre era tão grande que parecia que tinha atingido o inferno, segundo o profeta (Jon 2.3) «...escuta-me a partir do ventre do inferno».*

Isidoro apresenta, com objetividade e sem interpretações moralizantes, a classificação dos animais da água, características que se transferem para o Bestiário de Aberdeen. Mas nesta obra, as informações acerca da fisiologia da baleia contidas na mais conhecida enciclopédia no mundo medieval que eram os vinte livros das *Etimologias*, associam-se à interpretação moralizante colhida de *O Fisiólogo* acerca da serpente tartaruga, o que destacamos pelo sublinhado do texto latino apresentado em nota e que aqui traduzimos<sup>27</sup>:

*...do mesmo modo sofrem os que não acreditam, e apoiam a sua esperança nas astúcias do diabo e, presos às suas obras, com ele mergulham no fogo da Gehena; a natureza da baleia é tal que, quando emerge, abre a boca e exala um odor cheiroso, cuja doçura, mal a sentem os peixes menores, se reúnem dentro da boca dela. Quando perceber, enfim, que a cavidade está cheia, fecha-a logo, e engole-os. Assim sofrem os que têm pouca fé e estão presos ao alimento dos prazeres e dos deboches como se, por meio de determinados odores, fossem deglutidos logo pelo diabo.*

Em *O Fisiólogo*, o ser real que é a baleia, ou o mamífero marinho cetáceo, só se vislumbra através de um ser fantástico, híbrido, composto pelas características de duas espécies conhecidas. A inquietude

---

<sup>27</sup> Bestiário de Aberdeen, séc. XIII: Texto latino fol. 72v-73r: *Incipit de piscibus \ Pisces dicti unde et pecus, a pascendo scilicet. \ Reptilia ideo dicuntur hec que natant, eo \ quod reptandi habeant speciem et naturam. \ Quamvis se in profundum mergant, tamen \ in natando repunt. Unde et David ait: Hoc mare magnum et spaciosum manibus illic reptilia quorum \ 73r: [De balena] \ [A ... Sic illi paciuntur qui incredulo animo sunt, et ignorant diaboli astucias spem suam in eum ponentes, atque suis operibus se obligantes, simul merguntur cum illo in Gehennam ignis. Natura belue est \ talis quando esurit aperit os suum, et odorem quendam bene \ olentem exalat de ore eius, cuius dulcedinem ut sentiunt minores pisces, congregant se in ore eius. Cum vero senserit os suum \ esse repletum, subito claudit os suum et transglutit eos. Sic paciuntur illi qui sunt modice fidei addicti voluptatibus et lenociniis ad escam, quamsi quibusdam odoribus subito absorbentur a diabolo. \ Item de balena \ Balene autem balein.*

e a desconfiança suscitada por este ser de morfologia confusa absorve o que pensamos ser a inquietude e incerteza acerca da água e das criaturas que nela habitam, logo evidentes no Génesis mas constantes noutros passos da literatura bíblica. A distância para com a baleia real é tão evidente que o A. de *O Fisiólogo* não lhe associa a mais célebre baleia, ou monstro marinho, do AT, aquele que engole no seu ventre o Profeta Jonas. Esta associação é, no entanto, proporcionada por Isidoro de Sevilha, que junta, na sua enciclopédia, as duas naturezas: a do ser fantástico que é a serpente tartaruga e a do ser natural que é a baleia. O Bestiário de Aberdeen, apresentado como exemplo da dinâmica da recepção de um tema do mundo natural e do mundo religioso e espiritual, adapta a versão isidoriana à leitura fantástica, alegorizada e distante da observação do ser real que não consegue nomear, de *O Fisiólogo*. Por isso, somos levados a concordar com Patrícia Cox quando conclui, no estudo citado, que o afastamento face à realidade natural e observável em *O Fisiólogo* não pode ser interpretado como um estrito sinal de fechamento ou empobrecimento do conhecimento científico. Na verdade, Isidoro, num discurso mais objetivo e menos alegórico, identificou a baleia, assim como o Bestiário de Aberdeen foi capaz de lidar com as duas naturezas e com os dois discursos, um informativo e descritivo, o outro alegórico e moral.

## Bibliografia

### Fontes

- Bestiário de Aberdeen*, Aberdeen University Library (última modificação 1995), <https://www.abdn.ac.uk/bestiary/> [15.04.2015].
- Bíblia Sagrada* (<sup>11</sup>1984), Lisboa, Difusora Bíblica.
- Bíblia Vulgata* (<sup>9</sup>1994) (abrev. Vulg.), Madrid, Colunga-Turrado ed., BAC.
- Septuaginta* (1979), A. Rahlfs ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- W. M. Lindsay (1911), *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*, Oxford, Oxford University Press.
- D. Offermanns (1966), *Der Physiologus nach den Handschriften G und M*, Series: Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 22, Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- M. A. Redín et N. Guglielmi (1971) *El Fisiólogo. Bestiario Medieval*, Rivadavia, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- F. Sbordone (1936), *Physiologi graeci singulas uariarum aetatum recensiones codibus fere omnibus tunc primum excussis collatisque*, Milan, Aedibus Societatis “Dante Alighieri”.
- A. Zucker (2005), *Physiologos, Le Bestiaire des Bestiaires*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon.

## Estudos

- W. B. Clark et M. T. McMunn (1989), *Birds and Beasts of the middle Ages: the Bestiary and its Legacy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- C. C. Coulter (1926), «“The Great Fish” in Ancient and Medieval Story», *TAPhA* 57, 32-50.
- P. Cox (1983) «The *Physiologus*: A Poiesis of Nature», *ChHist* 52.4, 433-446.
- M. J. Curley (1980), «Physiologus, Physiologia and the Rise of Christian Nature Symbolism», *Viator* 2, 1-10.
- P. B. Dias (2010), «O peixe para os judeus e para os cristãos: leituras de um símbolo à luz da cultura greco-romana», *Humanitas* 62, 147-163.
- \_\_\_\_\_ (2012), «Os Onocentauros e as Sereias: testemunho de O Fisiólogo», *Boletim de Estudos Clássicos* 57, 29-39.
- \_\_\_\_\_ (2015, no prelo), «Das águas que matam à água que salva: simbologia da água em alguns passos dos Evangelhos» in *Congresso O Melhor de tudo é a água – Real e simbólico: da Antiguidade aos nossos dias*.
- M. Douglas (1991), *Pureza e perigo. Ensaio sobre as noções de poluição e tabu*, S. Pereira da Silva, trad. port. (ed. orig. 1966), Lisboa, Edições70.
- J. A. Emerton (1982), «Leviathan and Ilt: The Vocalization of the Ugaritic Word for the Dragon» *VT* 32, 327-331.
- N. K. Kiessling (1970), «Antecedents of the Medieval Dragon in Sacred History», *JBL* 89, 167-177.
- F. McCulloch (1962), *Medieval Latin and French Bestiaries*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- D. P. Miquel (1991), *Dictionnaire symbolique des animaux. Zoologie Mystique*, Paris, Le Léopard d’Or.
- A. Nascimento (1998), *A Navegação de São Brandão nas Fontes Portuguesas Medievais*, Lisboa, Colibri.
- C. K. Patton (2000), «“He Who Sits in the Heavens Laughs”: Recovering Animal Theology in the Abrahamic Traditions», *HThR* 93, 401-434.
- G. Vincent (1982), *Recherches sur la Navigation de Sainct Brendan Abbé*, éditions Càracara, [http://www.classicalitaliani.it/intro\\_pdf/Guy\\_Recherche.pdf](http://www.classicalitaliani.it/intro_pdf/Guy_Recherche.pdf) [20/06/2015].
- J. Voisenet (2000), *Bêtes et hommes dans le monde Médiéval. Le bestiaire des clercs du V au XII siècle*, Turnhout, Brepols.
- M. K. Wakeman (1969), «The Biblical Earth Monster in the Cosmogonic Combat myth», *JBL* 88.3, 313-320.
- H. Wallace (1948), «Leviathan and the Beast in Revelation», *Biblical Archaeologist* 11, 61-68.
- A. Zucker (2005), *Physiologos, Le Bestiaire des Bestiaires*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon.

# RECENSÕES



**PAUL CHRISTESEN et DONALD G. KYLE** (2014), eds., *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 658 pp. ISBN 978-1-4443-3952-9 (£126.00).

Em boa hora foi publicado este *Companion* da Blackwell que de uma forma feliz junta o desporto/atletismo grego com os espectáculos/*ludi* romanos. Com efeito, apesar de eventualmente discutível, o facto é que, na Roma Antiga, o que parece ter estado mais próximo do desporto grego terão sido os *ludi* romanos.

O livro está dividido em duas secções, uma primeira dedicada à Grécia e uma segunda centrada na Roma Antiga. Cada secção, por sua vez, subdivide-se em quatro partes. A Parte I da secção grega, «The Background» (pp. 19-129), recupera o tema das origens dos jogos e dos desportos na Grécia, analisando as fontes literárias mas também as fontes da cultura material, designadamente a epigrafia. É ainda de salientar um estudo de I. Weiler, que faz uma síntese das tendências interpretativas da problemática do desporto na Grécia Antiga. A Parte II, «Places» (pp. 131-207), centra-se essencialmente nos lugares em que, na Grécia, o desporto teve honras de protagonismo (Olímpia, Esparta, Atenas, Peloponeso e o Ocidente grego). Mais uma vez, as sínteses apresentadas resultam de uma análise conjunta das fontes literárias com as informações de natureza arqueológica. A Parte III, «People, Settings, Ideas» (pp. 209-345), percorre sobretudo os aspectos da história social e a forma como o desporto se inseria e articulava com as sociedades gregas antigas, designadamente ao nível da educação, do género, das instituições e das infra-estruturas, da religião e da vivência quotidiana. A Parte IV, «Later Greek Sport and Spectacle» (pp. 347-375), aborda a problemática do desporto no período helenístico.

No que diz respeito à secção II, dedicada a Roma, a Parte I, «The Background» (pp. 379-461), retorna também às origens quer do desporto quer dos *ludi* em geral, no mundo romano. Tal como acontece com a secção dedicada à Grécia, encontramos aqui um capítulo final, da autoria de J. Toner, acerca da epistemologia do âmbito do estudo do espectáculo e do desporto na Roma Antiga. A Parte II, «Spectacles and Sport in Rome» (pp. 463-542), apresenta reflexões sobre os vários tipos de *ludi* e temáticas a eles associadas: e.g. combates de gladiadores e de gladiadoras, corridas de carros, *uenationes*, encenações e condenações *ad bestias*, mas também sobre o desporto, em sentido estrito. A Parte III, «People, Settings, Ideas» (pp. 543-616), segue o

modelo da parte equivalente na secção grega, abordando essencialmente problemáticas relacionadas com a história social do mundo romano. Por fim, a Parte IV, «Later Roman Spectacle and Sport» (pp. 617-645), trata da recepção dos *ludi* romanos no Oriente e na Baixa Antiguidade.

Ao contrário de outros volumes desta série, o presente tem apenas um índice geral, sendo a bibliografia individualizada e remetida para o final de cada capítulo a que diz respeito. Sente-se, por isso, a falta de um índice de passos citados. Isso não minora, todavia, a importância do livro para o estudo das culturas clássicas.

**Nuno Simões Rodrigues**

**THOMAS K. HUBBARD** (2014), ed., *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 651 pp. ISBN 978-1-4051-9572-0 (£125.00).

Apresentado com a famosa *Warren Cup* na capa, este livro reúne 37 textos de especialistas em Ciências da Antiguidade, tendo como denominador comum a sexualidade no mundo greco-romano. Da já vasta bibliografia dedicada a este tema, este é talvez o livro, até à data publicado, onde melhores sínteses e estados da questão podem ser encontrados, no que diz respeito ao tema em análise. Com efeito, cremos poder afirmar, sem qualquer sombra de dúvida, que se trata de uma excelente obra de conjunto.

Problemáticas como a teoria da história da sexualidade (texto de M. B. Skinner), as perspectivas e importância de Foucault (texto de K. Ormand) e a recepção contemporânea do tema das sexualidades antigas (textos de A. J. L. Blanshard, M. M. Kaylor, H. P. Obermayer, M. S. Cyrino) fazem equilíbrio com análises mais concretas, como são as que encontramos das problemáticas do homossexualismo masculino e feminino na Antiguidade Clássica (textos de A. Lear, T. K. Hubbard, S. Boehringer), da prostituição (texto de T. A. J. McGinn), da relação entre sexualidade e religião (textos de J. Larson, de K. L. Gaca e de M. R. D'Angelo), sexualidade e atletismo (texto de N. Fisher), sexualidade e polemologia (texto de D. D. Leitao), sexualidade e literatura (textos de I. E. Holmberg, R. Rawles, B. Natoli e H. M. Roisman), sexualidade e filosofia (textos de J. Jope, A. Glazebrook e T. Wade Richardson), sexualidade e arte (texto de J. R. Clarke) e ainda a cumplicidade entre

corpo e sexualidade (texto de M. Florence). Enfim, a sexualidade na história da Antiguidade Clássica *tout court*.

O volume revela-se assim uma perspectiva abrangente, se não mesmo completa, da problemática, sendo sempre preocupação dos vários autores a apresentação de leituras de síntese essencialmente baseadas nas fontes antigas. Integrado na já tradicional linha dos «Companions» da Blackwell, este livro vem preencher mais uma lacuna e ao mesmo tempo confirmar que a História da Sexualidade ou dos comportamentos sexuais e suas percepções não foi um epifenómeno que se terá esgotado com os trabalhos de M. Foucault. Antes pelo contrário.

Cada artigo é acompanhado da respectiva bibliografia de referência, a qual se restringe, como necessário, às obras fundamentais no domínio de cada tema estudado. No entanto, se procedermos a uma listagem completa dos textos referidos em cada bibliografia individual, obteremos uma perspectiva assinalável do quanto se tem escrito neste domínio. Um índice final de passos citados enriquece substancialmente o volume. Nunca é demais recordar que este é instrumento precioso para os investigadores. Por outro lado, sentimos falta de um índice remissivo/topo-antroponímico.

**Nuno Simões Rodrigues**

**KEN DOWDEN et NIALL LIVINGSTONE** (2014), eds., *A Companion to Greek Mythology*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 643 pp. ISBN 978-1-4051-1178-2 (£32.50).

Esta é a edição *paperback* do «Companion» de Mitologia Grega da Blackwell, originalmente publicado em *hardback*, em 2011. O livro é composto por seis partes, as quais são introduzidas por um denso texto dos editores, K. Dowden e N. Livingston, que tem como objectivo sobretudo apresentar as várias perspectivas epistemológicas de que o mito se tem sustentado ao longo dos séculos. Neste sentido, a introdução dos AA. não só cumpre o seu objectivo como é da maior utilidade enquanto «estado da arte» no que diz respeito a esta problemática.

A Parte I, «Establishing the Canon» (pp. 25-106), aborda essencialmente a problemática das fontes mitológicas, regressando aos textos fundacionais da cultura grega, i.e. os Poemas Homéricos (com texto

de F. Létoublon) e Hesíodo (texto de K. Dowden), aos quais se junta uma reflexão de R. G. Edmonds III sobre a mitologia órfica. Teria sido interessante encontrar nesta parte textos introdutórios a Higino, Apolodoro, Eratóstenes, Antonino Liberal e, claro, Ovídio. Tão-somente porque se trata igualmente de mitógrafos clássicos, apesar de quase todos radicados nas fontes homéricas e hesiódicas, e como tal bases de pesquisa nestas matérias.

A Parte II, «Myth Performed, Myth Believed» (pp. 107-207), aborda problemáticas como o recurso ao *corpus* mitológico enquanto matéria poética (textos de I. Rutherford, J. Alaux), mas também filosófica (textos de N. Livingston e P. Murray), histórica (texto de A. Griffiths) e artística (texto de S. Woodford). Em suma, trata-se da expressão mitológica nas plataformas essenciais da cultura grega.

A Parte III, «New Traditions» (pp. 209-337), assenta sobretudo em questões de recepção da mitologia grega, contudo, na própria Antiguidade. O período helenístico (textos de F. Graf, A. Mori e K. Dowden), o mundo romano (textos de M. Fox e de Z. Newbye) e o cristianismo (texto de F. Graf) são os temas que funcionam como perspectivas a partir das quais se reconsidera o mito grego nesta parte.

A Parte IV, «Older Traditions» (pp. 339-410), traz à colação a pertinente questão das influências orientais, mas também a do indo-europeísmo, na mitologia grega. Aqui encontramos textos de N. J. Allen, A. Livingstone, B. Haskamp, N. Marinatos e N. Wyatt.

A Parte V, «Interpretation» (pp. 411-524), é a mais heterogénea do volume, contendo reflexões sobre questões fundamentais da mitologia grega, como e.g. a problemática de Tróia (texto de D. Hertel), questões de género (texto de S. Lewis) ou de etnia/cultura (texto de I. Rutherford). Mas aqui encontramos também uma interessantíssima exposição sobre as teorias da psicanálise e sua relação com a mitologia grega (texto de R. H. Armstrong).

A VI e última parte, «Conspectus» (pp. 527-547), funciona como conclusão do volume, na qual lemos sobre o estudo da Mitologia Grega ao longo dos séculos, num texto de J. N. Bremmer.

Há que referir que este é um dos volumes mais completos da colecção dos *Companions Blackwell*. Nele encontramos úteis índices de passos citados, mas também de nomes e assuntos. Este livro consagra-se assim como um instrumento essencial para todos os estudiosos da mitologia clássica.

**Nuno Simões Rodrigues**

**MARIO REGALI** (2012), *Il poeta e il demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone* (International Plato Studies 30), Sankt Augustin, Academia Verlag, 213 pp. ISBN 978-3-89665-582-0 (€49.00).

Nas breves páginas que dedica à sua Introdução, Mario Regali mostra-se ciente do que de mais novo foi produzido no campo dos estudos platônicos. Nesse pequeno segmento, referências a pesquisas das últimas duas décadas dividem espaço com menções a pesquisas de nomes consagrados, entre os quais Pierre Hadot. Isso não se dá sem bons motivos; fundamentado nessas pesquisas, Regali pode recordar que a relação de Platão com a poesia vai além da «condenação, apenas aparente, do livro X da República» (p. 9) e que esta pode ser útil à *polis* quando adequada à investigação especulativa. É isso o que lhe permite determinar o escopo de sua pesquisa: «coniu-gare l'approccio critico mostrato dalle recenti ricerche sulla poetica di Platone con i risultati raggiunti dalla esegesi sul *Timeo* e sul *Crizia*, per indagare [...] il contributo che [...] possono offrire alla concezione generale di produzione letteraria che è possibile attribuire a Platone (...) [e] verificare se tramite la prospettiva letteraria è possibile illuminare alcuni aspetti del *Timeo* e del *Crizia*» (p. 10).

É pela análise dos componentes literários dos relatos sobre o demiurgo e Atlântida que Regali realiza sua tarefa. No capítulo primeiro, ele analisa como Platão constrói seus textos a partir de alusões aos gêneros tradicionais da literatura: é assinalada, mediante o destaque de certos vocábulos, a presença da elegia simposial, do *epos* e do teatro, tal como de temas que evocam hinos e encômios salvos da condenação no livro décimo da *República*. No mesmo âmbito, Regali também se debruça sobre a construção e posição dos personagens de Sócrates, Timeu e Crítias, revelando como os traços de excelência de cada um busca fundamentar, sobre bases sólidas, «il tentativo di riforma della produzione letteraria della tradizione» (p. 176). Nesse aspecto, relacionar o que afirma Regali ao que Platão expõe na *República* é particularmente esclarecedor.

No segundo capítulo, o mais curto, o recurso de Platão aos gêneros literários da tradição se torna ainda mais claro. Regali analisa aqui o emprego da técnica épica do retardamento no *Timeu* e *Crítias*, mas não sem antes recordar como ela é utilizada por Homero, com especial ênfase no Catálogo das Naus. A partir do modelo homérico, pode notar-se como Platão se fundamenta no *epos* ao intercalar o prólogo

sobre Atlântida, a narrativa – aparentemente deslocada – de Timeu sobre o demiurgo e o relato acerca da famosa ilha. Mas isso não é tudo: Platão, mostra-nos Regali, não emprega esse retardamento apenas nessa estrutura mais ampla, mas também no interior dos diálogos, nos quais detalhes são apresentados com vagueza, indo e voltando no tempo, para «dilatar o horizonte de espera» e ampliar o interesse do leitor pelo que está por vir.

Recorrendo novamente à autoridade das críticas recentes, o Capítulo III se inicia com o esclarecimento das várias nuances semânticas que o termo *mimesis* assume na obra de Platão. Com base nisso, é possível identificar certos traços da *mimesis* platônica no relato de ambos os títulos tratados, de modo particular no *Timeu*, por cujo personagem homônimo Platão também «construisce una trama di corrispondenze fra il narratore [...] [e] i suoi personaggi [...] che richiamano il rapporto mimetico fra poeta, pubblico e personaggio [...] che [Platone] considera il fulcro della produzione letteraria e della sua fruizione» (p. 146). Emerge da cuidadosa análise de Regali a possibilidade de uma prática mimética positiva, de acordo com as normas de Sócrates e os resultados da investigação especulativa cara a Platão; com efeito, a construção de Timeu e Crítias se mostra em pleno acordo com as diretrizes estabelecidas em sua República ideal.

O Capítulo IV de *Il Poeta e il Demiurgo* se volta especificamente à figura deste último; porém, embora retome os problemas encontrados por quem deseja definir qual é seu estatuto ontológico (inclusive no período da Academia antiga), opta por vê-lo sob a perspectiva literária. Regali recorda o papel do demiurgo como agente e, recorrendo tanto ao *Fédon* quanto à *Poética* de Aristóteles, relaciona a importância dessa agência para a sua classificação enquanto *mythos*. Também a partir de Aristóteles – e, dessa vez, ainda da *República* –, a relevância da *praxis* é destacada: inferior apenas à *mimesis* no contexto do debate sobre a produção literária, ela vincula o relato do *Timeu* às reflexões normativas estabelecidas por Platão no plano da teoria literária e demonstra o novo projeto literário a que aponta o filósofo.

O capítulo final retorna à esfera prática da relação entre a tradição literária e a produção platônica. Dessa vez, o autor toma como foco a figura do demiurgo, de modo particular seu nome e seu discurso aos deuses. Recorrendo à etimologia, «uno strumento della tradizione» (p. 175), demonstra como Platão retirou do proêmio dos *Trabalhos* e os *Dias*, de Hesíodo, a base do jogo etimológico relacionado ao nome

do personagem. Além da etimologia, diz o autor, o discurso do próprio demiurgo evoca os *Trabalhos*: «la descrizione della potenza del demiurgo nel discorso agli dei è costruita sul modelo dell'aretologia di Zeus negli *Erga* tramite puntuali accordi nella dizione» (p. 178). O que faz Platão, em suma, é «attraverso l'etimologia [...] recupera[re] il contributo di Esiodo» e a ele conferir, para além da esfera etimológica, «una funzione ideologica nello sviluppo complessivo del cosmo richiamato dal *Timeo* al *Crizia*» (p. 175).

*Il Poeta e il Demiurgo* é, sem dúvida alguma, livro de enorme erudição: é escrito por um especialista para especialistas. Sua farta bibliografia e as numerosas notas de rodapé (666 no total) abrem uma série de veredas para quem deseja aprofundar suas pesquisas, ao mesmo tempo que apresentam panorama bastante completo daquilo que já foi dito sobre o assunto.

**Hugo Langone**

**NICOLAS RICHER** (2012), *La Religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*. (Histoire 113) Paris, Les Belles Lettres, 816 pp. ISBN 978-2-251-38113-8 (55.00€).

Na sequência dos seus trabalhos nas últimas décadas, Nicolas Richer apresenta uma obra sobre o assunto de que é académico de referência, o sistema religioso de Esparta. A monografia, contudo, não procura ser uma síntese regional orientada em torno dos conceitos fundamentais de culto, divindade e função desdobrados sobre a geografia da Lacónia de acordo com a documentação existente. Valoriza-se, essencialmente, a comunidade dos *homoioi* como eixo condutor do raciocínio monográfico e chave preferencial para a interpretação dos fenómenos religiosos historiáveis. Para Richer, são as relações permanentes entre o divino e as dinâmicas do grupo que organizam os elementos do rito, as narrativas mitológicas e estruturam as crenças. As respostas encontram-se na interpretação dos comportamentos, ritmos do quotidiano e da vivência de cada um enquanto espartano. A organização dos conteúdos obedece de uma forma clara a este programa de exegese, pelo que é evitada a exposição extensiva dos cultos do território, sendo somente alguns escolhidos para estudos de caso quando enquadrados nonexo da proposta.

Tal orientação não significa que esta obra seja, de forma alguma, posta em causa como trabalho de referência. Richer propõe um discurso coerente que concilia as problemáticas introdutórias de cada tema com as suas próprias hipóteses, fundamentando-se numa extensa bibliografia e num completo conjunto de notas. É trabalhado um largo espectro de fontes, embora seja manifesta uma relevante preferência, talvez necessária, pelos testemunhos de Xenofonte e Platão, sendo que, quanto ao último, Richer procura inferir referências ao espírito religioso e comportamento dos Espartanos nas construções da cidade ideal, principalmente a partir do quadro apresentado em *As Leis*. Quanto ao tratamento de fontes tardias, como Pausânias e Luciano, recebem uma análise cuidada para assegurar a validade dos dados fornecidos em eventuais projecções das suas informações para o período clássico e arcaico.

A obra inicia com uma listagem possível de cultos mais importantes, referenciados de acordo com o suposto impacto na vida de cada espartano e na comunidade por três categorias: iniciação, paz e guerra. Segue-se aquele que talvez seja o mais interessante capítulo da obra, dedicado à deificação dos chamados *pathēmata*, abstrações que Richer define como o conjunto de sentimentos trabalhados e revalorizados pela sociedade espartana na procura de um certo ideal de auto-controlo, como *Aidos*, *Hypnos* ou *Phobos*. A propósito deste fenómeno, o autor apresenta uma série de noções essenciais para a vivência religiosa da comunidade, aludidas recorrentemente ao longo da obra. Encontramos assim a ideia de benefício público do comportamento correcto face aos deuses, estruturado em torno da exposição da ideologia cívica e das dinâmicas de expectativa social de disciplina. Tais atitudes complementarizam a procura da *andragathia* na formação de cada cidadão, ao valorizar determinados comportamentos em reacção às personificações. É avançada a hipótese de esta dinâmica ter resultado de uma inovação do século VI a.C. numa suposta reforma de Quílon, em seguida aplicada num estudo de caso sobre o culto de *Phobos*, único na religião grega.

A terceira secção, dedicada aos ritos funerários, continua uma abordagem semelhante ao tratado para os *pathēmata*, articulando a procura da *andragathia* na organização e entendimento das práticas. Se uma certa diferenciação em vida pode ser alcançada pelo valor individual ao serviço da *polis*, esta separaria formalmente cada membro da comunidade aquando da sua morte: a forma de enterramento e o tipo de monumento fúnebre afasta os que cairão no esquecimento

dos que merecem permanecer na memória. Neste sentido, o autor propõe que em Esparta existiria uma clara hierarquia, com várias categorias intermédias, determinante para associar elementos rituais e suportes materiais funerários a cada morto. Segue-se um capítulo dedicado à relação entre comunidade e território, cuja tese central se foca na procura de garantia da protecção divina em função do controlo desse mesmo espaço: os deuses de Esparta protegem a Lacónia, devem ser levados com os próprios Espartanos nas expedições fora das fronteiras que, contudo, nunca os libertam de observar as devidas honras às divindades locais.

Em seguida, Richer desenvolve uma hipótese sobre a religiosidade espartana, em que lê uma aparente particularidade na associação de elementos do sistema em pares (de divindades, santuários ou estátuas de culto), procurando estabelecê-la como prova de uma tendência para a reflexão dicotómica característica da mentalidade dos *homoioi*. No entanto, é evidente a dificuldade sentida em separar os exemplos que oferece de formas elementares da língua e cultura grega, e o próprio autor admite que, a existir, não seria nem original nem exclusiva. Os dois capítulos seguintes focam-se nos homens e mulheres como actores do culto, abordando a questão dos critérios de participação nos ritos pelo prisma do paradigma da utilidade pública do acto religioso: às famílias tidas como tradicionalmente propensas a relações com determinadas divindades são reconhecidos privilégios de hereditariedade, a fim de manter a protecção divina que prestam à cidade. Também é desenvolvido o processo de institucionalização da consulta oracular em Esparta, e discutida a extensão da participação das mulheres na vida religiosa com base na documentação existente.

Seguem-se quatro capítulos que podem ser vistos como estudos de caso, focando-se nas três principais festas – Jacíntias, Gimnopédias e Carneias – e nos combates dos jovens em Platanistes. O autor aborda, para cada festividade, as principais teorias e os testemunhos de que dispomos para as trabalhar, e desenvolve, fundamentalmente, quatro tópicos – estrutura dos ritos, espectro de participação, enquadramento no calendário, significados do conjunto – antes de propor as suas interpretações. No primeiro caso, assume a tese de que as Jacíntias seriam uma celebração essencialmente espartana (deixando em segundo plano eventuais especificidades de Amiclas) e propõe uma componente dionisiaca substancial no culto. Quanto às Gimnopédias, prefere, à leitura de um nexos iniciático, a possibilidade de que o rito preservaria a memória de uma batalha na celebração do deus;

e sobre as Carneias, trabalha a proposta de uma entidade pré-dórica teriomórfica que teria sido sincretizada na figura de Apolo *Karneios*. Quanto aos combates, dedica uma longa reflexão sobre a validade das fontes tardias e as condições para que essas informações possam ser atribuídas a períodos anteriores da história de Esparta. O recuo leva o autor a construir paralelos com práticas romanas, macedônicas e védicas, concluindo pela hipótese de sobrevivência de um arquétipo estrutural em torno da legitimação real da diarquia espartana pelo combate, cristalizado como ritual.

A obra termina com uma proposta de organização do calendário religioso da cidade, na sequência das análises precedentes. No geral, Richer parece aceitar a imagem de que os Espartanos seriam particularmente pios entre os gregos, percepção reforçada com o enfoque nos comportamentos e na ideologia dos *homoioi*. Consequentemente, Periecos e Hilotas, tal como outras populações sujeitas da Lacônia, só pontualmente são aludidas enquanto participantes nas festas que, para o autor, não lhes pertencem na totalidade. Contudo, lembremos, toda a monografia ensaia, abertamente, uma interpretação de conjunto a partir das dinâmicas de um grupo específico da comunidade. Por isso, quando questionamos a validade de tal opção, encontramos-nos nos limites da programática avançada.

**Martim Aires Horta**

**STEPHANIE PAUL** (2013), *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. (Kernos Supplément 28). Liège, Presses Universitaires de Liège, 442 pp. ISBN 978-2-87562-029-3 (40.00€).

Stephanie Paul apresenta uma monografia regional sobre a religiosidade da ilha de Cós, na sequência da sua tese de doutoramento, que revê completamente o estado deste assunto desde os esforços de Sherwin-White (1978). Trata-se de uma obra dotada de extensas e completas referências documentais, que aproveita na totalidade as potencialidades dos testemunhos epigráficos, fundamentais numa comunidade em relação à qual as fontes literárias não nos elucidam com particular profundidade e que, como a maioria das ilhas do Egeu, fica de fora do percurso de Pausânias. Este esforço inclui, sublinhe-se, os primeiros resultados da revisão da totalidade do *corpus* epigráfico da ilha nas *Inscriptiones Graecae* (Vol. 12/4, fasc. 1, 2010), que

completam o domínio total das edições fundamentais dos materiais (Paton-Hicks 1891, Maiuri 1925, Herzog 1928, Segre 1993-2007).

O tratamento aprofundado destas fontes, avançando, para os documentos mais relevantes, traduções comentadas com transcrição do grego ao longo do raciocínio monográfico, assim como a inclusão de um anexo dedicado à edição dos calendários oficiais dos cultos, colmata, em parte, a precariedade de acesso aos materiais e reforça o valor operativo da consulta. Mas a extensão deste esforço revela a sua maior pertinência pelo facto da ilha de Cós nos ter legado o mais relevante conjunto de contratos de venda de sacerdócios públicos. Esta categoria de inscrições, dotadas de força legal, eram usadas pelas autoridades para garantir a observância e exercício correcto do culto pelas partes envolvidas juntamente com as garantias de financiamento do próprio, mas também, quando necessário, para corrigir parâmetros específicos do seu funcionamento interno e da relação com a *polis*. Este fenómeno, além de ser uma janela para o quotidiano e gestão dos cultos, é um exemplo manifesto dos limites do conceito de *leges sacrae* como categoria documental epigráfica, que tem vindo, aliás, a ser claramente posto em causa nos últimos anos. Consequentemente, o trabalho da autora sobre este conjunto compreende um contributo relevante para o estudo deste tema.

O momento cronológico referencial da exposição corresponde, naturalmente, ao sinecismo das comunidades da ilha em 366 a.C., que motivou uma prolífera produção de testemunhos, reflectindo uma clara marca na dinâmica religiosa de Cós. Novas fundações e inovações com vista a estabelecer os cultos políades e a reflectir as novas dimensões do grupo e diferentes relações com o seu território é um tema que Paul coloca em primeiro plano. Ademais, a autora avança que as soluções encontradas e suas codificações testemunham uma comunidade que, no período helenístico, valoriza claramente a religião da *polis*, contrariando a tese de que esta teria sofrido uma certa decadência no mundo grego. O impacto do sinecismo, contudo, não apaga completamente estruturas precedentes da religiosidade da ilha: pelo contrário, Paul identifica continuidades que, de certa forma, chegam a assumir sentidos «contra-políades», como é o caso do culto de Apolo em Halasarna e as suas restrições na participação, sobrevalorizando o próprio *demos* em detrimento dos restantes habitantes da ilha.

A primeira parte da obra compreende um extenso levantamento dos cultos de acordo com a divindade principal e a sua localização geográfica. São identificados, com base nos documentos existen-

tes para cada caso, os diferentes elementos de cada rito articulado no culto, assim como a estrutura do corpo sacerdotal, as narrativas associadas, os diferentes epítetos usados, o estado dos santuários e a relação com outras divindades. A autora começa pelo núcleo urbano homónimo resultante do sinecismo, onde se concentram os cultos dos deuses da *polis*, mas que também assumem, entre as suas funções, a protecção particular dos membros da comunidade que de alguma forma se relacionam com o mar, como mercadores, capitães de navios ou embaixadas, chegando mesmo a duplicar os santuários com localizações suplementares no porto da cidade. Segue-se um capítulo dedicado ao recinto de Asclépio, santuário que se distingue por uma importância e projecção sem comparação com qualquer outro da ilha. Naturalmente, sendo o caso mais trabalhado pela historiografia precedente, oferece menos hipóteses de inovação para a autora que, reconhecendo-o, introduz o tema e desenvolve um extenso e completo estado da arte resumindo as questões essenciais, desde a constituição e origem do espaço, às práticas e dinâmicas rituais, tal como ao problema das restantes divindades que partilham o *temenos*. Os três capítulos seguintes dedicam-se aos cultos periféricos dos restantes *demoi*, revelando calendários próprios e particularidades panteónicas que demonstram uma relevante autonomia face ao sinecismo em complemento da dinâmica agregadora das comunidades em torno de cultos políades. A imagem traçada para estas entidades é, contudo, bastante desigual, algo que se deve fundamentalmente ao estado da documentação que condiciona as reconstruções da autora.

A segunda parte da obra procura a possível síntese da manifesta diversidade levantada, organizando a exegese por dois exercícios: a configuração do panteão local e a estruturação dos padrões rituais nos actos sob uma noção alargada de «práticas sacrificiais». A autora inicia o quarto capítulo com o exemplo de Apolo para ilustrar os limites das próprias propostas de interpretação: é manifesta a existência e importância do culto na ilha, mas a figura mostra-se relativamente apagada nos testemunhos, pelo que se deve inquirir se tal se deve a uma anomalia estatística na documentação ou a uma particularidade do sistema politeísta da ilha. Além desta precariedade, o esforço em categorizar as divindades pelo denominador de função no panteão nem sempre é claro pela sobreposição dos domínios de actuação, cuja variedade de combinações parece ser tanto mais marcada quanto menor é a escala da análise. Em todo o caso, é identificada clara-

mente a particularidade da associação Zeus/Atena sobre diferentes epítetos – *Phatrios/Phatria*, *Sōter/Sōteira*, *Alseios/Alseia* e *Machaneus/Machanis* – diferenciando de acordo com os diferentes papéis e grupos associados. A obra termina com o capítulo dedicado às características das «práticas sacrificiais», em que Paul assume claramente a perspectiva de que, tal como os panteões, também as estruturas do rito têm variações locais e que, com a redução da escala de observação e interpretação, a noção de um modelo estável, que possa ser projectado sobre os comportamentos, é seriamente posto em causa pelos testemunhos. São sinalizados paralelos e divergências com os supostos paradigmas da religião grega em relação a aspectos como a escolha da vítima, o tipo de consagração ou a forma das libações, e a autora desenvolve os exemplos específicos da ilha que maiores contributos podem dar ao debate.

Em suma, trata-se de uma monografia que claramente responde às potencialidades historiográficas das dinâmicas locais e regionais na religião grega e se assume como o trabalho de referência sobre os cultos de Cós. É avançada uma síntese que revê praticamente toda a documentação disponível, e esse conjunto de testemunhos é analisado criticamente, com bastante profundidade, reforçando a validade da consulta. Desta forma, enquanto estudo que aborda um espaço sobre o qual a relativa ausência de fontes literárias pode, à partida, colocar entraves à interpretação de um sistema local, é aplicado um método, particularmente próximo do que foi já avançado para a Arcádia por Madeleine Jost, que estabelece um denominador mínimo das realidades religiosas, mas validando, acima de tudo, a pertinência do uso dos materiais epigráficos para esse fim.

**Martim Aires Horta**

**GUSTAVO GARCÍA VIVAS** (2013), *Octavia contra Cleopatra. El papel de la mujer en la propaganda política del Triunvirato (44-30 a.C.)*. Madrid, Liceus Ediciones, 257 pp. ISBN 978-84-9714-039-3 (21.00 €).

O livro em epígrafe é o resultado da tese de mestrado de Gustavo García Vivas, apresentada à Universidad Autónoma de Madrid. Nele, é reavaliado o protagonismo político de Octávia, irmã de Octaviano/Augusto, e de Cleópatra VII, durante o segundo triunvirato (43-30 a.C.). A obra insere-se nas tendências historiográficas do último quartel do

século XX, designadamente nos chamados *gender studies*. Com uma revisão das fontes disponíveis sobre o período, o autor procura refutar alguns *loci communes* presentes na comunidade académica em torno do papel das matronas romanas na política.

A obra, precedida de um prólogo a cargo de Professor José A. Delgado da Universidad de La Laguna, divide-se em cinco capítulos, a que se juntam introdução e conclusão. O estudo inclui uma listagem de abreviaturas, bibliografia, índice onomástico e índice de autores citados. A bibliografia é cuidada e actualizada. Lamentamos, contudo, a ausência de um *index locorum* e de uma tabela cronológica que, a nosso ver, facilitaria a consulta do texto.

Ao introduzir (pp. 15-21), García Vivas justifica a intenção de desenvolver o tema proposto, apontando, ainda, as suas referências a nível académico. O autor propõe abordar este período da história romana de acordo com a metodologia proposta por Münzer e, principalmente, por Syme.

Em «Octavia entra en liza. 43-40 a.C.» (pp. 23-70), primeiro capítulo da monografia, é discutida a ascensão política de Octávia. Partindo da actividade de Octaviano, traçam-se alguns acontecimentos da vida da sua irmã: o matrimónio com Gaio Cláudio Marcelo, com uma breve abordagem de alguns aspectos pertinentes sobre a natureza jurídica do *matrimonium* romano; a acção de Octávia no Templo das Vestais e nas proscricções, ambas em 43 a.C. O autor elabora, ainda, uma breve biografia de Marco Cláudio Marcelo, filho de Marcelo e Octávia. É opinião de García Vivas que estes dois episódios demonstrariam a influência que a matrona romana teria sobre Octaviano. Essa preponderância vai materializar-se com o tratado de Brundísio (40 a.C.), onde foi acordado o casamento entre Octávia e o triúnviro Marco António.

O segundo capítulo «Octavia: clave de bóveda del sistema triunviral. 39-32 a.C.» (pp.71-108) centra-se, essencialmente, no período do casamento de Octávia com Marco António. É enfatizado o papel de Octávia no denominado «inverno ateniense» (39-38 a.C.) em que é sublinhado que a mulher de António foi essencial para a *grauitas* demonstrada pelo triúnviro nesse período. García Vivas volta a considerar a actividade de Octávia como actor político nos tratados de Miseno (39 a.C.) e Tarento (37 a.C.), que permitiu a extensão do triunvirato por mais cinco anos. É apontado que esta teve a função de *arbiter* na resolução do conflito entre os dois principais triúnviros (p.81). García Vivas acentua a resiliência de Octávia, em 35-34 a.C., ao recusar abandonar a casa de António em Roma. A irmã de Octa-

viano disporia de estatuto *sui iuris* (p.101). O estatuto *sui iuris* seria um exemplo paradigmático do ambiente de mudança da elite feminina romana nos finais da República. Empregando um termo «symeano», o autor considera que foi uma autêntica «revolución» (p.103). García Vivas finaliza o capítulo considerando que o *diuortium* entre António e Octávia, provocado pelo triúnviro, foi um grave erro político.

No terceiro capítulo «La heredera de un pasado milenário: Cleopatra VII. 43-35 a.C.» (pp. 109-153), o autor debruça-se sobre a actividade de Cleópatra VII. São discutidos pontos como: o apoio de Cleópatra à causa cesarista; a importância política de Cesarião; o primeiro encontro de António e Cleópatra em 41 a.C., em Tarso; a estadia do próprio em Alexandria no inverno de 41-40 a.C. ou as concessões territoriais do triúnviro a Cleópatra no inverno de 37-36 a.C. García Vivas conclui que, ao contrário das afirmações de muitos historiadores, Cleópatra era uma mulher perspicaz com tacto político, e que pretendia através da aliança com António manter o Egipto sob a protecção de Roma.

No quarto capítulo «La ruptura definitiva. 35-32 a.C.» (pp.153-184), são tratados os motivos que levaram à ruptura do triunvirato e a guerra propagandística que se seguiu. O autor aponta o triunfo celebrado por António em Alexandria (34 a.C.) como um erro político decisivo para a causa do triúnviro. O triunfo, tradicionalmente celebrado na *Vrbs*, seria considerado um insulto a Roma. Realça-se, seguidamente, a intensificação da batalha propagandística no biénio 33-32 a.C., assinalando duas deserções do campo antoniano: Lúcio Munácio Planco e Marco Tito. García Vivas acredita que a divulgação pública do conteúdo do testamento causou um efeito negativo na opinião pública romana e acabou por ser essencial para Octaviano legitimar a guerra civil: o inimigo não seria António, mas a sua *domina*, Cleópatra VII (p. 179).

No último capítulo «Los dioses abandonan Cleopatra. 31-30 a.C.» (pp.185-209), o autor discute a queda de António e Cleópatra, abordando, principalmente, os acontecimentos decorrentes da derrota de Áccio (31 a.C.). Com especial ênfase são narrados os últimos momentos da rainha do Egipto (pp. 198-205), seguindo-se as várias hipóteses de suicídio de Cleópatra VII. É apontado o carácter lendário que a morte de Cleópatra adquiriu para a posteridade graças à literatura augustana (p. 208).

Ao concluir, García Vivas realiza um breve resumo das questões abordadas, destacando o papel das mulheres na sociedade romana

em comparação com a sua quase insignificância na sociedade grega. É sublinhado o intuito do estudo: realçar a autonomia política das duas mulheres visadas, não como subordinadas a Octaviano e Antônio, mas como *feminae politicae*.

Esta obra é um contributo assinalável para a história das elites femininas romanas. Seria, no entanto, impossível que numa obra desta envergadura não houvesse algumas pequenas observações a assinalar. Poderiam ter sido discutidos com maior pertinência a origem, influência e ambiente da produção das fontes citadas. Lamentamos, igualmente, a quase completa ausência do testemunho de Flávio Josefo, fonte essencial para compreender o período de estadia de Antônio no Próximo Oriente e, principalmente, no tratamento da imagem de Cleópatra VII. Seria também desejável que o extenso *corpus* numismático fornecido na obra acompanhasse o texto produzido (e.g. pp.35-36). Como complemento a este trabalho, seria importante uma aproximação ao estudo da terceira mulher de Antônio, Fúlvia, baseado em dois tópicos: os traços retóricos do comportamento de uma matrona romana (Octávia vs Fúlvia) e os paradigmas de alteridade (Fúlvia vs Gláfrica). Notamos a ausência do testemunho de Sen. *Suas.* 1.6. (pp.78-79). Na p.174, o autor propõe analisar as deserções de Planco e Aenobarbo, quando, porém, analisa as de Planco e Marco Tito.

No seu conjunto, o livro em recensão reveste-se do maior interesse e importância para o estudo do uso da propaganda como História. O tratamento de que dispõem Octávia (normalmente subvalorizada no tratamento da elite feminina romana no século I a.C./d.C.) e Cleópatra VII constitui-se como uma mais-valia para os *gender studies*, tanto pela aposta na temática, como pela abordagem original.

**João Paulo Valério**

**CHRISTIAN LAES et JOHAN STRUBBE** (2014), *Youth in the Roman Empire. The Young and the Restless Years?*, Cambridge, Cambridge University Press, 256 pp. ISBN 978-1-107-04888-1 (hardback, £60.00), 978-1-107-62672-0 (paperback).

Este livro é uma versão inglesa de um original publicado em neerlandês, em 2008, *Jeugd in het Romeinse Rijk: Jonge jaren, wilde haren?*, que segue os trabalhos e investigação desenvolvida por E.

Eyben, no âmbito dos estudos sobre a juventude na Roma Antiga. Com efeito, como têm demonstrado os seus trabalhos, C. Laes é um dos académicos que mais se tem dedicado a esta problemática, no seguimento de Eyben. O livro agora publicado em parceria com J. Strubbe vem confirmar a qualidade dos estudos previamente publicados por Laes, mas também trazer novas abordagens e perspectivas que foram reconhecidas pela editora de Cambridge, ao ponto de nos oferecer esta versão em língua inglesa.

Um dos méritos deste volume, que destacamos desde já, é o facto de os seus autores terem decidido apresentar como capítulo introdutório uma síntese que diz respeito sobretudo à teoria subjacente à problemática estudada. O que se deve entender por «juventude»? Assim, Laes e Strubbe não escapam à complexidade da tarefa e propõem a sua análise, incluindo teses e perspectivas de autores tão importantes quanto Margaret Mead, Philippe Ariès, Lawrence Stone e o próprio Emiel Eyben. Cada um destes autores trabalhou em domínios distintos, da Antropologia à História, da História Antiga e Medieval à História Moderna, mas todos com a preocupação comum de analisar a problemática da juventude. Este capítulo, por si só, teria valido esta publicação, dada a sistematização e síntese apresentadas.

Os restantes doze capítulos do livro centram-se em análises concretas do tema da juventude na Roma Antiga, levando em conta questões tão pertinentes quanto as ideias de «minoridade» e de «maioridade» (as tão celebrizadas «idades do homem»), terminologia, rituais de passagem, questões médicas, educação, sociabilidade, comportamentos e casamento. É ainda incluída uma importante rubrica sobre as perspectivas pré-cristãs e cristãs do tema, sendo esta da maior importância, uma vez que o assunto é diacrónico e por isso torna-se relevante perceber as rupturas, se as há, ou as continuidades.

Uma bibliografia final e um índice remissivo contribuem também para a qualidade do volume. Mas seria pertinente, ou mesmo desejável, a existência um índice de passos citados, dado que a investigação de Laes e Strubbe se centra fortemente em fontes literárias. De qualquer modo, este é mais um valioso contributo para o estudo da história social e das mentalidades da Roma Antiga.

***Nuno Simões Rodrigues***

**JOANNA PAUL** (2013), *Film and Classical Epic Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 334 pp. ISBN 978-0-19-954292-5 (£82.00).

Este livro corresponde à tese de Doutoramento da A., sendo seu objectivo o estudo das relações entre o cinema e a tradição épica antiga. O tema insere-se, por conseguinte, na problemática mais ampla da presença da Antiguidade no Cinema.

Depois de uma útil discussão teórica, em que a A. debate a ideia de «épico», tanto na literatura quanto no cinema (na qual conclui que nem sempre é fácil definir o conceito em análise nem distinguir um texto ou metatexto como épico), Paul revisita uma série de películas já analisadas noutros foros e por outros autores enquanto matéria de utilização da Antiguidade no Cinema, mas agora sob a perspectiva da epopeia ou do épico como categoria.

Assim, lá reencontramos capítulos dedicados aos Poemas Homéricos e aos *Argonautica*, como não podia deixar de ser, tanto mais que, no domínio da literatura, estes são os textos em que a questão do «épico» é uma evidência, pelo menos quanto a temática de debate.

Mas não deixa de ser igualmente pertinente a presença de outros filmes, que, não se baseando propriamente em textos tidos como épicos, se consagraram, enquanto metatextos, como tal, pelo menos de acordo com as perspectivas de alguns. Esses são os casos de *The Fall of the Roman Empire* e *Gladiator*, de *Spartacus* e de *Ben-Hur*. Como notámos, apesar de os estudos acerca destas películas não serem de modo algum uma novidade científica, bem antes pelo contrário, a perspectiva que J. Paul lança sobre elas é fresca e permite a reformulação das leituras que deles doravante faremos.

Igualmente interessante é a inclusão de um capítulo sobre a paródia cinematográfica, tão em voga hoje em dia, e na qual podemos igualmente encontrar elementos teóricos válidos para a discussão central do volume. A título de exemplo, citamos simplesmente o caso do hilariante *Carry on Cleo* de 1964, o qual parodiava sobretudo o então recente *Cleopatra*, protagonizado por Taylor, Burton e Harrison.

O livro em recensão inclui ainda algumas ilustrações alusivas ao tema. Assinale-se ainda a bibliografia final com importante informação actualizada e o índice remissivo, os quais contribuem também para a qualidade do volume. Por outro lado, lamentamos a inexistência de um índice de passos citados.

**Nuno Simões Rodrigues**

**KONSTANTINOS P. NIKOLOUTSOS** (2013), ed., *Ancient Greek Women in Film*, Oxford, Oxford University Press, 376 pp. ISBN 978-0-19-967892-1 (£84.00).

Este é um livro publicado com a chancela da prestigiada casa Oxford, incluído na coleção «Classical Presences», dirigida por L. Hardwick e J. I. Porter e em boa hora criada. O livro está dividido em cinco partes e centra-se na problemática da recepção de figuras femininas da Cultura Grega no Cinema. Trata-se portanto de uma fusão, bem moderna note-se, dos «Classical Studies» com os «Film Studies» e os «Gender Studies».

A primeira parte é dedicada à figura de Helena e conta com estudos de B. Vivante e de R. Blondell. O trabalho da primeira autora centra-se numa perspectiva comparatista entre os filmes de R. Wise e de M. Cacoyannis. Já o estudo de R. Blondell constrói-se ao longo de uma análise assente nos Poemas Homéricos, visando todavia os filme de W. Petersen. A segunda parte do volume tem como personagem central Medeia e é constituída por três estudos que se centram no famoso *Jason and the Argonauts* de 1963 (K. Ormand) e nas *Medea* de Pasolini (S. O. Shapiro) e de Lars von Trier (A. M. Baertschi). A terceira parte tem como protagonista Penélope, sobre a qual J. Paul escreve, partindo do filme de M. Camerini, *Ulisse* de 1954. Mas esta parte conta ainda com um importante estudo de perspectiva diacrónica e global, da autoria de E. Hall, a qual analisa as várias abordagens cinematográficas da *Odisseia*, feitas entre 1963 e 2007, e partindo da personagem de Penélope. Enquanto as três primeiras partes do volume são centradas em caracteres específicos, as duas últimas reúnem várias outras figuras, menos destacadas no cinema, todavia igualmente presentes. Assim, na quarta parte, sob o título «Other Mythical Women», A. J. Pomeroy estuda as mulheres de Hércules, enquanto A. Bakogianni se dedica a Clitemnestra e Ifigénia, a partir do famoso filme realizado por M. Cacoyannis em 1977. Já H. R. Marshall disserta sobre as presenças femininas em *Prometheus* de T. Harrison. Por último, a quinta parte inclui estudos sobre «Historical Women», entre os quais podemos ler a interessante análise que K. P. Nikoloutsos, que é igualmente o editor do volume, faz da rainha espartana Gorgo. Os últimos dois estudos trazem para o volume as figuras de Olímpia do Epiro (num estudo de K. Day) e de Cleópatra VII, aquela que será, eventualmente, a mais cinematográfica das figuras clássicas. Esta é reanalisada por L. Llewellyn-Jones.

Uma breve leitura deste volume permite-nos, desde logo, intuir a qualidade científica dos textos, a qual deriva directamente da qualidade e mérito dos seus autores, entre os quais reconhecemos alguns dos nomes mais prestigiados e importantes da actualidade no domínio das Ciências da Antiguidade. Mas essa intuição acaba por ser confirmada com a leitura dos vários contributos aqui reunidos. As abordagens propostas sugerem leituras novas ou consolidam outras, confirmando ao mesmo tempo a importância que o estudo do tema da Antiguidade no Cinema tem vindo a ganhar nos últimos anos.

O livro em recensão é ilustrado com um importante número de figuras alusivas aos vários temas estudados. A bibliografia final e o índice remissivo contribuem também para a qualidade do volume. Uma palavra ainda para a belíssima escolha que foi trazer para a capa uma imagem da *Ifigénia* de Cacoyannis, filme realizado em 1977, na qual vemos Irene Papas (Clitemnestra) e Tatiana Papamoschou (Ifigénia).

**Nuno Simões Rodrigues**

**MONICA S. CYRINO** (2013), ed., *Screening Love and Sex in the Ancient World*, New York, Palgrave MacMillan, 278 pp. ISBN 978-1-137-29959-8 (£60.00).

O volume coordenado por M. S. Cyrino, conhecida especialista no domínio das presenças da Antiguidade no Cinema, apresenta uma série de propostas que se definem por leituras, ou releituras, de adaptações contemporâneas de temas antigos no cinema, mas agora sob a perspectiva do amor e da sexualidade. O livro está dividido em duas partes, sendo a primeira dedicada a adaptações cinematográficas de mitos e de obras literárias (como os mitos de Pandora, de Prometeu, de Ulisses ou do rapto das Sabinas) e a segunda centrada em versões fílmicas de personagens ou acontecimentos históricos da Antiguidade Clássica (como a batalha das Termópilas, a figura de Alexandre-o-Grande, Espártaco, Marco António, Boudica e Hipácia).

Com efeito, a cultura contemporânea, com mais ou menos ênfase, tem acentuado as perspectivas erótico-sexuais nas distintas versões e adaptações que tem feito de temas antigos no cinema. Essa tendência vem ao encontro, naturalmente, da recepção entre as audiências, umas vezes mais outras menos atenta e interessada nos temas

em causa. Assim, se o *Spartacus* de S. Kubrick e Kirk Douglas, por exemplo, era essencialmente um manifesto político feito em meados do século XX e no seguimento de todo um historial do tema, desde pelo menos os finais do século XVIII, a recente versão da STARZ, por exemplo, oferece ao espectador uma visão completamente distinta da figura do escravo-gladiador, centrando a narrativa em aspectos dos quais salta à vista a importância dada ao corpo, ao erotismo e à sexualidade. Neste caso em concreto, até mesmo a perspectiva homossexual é salientada e trazida para a ribalta como talvez nunca antes tenha sido em filmes ou produções desta temática. A este propósito, vide os interessantes estudos de A. Augoustakis («Partnership and Love in *Spartacus: Blood and Sand* (2010)», pp. 157-165) e de A. K. Strong («Objects of Desire: Female Gazes and Male Bodies in *Spartacus: Blood and Sand* (2010)», pp. 167-181) neste volume.

A pertinência e a actualidade do tema fazem deste volume uma obra do maior interesse para a investigação contemporânea no domínio das Ciências da Antiguidade. É ainda de destacar a presença de textos de autores como A. Augoustakis, A. Futrell e J. Paul, os quais têm já escrito e publicado trabalhos da maior importância sobre estas problemáticas, bem como a editora geral do livro, M. S. Cyrino, naturalmente, a quem devemos alguns dos primeiros estudos sobre a conhecida série televisiva da HBO, *Rome*.

O livro em recensão é ilustrado com um importante número de figuras alusivas aos vários temas estudados. A bibliografia final e o índice remissivo contribuem também para a qualidade do volume.

**Nuno Simões Rodrigues**

**PANTELIS MICHELAKIS** (2013), *Greek Tragedy on Screen*, Oxford, Oxford University Press, 267 pp. ISBN 978-0-19-923907-8 (£58.00).

O estudo publicado por P. Michelakis insere-se nas problemáticas da recepção da Antiguidade Clássica, em particular da recepção no Cinema, mas tem a particularidade de não abordar o tema a partir da teoria dos estudos de caso.

Com efeito, o que Michelakis faz é estabelecer uma série de categorias, designadamente «O espectador», «A canonicidade», «A adaptação», «Palavra e Imagem», «Os meios», «O género», «História», «Tempo» e «Espaço», e recolher das suas fontes (as adaptações

cinematográficas) a informação que lhe serve para concluir acerca de cada uma delas. Esta é, quanto a nós, a grande originalidade e até mesmo mais-valia deste livro.

O outro aspecto a ser salientado é o *corpus* considerado e que podemos dividir em três grandes grupos. Há o grupo das adaptações «clássicas» das tragédias clássicas, em que se incluem produções cinematográficas/televisivas, como a *Antigone* de D. Taylor (1984) ou a *Electra* de M. Cacoyannis (1962). Há o grupo das adaptações «modernizadas» ou relocalizadas no espaço e no tempo, como *Appunti per un'Orestiade africana* de P. P. Pasolini (1972) e a *Phaedra* de Jules Dassin (1962). E há o grupo das «inspirações», digamos assim, ou influências nos e dos textos clássicos, como *The Searchers* de J. Ford (1956) e *Mighty Aphrodite* de W. Allen (1995). Por outro lado, estranhámos na lista filmográfica apresentada no final a ausência de títulos como *Mourning becomes Electra* de D. Nichols (1947).

O estudo que o A. faz é incisivo e da maior pertinência, porque não só se analisa a presença das estruturas narrativas do trágico antigo na cinematografia como também a dos elementos definidores do trágico, «canonizados» sobretudo pela *Poética* nesses mesmos documentos. Permite-se assim concluir da continuidade desta herança clássica na cultura contemporânea.

**Nuno Simões Rodrigues**



*Editor Principal:*  
Nuno Simões Rodrigues

*Editores Adjuntos:*  
Amílcar Guerra  
Luís Manuel de Araújo

*Assistentes de Edição:*  
Catarina Almeida  
Eduardo Ferreira  
Maria Fernandes  
Martim Aires Horta  
Tiago de Oliveira Alves

*Redacção:*  
Amílcar Guerra  
António Joaquim Ramos dos Santos  
Cláudia Teixeira  
José Candeias das Sales  
Luís Manuel de Araújo  
Maria Ana Valdez  
Maria de Lurdes Palma  
Nuno Simões Rodrigues  
Ricardo Tavares  
Rogério Sousa  
Telo Ferreira Canhão

*Comissão Científica:*  
Antonio Loprieno  
Eva Cantarella  
Francolino Gonçalves  
Giulia Sissa  
John J. Collins  
José Augusto Ramos  
José Manuel Roldán Hervás  
José Ribeiro Ferreira  
Josep Padró  
Judith P. Hallett  
Juan Pablo Vita  
Julio Trebolle  
Ken Dowden  
Lloyd Llewellyn-Jones  
Maria Cristina de Sousa Pimentel  
Maria de Fátima Sousa e Silva  
Monica Silveira Cyrino

2015



LISBOA

Centro  
de História

Α Β Γ Δ Ε Ζ Η Θ Ι Κ Λ Μ Ν Ξ Ο Π Ρ Σ Τ Υ Φ Χ Ψ Ω

תורה נביאים וכתובים ספר ד

FACTVRVSNE OPERAE PRETIVM