

RÓNAI

REVISTA DE ESTUDOS
CLÁSSICOS
E TRADUTÓRIOS



vol. 7

nº 2

2019

ufjf

UNIVERSIDADE
FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Expediente

Prof. Dr. Adauto Lúcio Caetano Villela
Profa. Dra. Carol Martins da Rocha

Rónai – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios

Volume 7, Número 2

Editores:

Prof. Dr. Adauto Lúcio Caetano Villela
Profa. Dra. Carol Martins da Rocha

Avaliadores:

Prof. Dr. Adauto Lúcio Caetano Villela (UFJF)
Profa. Dra. Ana Thereza Basílio Vieira (UFRJ)
Prof. Dr. Beethoven Alvarez (UFF)
Prof. Dr. Daniel Teixeira da Costa Araújo (UNB)
Prof. Dr. Frederico Spada Silva (PUC-Rio)
Prof. Dr. Leandro César Albuquerque de Freitas (UFU)
Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite (UFES)
Prof. Dr. Luís Carlos Lima Carpinetti (UFJF)
Profa. Dra. Maria Cristina da Silva Martins (UFRGS)
Prof. Dr. Márcio Thamos (Unesp/Araraquara)
Prof. Dr. Matheus Trevizam (UFMG)
Prof. Dr. Paulo Sergio de Vasconcellos (Unicamp)
Prof. Dr. Pedro Bustamante Teixeira (UFJF)
Prof. Dr. Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho (UFES)
Prof. Dr. Rodrigo Pinto de Brito (UFRRJ)
Prof. Dr. Rodrigo Tadeu Gonçalves (UFPR)
Profa. Dra. Tatiana Oliveira Ribeiro (UFRJ)
Profa. Dra. Thaíse Pereira Bastos Silva Pio (UFF)

Assistente editorial:

Isabella Barreto Veras

Apresentação

Para seu segundo número do ano de 2019, a *Rónai – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios* da Universidade Federal de Juiz de Fora reservou a seus leitores dois artigos – ambos da área de Estudos Clássicos – e oito traduções – cinco da área de Estudos Clássicos e três da área de Estudos Tradutórios.

Na seção de artigos, a primeira contribuição com que contamos é **“Eneias a nordeste de Cartago: a poesia latina traduzida para o cordel”**, de Fábio Paifer Cairolli. Neste texto, o autor discute a possibilidade de verter os hexâmetros datílicos latinos em redondilhas maiores, apresentando não só um resultado da aplicação desse modelo – a tradução de passagens do canto I da *Eneida*, de Virgílio, em que não somente a redondilha maior é o metro escolhido, mas também se recorre a setilhas, estrofes de sete versos, no estilo adotado pela literatura de cordel – mas também reflexões sobre ganhos relacionados a essa aplicação.

Este número abriga também o artigo **“Cenas de restauração – a grotesca imagem da bugonia nas *Geórgicas* 4. 281-314”**, de Liebert de Abreu Muniz. O texto de Muniz se concentra nos mencionados versos do quarto livro das *Geórgicas*, de Virgílio, em que a *bugonia*, um método para a restauração de um enxame de abelhas perdido, é descrito. Para além de seu aspecto grotesco, na opinião do autor, a problemática aplicação de tal método parece sugerir que a sua descrição do método pode aludir a uma cena de restauração social e política da Roma do séc. I a.C.

A seção de traduções abre-se com a **“Tradução do ‘Hino à Vênus’, no próêmio do *De rerum natura*”**, de Saulo Santana Aguiar e Alcione Lucena de Albertim. Os estudiosos apresentam uma tradução dos famosos versos iniciais do poema filosófico de Lucrecio, em que se invoca Vênus, calcada na busca por uma aproximação com o sentido do texto original, que procura manter, na medida do possível, a estrutura gramatical e sintática do texto latino.

Em **“‘A Paixão de Santa Perpétua e Santa Felicidade’ (*Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*): tradução anotada”**, Aline Montesine Fávaro, Tiago Augusto Nápoli e Ricardo da Cunha Lima trazem a público a tradução, ricamente acompanhada de notas, do mencionado texto, datado do século III d.C., que versa sobre sobre o martírio infligido às personagens que dão título à obra. Nela, Víbia Perpétua, uma jovem cristã da província romana da *Africa Proconsularis*, narra os principais eventos que culminariam em seu martírio: seu julgamento, a relação mantida com seu pai e com a comunidade de fiéis que a cerca, suas visões, assim como a pena capital à qual Perpétua se vê submetida no anfiteatro cartaginense.

Ainda no âmbito de textos cristãos, apresentamos a **“Tradução do *Discurso aos jovens, sobre como tirar proveito das letras gregas* de Basílio de Cesareia”**, de Bruno Salviano Gripp. Esse discurso de Basílio de Cesareia (330-377 ou 379) é um dos textos mais importantes da história da cultura grega e, dentro da patrística, é um dos mais editados. Para além de sua importância histórica, dado o fato de que a tradição pagã foi por ele legitimada nas diversas ondas de humanismo cristão, o texto aqui traduzido tem ainda um segundo interesse que é o de revelar parte do horizonte que os leitores, sejam eles pagãos ou cristãos, do século IV d.C. partilhavam diante da literatura clássica.

Na sequência, temos a tradução de duas cartas – uma de Cícero (106-43 a.C.) e outra de Plínio, o Jovem (61-114 d.C.) – em “**Imitação, emulação, intertextualidade: Cícero, Fam. 5.12 e Plínio, Ep. 7.33**”, de Adriano Scatolin. O motivo para a seleção de tais textos é o diálogo intertextual entre eles, que, como aponta o estudioso, se dá também no interior das próprias cartas de Plínio. Na opinião de Scatolin, o efeito dessa intertextualidade é o estabelecimento de uma relação de proporção não só entre Plínio e Cícero, mas também entre seus destinatários, respectivamente, os historiadores Tácito e Luceio.

Encerrando as contribuições da área de Estudos Clássicos, publicamos o texto de Márcio Thamos, intitulado “**Dido enlouquece de amor (Eneida, IV, 1-89): tradução comentada**”. O poema épico de Virgílio é novamente o foco de uma contribuição deste volume, mas dessa vez, o trabalho se concentra na tradução, acompanhada de notas e seguida de comentários, dos versos iniciais do quarto canto da *Eneida*, de Virgílio, em que Dido, ao confidenciar sua paixão por Eneias, é incentivada pela irmã, Ana, a estabelecer um enlace matrimonial com o herói troiano. A tradução segue um parâmetro de proporcionalidade métrica adotado na transposição dos hexâmetros em decassílabos.

Na seção de textos dedicada à área de Estudos Tradutórios, a italiana Nicoletta Cherobin colabora com a tradução, do português para o italiano, de uma palestra ministrada por Gilberto Freyre em 1958. “**Pluralismo culturale in società intertropicali: l’empio brasiliano, di Gilberto Freyre**” aborda o aspecto cultural do pluralismo étnico em comunidades intertropicais. O texto original integra, com outros ensaios de Freyre, o livro “*Brasis, Brasil e Brasília: sugestões em torno de problemas brasileiros de unidade e diversidade e das relações de alguns deles com problemas gerais de pluralismo étnico e cultural*”, publicado pela primeira vez em Portugal no ano de 1960, vindo a ser republicado no Brasil pela editora Record em 1968.

Larissa Leitão Daroda e Aduino Villela apresentam a tradução de “**Uma reflexão sobre a obscura diferença entre adaptação e tradução**”, dos camaronenses Mombe Michael Ngongeh e Felix Awung. Neste artigo, os autores investigam detalhadamente as definições de adaptação a fim de estabelecer uma linha divisória entre tradução e adaptação. Além da extensa recensão bibliográfica sobre o tema, o artigo analisa comparativamente duas obras para ilustrar quando um trabalho pode ser considerado uma tradução e quando se caracteriza como adaptação.

Encerramos este número da revista com a tradução de “**Durtal, de Paul Valéry: uma tradução**”, que traz, em português, um ensaio crítico de Paul Valéry sobre o romance “Durtal” de J.-K. Huysmans. A tradução feita por Camila Soares López é precedida de uma introdução que contextualiza o ensaio, publicado originalmente na revista *Mercure de France* em 1898, apresentando informações sobre seu autor, Paul Valéry, sobre o romance de que ele trata, bem como dados sobre o autor dessa obra e sua relação com o ensaísta. Embora relativamente pouco conhecido no Brasil, o romance de Huysmans é exaltado por Valéry como inovador para a época, sendo essa e outras impressões disponibilizadas agora para os leitores do português.

A todas e todos, desejamos uma boa leitura!

Os editores

Adauto Lúcio Caetano Villela
Carol Martins da Rocha

Eneias a nordeste de Cartago: a poesia latina traduzida para o cordel

Fábio Paifer Cairolli*
cairolli@yahoo.com.br

RESUMO: O presente artigo discute a possibilidade de acomodar a tradução de hexâmetros datílicos a redondilhas maiores como forma de lidar com as características formais do metro latino, particularmente a cesura. Serão revistos alguns tratamentos que esse metro tem recebido na versão da poesia clássica para o português e serão apresentados os critérios com os quais sugerimos as redondilhas maiores como formato possível para a tradução dos hexâmetros. Em seguida, apresenta-se o resultado da aplicação desse modelo de tradução a passagens do canto I da *Eneida*, em que não somente a redondilha maior é o metro escolhido, mas também se recorre a septilhas, estrofes de sete versos, no estilo adotado pela literatura de cordel. Finalmente serão apontados os ganhos percebidos com a adoção dessa estrutura.

Palavras-chave: Tradução poética; hexâmetro datílico; redondilha maior; literatura de cordel; Virgílio.

Aeneas at the northeast of Carthage: Latin poetry translated into the cordel

ABSTRACT: The present article discusses the possibility of accommodating the translation of dactylic hexameters to iberic traditional *redondillas* as a way of dealing with the formal characteristics of the Latin meter, particularly the caesura. Some treatments that this meter has received in the translation of classical poetry to the Portuguese will be reviewed and criteria will be presented to suggest *redondillas* as possible format for the translation of the hexameters. Next, the using of this pattern in passages from the *Aeneid's* first book will be presented, in which not only the *redondilla* is the chosen rhythm, but also the seven-line stanzas, in a style adopted by Cordel Literature. Finally, the observed merits of the adoption of this structure will be pointed out.

Keywords: Poetic translation; dactylic hexameter; redondilla; cordel literature; Vergil.

O projeto que aqui se apresenta tem contornos ambiciosos, embora baseado em pressupostos, à primeira vista, relativamente simples. O que se pretende nas próximas páginas é apresentar um modelo de tradução poética para o primeiro canto da *Eneida* de Virgílio em estrofes de sete versos, chamadas septilhas, medidas em redondilhas

* Professor Adjunto de Língua e Literatura Latina da Universidade Federal Fluminense. Doutor em Letras, concentração em Letras Clássicas, pela Universidade de São Paulo (2014). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literaturas Clássicas, atuando principalmente nos seguintes temas: Poética e Retórica Clássicas, poesia epigramática, poesia satírica, tradução e comentário dos poetas Marcial, Catulo, Horácio, Ovídio e Pérsio, leitura e recepção dos clássicos.

maiores. Este é um dos formatos mais tradicionais adotados na poesia de Cordel, fenômeno literário eminentemente brasileiro, cuja aproximação será discutida.¹

A tradução de poemas, e particularmente de um poema tão central na história das letras como a *Eneida*, por vezes enfrenta a necessidade de responder a certa resistência que, ainda na atualidade, postula a prevalência da matéria sobre os outros elementos formais que constituem o texto poético. A este tipo de oposição, já há muito os Estudos de Tradução opõem ideias que observam mais integralmente o texto poético: no momento em que este trabalho é redigido, por exemplo, completa seu quinquagésimo aniversário a publicação de *A arte no horizonte do provável*, de Haroldo de Campos, e de sua *A poética da Tradução*, onde formula, com lapidar clareza, o preceito tantas vezes repetido e seguido no Brasil de que, em tradução de poesia “o essencial não é a reconstituição da mensagem, mas a reconstituição do sistema de signos em que está incorporada esta mensagem, da informação estética, não da informação meramente semântica.” (CAMPOS, 1969, p. 100). Nota-se, portanto, que a tradução de poesia se encontra num interessante ponto de contato entre os estudos linguísticos, isto é, da discussão de significantes e significados, e os estudos literários, isto é, da reflexão sobre quais elementos estéticos são relevantes e prioritários na construção de dado sistema de signos que caracteriza o poema, ou cada poema, como tal.

A tradução da poesia hexamétrica greco-latina em língua portuguesa, particularmente da épica virgiliana, tem seguido procedimentos variáveis de acordo com o que foi priorizado no entendimento do sistema de signos que caracterizava os textos em questão.

O primeiro e mais tradicional método de tradução da épica antiga se baseia na observação da própria tradição épica desenvolvida em língua portuguesa. Esta tradição, em grande medida, é a reação ao paradigma estabelecido pelos *Lusíadas*, de Luís de Camões, monumento maior da poesia lusófona. Camões estabelece um modelo de poesia épica que é resultado de sua própria leitura e confronto entre as tradições épicas de outras línguas: do ponto de vista da matéria, acolhe o modelo do poeta latino Lucano, que se centra na eleição de temas historicizáveis como assunto da épica. Com efeito, tanto a *Farsália* quanto os *Lusíadas* dão contorno épico a fatos que não pertencem ao passado mítico, como em Homero ou Virgílio, mas ao histórico, isto é, a guerra entre César e Pompeu, no latino, ou os construtores do Estado nacional português, em Camões. Do ponto de vista da disposição, Camões acolhe o modelo virgiliano, que junta em uma narrativa unitária os dois temas épicos até então independentes, a viagem e a guerra. Mais, em ambos os autores, a divisão das partes é igual, ocupando viagem e guerra exatamente a metade dos cantos. Finalmente, do ponto de vista formal, Camões se baseia na estética renascentista italiana, que, em poesia épica, é representada especialmente pelos poemas do ciclo carolíngio, o *Orlando Enamorado*, de Boiardo, e o *Orlando furioso*, de Ariosto. Ainda que rejeitando sua matéria fantasiosa, Camões acolhe as estrofes em *oitava rima* e seu metro, o decassílabo heroico.

Assim, a tradução mais antiga da *Eneida* publicada em português, de João Franco Barreto, de 1664 (VIRGÍLIO, 1808), verte o poema virgiliano em oitavas rimas, fazendo da continuidade e da variedade latina a uniformidade portuguesa, como se pode observar, por exemplo, no tratamento do início do poema:

Arma virumque cano, / Troiae qui primus ab oris /

¹ O presente trabalho não teria sido possível sem o estímulo e a leitura de algumas pessoas, a quem o autor expressa pública gratidão: Alexandre Agnolon (UFOP), Beethoven Alvarez (UFF), Charles dos Santos (UnB), Edson Martins (UFV), Flávia Vasconcelos (USP), Rafael Brunhara (UFRGS), e finalmente, Vitor Pedroso (Unesp/Araraquara), que aceitou a loucura de embarcar nesse projeto.

*Italiam fato profugus / Lavinaque venit
litora, / multum ille et terris / iactatus et alto,
vi superum, saevae / memorem Iunonis ob iram,*

As armas e o varão canto, piadoso,
Que primeiro de Tróia desterrado /
A Itália trouxe o Fado poderoso,
E às praias de Lavino veio armado; /
Aquele que, no golfo tempestuoso
E nas terras, foi muito contrastado, /
Por violência dos Deuses e excessiva
Lembrada ira de Juno vingativa.

As barras tentam marcar, ainda que de forma aproximada, em que lugar as quebras de verso de uma língua se refletem na estrutura do verso da outra língua. Sublinhamos também o acréscimo de vocabulário, na tradução, que não corresponde a nenhum termo do original. É digno de nota que sejam sempre adjetivos, e sempre no fim do verso, para sustentar as rimas, inexistentes no texto latino, mas imprescindíveis na oitava rima.

A inexequibilidade da oitava rima, contudo, não vetou que o metro da épica camoniana fosse universalmente aplicado à épica traduzida, ao menos até as *Geórgicas*, de Castilho, na segunda metade do século XIX. O principal problema dessa correlação era a (im)possibilidade de se alcançar a *isostiquia*,² em virtude da proverbial concisão latina e da extensão diversa dos metros latino e vernáculo. Assim, a tradução da mesma passagem por Manuel Odorico Mendes (VIRGÍLIO, 1858), tradutor notório por sua capacidade de concisão, alcança o seguinte resultado:

Armas canto, e o varão que, lá de Troia
Prófugo, à Italia e de Lavino às praias
Trouxe-o primeiro o fado. Em mar e em terra
Muito o agitou violenta mão suprema,
E o lembrado rancor da seva Juno;

Mesmo a econômica criatividade de Odorico, sem operar omissões ou acréscimos, chega a cinco decassílabos (55 sílabas) para quatro hexâmetros (nestes quatro, 61 sílabas). Ou seja, mesmo para um tradutor conciso, como Odorico, manter aspectos esteticamente relevantes da disposição dos elementos do hexâmetro é um desafio.

A questão muda com a transposição, ou mais propriamente remoldagem, do verso alexandrino ao português, popularizada por Antônio Feliciano de Castilho exatamente por meio da tradução de um *epos* virgiliano, neste caso as *Geórgicas*, de 1867. O metro, que nessa tradução tem a característica, para nós deletéria, de ser acompanhado de rimas emparelhadas, se estabelece na língua, tendo sido, ao menos no Brasil, amplamente acolhido pelos poetas parnasianos do fim do século XIX. O metro se apresenta como uma solução consistente para a tradução do hexâmetro exatamente em fins dos anos 1980, quando Haroldo de Campos começa a publicar os primeiros

² *isostiquia*, a mesma quantidade de versos, é neologismo provavelmente criado por Oliva Neto, que o usa em textos científicos ao menos desde 2013 (OLIVA NETO; NOGUEIRA 2013, p. 299), calcado no termo calimaqueano *oligostiquia*, de poucos versos.

fragmentos de sua *Iliada*, integralmente publicada em 2003. O metro tem grande aceitação entre tradutores vinculados à academia, quer aqueles que se dedicam à poesia hexamétrica, quer os que tratam o hexâmetro como parte do dístico elegíaco.

A aplicabilidade do metro é tal que sua adoção tem ocorrido também na tradução de outros metros, como o senário jâmbico dos gêneros dramáticos, como atesta Alvarez (2019), que apresenta, ele próprio, tradução dodecassilábica para o prólogo em senários do *Poenulus* de Plauto.

Veja-se, por exemplo, como o dodecassílabo se presta à manutenção do andamento do texto latino, sem abrir mão de sua beleza métrica, na proposição das *Metamorfoses* de Ovídio, traduzidas por Raimundo Carvalho (2010, p. 39)³:

*In nova fert animus mutatas dicere formas
corpora; di, coeptis, nam vos mutatis et illas,
adspirate meis primaque ab origine mundi
ad mea perpetuum deducite tempora carmen.*

Faz-me o estro dizer formas em novos corpos mudadas. Deuses, já que as mudastes também, inspirei-me a empresa e, da origem do mundo ao meu tempo, guiai este canto perpétuo.

Por fim, o modelo mais recente é aquele que tem sido chamado de tradução rítmica, isto é, aquela que busca modos de naturalizar o padrão rítmico dos versos grego-latinos, baseado em *pés*, à poesia vernácula, na qual tal estrutura não existe. Embora a proposta em si seja antiga (Julio Saavedra Molina, 1935, p. 19, aponta para a Itália do século XV. O intelectual chileno ainda é a melhor revisão bibliográfica disponível sobre o uso do hexâmetro nas línguas ocidentais modernas), fez tradição no Brasil somente a partir das traduções de Carlos Alberto Nunes aos épicos homéricos e à *Eneida*. Os mesmos quatro versos que até agora temos visto são por ele vertidos da seguinte forma:

as armas canto e o varão que, fugindo das plagas de Tróia
por injunções do Destino, instalou-se na Itália primeiro
e de Lavínio nas praias. A impulso dos deuses por muito
tempo nos mares e em terras vagou sob as iras de Juno,

A atualidade vê o aumento de projetos em que a tradução rítmica é aplicada no Brasil e a sua articulação com outros grupos contemporâneos, cujos propósitos são discutidos por Rodrigo Gonçalves (2016).

A abordagem da poesia hexamétrica que proporemos adiante pretende lidar com problemas suscitados pelo metro que, em nosso entendimento, não são esgotados nos formatos anteriores. Nossa reflexão inicial parte da descrição do hexâmetro como é colocada por West (1982, p. 35):

³ Não temos conhecimento de uma tradução da *Eneida* em dodecassílabos, completa ou em andamento, para citar como exemplo aqui. A título de confronto, sugerimos, de nossa lavra, a seguinte tradução para os quatro versos de Virgílio até agora apresentados:

*Armas canto e o varão que da praia de Troia
Primeiro à Itália, prófugo, e à costa lavínia
Veio, muito jogado por terras e mares
Por força do alto e Juno lembrando com raiva (...)*

For purposes of description it is convenient to refer to the traditional division into six metra or feet, each consisting of a princeps and (except in the last foot) a biceps. Structurally, however, the verse is better regarded as consisting of two cola divided by the medial caesura. The cola - u u - u u - (hemiepes, symbol D), x - u u - u u - - and u u - u u - u u - - (paroemiac) occur independently in other metres. The essence of the hexameter can be expressed by the formula D | u | u D - ||. Many of the repeated phrases of epic are designed to fill one or other colon.

Como descrito por West, o hexâmetro deixa de ser a sucessão de pés dáctilos para ser primordialmente a reunião de dois cólons ao redor da cesura. A descrição é validada pela existência de fórmulas (West diz *repeated phrases*) que se encaixam perfeitamente nos hemistíquios, mas também, acrescentamos, pelo confronto do hexâmetro com o seu metro-irmão, o pentâmetro elegíaco: enquanto o hexâmetro foi descrito por West como D | u | u D - ||, o pentâmetro é simplesmente D | D ||. Assim, tomando-se uma sílaba longa ou duas breves como medida de duração, o pentâmetro é o metro de 5T + 5T, ao passo que o hexâmetro é um 5+1T + 5+1T, no qual o sexto tempo promove uma transição branda entre os cólons de tipo D, inexistente no pentâmetro.

Nosso interesse reside justamente no caráter duplo do hexâmetro, e na revisão, portanto, da ideia de que se trata de um metro longo. Nossa tradição poética vernácula (visto que por metodologia buscamos sempre trabalhar primeiro com repertórios estéticos já naturalizados e identificáveis pela tradição) também possui um metro muito versátil de apresentação usualmente dupla: a redondilha maior.

O formato já estava previsto, ainda que não pela explicitação completa desses critérios formais, como resultado da investigação de José Dejalma Dezotti (1990). O tradutor, investigando a tradição do gênero epigramático em língua portuguesa, encontra na quadra em redondilhas com rima alternada um paralelo ao dístico elegíaco, não só pela proximidade acústica como pelo uso analógico que fazem dela os poetas que nomeiam suas obras epigramas, notadamente Bocage, provavelmente o mais conhecido desses autores. Dezotti demonstra a produtividade do formato em traduções de epigramas de Catulo e Marcial. A título de exemplo, ele verte desta forma o poema I, 38 de Marcial:

*Quem recitas meus est, o Fidentine, libellus:
sed male cum recitas, incipit esse tuus.*

Os versos que tu recitas
São, sim, Fidentino, meus;
Mas como os recitas mal,
Eles passam a ser teus.

A adoção de redondilhas maiores para cada cólon do hexâmetro produz efeitos interessantes, dado que se alinha a uma distribuição da matéria que, no metro latino, respeita a cesura. Veja-se, por exemplo, a aplicação deste formato em três versos iniciais da sátira I, 8 de Horácio:

*Olim truncus eram / ficulnus, inutile lignum,
cum faber, incertus / scamnum faceretne Priapum,
maluit esse Deum. / (...)*

No passado fui um tronco,
 Toco inútil de figueira;
 “Faço um banco ou um Priapo?”
 Pensa o mestre da madeira,
 Mas quis que eu virasse um deus.

A marcação da cesura mostra como é possível associar cada hemistíquio do hexâmetro a uma redondilha. Aqui, optamos pela inversão dos hemistíquios do segundo verso e pela substituição do ‘carpinteiro’, tradução mais direta para *faber*, pelo perifrástico ‘mestre da madeira’, com o que provemos uma rima para ‘figueira’ (v. 2 da tradução). Traduzimos *lignum* por toco para criar eco com tronco, e assim reproduzir o efeito sonoro que, no primeiro verso latino, é criado entre os termos *truncus* e *ficulnus*.

Imediatamente, é digno de nota que muitas vezes a poesia hexamétrica, pela liberdade que as línguas flexionadas como o latim e o grego admitem, promovem disjunções difíceis de reproduzir em línguas posicionais como o português, e que inclusive fraudam a unidade de sentido dos cólons. Os quatro versos iniciais da *Eneida*, tão repetidos aqui, podem dar exemplo disso. Abaixo, acompanhamos os termos latinos de uma tradução palavra a palavra:

<i>Arma virumque</i>	<i>cano, Troiae qui primus</i>	<i>ab oris</i>
Armas e o homem	canto, de Troia que primeiro da costa	

<i>Italiam</i>	<i>fato</i>	<i>profugus</i>	<i>Lavinaque</i>	<i>venit</i>
à Itália	pelo destino	fugitivo	e ao lavínio	veio

<i>litora, multum</i>	<i>ille et terris</i>	<i>iactatus</i>	<i>et alto,</i>
à praia, muito ele	tanto por terras	(foi) jogado	quanto pelo
alto (mar)			

<i>vi</i>	<i>superum, saevae memorem Iunonis ob iram,</i>
pela força dos súperos da cruel lembrada	de Juno por causa da ira

Ainda assim, se levarmos em consideração que o hexâmetro alterna entre treze e dezessete sílabas, e duas redondilhas podem ter entre catorze e dezesseis sílabas, parece possível, ainda que reordenando termos, trabalhar com uma relação entre duas redondilhas e um hexâmetro. Assim, propusemos para esses versos o seguinte resultado:

Canto as armas e o varão
 Que de Troia se mandou,
 Para a Itália e pro Lavino
 O destino lhe arrastou,
 Na água e em terra viu problema
 Que o rancor da mão suprema
 De uma deusa lhe causou.

Aqui, já podem ser notados ajustes para que o texto funcione como redondilha: o ser jogado (v. 3: *iactatus*) virou um ‘problema’, muito a calhar para uma rima com a ‘mão suprema’, estando o membro pentadigitado aqui no lugar da força (v. 4: *ui*), visto que é ele, no corpo, quem a exerce, e é uma solução proposta por Odorico, exposta

acima, que acolhemos em nossa tradução. ‘*Oris*’ e ‘*litora*’, termos que designavam as margens de Troia e do Lavino, foram suprimidos, por redundantes. O destino (*fato*) deixa de ser o modo pelo qual Eneias chega à Itália, mas passa a agente do arrastar o herói de uma parte a outra. Inevitavelmente, assumimos o mesmo influxo camoniano de todos os antecessores apresentados, e traduzimos *uirum*, no primeiro verso, por varão. A economia dessas alterações permitiu que transformássemos oito cólons em sete redondilhas, o que nos pareceu um formato simbólico.

A adoção da redondilha maior, e sua quase imediata associação à rima, bem como o acabamento desse primeiro exercício nos versos iniciais da *Eneida*, nos levou a postular a adoção, junto a essas características, de uma estrofe fixa, preferencialmente que fosse referendada pela tradição para materiais análogos à tradição épica. Nesse sentido, a septilha, estrofe característica da Literatura de Cordel, surgiu como uma solução versátil. Primeiramente, porque, ao contrário das quadras ou das sextilhas, a septilha pressupõe uma mudança de ritmo dentro da estrofe, que se presta a resolver uma característica da poesia hexamétrica, que é sua irregularidade. Ao contrário da poesia elegíaca (e epigramática), que mantém suas unidades de sentido dentro dos confins do dístico, os gêneros hexamétricos quebram a monotonia do ritmo por meio de períodos de extensão variados, *enjambements*, início de períodos no meio dos versos, criando expressividade por meio desse recurso. Os fragmentos até agora apresentados testemunham essa variação. Pois bem, a quebra de ritmo dentro da septilha permite ao tradutor que se adapte a variações de andamento que encontra no original.

Por vezes, há um ajuste perfeito entre a septilha e sete cólons do poema. É o caso dos versos 116 a 119 do primeiro canto da *Eneida*, em plena tempestade que acossa os fugitivos troianos:

(...) *ast illam ter fluctus ibidem*
torquet agens circum et rapidus uorat aequore uortex.
apparent rari nantes in gurgite uasto,
arma uirum tabulaeque et Troia gaza per undas.

Circunvolta o mar, três vezes
Quebra os navios e, ligeiro,
Draga-os dentro da voragem.
É raro o que nada inteiro
No abismo da imensidão,
Quadros, armas e o varão,
Bens de Troia no aguaceiro.

No entanto, a irregularidade do poema faz com que ajustes sejam necessários para a manutenção da estrofe. Em um extremo, uma septilha traduziu, sem introdução supérflua de conteúdo, apenas dois versos e meio, em I, 50-52:

Talia flammato secum dea corde uolutans 50
nimborum in patriam, loca feta furentibus Austris,
Aeoliam uenit.

Essas coisas avoavam
Nas entranhas inflamadas
Quando a deusa viajou
Pra pátria das nevoadas.

Sede do terrível claustro
Do irritado vento Austro
Lá na Eólia situada.

A adoção de estrofes para traduzir os longos cantos catásticos da poesia épica se apresentou como uma solução poeticamente interessante para evidenciar algo da poética do período augustano que nem sempre resulta claro ao leitor: ao definir cortes rítmicos a cada poucos versos, fica mais evidente o caráter helenístico, calimaqueano, da construção virgiliana, cujos detalhes passam por vezes despercebidos no canto extenso. Seccionados, os pedaços de narrativa se tornam verdadeiros epigramas, e a beleza do andamento do poema nos parece mais evidente. As estrofes acima apresentadas, bem como o encadeamento de estrofes que serão apresentadas ao fim do artigo, exemplificam a afirmação.

Durante o processo de tradução cujo resultado apresentaremos, uma questão teórica colocou nosso trabalho em dúvida: é legítimo nomear essa tradução que fazemos de literatura de cordel? Algumas considerações nos encorajam a legitimar a proposição: se, por um lado, não temos conhecimento de traduções, no sentido estrito do termo, propostas nesse formato, há um sem-número de adaptações de obras da dita grande literatura ao gênero, inclusive da própria *Eneida*, por exemplo, a feita por Stélio Torquato Lima, professor da Universidade Federal do Ceará (LIMA, 2009). Se o gênero é permeável a essa relação, é igualmente tributário de uma tradição épica: o cordel brasileiro descende de tradições ibéricas de circulação poética que remontam ao período medieval e envolviam a atividade de jograis e menestres, nas quais ciclos épicos eram um componente importante – basta pensar em peças como o *Cantar de Mio Cid*, com seus versos duplos para perceber tal linhagem. Baroja (apud ALBUQUERQUE, 2011, p. 59), classifica os cordéis publicados em Espanha em grupos como: antigos; cavalleirescos; novelescos: de amores e aventuras; novelescos: biográficos e de aventura propícia; de homens bravos e aventureiros; de bandoleiros; históricos; entre outros, e todas estas seriam formas legítimas de ler partes da narrativa da *Eneida*.

Uma vez que julgamos lícito, e até oportuno, tratar nossa tradução em termos de cordel, parte dos nossos esforços se direcionaram para a realização concreta, física, da tradução como cordel propriamente dito, que caracterize não apenas a transcrição do texto, mas também a transmidialidade: concomitante à submissão desse artigo, finalizamos a editoração de um cordel em que fazemos circular os versos 1 a 222 do primeiro canto da *Eneida*. Durante o segundo semestre de 2019, completamos a tradução do primeiro canto. Projetos análogos, com hexâmetros de Horácio e Marcial, estão em desenvolvimento e servirão para confrontar a abordagem de hexâmetros em gêneros e estilos diferentes e a possibilidade de aproximar tematicamente outras obras da antiguidade à literatura de cordel.

À guisa de conclusão, julgamos oportuno nos antecipar às objeções que poderão ser feitas à inter-relação da epopeia virgiliana e da forma do cordel. Por um lado, parece-nos claro que o épico é o gênero mais sofisticado, em latim como outras línguas, mas que não é igualmente verdadeira certa concepção de que a redondilha não seja um metro adequado à expressão solene. Tal concepção, resultante do contraste entre medida velha e medida nova no Renascimento, não se verifica no próprio *corpus* de nossa língua, em que encontraremos a redondilha em peças elevadas como o *Sôbolos rios que vão*, de Camões, ou na *Miscelânea* de Garcia de Resende (1470-1536), bem como decassílabos heroicos empregados em poesia de matéria humilde e satírica, como se vê em Gregório de Matos e Bocage. Garcia de Resende, aliás, poderia ser o maior argumento a favor de uma apreciação da redondilha como adequada a gêneros nobres:

tendo produzido a maior parte da vida sem conhecimento dos metros italianos, escolhe a redondilha para compor a *Miscelânea*, relato de longas proporções sobre os grandes eventos políticos e militares que testemunhou durante a vida. Veja-se a segunda estrofe desse poema, a título de exemplo (procedemos atualização ortográfica para facilitar a leitura):

Vimos o mouro tomar
gran parte da cristandade
muitos mouros subjugar
vemos seu senhorear
sem ter contrariedade:
tem dous impérios ganhados
e muitos reinos tomados
e Rodes por derradeiro
faz justiça por inteiro
os mores mais castigados. (RESENDE, 1554, s/p)

No que diz respeito à pretensa simplicidade do cordel como gênero, e sua consequente inaptidão para a matéria épica, cremos já ter referido os principais motivos pelos quais discordamos dessa concepção: se por um lado, a manifestação nordestina do cordel é associada ao acesso limitado aos veículos formais de circulação de literatura, por outro é um gênero antigo, que se origina no épico medieval, e como tal, é apto a abrigar a poesia virgiliana com menos concessões de forma do que se pode à primeira vista supor. Mais, vale lembrar, na esteira da noção haroldiana de *signo estético* que apresentamos no começo desse artigo, em nenhum momento se questiona a legitimidade das escolhas do tradutor seiscentista João Franco Barreto quando opera acréscimos que assemelhem a *Eneida* às oitavas-rimas camonianas, ou dos prosaísmos de Carlos Alberto Nunes, por exemplo, ao traduzir, no verso 2, *fato profugus* pela expressão '*por injunções do destino*', que atende à sua prioridade métrica. Nessa perspectiva, ressaltamos, além do critério formal que apontamos acima a partir da exposição de West, que redondilha e hexâmetro se aproximam como sistemas de signos por serem, em português e latim, os metros mais populares e imediatamente reconhecidos pelo ouvinte. A *Eneida* era uma obra incrivelmente popular em seu tempo, haja vista seu uso escolar no período imperial e a presença de suas formas e deformidades em grafites, papiros e monumentos por toda a extensão do território submetido a Roma: como outros textos de sua época, circulava primordialmente de forma oral, sendo vocalizada mesmo quando observada pelos seus apreciadores no rolo ou no códice. Essa duplicidade do oral-escrito que caracteriza a poesia da antiguidade não poderia encontrar forma mais privilegiada de se contemplar do que no formato do cordel, que é igualmente utilizado na performance oral do repentista e na performance escrita do redator dos folhetos. Se formos retomar o conceito seminal de Schleiermacher (in SNELL-HORNBY, 2012, p. 192) que tem sido recolocado em circulação recentemente, o trabalho do tradutor pode, igual e dicotomicamente, mover o leitor na direção do autor ou mover o autor na direção do leitor: a primeira possibilidade é a que vemos nos hexâmetros brasileiros de Carlos Alberto Nunes; a segunda possibilidade é a que se busca alcançar em nossa tradução.

Por fim, apresentamos, na sequência, a tradução dos versos 1-48 do canto I da *Eneida*. Além da proposição, a passagem apresenta a situação de Cartago e o diálogo íntimo da deusa Juno, que motivará seus primeiros atos contra os troianos. Para maior facilidade do confronto, intercalamos o original latino com as estrofes vernáculas. A

edição latina que utilizamos é a nova edição de Gian Biagio Conte, da Teubner (VERGILIUS MARO, 2019).

*Arma uirumque cano, Troiae qui primus ab oris
Italiam fato profugus Lauinaque uenit
litora, multum ille et terris iactatus et alto,
ui superum, saeuae memorem Iunonis ob iram,
multa quoque et bello passus, dum conderet urbem 5
inferretque deos Latio, genus unde Latinum
Albanique patres atque altae moenia Romae.*

I

Canto as armas e o varão
Que de Troia se mandou,
Para a Itália e pro Lavino
O destino lhe arrastou,
Na água e em terra viu problema
Que o rancor da mão suprema
De uma deusa lhe causou.

II

Foi por Juno, a mais cruel,
Que tantos males sofreu,
Teve que lutar mil guerras
Pra salvar os deuses seus
E no Lácio os pais albanos
E os grandes muros romanos,
Tão soberbos, ele ergueu.

*Musa, mihi causas memora, quo numine laeso
quidue dolens regina deum tot uoluere casus
insignem pietate uirum, tot adire labores 10
impulerit. Tantaene animis caelestibus irae?*

III

Musa, me relembra agora
Qual dos deuses se ofendeu,
O que fere a mãe dos deuses
Que um tal homem constrangeu,
De tamanha piedade.
Diz pra mim se tal maldade
Em algum deus já sucedeu!

*Vrbs antiqua fuit (Tyrii tenuere coloni)
Karthago, Italiam contra Tiberinaque longe
ostia, dives opum studiisque asperrima belli;
quam Iuno fertur terris magis omnibus unam 15
posthabita coluisse Samo:*

IV

Foi Cartago uma cidade
Pelos Tírios levantada
Bem de frente para Itália,
Rica e em guerras aplicada.
Juno tem amor por ela,
Nem nenhuma crê mais bela,
Mesmo Samos sua amada.

*hic illius arma,
hic currus fuit; hoc regnum dea gentibus esse,
si qua fata sinant, iam tum tenditque fouetque.*

V
Tinha a deusa ali suas armas,
O seu carro ali deixou,
Se o destino concordasse,
Um projeto já formou:
Que seu povo tão amado,
Mandasse pra todo lado,
Do mundo governador.

*progeniem sed enim Troiano a sanguine duci
audierat Tyrias olim quae uerteret arcas; 20
hinc populum late regem belloque superbum
uenturum excidio Libyae: sic uoluere Parcas.*

VI
Mas ouvira que uma raça
Feita de sangue troiano
Rasaria sua praça
E seus muros africanos.
Povo de forte ameaça,
Vai pros Líbios ser desgraça,
Para as Parcas esse é o plano.

*id metuens ueterisque memor Saturnia belli,
prima quod ad Troiam pro caris gesserat Argis 25
– necdum etiam causae irarum saeuique dolores
exciderant animo;*

VII
A Satúrnia isso temendo
Da antiga guerra lembrada,
Que em Troia lutou primeiro
Pela gente argiva amada.
Da cabeça a amarga dor
E uma raiva até maior
Inda não era arredada.

manet alta mente repostum

*iudicium Paridis spretaeque iniuria formae
et genus inuisum et rapti Ganymedis honores:
his accensa*

VIII

Na mente fica voltando
Quando Páris lhe julgou
E seu corpo tão perfeito,
Quanta injúria!, desprezou,
O seu povo e Ganimedes
Que em louvor ninguém excede.
E como isso lhe exaltou,

*super iactatos aequore toto
Troas, reliquias Danaum atque immitis Achilli, 30
arcebat longe Latio, multosque per annos
errabant acti fatis maria omnia circum.
tantae molis erat Romanam condere gentem.*

IX

Pelo mar, longe do Lácio,
Sacudia esses troianos
Que os gregos não trucidaram
E por muitos longos anos,
Por destino navegavam.
Vê que caro que pagavam
Fundar o povo romano.

*Vix e conspectu Siculae telluris in altum
vela dabant laeti et spumas salis aere ruebant, 35
cum Iuno aeternum seruans sub pectore uulnus
haec secum:*

X

A Sicília mal saía
Da visão e os navegantes
Levantavam vela e sal
Que espalhavam radiantes,
Quando olhando essa ferida
Juno nunca resolvida
Matutava divagante:

*'mene incepto desistere uictam
nec posse Italia Teucrorum auertere regem?
quippe uetor fatis. Pallasne exurere classem
Argiuum atque ipsos potuit submergere ponto 40
unius ob noxam et furias Aiakis Oilei?*

XI

“Sem travar o rei dos Teucros

Aceitar que fui dobrada?
Já no início? os fados vetam.
Uma frota incendiada
Palas afogou no mar
Pra um argivo só matar,
Com o oileu Ajax passada.

*ipsa Iouis rapidum iaculata e nubibus ignem
disiecitque rates eueritque aequora uentis,
illum exspirantem transfixo pectore flammam
turbine corripuit scopuloque infixit acuto;*

45

XII
Fogo de Jove ela própria
Das nuvens lançou ligeira,
Levantou o mar com ventos,
Destroçou-lhe a caçoeira.
Turbilhões jogam de lado
Num penedo ele abrasado
E ele morre de primeira.

*ast ego, quae diuum incedo regina Iouisque
et soror et coniunx, una cum gente tot annos
bella gero. et quisquam numen Iunonis adorat
praeterea aut supplex aris imponet honorem?'*

XIII
Mas eu, rainha dos deuses,
De Jove irmã mais consorte,
Tanto tempo e c' um só povo
Devo mover guerra e morte?
Para Juno em seu altar
Quem mais vem para ofertar
E pra agradecer a sorte?"

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, M. E. B. C. de. *Literatura Popular de Cordel: dos ciclos temáticos à classificação bibliográfica*. Tese de Doutorado. João Pessoa: UFPB, 2011.
- ALVAREZ, B. B. Traduzindo Plauto em verso: o prólogo de *Poenulus*. in: Paganine, C. G. e Hanes, V. *Tradução e Criação: entrelaçamentos*. Campinas: Pontes, 2019.
- CAMPOS, H. *A arte no horizonte do provável*. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- CARVALHO, R. *Metamorfozes em tradução*. Relatório de pós-doutoramento. São Paulo: FFLCH/USP, 2010.
- DEZOTTI, J. D. *O epigrama latino e sua expressão vernácula*. Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLCH/USP, 1990.

GONÇALVES, R. T. Tradução e ritmo: *rêver le vers* de Lucrécio. *Revista Morus*. Campinas, v. 11, n. 1, p. 181-197, 2016.

LIMA, S. T. *Obras-Primas Universais em Cordel*. Mossoró: Queima-Bucha, 2009.

MOLINA, J. S. *Los hexámetros castellanos y en particular los de Rubén Darío*. Santiago: Prensas de Universidad de Chile, 1935.

OLIVA NETO, J. A.; NOGUEIRA, E. 2013 O hexâmetro dactílico vernáculo antes de Carlos Alberto Nunes. *Scientia Traductionis*, Florianópolis, n. 13, p. 295-311, 2013.

RESENDE, G. *Liuro das obras de Garcia de Reesende*. Évora: em casa de André de Burgos, 1554.

SNELL-HORNBY, M. A “estrangeirização” de Venuti: o legado de Friedrich Schleiermacher aos Estudos da Tradução? *Pandaemonium Germanicum*. São Paulo, v. 15, n. 19, p. 185-212, julho de 2012. tradução de Marcelo Moreira.

VERGILIUS MARO, P. *Aeneis*. Recensuit atque apparatus critico instruxit Gian Biagio Conte. Editio altera. Berlin: De Gruyter, 2019.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Traduzida em verso por João Franco Barreto. Dois tomos. Lisboa: Typografia Rollandiana, 1808.

_____. *Geórgicas; Eneida*. traduções de António Feliciano de Castilho e Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Jackson, 1960.

VIRGILIO. *Virgilio Brasileiro, ou traducção do poeta latino por Manuel Odorico Mendes*. Paris: Remquet, 1858.

WEST, M. *Greek metre*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Data de envio: 12-09-2019

Data de aprovação: 26-11-2019

Data de publicação: 11-12-2019

Cenas de restauração: a grotesca imagem da *bugonia* nas *Geórgicas* 4. 281-314

Liebert de Abreu Muniz*
liebertmuniz@yahoo.com.br

RESUMO: Os versos 281-314 do livro 4 das *Geórgicas* de Virgílio descrevem um método para a restauração de um enxame de abelhas perdido, a saber, a *bugonia*: a carcaça putrefata de um animal serviria para dar origem a um novo enxame. Um método grotesco que explora os limites do corpo enquanto elemento universal para potencializar possíveis ambivalências (BAKHTIN, 1987, p. 265-322). Além de grotesca, a *bugonia* é problemática quanto à aplicação, o que parece sugerir que a descrição do método grotesco desvela uma cena de restauração social e política da Roma do séc. I a.C.

Palavras-chave: *bugonia*; grotesco; abelhas; cenas; restauração.

Scenes of restoration: the grotesque image of the *bougonia* in *Georgics* 4. 281-314

ABSTRACT: Virgil's *Georgics*, on 4. 281-314, describes a method for the restoration of a swarm lost of bees, namely, the *bugonia*: a cattle putrefied carcass would give rise to a new swarm. A grotesque method that explores the borders of the body as an universal principle to strengthen the ambivalences (BAKHTIN, 1987, p. 265-322). Beside grotesque features, the *bugonia* is problematic concerning their applicability; the grotesque method can be read as a scene of social and political restoration of the Rome from mid-1st century b.C.

Keywords: *bugonia*; grotesque; bees; scenes; restoration.

Introdução

Se o décimo poema das *Bucólicas* (ca. 45-42 a.C.), primeira obra canônica de Virgílio, e se os cantos quarto e sexto da *Eneida* (ca. 29-19 a.C.), a terceira obra canônica do nosso poeta, deram azo a muitas páginas de crítica literária, a obra do meio, as *Geórgicas* [G.] (ca. 37-30 ou 29 a.C.), teve no livro quarto uma peça singular de crítica literária.

No proêmio ao poema (*G.* 1.1-5), uma espécie de síntese dos quatro livros, coube à *G.* 4 o tema das abelhas (*apibus quanta experientia parcis*); em termos técnicos, esse livro trata da apicultura. Vale dizer que as civilizações antigas – e também as modernas – constantemente se viram perplexas diante da capacidade natural desses pequenos insetos; os gregos antigos e, sobretudo, os romanos admiraram a incrível organização

* Doutor em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), na área de pesquisa de Estudos Clássicos (2017). Mestre em Letras pela Universidade Federal do Ceará (UFC), na linha de pesquisa Estudos Comparados de Literaturas de Línguas Clássicas (2012). Atualmente é Professor Adjunto do Curso de Letras/Português da Universidade Federal Rural do Semi-Árido, UFRSA, Campus Caraúbas/RN.

social das abelhas.¹ Entre os muitos aspectos da vida delas, sua organização social é um dos mais instigantes: em que medida sua sociedade serviria como modelo para a sociedade humana? Esta parece uma questão muito natural. Nesse sentido, haveria certa obviedade em a imagem das abelhas no livro quarto das *G.* de Virgílio funcionar como uma alegoria para a sociedade humana; ora, as escolhas vocabulares do poeta nos instigam quanto a isso: elas possuem habitação (*domus* (v. 10, 133, 209); *lar* (v. 43); *sedes* e *statio* (v. 8), *tectum* (v. 296)) com traços similares a uma cidade (*oppidum* (v. 178), *patria* (v. 155), *sedes augusta* (v. 228), *urbs* (v. 154)); mais do que isso, elas ainda possuem um chefe, um rei (v. 75, *rex*)²; elas revelam um patriotismo oportuno, compromisso com o trabalho e lealdade absoluta ao rei; são ainda capazes de batalhar e morrer por uma causa; numa significativa alusão às origens romanas e aos ideais de *virtus*, *labor* e *fortitudo*, elas são curiosamente chamadas de *Quirites* (*G.* 4. 201).

A crítica do poema identifica a evidente associação entre sociedade das abelhas e a dos homens. Jasper Griffin (1979, p. 61-80) – um dos importantes estudiosos do tema – reconhece, no entanto, um silêncio eloquente: nosso poeta omite uma imagem muito recorrente entre os antigos, a saber, a de associar as abelhas aos poetas e o mel à poesia (e.g. Aristófanos, *Av.* 748-51; *Ec.* 974). Segundo Griffin, a imagem das abelhas nas *G.* 4, com suas virtudes e ausência de individualidade e de arte, parece estabelecer um contraponto com o belicoso caráter romano. Assim, o estudo de Griffin sugere que esse silêncio põe em relevo uma intrigante discussão política e social; no lugar da imagem poética, dois enxames de abelhas travam uma batalha épica; dito doutro modo, elas funcionam como uma metáfora da condição, do caráter e da política romana do final do séc. I a.C.

É importante desde já destacar que Jasper Griffin reconhece que a imagem das abelhas mobiliza opostos. A abnegação e o patriotismo extremos das abelhas podem ser vistos como características problemáticas; decerto, tais comportamentos estorvariam o surgimento de guerras civis; não obstante, cidadãos livres muito dificilmente aceitariam passivamente a imposição de qualquer modo de vida. É marcante o jogo de ambivalências: a sociedade das abelhas é admirável, mas também é frágil; elas naturalmente morrem, mas podem ser restauradas; um sacrifício pode trazê-las de volta à vida. Esse sacrifício (a *bugonia*), no entanto, é notavelmente mais grotesco. A ambivalência da própria *bugonia* é construída ao final do livro, quando outro sacrifício (uma segunda *bugonia*, *G.* 4. 528-58) é descrito, caracteristicamente mais solene. O grotesco se contrapõe ao sublime, a vida antecede a morte, e a morte, a vida.

Não apenas as ambivalências instigam nossa reflexão. Além da metáfora social, a estrutura do livro é expressiva. A longa descrição sobre a vida das abelhas é intercalada e emoldurada por duas digressões célebres na literatura latina: a passagem do *Corycius senex* (v. 125-48) e o *epyllion* de Aristeu (v. 315-558). Ademais, a linguagem é igualmente significativa: o que, à primeira vista, se mostra uma coletânea de

¹ Textos antigos testificam o interesse pela vida social das abelhas (Aristóteles, *Hist. an.* 5. 21-2, 9. 40, *Gen. an.* 3. 10; Varro *Rust.*, 3. 16; Columela, *Rust.*, 9. 2-16; Plínio. *HN*, 11. 4-23, além das *G.* 4). Informações mais gerais e culturais sobre apicultura são apresentadas por John Ellis Jones, no verbete ‘bee-keeping’, no *Oxford Classical Dictionary* [OCD] (HORNBLLOWER; SPAWFORTH; EIDINOW, 2012, p. 227). Nesse sentido, também Francesco della Corte e Donald Wormell, nos verbetes ‘ape’ e ‘apicultura’ respectivamente, na *Enciclopedia Virgiliana* [EV] (DELLA CORTE, 1991, p. 211-4) – com vasta bibliografia sobre Virgílio, as abelhas e a apicultura –, e ainda o verbete ‘bee’ de Leah Kronenberg, na *The Virgil Encyclopedia* [VE] (THOMAS; ZIOLKOWSKI, 2014, p. 176-7), apresentam informações detalhadas e pontuam as ocorrências das abelhas e algumas de suas simbologias nas obras de Virgílio.

² Os comentadores enfatizam as deficiências do saber antigo sobre apicultura, notando que há um erro no entendimento dos antigos de a rainha de um comeal ser descrita como um *rex*.

informações técnicas sobre apicultura revela uma elevação da linguagem e do tom notavelmente épico.

O presente artigo enseja explorar o aspecto grotesco da primeira *bugonia* e o efeito contrastivo criado pela solenidade da segunda *bugonia*. É importante refletir como a apicultura e as imagens decorrentes da vida das abelhas funcionam como um verdadeiro cenário discursivo das *G.* 4. Neste cenário, o grotesco e o solene operam como ambivalências conceituais mais profundas que na verdade refletem ambivalências outras, por exemplo, morte e vida, oriente e ocidente, torpeza e integridade, destruição e restauração.

1. Imagens do grotesco

Antes de entrarmos nas *G.* 4, é forçoso voltarmos aos versos finais do livro 3 das *G.*, v. 548-66, que discorrem sobre a morte do rebanho. O contexto é o da peste, uma imagem de completa destruição: de nada adiantaria mudar as pastagens, toda a técnica exigida seria insuficiente e nociva (v. 549, *quaesitaeque nocent artes*)³; os mestres da medicina, Quirão e Melampo, desapareceram (v. 550, *cessere magistris*); a pálida Tisífone, uma das Erínias, trouxe *Morbus* e *Metus* (v. 552) e “diariamente erguendo a ávida frente, expõe-se altivamente” (v. 553, *inque dies avidum surgens caput altius effert*)⁴; a morte do rebanho foi devastadora (v. 556, *cateruatim*), e os estábulos ficaram amontoados de cadáveres em torpe putrefação (v. 556-7, *atque aggerat ipsis in stabulis turpi dilapsa cadauera tabo*; grifos nossos). O desperdício foi total: o couro, as vísceras, os pelos. Nada poderia ser aproveitado em razão da torpeza da peste (v. 559-62); qualquer um que tocasse ou fizesse uso dos restos mortais desse rebanho putrefato seria acometido por tumores avermelhados (v. 564, *ardentes papulae*) e depois a erisipela, ou a herpes, contaminaria todo o corpo (v. 566, *contactos artus sacer ignis edebat*).

Esse torpor final das *G.* 3 de *per se* é impactante, mas adquire expressividade se tomado em contraste com a abertura das *G.* 4., v. 1-7: é perceptível um movimento pendular e antagônico do triunfo da morte ao espetáculo da vida, do amargo cenário da peste e da doença ao cenário doce do mel e das abelhas.

A imagem acionada pelos cadáveres caracteriza uma descrição portentosa e grotesca. O grotesco, no entanto, não nos parece uma configuração fortuita. Mikhail Bakhtin (1987, p. 265-322) refletiu teoricamente sobre a noção de grotesco, enfatizando as ambivalências decorrentes das imagens na obra de François Rabelais. Em termos bakhtinianos, as ambivalências do grotesco pendulam entre a natural degeneração e a admirável regeneração, entre a destruição total e a renovação das coisas. Imagens grotescas encontram abrigo no arcabouço linguístico, cultural, folclórico e popular de uma sociedade – no caso da análise de Rabelais por Bakhtin – medieval.

As representações do corpo foram, segundo Bakhtin (*op. cit.* p. 275-8), notavelmente predominantes, *lato sensu*, em todas as culturas orais e escritas. Todas as culturas reconheceram-no, fazendo principalmente do corpo grotesco um fenômeno cósmico e universal. Toda imagem grotesca, no entanto, tipifica uma extrapolação dos

³ Todas as citações das *G.* são da edição de G. B. Conte (VERGILIUS, 2013) para a Teubner; e todas as traduções do poema são de nossa autoria.

⁴ Uma antropomorfização presente noutros poemas hexamétricos, e.g. *Il.* 4. 442-3 (a imagem de Eris erguendo a frente); cf. *Lucr.* 1. 64 (a *religio* que ostenta sua frente das regiões celestes); *En.* 4. 177 (a Fama que ergue sua frente das nuvens dos céus), 10. 767 (a mesma imagem aplicada a Órion); especificamente *Metus* e *Morbus* são também personificados em *En.* 6. 273-81.

limites corporais; dito doutro modo, o grotesco ultrapassa os limites do próprio corpo e concentra-se nas saídas, excrescência, rebentos, orifícios (*op. cit.* p. 278-9):

O modo grotesco de representação do corpo e da vida corporal dominou durante milhares de anos na literatura escrita e oral. *Considerado do ponto de vista da sua difusão efetiva, predomina ainda no momento presente:* as formas grotescas do corpo predominam na arte não apenas dos povos não europeus, mas mesmo no *folclore, europeu* (sobretudo cômico); além disso, *as imagens grotescas do corpo predominam na linguagem não-oficial dos povos*, sobretudo quando as imagens corporais se ligam às *injúrias e ao riso*; de maneira geral, *a temática das injúrias e do riso é quase exclusivamente grotesca e corporal*; o corpo que figura em todas as expressões da linguagem não-oficial e familiar é o corpo *fecundante-fecundado, parindo-parido, devorador-devorado, bebendo, excretando, doente, moribundo*; existe em todas as línguas um número astronômico de expressões consagradas a certas partes do corpo: *órgãos genitais, traseiro, ventre, boca e nariz*, enquanto aquelas em que figuram as outras partes: braços, pernas, rosto, olhos, etc. são extremamente raras.

A imagem grotesca do moribundo, da morte encontra correspondência no mundo natural e no mundo religioso, místico, donde tira grande parte de sua força social. Se o grotesco, em essência, caracteriza-se por sua ambivalência, a imagem da morte precede a do renascimento, a da corrupção precede a da regeneração.

Nas *G.*, o movimento do livro 3 para o 4 possui efeito pendular, ou seja, o terror da morte causada pela peste – a força natural e universal – é seguida pela admiração da vida das abelhas. O pêndulo move-se novamente; e, depois das descrições de todo o fervor da vida social das abelhas, a doença novamente reaparece. A sociedade admirável desses insetos está sujeita às forças negativas da natureza. O remédio para a perda de uma colmeia encontra-se na realização de um rito de tom puramente religioso. Os versos 281-314, das *G.* 4, descrevem uma primeira *bugonia*; do ponto de vista temático o assunto continua a ser a apicultura; do ponto de vista discursivo, os hexâmetros são descritos como um conjunto de regras ou normas, mas com uma nuance substancialmente diferente: a técnica agrícola se confunde com as ordenanças de um rito particularmente grotesco.

2. O rito da *bugonia*

Os versos que figuram no título do presente artigo encontram-se numa posição central do livro 4 das *G.* e discorrem sobre como restaurar uma colmeia por meio da *bugonia*. Tratava-se de um fenômeno bem conhecido entre os antigos como um método de geração espontânea das abelhas (também chamadas, em grego, de *bougenéis*, “nascidas de bois”). Esse fenômeno foi de certo modo frequente na literatura clássica⁵; no entanto, a palavra latina *bugonia*, que traduz literalmente a ideia do “nascimento a partir de um boi morto”, é um tanto rara (cf. *TLL*, 2.2238.10). Nos textos clássicos latinos, está presente apenas na passagem do *De re rustica*, 2.5.5, de Varrão, como o título de um poema cujo autor e conteúdo são desconhecidos; na antiguidade tardia, São Jerônimo, *Chron.* 1254, também faz menção a um poema de mesmo nome composto

⁵ Cf. Filetas de Cós, fr. 22 Powell, Calímaco, fr. 383. 4 Pf, Nicandro *Ther.* v. 741, Varrão, *Rust.* 2. 5.5, 3. 11, 3. 16. 4; Ovídio, *Fast.* 1. 363-80, *Met.* 15. 364-8.

pelo poeta grego arcaico Eumelo (ca. 740 a.C.). Os versos 281-314 das *G.* 4, traduzidos e discutidos abaixo, certamente são a mais famosa passagem da poesia clássica latina sobre esse fenômeno.

Os versos das *G.* sobre a *bugonia*, além de famosos, são problemáticos do ponto de vista textual⁶ e mesmo de um ponto de vista prático. Trata-se de uma superstição antiga, uma *fama* (v. 286) decerto presente no imaginário dos antigos: Sérvio (*comm. ad v. 286*) fala em *sane sciendum*, ou seja, sugerindo que se trataria de um rumor bem conhecido. Conington & Nettleship (VERGILIUS, 1881, p. 374) notam que *fama*, nesse mesmo verso, é um equivalente de *fabula*, presente nas expressões *fama est, fama uolat*, ou seja, a *bugonia* compunha uma espécie de folclore popular. A despeito do caráter fabular, a *bugonia* encontrou lugar na literatura técnica agrária⁷ de Varrão, como já nos referimos, e de Columela (9. 14. 6). Está, no entanto, notoriamente ausente no *corpus* aristotélico. Com efeito, chegou até à Idade Média: é comentada por Isidoro *Orig.* 11. 4. 3⁸ e 12. 8. 1-3⁹, citada na *Anthologia Palatina* (epigrama 7.36)¹⁰, mencionada no verbete *boupais* do *Suida*, e descrita em riqueza de detalhes na coletânea bizantina de 20 livros sobre o saber agrícola, a *Geoponica* 15. 2.

A questão da aplicabilidade do processo chamou a atenção de comentadores como R. A. B. Mynors (VIRGIL, 1994, p. 293), segundo o qual é um equívoco pensar que abelhas nasçam de uma carcaça putrefata, um erro de origem desconhecida, que pode quiçá ser explicado pela semelhança entre a abelha e uma espécie de mosca da família dos sirfídeos.¹¹ Corroborando Mynors, Richard Thomas (VIRGIL, 1998, p. 196) nota que o material tecnicamente plausível das *G.* 4 termina no v. 282, com a perda da colmeia; os versos que seguem, o nascimento espontâneo das abelhas pela *bugonia*, não encontram lugar no mundo real do campesino romano.

⁶ O v. 291 ocupa três posições diferentes nos três manuscritos mais antigos: segue o v. 290 no Vat. Palatinus (sec. V), segue o v. 292 no Mediceus (sec. V), segue o v. 293 no Vaticanus 3867 (sec. VI). O problema textual poderia ser um resíduo dos supostos *Laudes Galli*, sobre o que Sérvio (*comm. ad E.* 10.1 e *comm. ad G.* 4.1) nos dá notícia de sua exclusão das *G.* 4, da metade ao final. A questão divide as opiniões dos críticos. Os *Laudes Galli* faziam um encômio ao poeta elegíaco Cornélio Galo (ca. 70/69-27/26 a.C.), que se tornou, sob Otávio, um *praefectus*, um prefeito da nova província do Egito, mas, após se indispor com o novo líder, foi condenado a cometer suicídio.

⁷ Na Roma antiga, esses tipos de texto gozaram, sócio-historicamente, de notável aceitação, desde Marco Pórcio Catão (234-146 a.C.), autor do *De Agri Cultura* (ca. 160 a.C.), até Rutílio Emiliano Paládio, autor do único tratado da antiguidade tardia (cf. M. S. Spurr, ‘Palladius (1)’ in *OCD*).

⁸ *Siquidem et per naturam pleraque mutationem recipiunt, et corrupta in diuersas species transformantur; sicut de uitulorum carnibus putridis apes, sicut de equis scarabei, de mulis locutae, de cancris scorpiones.* (“Se, pois, muitas outras coisas, por natureza, entram novamente em mutação, também as coisas corruptíveis se transformam em espécies diversas; assim, das carnes pútridas dos vitelos nascem as abelhas, assim dos cavalos, os escaravelhos, das mulas, os gafanhotos, dos caranguejos os escorpiões.” Tradução nossa). Citações de Isidoro seguem a edição de W. M. Lindsay (1911).

⁹ *Has plerique experti sunt de boum cadaueribus nasci. Nam pro his creandis uitulorum occisorum carnes uerberantur, ut [ex] putrefacto cruore uermes creentur, qui postea efficiuntur apes. Proprie tamen apes uocantur ortae de bobus, sicuti scabones de equis, fuci de mulis, uespae de asinis.* (“Muitos provaram que elas (*scil.* abelhas) nascem dos cadáveres dos bois. Na verdade, em favor do nascimento delas, as carnes dos vitelos mortos são batidas, para que do sangue putrefato cresçam vermes, que depois se tornam abelhas. Por isso, de modo apropriado, as abelhas são chamadas ‘nascidas de bois’, como os vespões, dos cavalos, os moscardos, das mulas, as vespas, dos asnos.” Tradução nossa).

¹⁰ Precisamente os v. 3 e 4, cf. *Anthologia Graeca*, ed. por Hermann Beckby (1957). O *Suida*, léxico bizantino do séc. X, explicando o termo *boupais* nesse mesmo epigrama, cita o verso 741 da *Theriaca* de Nicandro, cf. *Suida Lexicon* (BEKKER, 1854).

¹¹ Em língua inglesa, Mynors usa *drone-fly*, um inseto díptero de nome científico *Eristalis tenax*, muito semelhante à abelha.

A *bugonia*, desse modo, é uma impossibilidade pertencente ao mundo ficcional; pode ser considerada uma peça paradoxográfica (OVERDUIN, 2014, p. 460, em comentário ao v. 741 da *Theriaca* de Nicandro); Thomas (1998, p. 196) sugere que Virgílio parecia conhecer tal impossibilidade, e o poeta a empregou como uma espécie de *tháuma* (v. 309, *modis... miris*) ou, em termos aristotélicos (*Poet.* 1460a12ss), um *thaumastón*, recurso poético da admiração e da surpresa, que convida ao prazer e cativa a atenção dos ouvintes¹² para primeiro descrever, nas *G.*, uma “maravilha” oriental. E o nosso poeta trata o espantoso de um modo singular, numa mistura de beleza poética e impactante torpeza, numa passagem que funciona como um verdadeiro eixo entre a primeira e a segunda metade do livro 4 e entre duas importantes digressões, a do velho de Tarento (4. 125-48, *Corycius Senex*) e a do *epyllion* de Orfeu e Eurídice (4. 315-558). Dito doutro modo, os versos 281-314, sobre a *bugonia*, operam como uma espécie de epílogo à primeira metade do livro e um próêmio à segunda, um epílogo à morte das abelhas, à perda da colmeia, e um próêmio a uma restauração, a um novo começo.

2.1. *Bugonia* nas *G.* 4.281-314

A passagem pode ser dividida em três partes: nos v. 281-286, Aristeu é apresentado como mestre da *bugonia*, nos v. 287-294, o processo descrito é praticado no Egito, e nos v. 295-314, os aspectos grotescos da *bugonia* egípcia são detalhados. A primeira parte abre-se com a perda da colmeia:

*Sed si quem proles subito defecerit omnis
nec genus unde nouae stirpis reuocetur habebit,
tempus et Arcadii memoranda inuenta magistri
pandere, quoque modo caesis iam saepe iuuencis
insincerus apes tulerit cruor. altius omnem* 285
expediam prima repetens ab origine famam.

Mas se a alguém acabar subitamente toda a prole
nem tenha donde reparar geração de nova estirpe,
tempo é de os memorandos inventos do Arcárdio mestre
mostrar, de que modo amiúde de mortos novilhos
o impuro sangue gera abelhas. Profundamente 285
exprei, remontando à origem primeira, toda a fama.

Nuanças com o tempo futuro podem ser percebidas: a ideia da perda carrega uma nuança de completude (v. 381, *defecerit*), a renovação, por sua vez, carrega uma nuança de “(im)possibilidade”, percebida pelo futuro incompleto (v. 382, *habebit*), com Aristeu enquanto *Arcadius magister*,¹³ o descobridor da *bugonia* nas *G.*; ele terá seu invento revelado em detalhes, a saber, o de gerar abelhas a partir do sangue impuro¹⁴ de

¹² Um ornamento também retórico (cf. LAUSBERG, Vol. 1, 1966, p. 113-4), um tipo de *admirabile genus*.

¹³ Píndaro (fr. 251, Snell) diz ter Aristeu vivido na Arcádia. Foi cultuado na Arcádia, Beócia e Céos como o mediador da apicultura para o ser humano, do manuseio do óleo de oliva, e como portador dos refrescantes ventos etésios no verão (Alan H. Griffiths, ‘Aristaeus’ in *OCD*).

¹⁴ “Impuro”, Virgílio emprega o raro adjetivo *insincerus*, (cf. *TLL* 7.1.1912.80. No período clássico ocorre apenas em nosso poeta; duas ocorrências são encontradas em escritores tardios, Gêlio e Prudêncio; registros outros são do período cristão). Thomas (VIRGIL, 1998, p. 197) associa esse adjetivo ao *putrefactus* do *Rust.* 2. 5. 5 de Varrão; logicamente, o sentido é oposto ao de *sincerus*, (ERNOUT &

novilhos mortos – uma descrição etiológica, nos moldes calimaquianos, (v. 286, *prima... ab origine*).

Dos v. 287-294, em oito versos notavelmente bem elaborados¹⁵, a *bugonia* é descrita como uma prática egípcia. Os versos, quanto a isso, movem-se da Macedônia ao Egito através de uma alusão à cidade egípcia de Canopo, a entrada ocidental do Nilo:

*nam qua Pellaei^a gens^B fortunata^b Canopi^A
 accolit effuso^a stagnantem^b flumine^A Nilum^B
 et circum pictis^a uehitur sua^b rura^B phaselis,^A 290
 quaque^a pharetratae^b uicinia^A Persidis^B urget,
 *et uiridem Aegyptum nigra fecundat harena
 et diuersa ruens septem discurrit in ora
 usque coloratis^a amnis^B deuexus^b ab Indis^A,
 omnis^a in hac^b certam^c|| regio^A iacit arte^B salutem^C.*

Pois que a afortunada raça de Canopo Peleu¹⁶
 margeia o Nilo estagnante em vasta corrente
 e costeia em pintadas chalupas seus campos,
 cuja vizindade urge à faretrada Persia, 290
 e fecunda o verde Egito com negra areia,
 e a sete diversas entradas lançando-se, corre
 sempre dos coloridos Etíopes um rio declive,
 toda a região nessa arte jaz em perfeita saúde.

A estrutura dos versos sugere que o poeta valorizou toda a passagem: quiasmos podem ser percebidos nos versos 287, 289 e 293; percebe-se uma tmesse do verbo *circumuehitur* no v. 289; o v. 294 é particularmente complexo, um hipérbato notavelmente simétrico: em sua disposição, é possível ver que os modificadores ocupam a primeira parte do verso, terminando a cesura pentemímera do hexâmetro, e os substantivos na segunda parte: *omnis^a in hac^b certam^c|| regio^A iacit arte^B salutem^C*.

Nos vinte versos finais, v. 295-314, o poeta concentra-se na descrição do rito:

*exiguus primum atque ipsos contractus in usus 295
 eligitur locus; hunc angustique imbrice tecti
 parietibusque premunt artis, et quattuor addunt
 quattuor a uentis obliqua luce fenestras.
 tum uitulus bima curuans iam cornua fronte
 quaeritur; huic geminae nares et spiritus oris 300
 multa reluctanti obstruitur, plagisque perempto
 tuns^a per integram^b soluuntur^V uiscera^A pellem^B.
 sic positum in clauso linquunt et ramea costis*

MEILLET, 2001, p. 627), “puro, não misturado”, em sentido moral, “puro, sincero”. Talvez o adjetivo sugira que o método, apesar de extraordinário, seria grotesco, indicando a descrença do poeta na aplicabilidade do processo.

¹⁵ Para uma melhor visualização dos recursos poéticos, servimos-nos das letras “A, B, C” para indicar os substantivos, “a, b, c”, para os modificadores correspondentes; a letra “V”, noutra citação, indica o verbo.

¹⁶ Em Canopo se encontrava um famoso templo dedicado a Serápis, a forma helenizada do deus egípcio Osíris-Ápis (Koven-Matasy, V. ‘Canopus’, in VE). Sobre o adjetivo, Mynors (VIRGIL, 1994, p. 297) lembra-nos que Pela, capital da Macedônia, foi o lugar de nascimento de Alexandre, daí *Alexander Pellaeus*; entre os poetas é equivalente a alexandrino, ptolomaico, egípcio.

subiciunt fragmenta, thymum casiasque recentis.
hoc geritur Zephyris primum impellentibus undas, 305
ante nouis rubeant quam prata coloribus, ante
garrula quam tignis nidum suspendat hirundo.
interea teneris tepefactus in ossibus umor
aestuat, et uisenda modis animalia miris,
trunca pedum primo, mox et stridentia pinnis, 310
miscentur, tenuemque magis magis aera carpunt,
donec ut aestiuus effusus nubibus imber
erupere, aut ut neruo pulsante sagittae,
prima^a leues^b ineunt^v si quando proelia^A Parthi^B.

Primeiro, um lugar exíguo e estreito para o próprio 295
 uso se escolhe; a esse, apertadas cobertas de telhas
 e paredes estreitas premem, e jungem quatro
 frestas, de luz oblíqua, para os quatro ventos.
 Então, um vitelo de bimo aspecto já de chifres curvos
 se exige; a esse a respiração das narinas e da boca 300
 se obstrui, relutando muito, e, sendo morto a golpes,
 as batidas vísceras desintegram-se em íntegro couro.
 Assim, deixam posto em lugar cerrado e pedaços
 de ramos de costo subpõem, timo e cássias novas.
 Isso se faz primeiro aos Zéfiros que impelem ondas, 305
 antes que corem os prados com novas cores, antes
 que a loquaz andorinha erga o ninho nas vigas.
 Nesse tempo, o sangue tépido nos ossos tenros
 esquenta, e animais visíveis, de modo mirífico,
 primeiro, privados de pés, e logo estridentes em asas, 310
 misturam-se, e mais e mais o ar tênue cortam,
 até que, como efusiva bâtega de nuvens estivas,
 irromperam, ou como flechas de um arco pulsante,
 quando os ágeis Partos¹⁷ encetam os primeiros prélios.

Um lugar deve ser escolhido, exíguo (v. 295, *exiguus locus*) e estreito (*contractus*), adaptável ao animal e conveniente a todo o processo (*ipsos in usus*). Nas orientações das *Geoponica* 15. 2, um quarto deve ser construído, de tamanho suficiente para receber a carcaça de um vitelo, o lugar deveria ter dez cúbitos de altura, de comprimento e de extensão. Nas *G.*, entradas de ar, “quatro frestas... para os quatro ventos” (v. 295-6, *quattuor... quattuor*), com pouca luz (v. 298, *obliqua luce*), favorecem a decomposição. Segue-se a parte do sacrifício grotesco e agonizante: um animal de dois anos (não necessariamente um boi) tem sua respiração obstruída e, relutando muito, é morto a golpes, seus órgãos são destruídos e seus ossos, quebrados, o couro, no entanto, precisa ficar inteiro. A carcaça é colocada no lugar escolhido sobre o chão coberto de ramos de costo¹⁸, tomilho e cássia, as plantas preferidas das abelhas. O

¹⁷ Originalmente, um povo nômade do nordeste do que hoje é o Irã. Os Partos se opuseram aos romanos; em 36 a.C., Antônio liderou uma desastrosa invasão pela Armênia. Apenas em 20 a.C., aproximações diplomáticas, lideradas por Otávio, produziram melhores resultados. Em *G.* 4. 211, eles são novamente comparados às abelhas, ali quanto à subserviência.

¹⁸ Planta aromática.

rito deve ser feito um pouco antes do início da primavera, quando ventos do oeste reabrem o mar para a navegação (VIRGIL, 1998, p. 299); é nessa estação que a morte sai de cena para dar lugar à vida e à restauração. Depois de certo tempo, o sangue tépido da carcaça dá origem aos vermes que se transformam em numerosos (v. 311, *magis magis*) insetos alados. Eis a restauração do enxame.

Novamente o poeta valoriza a passagem pela estrutura dos versos: o emprego do *enjambement* nos v. 395-6, v. 299-300, v. 303-4, v. 308-9, v. 309 e 311, v. 312-3, com os verbos iniciando os versos posteriores, cria, decerto, uma forte impressão de compactação. No v. 302, uma estrutura poética clássica bastante refinada, o chamado verso áureo, adjetivos na primeira parte do verso, verbo ao centro, e substantivos na segunda parte; verso semelhante ocorre em 314, fechando a passagem.

A descrição da *bugonia* como um todo se afirma como um espetáculo à visão (v. 309, *uisenda modis animalia miris*) e à imaginação em virtude de seu colorido bem particular – mais uma vez o detalhe das cores sugere uma valorização do rito e da passagem: os versos citam as pintadas chalupas que cruzam o Nilo (v. 289, *pictis... phaselis*), rio que fecunda o verdejante Egito (v. 291, *uiridem Aegyptum*) com negra areia (v. 291, *nigra harena*); citam os Etíopes pintados (v. 293, *coloratis ab Indis*) e dos prados que se enrubescem na primavera com novas cores (v. 306, *nouis rubeant... prata coloribus*).

2.2. A segunda *bugonia* e a cena de restauração

É possível perceber um notável contraste entre o rito grotesco da primeira *bugonia* e a beleza colorida dos versos ora apresentados, em um espetáculo quiasmático da linguagem. Algo mais pode ser dito (ou sugerido) para além dos aspectos formais. É possível perceber que o poeta com tantas cores e recursos pretenda chamar nossa atenção para o Egito e sua oposição a Roma, aludindo a um momento singular da política augustana.

É forçoso, no entanto, avançarmos alguns versos à frente. O colorido do final da primeira *bugonia* ganhará uma nova dimensão se o confrontarmos com os últimos versos do livro 4, v. 528-58, a segunda *bugonia* e o final do *epyllion* de Orfeu e Eurídice: tendo Aristeu descoberto a causa da morte de suas abelhas, Cirene, sua mãe, o orienta quanto a um novo sacrifício. Ele deve, como um suplicante (v. 534, *supplex*), venerar as Ninfas, as companheiras de Eurídice; o modo de sua súplica (v. 537, *modus orandi*) deve seguir criteriosamente a ordem (*ordine dicam*) descrita por Cirene: são exigidos quatro touros (v. 538, *quattuor... tauros*), distintos quanto à corpulência e que pastam os cimos do verdejante Liceu, na Arcádia, e quatro novilhas de cerviz nunca tocada, ou seja, que nunca sentiram o peso do jugo e do trabalho (v. 540, *intacta... ceruice*), quatro altares junto aos templos das ninfas devem ser erigidos – aqui, como nos v. 297-8, há a anáfora de *quattuor... quattuor* – (v. 541, *quattuor... aras alta ad delubra dearum*) –, e sobre eles o sangue sagrado (v. 542, *sacrum... cruorem*) dos animais deve ser vertido, e as carcaças deixadas no bosque; depois de nove dias, devem ser ofertadas as papoulas do Letes (oferendas de Orfeu, v. 545, *inferias Orphei*), e uma ovelha negra deve ser sacrificada (v. 546, *nigram mactabis ouem*), e o bosque revisitado; Eurídice, aplacada, deve ser venerada com a imolação de uma novilha (v. 547, *placatam Eurydicen uitula uenerabere caesa*). Sem demora, Aristeu executa os preceitos de sua mãe (v. 548, *matris praecepta facessit*). Após o ritual, um prodígio repentino e admirável de se dizer ocorre (v. 554, *subitum ac dictu mirabile monstrum*): das vísceras surgem inúmeras abelhas que zunem e fervilham como imensas nuvens e pendem das árvores como cachos de uva (v. 555-8).

A vida está plenamente de volta. A imagem das abelhas como cacho de uva adiciona outro elemento ao final das *G.* 4 e pode ser lido em conexão com o instigante texto de Alden Smith (2007, p. 52-86) que propõe uma leitura de reabilitação de Baco nas *G.* A figura do deus do vinho ficou associada ao comportamento político de Marco Antônio, e, segundo Smith, a fama do deus ficou manchada com o estilo de vida demasiadamente alcoólatra de Antônio. Na *En.* 6. 791-805, o deus é descrito como um símbolo da natureza e do poder, que anui ao novo regime de Augusto e, em razão disso, sugere Smith, Baco serve como um exemplo otimista do novo regime. Ora, entre a imagem divina desgastada com sua associação a Antônio e o canto sexto da *En.*, Virgílio parece promover uma restauração da imagem do deus ao longo das *G.* 2, 3 e 4, mormente, nas *G.* 4, em que as referências ao vinho e à sociedade das abelhas, metaforizada por cacho de uva, sugerem o poder do deus para promover a transformação social.

Deparamos-nos, assim, com uma segunda *bugonia*, substancialmente diferente da descrita nos versos 281-314. A primeira é grotesca e espantosa, uma espécie de sacrifício que toca o ouvinte por sua descrição um tanto hedionda – não há derramamento de sangue, apenas um animal é morto; a segunda é um sacrifício solene; o vocabulário é todo sacrificial (*supplex, ueniam, uotis, orandi, aras, delubra, sacrum, cruorem, inferias, mactabis, placatam, uenerabere, caesa*); a primeira é uma prática egípcia, oriental; a segunda é uma prática mítica, que nos leva de volta a toda uma tradição mitológica; é uma prática, sobretudo, ocidental.

A imagem das abelhas é enigmática. Antes de Virgílio, Varrão já valorizara a natureza sociável desses animais; natureza essa metaforizada no *Rust.* 3.16.4, *apes non sunt solitaria natura, ut aquilae, sed ut homines*, “as abelhas não são de natureza solitária, como as águias, mas são como os homens” (tradução nossa). Em Virgílio, *En.* 6. 703-23, em um símile que dialoga diretamente com as *G.* 4, no encontro entre Anquises e Eneias no mundo dos mortos, aquele mostra a seu filho as almas dos futuros romanos, bebendo águas do Letes, elas são tão numerosas como as abelhas (*ac uelut in pratis ubi apes aestate serena*, v. 707) cujo zumbido ecoa por todo o campo (*strepit omnis murmure campus*, v. 709). As abelhas servem como perfeita metáfora para a sociedade romana e humana.

Michael Putnam (1979, p. 3-16) sugeriu que, em última instância, as *G.* são, em sentido mais amplo, um tropo da vida humana¹⁹. Decerto, é impossível não imaginar que as duas abelhas chefes, em *G.* 4.89-90, não metaforizem Otávio e Marco Antônio: *deterior qui uisus, eum, ne prodigus obsit, dede neci; melior uacua sine regnet in aula*, “o que pareceu mais fraco, a ele, para não ser oneroso, mata; deixa o melhor reinar em habitação livre”; se voltarmos ao final das *G.* 1, v. 500-1, Otávio é o *iuuenis*, o jovem, sobre o qual se deposita a esperança da transformação de uma era caótica (*hunc saltem euerso iuuenem succurere saeclo| ne prohibete*: “a esse jovem, pelo menos, de socorrer o século revirado| não proibais!”), em 4. 445 Aristeu também é chamado de *iuuenis*, que vai à busca da restauração da colmeia perdida; acresça-se que nenhuma indicação poderia ser mais instigante que *G.* 4.201, em que as abelhas são chamadas de *Quirites*.

Considerações finais

¹⁹ A abordagem do poema feita por Putnam é, sobretudo, simbólica; por oposição a uma abordagem mais técnica do poema, o estudioso (1979, p. 7) sugere que erradiquemos essa noção do “utilitário” a fim de que possamos perceber as qualidades extraordinárias das *G.*

Consideramos, por fim, que as duas *bugonias*, como um pêndulo que se movimenta em pontos opostos, parecem convergir para uma cena de restauração. A representação grotesca e torpe da primeira *bugonia*, praticada no Egito, dá lugar a uma representação sublime (um sacrifício religioso e elevado) ou mítica da segunda *bugonia*. Aristeu é uma personagem que está empenhada na restauração de sua colmeia, Otávio (um tipo de Aristeu na segunda *bugonia*) poderia igualmente atuar como uma personagem interessada na restauração de Roma; é oportuno pensar que a possível personagem Aristeu-Otávio da segunda *bugonia* cria mais uma ambivalência em relação à expressão *si quem* do v. 281, “se alguém, se um qualquer” da primeira *bugonia*, ou seja, ao personagem indeterminado que teria perdido sua colmeia e que estaria diretamente interessado na restauração dela. Essa restauração vem encenada através de um contraste entre a beleza e a torpeza, entre o brutal e o sublime, entre o oriente e o ocidente, entre um velho e um novo regime.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC, 1987.
- BECKBY, H. (ed.) *Anthologia Graeca*. Buch 7-8. München: Heimeran, 1957.
- BEKKER, I. *Suida Lexicon*. Berolini, 1854.
- CATO & VARRO. *On Agriculture*. With trans. by H. D. Hooper e revised by H. B. Ash. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2006.
- DELLA CORTE, F. (Ed.), *Enciclopedia Virgiliana*. [EV] 6 Vols. Rome: Instituto della Enciclopedia Italiana, 1991.
- ERNOUT, A. & MEILLET, A. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*. 4ª ed. Paris: Klincksieck, 2001.
- GRIFFIN, J. The Fourth *Georgic*, Virgil, and Rome. *G&R*, n. 26, p. 61-80, 1979.
- HORNBLOWER, S; SPAWFORTH, A.; EIDINOW, E. (Eds.) *The Oxford Classical Dictionary [OCD]*. 4ª ed. Oxford: University Press, 2012.
- LAUSBERG, H. *Manual de Retórica Literária*. 3 Vols. Madrid: Gredos, 1966.
- LINDSAY, W. M. (Ed.) *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum siue Originum Libri XX*. Oxford: Clarendon Press, 1911.
- OVERDUIN, F. *Nicander of Colophon's Theriaca: a literary commentary*. Leiden: Brill, 2014.
- PUTNAM, M. *Virgil's Poem of the Earth: Studies in the Georgics*. Princeton: University Press, 1979.
- SMITH, A. R. In *Vino Civitas: The Rehabilitation of Bacchus in Vergil's Georgics*. *Vergilius*, n. 53, p. 52-86, 2007.

Thesaurus Linguae Latinae (1900-) [TLL], Online: Access brought by UNICAMP.

THILO, G. & HAGEN, H. (Eds.). *Servii Grammatici Qui Feruntur In Vergilii carmina commentarii*. 3 vols. Hildesheim: Olms, 1986.

THOMAS, R. & ZIOLKOWSKI, J. M. (Eds.). *The Virgil Encyclopedia [VE]*. 3 Vols. Blackwell: Wiley-Blackwell, 2014.

VERGILIUS. *Opera*. With a commentary by J. Conington, Vol. I, containing the *Eclogues* and *Georgics*. 4^a ed. Revised with corrected orthography and additional notes and essays by H. Nettleship. London: Whittaker & Co., 1881.

_____. *Aeneis*. Ed. Gian Biagio Conte. Berlin: De Gryuter, 2005.

_____. *Bucolica et Georgica*. Eds. Silvia Ottaviano et G. B. Conte. Berlin: De Gryuter, 2013.

VIRGIL. *Georgics*. Edited with a Commentary by R. A. B. Mynors. Oxford: Clarendon Press, 1994.

_____. *Georgics*. Vol. II. Text in Latin; commentary in English by R. Thomas. Cambridge: University Press, 1998.

Data de envio: 16-09-2019

Data de aprovação: 07-11-2019

Data de publicação: 11-12-2019

Tradução do “Hino a Vênus”, no próêmio do *De rerum natura*

Translation of the “Hymn to Venus”, in the proem of *De rerum natura*

Saulo Santana Aguiar*, Alcione Lucena de Albertim**
saulo.classicas21@gmail.com
lucena25@hotmail.com

Introdução e contextualização da obra

O poema *De rerum natura*, de Lucrécio, composto na primeira metade do século I a. C., é considerado por muitos como uma das obras de maior importância de toda a história da literatura latina, marco da passagem do período arcaico dessa literatura para o seu período clássico, constituindo-se, por isso mesmo, como uma poesia de difícil classificação, por comportar em si rasgos linguísticos e literários tanto de uma época como de outra. Na realidade, seja por sua temática árdua e complexa, seja por sua técnica renovadora, esse poema filosófico de fundo epicurista, embora tenha exercido influência sobre a figura de grandes nomes da cultura romana posterior, como Virgílio e Ovídio, que em muitos de seus versos não se furtaram a render homenagem ao grande poeta épico-didático de língua latina, não chegou a fazer escola, permanecendo, em sua tradição literária, como uma obra única e isolada¹, lida e celebrada por um público qualificado mas reduzido, que lhe garantiu a posteridade.

Mas as razões para o seu isolamento, estas não são difíceis de entender, se se levam em conta a intenção didática subjacente ao texto do poema e a difícil empresa a que o poeta se sujeitou ao procurar descrever a origem e formação do *cosmos* à luz da doutrina física epicúrea – coisa jamais tentada por qualquer outro autor romano –, utilizando-se para tanto de uma linguagem encantadora e bela, capaz de prender atenção de seu leitor, de modo que este venha a adentrar os meandros da filosofia de Epicuro, para assim libertar-se dos medos e temores que o atormentam em vida acerca dos deuses, da morte e das punições infernais, que a religião impingiu aos homens, a fim de,

* Graduado em Letras Português e mestre em Letras pela Universidade Federal da Paraíba, com experiência na área de Letras Clássicas, e na tradução de textos clássicos em grego e Latim.

** Possui Licenciatura plena em Letras pela Universidade Federal da Paraíba (2006), mestrado pela Universidade Federal da Paraíba (2008) e doutorado pela Universidade Federal da Paraíba (2012). É professora do curso de Letras Clássicas da Universidade Federal da Paraíba e coordenadora do MYTHOS - Núcleo de Estudos da Mitologia Greco-Latina.

¹ Ainda que se aponte na literatura latina a existência de obras como as *Geórgicas*, de Virgílio, e as *Astronômicas*, de Manílio, continuadoras da grande tradição didática antiga, da qual o *De rerum natura* se faz um de seus expoentes, é forçoso dizer que nenhuma dessas acima mencionadas segue plenamente o mesmo caminho aberto pela poesia lucreciana, tendo em vista serem as *Geórgicas* um poema muito mais próximo do didatismo hesiódico, com certas influências de Lucrécio, e as *Astronômicas*, embora dialoguem com muitos versos ou passagens inteiras do *De rerum natura*, abarcarem uma temática muito menos ampla, diferentemente de seu antecessor epicurista, já que dirigem seu assunto apenas ao estudo dos corpos celestiais, à semelhança da poesia de Árato de Solos, e guiadas pelos ensinamentos do estoicismo.

conforme os ensinamentos dessa doutrina, tutelá-los e dirigir-lhes o destino. Dessa maneira, o intento principal da poesia lucreciana seria servir de fonte de transmissão da verdade sagrada revelada pelas palavras de Epicuro, sendo papel do poeta fazer chegar aos homens tal verdade por meio da beleza de seus versos, qual um médico que, para curar seus pacientes, lhes ministra um horrível remédio em taças embebidas em doce e flavo mel (LUCRÉCIO, *DRN.* I, 921-950).

Com efeito, visando alcançar tais objetivos, Lucrecio estruturou seu poema de modo a espelhar, ou mimetizar, a ordem do *cosmos*, assim como apreendida pela ótica da física de Epicuro. Destarte, o *De rerum natura* divide-se em seis livros, formados por pares tripartites, nos quais se expõem as noções fundamentais da doutrina epicurista. Nos dois primeiros livros, o poeta trata dos elementos primordiais da matéria, os átomos, princípio invisível de todas as coisas visíveis, descrevendo a sua forma e o seu movimento, ao mesmo tempo em que apresenta as ideias basilares dessa doutrina filosófica, acerca do papel dos deuses na origem de tudo (papel esse que simplesmente não existia para o epicurismo²), e da tese de que nada vem do nada, o que nos leva a concluir, em sintonia com o poeta, que tudo o que existe é composto de uma matéria preexistente, nunca criada, mas eterna e indissolúvel. Nos livros III e IV, são discutidas as teorias a respeito da composição da alma humana, que, para a filosofia de Epicuro, também era material, composta de átomos, mas sem densidade, e por isso mesmo estava sujeita à corrupção, perecendo junto com o corpo. Além disso, nesses livros, aventa-se uma teoria do conhecimento com base nas sensações, que seriam a fonte de toda a ciência humana, de acordo com essa escola. Por fim, nos livros V e VI, afigura-se uma verdadeira cosmologia, na qual é perpassada a história da sociedade humana e de suas leis, para finalizar o poema com uma série de explicações a respeito dos fenômenos celestes, que tanto pavor provocavam nos homens.

A partir de tais considerações, é-nos perceptível o fato de o poeta sistematizar sua obra de modo a não apenas esclarecer e bem apresentar as doutrinas e ideias fundamentais ao epicurismo, mas igualmente intentar realizar uma imitação do *cosmos*, pela qual a formação do mundo se nos afigura *in fieri*, através de uma descrição gradual dos elementos que compõem a matéria, partindo da realidade atômica elementar até chegar à constituição do universo ordenado. A beleza que resulta de tal esforço foi a principal responsável por perpetuar até nós o texto do poema, tendo em vista as dificuldades que poderia representar, para transmissão da obra aos pósteros, o seu conteúdo epicurista, que estava em desacordo com muitas das doutrinas que serviram de base para a cultura ocidental, desde o platonismo espiritualista até à religião cristã. Ademais, tal beleza, presente na estrutura magna da obra, também se revela em certas passagens do *De rerum natura*, capazes de condensar com rara força poética inúmeros aspectos da doutrina epicurista. Uma dessas passagens é o próêmio do poema, conformado por um hino a Vênus, que nos propomos a traduzir aqui.

Com isso, nossa tradução visa verter ao português um dos trechos mais célebres de toda a obra, primando sempre por uma aproximação com o sentido do texto original, porque pretendemos manter o quanto nos for possível a estrutura gramatical e sintática da versão latina, de modo a fazer com que a nossa tradução venha a espelhar esse mesmo texto, sem assim torná-lo ilegível em português, sempre nos preocupando com a

² E não existia porque para o epicurismo, embora os deuses fossem forças da natureza, igualmente corpóreas, mas eternas, eles nada tinham a ver com a criação do mundo, que, aliás, sequer fora criado, já que sempre existira, ou, ao menos, a matéria atômica que o conformava. Segundo os ensinamentos de Epicuro, os deuses viviam em estado de perfeita autossuficiência, não se metendo nas coisas humanas, nem cobrando oferendas de nenhum tipo, pois a nós permaneciam indiferentes.

clareza da exposição. Para tanto, deixamos claro não se tratar aqui de uma versão poética da passagem em questão, tendo em vista que não procuramos recriar os versos e os ritmos do original por meio de uma equivalência métrica com o idioma de chegada, embora tenhamos nos utilizado, para traduzir o hino, de versos livres e brancos em português, que nos permitiram seguir um padrão de fidelidade ao texto em latim, ainda que, muitas vezes, incorrêssemos em prosaísmos, algo de todo inevitável numa proposta como a nossa.

Quanto ao trecho aqui traduzido, atestamos ser ele um dos que mais atijaram a curiosidade da crítica, por culpa de seu caráter polêmico, em se tratando de uma obra que, seguindo os princípios da escola epicurista, deveria afastar dos homens as crenças tradicionais sobre os deuses que a religião os acostumou a aceitar. Desse modo, quando, ao início de seu poema, o autor invoca o auxílio e proteção de uma divindade do panteão tradicional, chegando a condicionar à atuação dela a salvação do povo romano, perdido em guerras e conflitos políticos, ao tempo da composição do *De rerum natura*, tal atitude soaria estranha e contraditória aos críticos da obra, que veriam nela algo mais do que uma rendição aos modelos formais da tradição literária, que, desde os primórdios da épica antiga, preconizava o início de todo poema principiar por uma invocação às Musas, filhas de Zeus e Mnemosine. Para eles, essa concessão do poeta seria vista como um ato de capitulação frente os valores da cultura romana, os quais ele não teria abandonado de todo, em sua empresa de propagação da filosofia de Epicuro.

No entanto, tal análise a nós nos parece equivocada, se levarmos em consideração a pluralidade de sentidos que essa passagem do poema evoca. Num primeiro momento, caberia discutir se realmente a Vênus representada no proêmio equivaleria à versão tradicional da deusa, difundida e propagada pela religião e pela tradição literária precedente. Afigura-se-nos que tal fato não procede porque, embora a Vênus lucreciana guarde características típicas da imagem consagrada pelos poetas, ela também, e sobretudo, simboliza aspectos relevantes da filosofia epicurista, como uma representação alegórica da própria força motriz da natureza que cria todas as coisas, gerando a vida, mas alternando com Marte, seu consorte, também prefigurado no proêmio, a primazia sobre a ordem cósmica, que, sem ela, passa a entrar num estado de entropia, resultante da degradação da matéria atômica, num ciclo eterno e constante de união e dissolução dos corpos existentes. Além disso, a composição dessas duas divindades ao início do poema parece também remeter a certos valores importantes da cultura romana, já que ambos os deuses estão associados ao passado mítico de Roma³, sendo integrados ao epicurismo latente nesses versos, de modo a despertar o interesse do leitor, por via de seu nacionalismo, para as questões prementes discutidas na obra, as quais Lucrécio reputaria essenciais à salvação comum do povo romano⁴. Eis, em suma, os principais apontamentos que poderíamos fazer acerca da configuração do texto lucreciano.

³ Por Vênus ser a mãe de Enéias, troiano sobrevivente da guerra de Tróia, que, segundo o mito, teria chegado a Itália depois de fugir de sua cidade natal em busca de fundar uma nova urbe, e lá teria dado início à descendência cujo destino, por meio de Rômulo, seria formar o maior império da antiguidade. Já Marte é apontado pela tradição como pai do próprio Rômulo, fundador das cidadelas de Roma.

⁴ O empenho cívico de Lucrécio em procurar oferecer uma alternativa ao declínio político por que passava a República romana, no período de composição do poema, por meio da filosofia epicurista, que o poeta cria ser a única capaz de aplacar os males da corrupção moral que grassava em seu meio social, torna-se notório em diversas passagens do *De rerum natura*, mas em especial nesse proêmio em que se faz clara referência às tribulações políticas do período, e é solicitado à deusa Vênus a intervenção em tal caso, devido à sua influência sobre o deus Marte, senhor da guerra e da morte.

No mais, seria adequado, antes de finalizarmos esta breve introdução à nossa tradução do hino à Vênus, apresentar uma simples divisão das partes que o compõem. Este hino é constituído, segundo a forma tradicional, por uma invocação que se dirige diretamente à deusa, um elogio à potência divina, e um pedido. Ainda no próêmio, após essa passagem (v. 1-43), temos a exposição de alguns princípios da doutrina epicurista a respeito da impassibilidade e inatividade dos deuses (v. 44-49). Esses últimos versos são motivo de grande discordância entre os filólogos quanto ao seu estabelecimento no texto, devido a sua repetição no Livro II (v. 646-651). Alguns estudiosos defendem que esses versos tenham sido interpolados ao texto, muito provavelmente para acentuar uma contradição com relação ao hino à deusa, propondo, dessa forma, sua retirada da obra (CECCARELLI, 2002, p. 67-68). Já outros argumentam que esses versos faziam parte do texto original, afirmando que Lucrécio teve a intenção de escrever uma passagem que colocasse o hino à Vênus de acordo com a teoria epicurista⁵.

Desta forma, podemos dividir a passagem da seguinte maneira: na primeira parte (v. 1-20), encontramos a invocação à deusa, que é feita por meio de seus epítetos (“*genetrix*”, “*uoluptas*” e “*alma*”), e o elogio da potência divina, apresentando-se a sua epifania e atribuindo-se a ela a geração de todos os seres vivos (“*genus animantum*”), e a sua importância na fecundação e propagação das espécies. Na segunda parte (v. 21-27), temos a apresentação do argumento do poema, que é compor versos a respeito da natureza de todas as coisas, e também a dedicatória ao ilustre Mêmio. Na terceira parte do hino (v. 28-43), observamos a realização da prece à Vênus para que esta dê beleza perpétua à obra, e solicite a Marte a paz para os romanos.

Por fim, antes de apresentarmos nossa tradução, gostaríamos de aqui salientarmos que o texto base do qual nos servirmos para verter o original latino ao português segue a edição espanhola do filólogo catalão Eduard Valentí Fiol (LUCRECIO, 1993), que, por sua vez, se baseia nos manuscritos de Leyden. Acreditamos que com isso estamos seguindo uma lição mais competente do texto, e para isso nos valemos dos comentários mais eruditos tecidos pelo eminente filólogo acima referido em sua introdução ao poema.

1. Texto latino, *De Rerum Natura*, v. 1-49

PROEMIUM

- 1- *Aeneadum genetrix, hominum diuomque uoluptas,*
- 2- *alma Venus, caeli subter labentia signa*
- 3- *quae mare nauigerum, quae terras frugiferentis*
- 4- *concelebras, per te quoniam genus omne animantum*
- 5- *concipitur visitque exortum lumina solis:*
- 6- *te, dea, te fugiunt uenti, te nubila caeli*
- 7- *aduentumque tuum, tibi suavis daedala tellus*
- 8- *summittit flores, tibi rident aequora ponti*
- 9- *placatumque nitet diffuso lumine caelum.*
- 10- *Nam simul ac species patefactast uerna diei*
- 11- *et reserata uiget genitabilis aura fauoni,*

⁵ Neste trabalho assumiremos a posição de que esses versos se constituem como parte integrante do próêmio, mas não teorizaremos a respeito de suas possíveis contradições com o resto do texto, limitando-nos a traduzir a passagem aqui em seu todo.

12- *aeriae primum uolucris te, diua, tuumque*
 13- *significant initum, percussae corda tua ui.*
 15- *inde ferae pecudes persultant pabula laeta*
 14- *et rapidos tranant amnis: ita capta lepore*
 16- *te sequitur cupide quo quamque inducere pergis.*
 17- *denique per maria ac montis fluuiosque rapacis*
 18- *frondiferasque domos auium camposque virentis,*
 19- *omnibus incutiens blandum per pectora amorem,*
 20- *efficis ut cupide generatim saecula propagent.*
 21- *Quae quoniam rerum naturam sola gubernas*
 22- *nec sine te quicquam dias in luminis oras*
 23- *exoritur, neque fit laetum neque amabile quicquam,*
 24- *te sociam studeo scribendis uersibus esse,*
 25- *quos ego de rerum natura pangere conor*
 26- *Memmiadae nostro, quem tu, dea, tempore in omni*
 27- *omnibus ornatum uoluisti excellere rebus.*
 28- *quo magis aeternum da dictis, diua, leporem.*
 29- *effice ut interea fera moenera militiai*
 30- *per maria ac terras omnis sopita quiescant.*
 31- *Nam tu sola potes tranquilla pace iuuare*
 32- *mortalis, quoniam belli fera moenera Mauors*
 33- *armipotens regit, in gremium qui saepe tuum se*
 34- *reicit aeterno deuictus uulnere amoris,*
 35- *atque ita suspiciens, tereti ceruice reposta,*
 36- *pascit amore auidos inhians in te, dea, uisus,*
 37- *eque tuo pendet resupini spiritus ore.*
 38- *hunc tu, diua, tuo recubantem corpore sancto*
 39- *circumfusa super, suauis ex ore loquellas*
 40- *funde petens placidam Romanis, incluta, pacem.*
 41- *Nam neque nos agere hoc patriai tempore iniquo*
 42- *possumus aequo animo nec Memmi clara propago*
 43- *talibus in rebus communi desse saluti.*
 44- *omnis enim per se diuum natura necessest*
 45- *immortali aeuo summa cum pace fruatur*
 46- *semota ab nostris rebus seiunctaque longe;*
 47- *nam priuata dolore omni, priuata periclis,*
 48- *ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri,*
 49- *nec bene promeritis capitur nec tangitur ira.*

2. Tradução do hino à Vênus

- 1- Geradora dos Enéadas, prazer dos homens e dos deuses
- 2- Ó Vênus nutriz, sob sinais correntes do céu
- 3- Tu que o mar navegável, e que as terras fecundas
- 4- Povoas, porque através de ti toda raça dos animais
- 5- É concebida e, nascida, contempla os raios do sol:
- 6- De ti, ó deusa, de ti fogem os ventos, de ti as nuvens do céu,
- 7- E do teu advento, para ti a terra engenhosa
- 8- Oferece as agradáveis flores, para ti riem as planícies do mar

- 9- E o plácido céu com a difusa luz brilha.
- 10- Pois, logo que a beleza primaveril do dia se iluminou
- 11- E a brisa revelada do fecundo favônio floresce
- 12- Primeiramente, as aves aéreas anunciam-te, ó deusa,
- 13- E a tua chegada, abaladas em seus corações com tua força.
- 15- Ali, os animais selvagens percorrem os férteis pastos
- 14- E atravessam os rios impetuosos: deste modo, cada um, prisioneiro de tua beleza,
- 16- Segue-te avidamente para onde tu continuas a induzi-lo.
- 17- Por fim pelos mares e pelos montes, pelos rios impetuosos,
- 18- E pelas frondosas moradas das aves, e pelos campos verdejantes,
- 19- Em todos inspirando no peito um agradável desejo,
- 20- Tu fazes com que avidamente as gerações se propaguem por espécies.
- 21- Já que, sozinha, governas a natureza das coisas
- 22- E sem ti nada para os divinos contornos da luz
- 23- Sai, e nada se faz contente nem amável,
- 24- Desejo que tu sejas companheira para escrever esses versos,
- 25- Os quais eu acerca da natureza das coisas empreendo compor
- 26- Para o nosso Mêmida, a quem tu, ó deusa, em todo tempo,
- 27- Ornado, desejaste exceder sobre todas as coisas.
- 28- Por isso dá, ó deusa, mais beleza perpétua às palavras.
- 29- Faze com que durante esse tempo os violentos espetáculos de toda guerra
- 30- Pelos mares e pelas terras, adormecidos, repousem.
- 31- Porque tu, sozinha, podes com a serena paz favorecer
- 32- Os mortais, pois que os violentos trabalhos da guerra Marte,
- 33- Belicoso, dirige, que muitas vezes para o teu seio
- 34- Lança-se, vencido pela eterna ferida do amor,
- 35- E desse modo, contemplando, o polido pescoço tendo sido reclinado,
- 36- Nutre os ávidos olhos com amor, desejando a ti, ó deusa,
- 37- E, igualmente, da tua boca pende a respiração daquele que está deitado.
- 38- Tu, ó deusa, sobre este que se deita, com teu corpo sagrado,
- 39- Envolvida, agradáveis palavras da boca verte,
- 40- Solicitando, ó ilustre, a branda paz aos romanos.
- 41- Por isso, neste tempo inimigo da pátria, nem agir
- 42- Podemos com ânimo justo, nem a gloriosa raça de Mêmio,
- 43- Faltar em tais coisas à salvação comum.
- 44- De fato, é necessário que por si toda natureza dos deuses
- 45- Usufrua com suma paz de tempo perpétuo,
- 46- Afastada e separada há muito dos nossos assuntos;
- 47- Pois, privada de toda dor, privada de males,
- 48- Excedendo a si mesma com seus recursos, desejosa de nada nosso,
- 49- Nem é efetivamente seduzida por favores, nem é tocada por ira.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Saulo Santana de. *A poética da emulação no De rerum natura*. 137 f. Dissertação (mestrado em Letras –Literatura, Teoria e Crítica) Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993.

_____. *Poética*. Introdução, tradução e notas de Paulo Pinheiro. 2º ed. São Paulo: Editora 34, 2017.

CARO, Tito Lucrécio. *Da natureza*. Os pensadores. Tradução de Agostinho Silva. 1. Ed. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973.

CARUS, Tito Lucretius. *De Rerum Natura*- livro I. Tradução de Juvino Alves Maia Jr., Hermes Orígenes Duarte Vieira, Felipe dos Santos Almeida. João Pessoa: Ideia, 2016.

CONTE, Gian Biagio. Insegnamenti per un lettore sublime. In: LUCREZIO. *La Natura delle Cose*. Introduzione di Gian Biagio Conte, traduzione di Luca Canali, testo e commento a cura di Ivano Dionigi. 15ª ed. Milano: BUR Rizzoli, 2008, p. 7-46.

EPICURO. *Obras*. Traducción de Montserrat Jufresa. 2ª ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar Latino-Português*. 6ª ed. Rio de Janeiro: FAE, 1991.

LUCRECIO. *De La naturaleza*. Introducción, traducción y notas de Eduard Valentí Fiol. Barcelona: Casa Editorial BOSCH, 1993.

LUCREZIO. *De Rerum Natura*. A cura di Lucio Ceccarelli. Italia: Società Editrice Dante Alighieri, 2002.

_____. *Il poema della natura*. Testo latino e versione poetica di Pietro Parrella. Bologna: Nicola Zanichelli, 1953.

_____. *La natura delle cose*. Introduzione di Gian Biagio Conte, traduzione di Luca Canali, testo e commento a cura di Ivano Dionigi. 15ª ed. Milano: BUR Rizzoli, 2008.

PASQUAL, Gianluca. *Pietas, Sanctitas, Religio*: religione e laicità in Lucrezio e Cicerone. Milano: Mondadori, 2012.

SARAIVA, F.R. dos Santos. *Novíssimo dicionário Latino-Português*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2006.

TRAGLIA, Antonio. *Sulla formazione spirituale di Lucrezio*. Roma: Casa Editrice Gismondi, 1948.

TOOHEY, P. *Epic lessons – An introduction to ancient didactic poetry*. London; New York: Routledge, 2010.

TREVIZAM, Matheus. *Poesia didática – Virgílio, Ovídio e Lucrécio*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2014.

Data de envio: 15-09-2019

Data de aprovação: 26-11-2019
Data de publicação: 11-12-2019

“A Paixão de Santa Perpétua e Santa Felicidade” (*Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*): tradução anotada

Aline Montesine Fávoro*, Tiago Augusto Nápoli**, Ricardo da Cunha Lima***
aline.favaro@usp.br
tiago.napoli@usp.br
rcl@usp.br

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo traduzir e anotar o texto latino *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (“A Paixão de Santa Perpétua e Santa Felicidade”), do séc. III d.C., que versa sobre parte das comunidades cristãs norte-africanas à época dos Severos, em especial sobre o martírio infligido às personagens que dão título à obra. Para tanto, é utilizada a edição crítica de Heffernan (2012), cotejada, quando necessário, com a versão grega do texto, como se encontra em Amat (1996).

Palavras-chave: *Passio Perpetuae*; Literatura cristã; Século III d.C.; *Africa Proconsularis*; Latim.

The Passion of Saint Perpetua and Saint Felicity (*Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*): An Annotated Translation

ABSTRACT: In this study, we present an annotated translation of the Third-century Latin text named *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (“*The Passion of Saints Perpetua and Felicity*”), which deals with the Christian communities in North Africa under the Severan dynasty, more specifically, with the martyrdom inflicted on the two women named in the work’s title. To this purpose, the translation follows Heffernan’s critical edition (2012), collated, when necessary, with the Greek version of the text, as it appears in Amat (1996).

Keywords: *Passio Perpetuae*, Christian Literature, Third Century A.D., *Africa Proconsularis*, Latin.

Nota introdutória

Apresentada em parte como relato autobiográfico, a “Paixão de Santa Perpétua e Santa Felicidade” (*Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*)¹, do séc. III d.C, suscitou

* Aline Montesine Fávoro é bacharel em Letras (Latim – Português), pela Universidade de São Paulo.

** Tiago Augusto Nápoli é doutorando em Letras Clássicas, pela Universidade de São Paulo.

*** Ricardo da Cunha Lima é Professor Doutor de Língua e Literatura Latina da Universidade de São Paulo.

¹ Doravante apenas *Passio*. Para a datação do texto, seguiu-se Heffernan (2012, p. 65-78), onde são propostos dois *termini* à obra, a saber, 7 de março de 203, suposta data da morte das respectivas mártires; e os anos de 206-209, hipótese baseada na primeira alusão ao martírio, feita por Tertuliano (c. 160 – c. 225), e na ascensão de Geta (189 – 211) ao poder.

ao longo dos séculos uma série de questionamentos acerca de seus aspectos literários², históricos³, teológicos⁴, dentre outros.

Nesta obra, Vibia Perpétua, uma jovem cristã da província romana da *Africa Proconsularis*, narra os principais eventos que culminariam em seu martírio.⁵ Fala-se ali de seu julgamento (VI), da relação mantida com seu pai (III, V, IX) e com a comunidade de fiéis que a cerca (III, VII, XVII), de suas visões (IV, VII-VIII, X), assim como da pena capital à qual se vê submetida no anfiteatro cartaginense (XVIII-XXI). De resto, dois outros núcleos narrativos compõem o escrito, ambos não menos importantes e atribuídos a autores diversos: no primeiro, depara-se com aquela que é conhecida como a visão de Sático, indispensável aos estudos da representação do Outro Mundo em princípios do cristianismo (LE GOFF, 1981, p. 76); no segundo, é proposta uma moldura ao escrito, em que se busca valorizar as experiências revelatórias contemporâneas⁶, frente àquelas do cânone escritural.

Neste sentido, afirma Gold (2018, p. 15):

Como nos chegou, o texto aparenta ter sido redigido por ao menos três diferentes mãos: um editor (1-2, 11.1, 14-21), Perpétua (3-10) e Sático (11.2-13). Ademais, o editor nos informa que os dois últimos escreveram de próprio punho suas seções (2.3, 11.1). No entanto, não é algo desconhecido ou incomum em escritos antigos que alguém escreva um texto sob o nome de outro indivíduo. [...] O consenso atual mais razoável é de que Perpétua teria ditado na prisão suas visões e pensamentos a um visitante, o qual reescreveu e modificou as seções autônomas da *Passio*, acrescentando uma narrativa-moldura e unindo as partes no todo de que dispomos hoje.⁷

² A título de exemplo, Ciccacese (1987), Gonzales (2013) e Perkins (2007).

³ O aproveitamento é extenso também neste domínio, compreendendo tópicos como a jurisprudência romana face às primeiras comunidades cristãs (DE STE. CROIX, 2006; JONES, 1968); os *munera*, enquanto espetáculo recreativo e punitivo (ROBERT, 1982); ou ainda, a própria cristandade, entendida como identidade coletiva, cujas práticas religiosas ora antagonizariam cultos locais – oficializados ou não – ora os assimilariam, dando-lhes nova significação (GOLD, 2018; CADOTTE, 2007).

⁴ Muito se falou, por exemplo, sobre a vertente escatológica da *Passio*. Para um cotejo entre as representações do Além nesta e em obras afins, vide Bremmer (2004) e Potthoff (2017, p. 7-49). No caso de Moss (2010), aborda-se ali o martírio – seu aspecto salvífico e socialmente relevante –, à luz da *imitatio Christi*.

⁵ Embora escassas as evidências tanto intra quanto extratextuais relativas a Perpétua, sua existência é tida como incontestada por alguns estudiosos: “That the martyrs did in reality exist has been proven by archaeological and epigraphical finds, [...]. Furthermore, the text of the *Passio Perpetuae* was known to Tertullian only a few years after the event itself, and was read out as part of the church liturgy on the martyrs’ feast day” (KITZLER, 2015, p. 23). No que tange às descobertas referidas, vide Kitzler (*ibid.*, p. 74-76). No entanto, cf. Gold (2018, p. 104-105) e Heffernan (2012).

⁶ O que teria permitido apontar um possível viés montanista da narrativa, em especial, haja vista sua influência no norte da África e, particularmente, na obra de Tertuliano. Vide n. 20.

⁷ “The text, as it has come down to us, seems to be written by at least three different hands: I will posit an editor (1-2, 11.1, 14-21), Perpetua (3-10), and Satorius (11.2-13). We are told by the editor that Perpetua and Satorius wrote their sections themselves, in their own hands (2.3, 11.1). It is not, however, unknown or unusual in ancient writings for someone to write a text under the name of another person, [...]. The most reasonable current consensus is that Perpetua dictated her visions and thoughts to a visitor in prison, who then rewrote and modified the separate sections of the *Passio*, added a framing narrative, and wove together the parts into the integrated whole we have today”.

A despeito de tais dificuldades, a obra acabaria por exercer um influxo duplo. Por um lado, passará a gozar direta ou indiretamente⁸ de prestígio não apenas junto às comunidades locais de modo geral, mas também a figuras como Tertuliano – outrora crido seu redator/editor –, Agostinho de Hipona (354 – 430) ou ainda Quodvultdeus († c. 453).⁹ Por outro, a mesma se transformaria numa espécie de modelo a *passiones* posteriores, entre elas, a *Passio Mariani et Iacobi* (séc. III) e a *Passio Montani et Lucii* (*ibid.*), ambas ecoando parte de sua dicção e temática.¹⁰

Enfim, no que tange ao leitor moderno, a *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* tampouco deixará de produzir um efeito similar. Tomadas de empréstimo as ponderações de Farrell (2012, p. 320), a impressão que a obra causa é indelével, não obstante as tentativas de circunscrevê-la sob categorias aquém de sua complexidade. “É exatamente essa impressão” – complementa o autor – “que faz da *Passio* um texto que mereça ser lido o mais amplamente possível, decerto por classicistas e medievalistas, mas também por estudantes de religião e de estudos da mulher, além de acadêmicos de outras disciplinas”.¹¹

Sobre a tradução

A tradução ora proposta baseia-se na edição crítica latina de Heffernan (2012), cotejada, quando se julgou necessário, com a versão grega¹² do relato fornecida por Amat (1996). No que tange às notas explicativas que a acompanham, três obras de referência se mostraram imprescindíveis ao longo dos trabalhos, a saber, Formisano (2008) e os já mencionados estudos de Heffernan e Amat. Quanto às citações bíblicas observáveis na *Passio*, utilizou-se como referência a edição sinóptica de Sabatier (1743-1751), em que se colocam lado a lado os textos da *Vetus Latina*, base das citações aqui contidas, e aquele da *Vulgata*. Neste âmbito, sempre que não houve maiores discrepâncias entre as diferentes versões bíblicas, empregou-se como ponto de partida a tradução de Figueiredo (1867), em cotejo com Almeida (2009 [1898]; 2017 [1959]). Nos demais casos, os tradutores optaram por apresentar traduções de sua lavra. Ao cabo, como critério para a tradução dos nomes próprios, seguiram-se comumente as soluções listadas por Machado (2003), em seu *Dicionário Onomástico da Língua Portuguesa*.

No mais, os autores se guiaram por dois critérios tradutológicos: ao verter para o português o exórdio da obra, optou-se pela manutenção parcial de seu registro, mais rebuscado que nos demais passos, de modo a não o descaracterizar;¹³ no que se refere ao restante do texto, privilegiou-se, por sua vez, a inteligibilidade, em detrimento de escolhas léxico-sintáticas que poderiam dificultá-la.¹⁴

⁸ E.g., com os *Acta* que levam o nome de Perpétua. Cf. Gold (2018, p. 143-147) e o supracitado estudo de Kitzler (2015).

⁹ Arrolam-se a seguir alguns passos em que a *Passio* ou seus partícipes são referidos: Tert. *An.* 55.4; Aug. *Serm.* CCLXXX-CCLXXXII; *Nat. et or.* 1.10.12; Quodvultdeus *De temp. barb.* I.V.2-9. Quase que em sua totalidade as abreviações do presente trabalho provêm de Hornblower & Spawforth (2012 [1949]), Blaise (1954) e Lampe (1961).

¹⁰ Vide Bremmer (2004), Heffernan (2012, p. 161 n. iii.6; p. 213 n. vii.1; p. 235 n. viii.3, etc...).

¹¹ “But it is just that impression which makes this a text that deserves to be as widely read as possible, certainly by classicists as well as medievalists, students of religion and of women’s studies, and scholars of other disciplines”.

¹² Outrora motivo de debate, há hoje certo consenso de que o idioma original da *Passio* seja o latim. Neste sentido, vide Duchesne (1891, p. 51) e Heffernan (2012, p. 60-61, n. 3).

¹³ Por exemplo, através do não desmembramento dos longos períodos (e.g. I.3, I.6 e, parcialmente, I.5) que o compõem.

¹⁴ No âmbito lexical, pela escolha de vocábulos ou expressões correntes em Língua Portuguesa, sempre indicadas as especificidades do original latino, via aparato crítico – vide notas 47, 93, 96, entre outras. Por

Três docentes foram determinantes para a realização deste trabalho. No caso dos dois primeiros, Prof. Marcelo Vieira Fernandes (FFLCH – USP) e Prof. Adriano Scatolin (FFLCH – USP), sua solicitude habitual e sugestões mostraram-se de enorme valia à tradução; quanto ao terceiro, Prof. Julio Cesar Magalhães de Oliveira (FFLCH – USP), o projeto que aqui se propõe nunca teria sido iniciado sem ele. A eles nossa profunda gratidão.

1. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*

I

1. *Si uetera fidei exempla, et Dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia, propterea in litteris sunt digesta, ut lectione eorum quasi repensatione rerum et Deus honoretur et homo confortetur, cur non et noua documenta aequae utriusque causae conuenientia et digerantur?* 2. *Vel quia proinde et haec uetera futura quandoque sunt et necessaria posteris, si in praesenti suo tempore minori deputantur auctoritati, propter praesumptam uenerationem antiquitatis.* 3. *Sed uiderint qui unam uirtutem Spiritus unius Sancti pro aetatibus iudicent temporum, cum maiora reputanda sunt nouitiora quaeque, ut nouissimiora, secundum exuperationem gratiae in ultima saeculi spatia decretam.* 4. *In nouissimis enim diebus, dicit Dominus, effundam de Spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii filiaeque eorum; et super seruos et ancillas meas de meo Spiritu effundam; et iuuenes uisiones uidebunt, et senes somnia somniabunt.* 5. *Itaque et nos, qui sicut prophetias ita et uisiones nouas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus, ceterasque uirtutes Spiritus Sancti ad instrumentum Ecclesiae deputamus (cui et missus est idem omnia donatiua administrans in omnibus, prout unicuique distribuit Dominus) necessario et digerimus [ea] et ad gloriam Dei lectione celebramus, ut ne qua aut imbecillitas aut desperatio fidei apud ueteres tantum aestimet gratiam diuinitatis conuersatam, siue [in] martyrum siue in reuelationum dignatione, cum semper Deus operetur quae repromisit, non credentibus in testimonium, credentibus in beneficium.* 6. *Et nos itaque quod audiuiimus et uidimus et contrectauimus, annuntiamus et uobis, fratres et filioli uti et uos qui interfuistis rememoremini gloriae Domini, et qui nunc cognoscitis per auditum communionem habeatis cum sanctis mart[y]ribus, et per illos cum Domino nostro Iesu Christo, cui est claritas et honor in saecula saeculorum. Amen.*

II

1. *Apprehensi sunt adolescentes catechumeni: Reuocatus et Felicitas, conserua eius, Saturninus et Secundulus; inter hos et Vibia Perpetua, honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta.* 2. *Habens patrem et matrem et fratres duos, alterum aequae catechumenum, et filium infantem ad ubera.* 3. *Erat autem ipsa circiter annorum uiginti duorum. Haec ordinem totum martyrii sui iam hinc ipsa narrauit, sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit.*

III

1. *Cum adhuc, inquit, cum prosecutoribus essemus et me pater uerbis euertere cupiret et deicere pro sua affectione perseueraret: “Pater,” inquam “uides uerbi gratia uas hoc iacens, urceolum siue aliud?” Et dixit “uideo.”* 2. *Et ego dixi ei: “Numquid alio*

outro lado, no que tange ao aspecto sintático do texto, procurou-se preservar as muitas orações coordenadas existentes nele, ora as mantendo por meio de conjunções coordenativas (e.g. X.11), ora lançando mão de orações justapostas (e.g. VII.4).

nomine uocari potest quam quod est?” Et ait “non.” “Sic et ego aliud me dicere non possum nisi quod sum, Christiana.” 3. Tunc pater motus hoc uerbo mittit se in me, ut oculos mihi erueret, sed uexauit tantum, et profectus est uictus cum argumentis diaboli. 4. Tunc paucis diebus quod caruissem patrem Domino gratias egi et refrigerauit absentia illius. 5. In ipso spatio paucorum dierum baptizati sumus; et mihi Spiritus dictauit nihil aliud petendum ab aqua nisi sufferentiam carnis. Post paucos dies recipimur in carcerem: et expaui, quia numquam experta eram tales tenebras. 6. O diem asperum! [A]estus ualidus turbarum beneficio, concussur[a]e militum. Nouissime macerabar sollicitudine infantis ibi. 7. Tunc Tertius et Pomponius, benedicti diaconi qui nobis ministrabant, constituerunt praemio, uti paucis horis emissi in meliorem locum carceris refrigeraremus. 8. Tunc exeuntes de carcere uniuersi sibi uacabant: ego infantem lactabam iam inedia defectum; sollicita pro eo adloquebar matrem et confortabam fratrem, commendabam filium; tabescebam ideo quod illos tabescere uideram mei beneficio. 9. Tales sollicitudines multis diebus passa sum; et usurpauit ut mecum infans in carcere maneret; et statim conualui et releuata sum a labore et sollicitudine infantis, et factus est mihi carcer subito praetorium, ut ibi mallet esse quam alicubi.

IV

1. Tunc dixit mihi frater meus: “Domina soror, iam in magna dignatione es; tanta es ut postules uisionem et ostendatur tibi an passio sit an commeatus.” 2. Et ego quae me sciebam fabulari cum Domino, cuius beneficia tanta experta eram, fidenter repromisi ei dicens: “crastina die tibi renuntiabo.” Et postulauit, et ostensum est mihi hoc: 3. Video scalam aeream mirae longitudinis, pertingentem usque ad caelum, et angustam, per quam nonnisi singuli ascendere possent, et in lateribus scalae omne genus ferramentorum infixum. Erant ibi gladii, lanceae, [h]ami, macherae, uerruta, ut si quis neglegenter aut non sursum adtendens ascenderet, laniaretur et carnes eius inhaerent ferramentis. 4. Et erat sub ipsa scala draco cubans mirae magnitudinis, qui ascendentibus insidias praestabat et exterrebat ne ascenderent. 5. Ascendit autem Satorius prior, qui postea se propter nos ultro tradiderat (quia ipse nos aedificauerat), et tunc cum adducti sumus, praesens non fuerat. 6. Et peruenit in caput scalae, et conuertit se et dixit mihi: “Perpetua, sustineo te; sed uide ne te mordeat draco ille.” Et dixi ego: “Non me nocebit, in nomine Iesu Christi.” 7. Et desub ipsa scala, quasi timens me, lente eiecit caput; et quasi primum gradum calcarem, calcaui illi caput, et ascendi. 8. Et uidi spatium immensum horti et in medio sedentem hominem canum, in habitu pastoris, grandem, oues mulgentem; et circumstantes candidati milia multa. 9. Et leuauit caput et aspexit me et dixit mihi: “Bene uenisti, tagnon.” Et clamauit me et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam; et ego accepi iunctis manibus et manducaui; et uniuersi circumstantes dixerunt: “Amen.” 10. Et ad sonum uocis experta sum, commanducans adhuc dulce nescio quid. Et retuli statim fratri meo; et intelleximus passionem esse futuram, et coepimus nullam iam spem in saeculo habere.

V

1. Post paucos dies rumor cucurrit ut audiremur. Superuenit autem de ciuitate pater meus, consumptus taedio, et ascendit ad me, ut me deiceret, dicens: 2. “Miserere, filia, canis meis; miserere patri, si dignus sum a te pater uocari; si his te manibus ad hunc florem aetatis prouexi, si te praeposui omnibus fratribus tuis: ne me dederis in dedecus hominum. 3. Aspice fratres tuos, aspice matrem tuam et materteram, aspice filium tuum, qui post te uiuere non poterit. 4. Depone animos; ne uniuersos nos extermines: nemo enim nostrum libere loquetur, si tu aliquid passa fueris.” 5. Haec dicebat quasi pater

pro sua pietate, basians mihi manus, et se ad pedes meos iactans et lacrimans me iam non filiam nominabat, sed dominam. 6. Et ego dolebam casum patris mei, quod solus de passione mea gauisurus non esset de toto genere meo, et confortauit eum dicens: "Hoc fiet in illa catasta quod Deus uoluerit; scito enim nos non in nostra esse potestate futuros, sed in Dei." Et recessit a me contristatus.

VI

1. Alio die cum pranderemus, subito rapti sumus ut audiremur. Et peruenimus ad forum. Rumor statim per uicinas fori partes cucurrit, et factus est populus immensus. 2. Ascendimus in catastam. Interrogati ceteri confessi sunt. Ventum est ad me. Et apparuit pater ilico cum filio meo, et extraxit me de gradu, dicens: "Supplica; misere[re] infanti." 3. Et Hilarianus procurator, qui tunc loco proconsulis Minuci Timiniani defuncti ius gladii acceperat: "Parce," inquit, "canis patris tui, parce infantiae pueri. Fac sacrum pro salute imperatorum. 4. Et ego respondi: "Non faciam." Et Hilarianus: "Christianus es?" inquit. Et ego respondi: "Christiana sum." 5. Et cum staret pater ad me deiciendam, iussus est ab Hilariano proici, et uirga percussus est. Et doluit mihi casus patris mei, quasi ego fuissem percussa: sic dolui pro senecta eius misera. 6. Tunc nos uniuersos pronuntiat et damnat ad bestias; et hilares descendimus ad carcerem. 7. Tunc quia consueuerat a me infans mammas accipere et mecum in carcere manere, statim mitto ad patrem Pomponium diaconum, postulans infantem. 8. Sed pater dare noluit. Et quomodo Deus uoluit, neque ille amplius mammas desiderauit, neque mihi feruorem fecerunt, ne sollicitudine infantis et dolore mamarum macerarer.

VII

1. Post dies paucos, dum uniuersi oramus, subito media oratione profecta est mihi uox et nominauit Dinocraten. Et obstipui quod numquam mihi in mentem uenisset nisi tunc, et dolui commemorata casus eius. 2. Et cognoui me statim dignam esse et pro eo petere debere. Et coepi de ipso orationem facere multum et ingemescere ad Dominum. 3. Continuo ipsa nocte ostensum est mihi hoc: 4. Video Dinocratem exeuntem de loco tenebroso, ubi et conplures erant, aestuantem ualde et sitientem, sordido uultu et colore pallido; et uulnus in facie eius, quod cum moreretur habuit. 5. Hic Dinocrates fuerat frater meus carnalis, annorum septem, qui per infirmitatem facie cancerata male obiit, ita ut mors eius odio fuerit omnibus hominibus. 6. Pro hoc ergo orationem feceram; et inter me et illum grande erat diastema, ita ut uterque ad inuicem accedere non possemus. 7. Erat deinde in illo loco, ubi Dinocrates erat, piscina plena aqua, altiorem marginem habens quam erat statura pueri; et extendebat se Dinocrates quasi bibiturus. 8. Ego dolebam, quod et piscina illa aquam habebat, et tamen propter altitudinem marginis bibiturus non esset. 9. Et experta sum, et cognovui fratrem meum laborare; sed fidebam me profuturam labori eius. Et orabam pro eo omnibus diebus quousque transiuimus in carcerem castrensem; munere enim castrensi eramus pugnaturi: natale tunc Getae Caesaris. 10. Et feci pro illo orationem die et nocte gemens et lacrimans, ut mihi donaretur.

VIII

1. Die autem quo in neruo mansimus, ostensum est mihi hoc: uideo locum illum quem retro uideram, et Dinocraten mundo corpore, bene uestitum, refrigerantem; et ubi erat uulnus, uideo cicatricem; 2. et piscinam illam, quam retro uideram, summisso margine usque ad umbilicum pueri; et aquam de ea trahebat sine cessatione. 3. Et super margine fiala aurea plena aqua. Et accessit Dinocrates et de ea bibere coepit; quae

fiala non deficiebat. 4. Et satiatus, accesit de aqua ludere more infantium gaudens. Et experta sum. Tunc intellexi translatum eum esse de poena.

IX

1. *Deinde post dies paucos Pudens miles optio, praepositus carceris, qui nos magnificare coepit intellegens magnam uirtutem esse in nobis; qui multos ad nos admittebat ut et nos et illi inuicem refrigeraremus. 2. Ut autem proximauit dies muneris, intrauit ad me pater meus consumptus taedio, et coepit barbam suam euellere et in terram mittere et prosternere se in faciem, et inproperare annis suis et dicere tanta uerba quae mouerent uniuersam creaturam. 3. Ego dolebam pro infelici senecta eius.*

X

1. *Pridie quam pugnaremus, uideo in horomate hoc: uenisse Pomponium diaconum ad ostium carceris et pulsare uehementer. 2. Et exiui ad eum et aperui ei; qui erat uestitus discincta candida, habens multiplices galliculas. 3. Et dixit mihi: “Perpetua, te expectamus: ueni.” Et tenuit mihi manum, et coepimus ire per aspera loca et flexuosa. 4. Et uix tandem peruenimus anhelantes ad amphitheatrum, et induxit me in media arena, et dixit mihi: “Noli expauescere: hic sum tecum et conlaboro tecum. Et abiit. 5. Et aspicio populum ingentem adtonitum; et quia sciebam me ad bestias damnatam esse, mirabar quod non mitterentur mihi bestiae. 6. Et exiuit quidam contra me Egyptius foedus specie cum adiutoribus suis, pugnaturus mecum. Veniunt et ad me adolescentes decori, adiutores et fautores mei. 7. Et expoliata sum, et facta sum masculus, et coeperunt me fauisores mei oleo defricare, quomodo solent in agone; et illum contra Egyptium uideo in afa uolutantem. 8. Et exiuit uir quidam mirae magnitudinis, ut etiam excederet fastigium amphit[h]eatri, discinctatus, purpuram inter duos clauos per medium pectus habens, et galliculas multiformes ex auro et argento factas, et ferens uirgam quasi lanista, et ramum uiridem in quo erant mala aurea. 9. Et petiit silentium et dixit: ‘Hic Aegyptius, si hanc uicerit, occidet illam gladio; haec, si hunc uicerit, accipiet ramum istum.’ Et recessit. 10. Et accessimus ad inuicem et coepimus mittere pugnos; ille mihi pedes apprehendere uolebat, ego autem illi calcibus faciem caedebam. 11. Et sublata sum in aere, et coepi eum sic caedere quasi terram non calcans. At ubi uidi moram fieri, iunxi manus, ut digitos in digitos mitterem, et apprehendi illi caput, et cecidit in faciem, et calcaui illi caput. 12. Et coepit populus clamare et fautores mei psallere. Et accessi ad lanistam et accepi. 13. Et osculatus est me et dixit mihi: ‘Filia, pax tecum.’ Et coepi ire cum gloria ad portam Sanauuariam. 14. Et experta sum. Et intellexi me non ad bestias sed contra diabolum esse pugnaturam; sed sciebam mihi esse uictoria[m]. 15. Ho[c] usque in pridie muneris egi; ipsius autem muneris actum, si quis uoluerit, scribat.”*

XI

1. *Visio Saturi: Sed et Saturus benedictus hanc uisionem suam edidit, quam ipse conscripsit. 2. “Passi” inquit “eram, et exiimus de carne, et coepimus ferri a quattuor angelis in orientem, quorum manus nos non tangebant. 3. Ibamus autem non supini sursum uersi, sed quasi mollem cliuum ascendentes. 4. Et liberat[i] primo mundo uidimus lucem immensam, et dixi Perpetuae (erat enim haec in latere meo): “Hoc est quod nobis Dominus promittebat: percepimus promissionem.” 5. Et dum gestamur ab ipsis quattuor angelis, factum est nobis spatium grande, quod tale fuit quasi uiridiarium, arbores habens rosae et omne genus flores. 6. Altitudo arborum erat in modum cipressi, quarum folia cadebant sine cessatione. 7. Ibi autem in uiridiario alii quattuor angeli fuerunt clariores ceteris: qui, ubi uiderunt nos, honorem nobis*

dederunt, et dixerunt ceteris angelis: "Ecce sunt, ecce sunt," cum admiratione. Et expauescentes quattuor illi angeli, qui gestabant nos, deposuerunt nos. 8. Et pedibus nostris transiuimus stadium uia lata. 9. Ibi inuenimus Iocundum et Saturninum et Artaxium, qui eadem persecutione uiui arserunt, et Quintum, qui et ipse martyr in carcere exierat. Et quaerebamus de illis, ubi essent ceteri. 10. Angeli dixerunt nobis: "Venite prius, introite, et salutate Dominum."

XII

1. Et uenimus prope locum, cuius loci parietes tales erant quasi de luce aedificati; et ante ostium loci illius angeli quattuor stabant, qui introeuntes uestierunt stolas candidas. 2. Et introiuimus, et audiuimus uocem unitam dicentem: "Agius, agios, agios," sine cessatione. 3. Et uidimus in eodem loco sedentem quasi hominem canum, niueos habentem capillos et uultu iuuenili, cuius pedes non uidimus. 4. Et in dextera et in sinistra seniores quattuor, et post illos ceteri seniores conplures stabant. 5. Et introeuntes cum admiratione stetimus ante thronum, et quattuor angeli subleuauerunt nos, et osculati sumus illum, et de manu sua traiecit nobis in faciem. 6. Et ceteri seniores dixerunt nobis: "Stemus"; et stetimus et pacem fecimus. Et dixerunt nobis seniores: "Ite et ludite." 7. Et dixi Perpetuae: "Habes quod uis." Et dixit mihi: "Deo gratias, ut, quomodo in carne hilaris fui, hilarior sim et hic modo."

XIII

1. Et exiuimus et uidimus ante fores Optatum episcopum ad dexteram et Aspasium presbyterum doctorem ad sinistram, separatos et tristes. 2. Et miserunt se ad pedes nobis, et dixerunt: "Componite inter nos, quia existis, et sic nos reliquistis." 3. Et diximus illis: "Non tu es papa noster, et tu presbyter? Ut uos ad pedes nobis mittatis?" Et moti sumus et complexi illos sumus. 4. Et coepit Perpetua Graece cum illis loqui, et segregauimus eos in uiridarium sub arbore rosae. 5. Et dum loquimur cum eis, dixerunt illis angeli: "Sinite illos refrigerent; et si quas habetis inter uos dissensiones, dimittite uobis inuicem." 6. Et conturbauerunt eos, et dixerunt Optato: "Corrige plebem tuam, quia sic ad te conueniunt quasi de circo redeuntes et de factionibus certantes." 7. Et sic nobis uisum est quasi uellent claudere portas. 8. Et coepimus illic multos fratres cognoscere, sed et martiras. Uniuersi odore inerrabili alebamus, qui nos satiabat. Tunc gaudens expertus sum.

XIV

1. Hae uisiones insigniores ipsorum martirum beatissimorum Saturi et Perpetuae, quas ipsi conscripserunt. 2. Secundulum uero Deus maturiore exitu de saeculo adhuc in carcere euocauit, non sine gratia, ut bestias lucraretur. 3. Gladium tamen etsi non anima, certe caro eius agnouit.

XV

1. Circa Felicitatem uero, et illi gratia Domini eiusmodi contigit: 2. Cum octo iam mensium uentrem haberet (nam pregnans fuerat adprehensa), instante spectaculi die in magno erat luctu, ne propter uentrem differretur (quia non licet pregnantes poenae repraesentari) et ne inter alios postea sceleratos sanctum et innocentem sanguinem funderet. 3. Sed et conmartires grauiter contristabantur, ne tam bonam sociam quasi comitem solam in uia eiusdem spei relinquerent. 4. Coniuncto itaque unito gemitu ad Dominum orationem fuderunt ante tertium diem muneris. 5. Statim post orationem dolores eam inuaserunt. Et cum pro naturali difficultate octauis mensis in partu laborans doleret, ait illi quidam ex ministris cataractariorum: "Quae sic modo doles, quid facies

obiecta bestiis, quas contempsisti cum sacrificare noluisti?” 6. Et illa respondit: “Modo ego patior quod patior; illic autem alius erit in me qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum.” 7. Ita enixa est puellam, quam sibi quaedam soror in filiam educauit.

XVI

1. *Quoniam ergo permisit et permittendo uoluit Spiritus Sanctus ordinem ipsius muneris conscribi, etsi indigni ad supplementum tantae gloriae describendae, tamen quasi mandatum sanctissimae Perpetuae, immo fideicommissum eius exequimur, unum adicientes documentum de ipsius constantia et animi sublimitate. 2. Cum tribunus castigatius eos castigaret, quia ex admonitionibus hominum uanissimorum uerebatur ne subtraherentur de carcere incantationibus aliquibus magicis, in faciem ei Perpetua respondit: 3. “Quid utique non permittis nobis refrigerare noxiis nobilissimis, Caesaris scilicet, et natali eiusdem pugnaturis? Aut non tua gloria est, si pinguiores illo producamur?” 4. Horruit et erubuit tribunus; et ita iussit illos humanius haberi, ut fratribus eius et ceteris facultas fieret introeundi et refrigerandi cum eis, iam et ipso optione carceris credente.*

XVII

1. *Pridie quoque cum illam cenam ultimam, quam liberam uocant — quantum in ipsis erat, non cenam liberam sed agapem —, cenarent, eadem constantia ad populum uerba iactabant, comminantes iudicium Dei, contestantes passionis suae felicitatem, inridentes concurrentium curiositatem, dicente Saturo: 2. “Crastinus dies satis uobis non est? Quid libenter uidetis quod odistis? Hodie amici, cras inimici. Notate tamen uobis facies nostras diligenter, ut recognoscatis nos in illo die. 3. Ita omnes inde adtoniti discedebant, ex quibus multi crediderunt.*

XVIII

1. *Illuxit dies uictoriae illorum, et processerunt de carcere in amphitheatrum, quasi in caelum, hilares, uultu decori, si forte gaudio pauentes non timore. 2. Sequebatur Perpetua lucido uultu et placido incessu, ut matrona Christi, ut Dei delicata, uigore oculorum deiciens omnium conspectum. 3. Item Felicitas, saluam se peperisse gaudens ut ad bestias pugnaret, a sanguine ad sanguinem, ab obstetrice ad retiarium, lotura post partum baptismo secundo. 4. Et cum ducti essent in portam et cogerentur habitum induere, uiri quidem sacerdotum Saturni, feminae uero sacratarum Cereri, generosa illa in finem usque constantia repugnauit. 5. Dicebat enim: “Ideo ad hoc sponte peruenimus, ne libertas nostra obduceretur; ideo animam nostram addiximus, ne tale aliquid faceremus; hoc uobiscum pacti sumus.” 6. Agnouit iniustitia iustitiam: concessit tribunus, quomodo erant, simpliciter inducerentur. 7. Perpetua psallebat, caput iam Aegyptii calcans; Reuocatus et Saturninus et Saturus populo spectanti comminabantur. 8. Dehinc ut sub conspectu Hilariani peruenerunt, gestu et nutu coeperunt Hilariano dicere: “tu nos,” inquit, “te autem Deus.” 9. Ad hoc populus exasperatus flagellis eos uexari per ordinem uenatorum postulauit; et utique gratulati sunt quod aliquid et de dominicis passionibus essent consecuti.*

XIX

1. *Sed qui dixerat: “Petite et accipietis,” petentibus dederat eum exitum quem quis desiderauerat. 2. Nam si quando inter se de martyrii sui uoto sermocinabantur, Saturninus quidem omnibus bestiis uelle se obici profitebatur, ut scilicet glorio[s]iorem gestaret coronam. 3. Itaque in commissione spectaculi ipse et Reuocatus leopardum experti etiam super pulpitem ab urso uexati sunt. 4. Saturus autem nihil magis quam*

ursum abominabatur; sed uno morsu leopardi confici se iam praesumebat. 5. Itaque cum apro subministraretur, uenator potius qui illum apro subligauerat, subfossus ab eadem bestia post dies muneris obiit; Saturus solummodo tractus est. 6. Et cum ad ursum substrictus esset in ponte, ursus de cauea prodire noluit. Itaque secundo Saturus inlaesus reuocatur.

XX

1. Puellis autem ferocissimam uaccam, ideoque praeter consuetudinem comparatam, diabolus praeparauit, sexui earum etiam de bestia [a]emulatus. 2. Itaque dispoliata[e] et reticulis indutae producebantur. Horruit populus alteram respiciens puellam delicatam, alteram a partu recentem stillantibus mammis. 3. Ita reuocatae et discinctis indutae. Prior Perpetua iactata est, et concidit in lumbos. 4. Et ubi sedit, tunicam a latere discissam ad uelamentum femoris reduxit, pudoris potius memor quam doloris. 5. Dehinc, [acu] requisita, et dispersos capillos infibulauit; non enim decebat martyram sparsis capillis pati, ne in sua gloria plangere uideretur. 6. Ita surrexit, et elisam Felicitatem cum uidisset, accessit et manum ei tradidit et suscitauit illam. 7. Et ambae pariter steterunt. Et populi duritia deuicta, reuocatae sunt in portam Sanauuariam. 8. Illic Perpetua a quodam tunc cathecum[e]no, Rustico nomine, qui ei adh[a]erebat, suscepta et quasi a somno expergita (adeo in spiritu et in extasi fuerat) circumspicere coepit, et stupentibus omnibus ait: “Quando,” inquit, “producimur ad uaccam illam nescio [quam]?” 9. Et cum audisset quod iam euenerat, non prius credidit nisi quasdam notas uexationis in corpore et habitu suo recognouisset. 10. Exinde accersitum fratrem suum, et illum cathecum[e]num, adlocuta est dicens: “In fide state et inuicem omnes diligite, et passionibus nostris ne scandalizemini.”

XXI

1. Item Saturus in alia porta [Pudentem] militem exhortabatur dicens: “Ad summam,” inquit, “certe, sicut presumpsi et predixi, nullam usque adhuc bestiam sensi. Et nunc de toto corde credas; ecce prodeo illo, et ab uno morsu leopardi consumo.” 2. Et statim in fine spectaculi leopardo eiecto de uno morsu tanto perfusus est sanguine, ut populus reuertenti illi secundi baptismatis testimonium reclamauerit: “Saluum lotum, saluum lotum.” 3. Plane utique saluus erat qui hoc modo lauerat. 4. Tunc Pudenti militi inquit: “Vale,” inquit, “et memento fidei et mei; et haec te non conturbent, sed confirment.” 5. Simulque ansulam de digito eius petiit, et uulneri suo mersam reddidit ei hereditatem, pignus relinquens illi et memoriam sanguinis. 6. Exinde iam exanimis prosternitur cum ceteris ad iugulationem solito loco. 7. Et cum populus illos in medio postularet, ut gladio penetranti in eorum corpore oculos suos comites homicidii adiungerent, ultro surrexerunt et se quo uolebat populus transtulerunt, ante iam osculati inuicem ut martyrium per sollempnia pacis consummarent. 8. Ceteri quidem immobiles et cum silentio ferrum receperunt: multo magis Saturus, qui et prior scalam ascenderat, prior reddidit spiritum; nam et Perpetuam sustinebat. 9. Perpetua autem, ut aliquid doloris gustaret, inter ossa conpuncta exululauit, et errantem dexteram tirunculi gladiatoris ipsa in iugulum suum transtulit. 10. Fortasse tanta femina aliter non potuisset occidi, quae ab immundo spiritu timebatur, nisi ipsa uoluisset.

11. O fortissimi ac beatissimi martyres! O uere uocati, et electi in gloriam Domini nostri Iesu Christi! Quam qui magnificat et honorificat et adorat, utique et haec non minora ueteribus exempla in aedificationem Ecclesiae legere debet, ut nouae quoque uirtutes unum et eundem semper Spiritum Sanctum usque adhuc operari testificentur, [et] omnipotentem Deum patrem et filium eius Iesum Christum Dominum nostrum, cui est claritas et inmensa potestas in saecula saeculorum. Amen.

2. A Paixão de Santa Perpétua e Santa Felicidade

I

1. Se os antigos exemplos da fé¹⁵, que atestam a graça de Deus e levam à edificação do homem, foram postos por escrito, para que sua leitura, como que evocando¹⁶ o passado, honrasse a Deus e reconfortasse o homem, por que não registrar novos testemunhos, igualmente adequados a ambos os fins? 2. Ora, tais exemplos serão um dia eles mesmos antigos e úteis aos que virão, embora sejam reputados hoje como de menor autoridade por uma pressuposta veneração ao passado. 3. Ademais, pouco importam¹⁷ aqueles que julgam segundo as épocas o poder unívoco do também unívoco Espírito Santo¹⁸, quando em verdade os testemunhos mais recentes, por serem os últimos, devem ser tidos como de maior importância, conforme a profusão da graça fixada para o fim dos tempos. 4. Com efeito, diz o Senhor: “Nos últimos dias, derramarei do Meu Espírito sobre toda a carne; seus filhos e filhas farão profecias; derramarei do Meu Espírito sobre meus servos e servas; os jovens terão visões; e os velhos, sonhos”¹⁹. 5. Destarte, também nós, que reconhecemos e honramos as novas profecias e visões²⁰ que nos foram igualmente prometidas, aplicamos os demais poderes do Espírito Santo para a instrução da comunidade eclesíastica, à qual o mesmo Espírito foi enviado para repartir todas as suas graças entre todos, segundo o Senhor as distribui a cada um. Outrossim, somos compelidos, para a glória de Deus, a registrar [tais exemplos] e os celebrar por meio da leitura, a fim de que a tibieza ou desesperança na fé não suponha que a graça divina – seja pela dádiva do martírio ou pela das revelações – tenha sido reservada apenas aos mais antigos, pois Deus sempre cumpre o que prometeu, fornecendo testemunhos aos descrentes e benesses aos fiéis. 6. E assim, aquilo que ouvimos, vimos e tocamos, anunciamos a vocês, irmãos e filhos, para que os que estavam presentes se recordem da glória de Deus; e para que aqueles que ouvirem agora esse testemunho comuniquem com os santos mártires e, através deles, com o Nosso Senhor Jesus Cristo, glorioso e honrado pelos séculos dos séculos. Amém.

¹⁵ *I. e.* aqueles bíblicos em contraposição, por exemplo, à *Passio*. No tocante aos primeiros, *vide* Gn 18.1-5; Nm 12.5-6; Is 66; Dn 7; At 7.55-56; Ap 1.9-19.

¹⁶ Seguiu-se aqui a lição *repensatione*, de Ruinart (1689, p. 85), em detrimento de *repensatione*, como consta de Heffernan (2012, p. 104).

¹⁷ *uiderint*. Sobre o uso da expressão – especialmente em Tertuliano –, *vide* Amat (1996, p. 189) e Waszink & Van Winden (1987, p. 143).

¹⁸ *qui unam uirtutem Spiritus unius Sancti pro aetatibus iudicent temporum*. A leitura adotada é análoga à de Heffernan (2012, p. 125) e Amat (1996, p. 101). Não é a única, no entanto. Para outra, *cf.* Formisano (2008, p. 79).

¹⁹ At 2.17; Jl 2.28.

²⁰ A passagem seria vista por alguns como concernente à Nova Profecia, movimento cristão surgido na metade do século II na Ásia Menor, cuja ênfase recaía sobre a centralidade das experiências proféticas vivenciadas por parte de seus adeptos: “The New Prophecy believed in the outpouring of the Spirit and the appearance of a new, authoritative prophecy which brought fresh disciplinary demands to the churches. Women were prominent as leaders and the Prophets clashed with catholic representatives on matters such as the nature of prophecy, the exercise of authority, the interpretation of Christian writings and the significance of the phenomenon for salvation-history. The New Prophecy – later Montanism [*i.e.* a partir de um de seus líderes, Montano] – spread and diversified, despite some catholic success in countering it” (TREVETT, 2002, p. 3). Os ecos montanistas do preâmbulo – ou ainda em toda a *Passio*, de acordo com autores como Trevett (*ibid.*) – concorreriam para sua atribuição a Tertuliano, seu mais célebre representante e uma das principais fontes históricas do movimento.

II

1. Alguns jovens catecúmenos²¹ foram presos: Revocato e Felicidade²², sua companheira de servidão²³, Saturnino e Secúndulo²⁴. Entre eles, também estava Víbia Perpétua, mulher de origem nobre, educação privilegiada²⁵ e honrosamente casada²⁶, 2. que tinha pai, mãe e dois irmãos – um deles também catecúmeno –, além de um bebê ainda em fase de amamentação.²⁷ 3. Víbia tinha cerca de vinte e dois anos de idade. A partir daqui, ela mesma narrou, de próprio punho e conforme sua opinião, todos os eventos de seu martírio.

III

1. Eis o seu relato: Quando ainda estávamos sob vigilância²⁸ e meu pai desejava com suas palavras que eu abandonasse minha fé, insistindo para que a renegasse em nome de sua afeição, eu lhe perguntei: “Pai, você está vendo, por exemplo, este vaso que está aqui, um pequeno jarro ou o que quer que seja?”. E ele respondeu: “Vejo”. 2. Então eu lhe disse: “Pode ele ser chamado por um nome diverso do que é?”. E ele falou: “Não”. “Logo, também não posso afirmar ser senão aquilo que sou, uma cristã”. 3. Então meu pai, irritado com tais palavras, lançou-se contra mim, para me arrancar os olhos. No entanto, conseguiu apenas me afligir e acabou partindo, derrotado junto aos argumentos do Diabo. 4. Nos poucos dias em que fiquei livre dele, dei graças ao Senhor e me recuperei com sua ausência. 5. Nesse ínterim, fomos batizados²⁹, e o Espírito Santo recomendou-me que não buscasse na água [baptismal]³⁰ nada, exceto suportar o

²¹ *catechumeni* (gr. κατηχούμενοι, part. de κατηχεῖν, “ensinar”). Sc. os fiéis que, por meio da instrução religiosa, preparam-se para receber o batismo. Cf. Isid. *Etym.* VII.14.7.

²² *Reuocatus et Felicitas*. Nada se sabe a respeito das personagens, exceto sua possível condição de escravos (*vide* nota abaixo).

²³ *conserua*. O vocábulo pode indicar tanto um companheiro de escravidão, quanto indivíduos associados no serviço de Deus. Para diferentes entendimentos sobre o termo, bem como sua acepção no léxico cristão, cf. Heffernan (2012, p. 19-20; 149), Gold (2018, p. 166) e Blaise (1954, s.v. conseruus) respectivamente.

²⁴ Assim como no caso de Revocato e Felicidade, não se tem notícia sobre as personagens.

²⁵ *honeste nata, liberaliter instructa*, isto é, indícios do estrato social a que pertenceria Perpétua. Todavia, cf. Cooper (2011, p. 688-689).

²⁶ Diferentemente do que ocorre nos *Acta*, o marido de Perpétua não figura entre as personagens da *Passio*.

²⁷ Ainda que inconclusiva, Perkins (2007, p. 323) lança a hipótese de que os atributos maternos de Perpétua e Felicidade descritos na narrativa devam ser analisados não como pormenores historicamente fidedignos, mas enquanto construções, cujo objetivo seja valorizar a corporeidade de ambas, sobretudo, face à natureza humana de Cristo: “The *Passion*, like the works [e.g. *Aduersus Marcionem*] of Tertullian, affirms the material body even in its most flagrant animal manifestations – giving birth and nursing. The descriptions of Perpetua and Felicitas are indeed so pertinent to the discussions around the body during this period as to intimate that rhetoric rather than historical veracity may underlie the emphasis on nursing and birth in their depictions”.

²⁸ Literalmente, na companhia dos *prosecutores*, isto é, os oficiais encarregados de segui-los.

²⁹ *baptizati sumus* (gr. βαπτίσθημεν). Embora o Novo Testamento não ofereça uma descrição detalhada da liturgia que acompanhava o batismo, podemos encontrá-la em autores como Tertuliano (e.g. *De Corona*) e Hipólito (*Traditio Apostolica*, originalmente em grego). De acordo com o primeiro: “No mesmo local, quando estamos prestes a entrar na água, declaramos renunciar o Diabo, sua pompa e anjos, na presença da congregação e sob a mão do superior. Em seguida, somos imersos três vezes [...]” ([...] *aquam adituri, ibidem, sed et aliquanto prius in Ecclesia sub antistitis manu contestamur nos renuntiare diabolo, et pompae, et angelis ejus: dehinc ter mergitatur [...]*) (*De Cor.* 3). Devidamente purificado, o fiel estaria então apto a ingressar na comunidade. Cf. *De Baptismo* IV-VIII.

³⁰ O qualificador é explicitado na versão grega do texto: ἀπὸ τοῦ ὕδατος τοῦ βαπτίσματος. (3.5). Os grifos são nossos.

sofrimento corpóreo³¹. Poucos dias depois, fomos levados às masmorras. Fiquei aterrorizada, porque nunca conhecera tais trevas. 6. Oh, dia duro! O calor era sufocante devido à aglomeração; os soldados nos extorquiam. De resto, torturava-me a preocupação com meu bebê naquele lugar. 7. Então Tércio e Pompônio, os abençoados diáconos³² que cuidavam de nós, conseguiram, graças a um suborno, que fôssemos levados, por algumas poucas horas, a um local melhor da prisão, para nos recuperarmos. 8. Ao sair da masmorra, enquanto todos se dedicavam a seus próprios afazeres, eu amamentava meu bebê, já fraco pela fome; preocupada com ele, falava com minha mãe e confortava meu irmão, confiando-lhes a criança; consumia-me de tristeza vê-los do mesmo modo por minha causa. 9. Suportei tais preocupações por muitos dias, conseguindo que meu bebê permanecesse comigo na prisão. Logo me restabeleci e, aliviada do sofrimento e da preocupação com meu filho, a prisão tornou-se de repente um palácio para mim, preferindo eu estar lá a permanecer em qualquer outro lugar.

IV

1. Então meu irmão me disse: “Senhora, minha irmã, você desfruta de tamanho respeito de Deus, que, caso peça uma visão, lhe será revelado se seremos martirizados ou libertados”. 2. E eu, que sabia ser capaz de conversar com o Senhor, cujas enormes benesses experimentara, prometi confiante, dizendo: “Amanhã lhe contarei”. E pedi [uma visão], e me foi revelado o seguinte: 3. vejo uma escada³³ de bronze,

³¹ O liame entre o batismo e a morte/ressurreição com Cristo consta de Rm 6.3-6: “Ou não sabeis que todos quantos fomos batizados em Jesus Cristo fomos batizados na sua morte? Porque fomos sepultados com Ele pelo batismo na morte; para que, como Cristo ressuscitou dos mortos pela glória do Pai, assim também nós andemos em novidade de vida. Porque, se fomos plantados juntamente com Ele à semelhança da sua morte, também o seremos na da sua ressurreição; sabendo isto: que o nosso velho homem foi crucificado com Ele, para que seja destruído o corpo do pecado, e não sirvamos mais ao pecado” (*An ignoratis quia quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus?/ Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem: ut quomodo surrexit Christus a mortuis per gloriam Patris, ita & nos in nouitate uitae ambulemus/ Si enim complantati facti sumus similitudini mortis ejus: simul & resurrectionis erimus/ Hoc scientes, quia uetus homo noster simul crucifixus est, ut destruat corpus peccati, ut ultra non seruiamus peccato*). Ademais, cf. Cl. 2.12.

³² *diaconi* (gr. *διάκονοι*). São múltiplas suas funções nos primeiros séculos do cristianismo, não obrigatoriamente vinculadas a um posto eclesiástico específico. De acordo com Ferguson (2010, s.v.): “Although nearly all religious and social groups have subordinate officials to assist the leaders, the principal non-Christian functionary who has been considered comparable with the Christian deacon is the *chazan* in the Jewish synagogue. The servant of the synagogue at different times and places was assigned a variety of tasks: assisting in the worship, caring for the building, executing punishment on offenders, and teaching children. In classical Greek, the *diakonia* [gr. *διακονεῖν*, “servir”] family of words was used for intermediaries of various kinds – an agent performing an errand or a task for another person, such as delivering messages or sometimes serving tables – associations that continued in Christian sources. [...] Whatever his background, the deacon had a distinctive development in Christianity. *Diakonos* (‘deacon’) is used in the New Testament in a nontechnical sense for a variety of persons: waiters (John 2:5), government officials (Rom. 13:4), servants of Satan (2 Cor. 11:15), a disciple (Matt. 23:11), a messenger (Col. 4:7; 1 Thess. 3:2), evangelists and missionaries (1 Tim. 4:6; 2 Cor. 11:23), apostles (Matt. 20:26; 2 Cor. 3:6), Christ (Rom. 15:8). ‘Deacon’ as a technical term for a recognized ministry in the church with set qualifications is also attested in the New Testament (Phil. 1:1; 1 Tim. 3:8-13). The association of the deacons with bishops in these passages continued to be normal in Christian usage [...], but there are also passages where deacons are paired with presbyters [...]. The deacons were the assistants of the spiritual leaders in the church, performing various services on behalf of the people. The deacons could, therefore, be seen as in a special way representing the serving attitude and work of Jesus”. Para dois comentários em algum grau discordantes a respeito do diaconato em sua vertente neotestamentária, cf. Coogan (2010 [1973], p. 2062, n. 1.1-2) e Lampe (1961, s.v. *διάκονος* ii.b).

³³ Lê-se em Gn 28.11-12: “E chegou a um lugar onde dormiu, pois o sol se pusera; tomou algumas pedras do local e as colocou junto à cabeça e lá dormiu; e teve um sonho: eis que havia uma escada sobre a terra, cujo topo tocava o céu; por ela, os anjos de Deus subiam e desciam” (*Et deuenit in locum, & dormiuit ibi,*

espantosamente alta, que alcançava o céu. Era estreita; apenas uma pessoa por vez conseguia subir por ela³⁴; em suas laterais, havia todo tipo de flagelos. Ali, espadas, lanças, ganchos, cutelos e hastes estavam distribuídos de tal maneira, que, se alguém subisse desatento ou não olhasse para cima, seria mutilado, e seu corpo ficaria preso aos flagelos. 4. Ao pé da escada, estendia-se uma gigantesca serpente³⁵, preparando emboscadas aos que subiam e aterrorizando-os para que não o fizessem. 5. O primeiro a subir foi Sátiro³⁶, que se entregou depois espontaneamente por nós, pois fora nosso mestre e não estava presente, quando fomos presos. 6. Ao chegar ao topo da escada, virou-se e me disse: “Perpétua, estou esperando por você; mas tome cuidado para que a serpente não a morda”. E eu lhe falei: “Em nome de Jesus Cristo, ela não me fará mal”. 7. Como que com medo de mim, a serpente levantou hesitante a cabeça de sob a escada. E assim, como se pisasse no primeiro degrau, pisei em sua cabeça e subi.³⁷ 8. Vi então um imenso jardim³⁸ e, sentado no meio dele, um homem grande de cabelos brancos, vestido de pastor, que ordenhava as ovelhas;³⁹ ao seu redor, estavam muitos milhares de pessoas vestidas de branco⁴⁰. 9. Ele levantou a cabeça, olhou para mim e disse: “Seja bem-vinda⁴¹, minha criança⁴²”. Chamou-me para perto e me deu uma porção do queijo [produzido com o leite] da ordenha⁴³. Com as mãos juntas, recebi o alimento e comi. E

occiderat enim sol: & sumpsit ex lapidibus loci, & posuit ad caput suum, & dormiuit in loco illo./ Et somniauit: & ecce scala stabilita super terram, cuius caput pertingebat ad coelum: & Angeli Dei ascendebant, & descendebant per illam).

³⁴ A dificuldade do caminho à bem-aventurança é expressa, por exemplo, em Mt 7.13-14: “Entrai pela porta estreita, porque larga e espaçosa é a via que conduz à perdição, e muitos são os que entram por ela. Quão estreita é a porta e exígua a via que conduz à vida, e poucos são os que a encontram” (*Intrate per angustam portam quia lata, & spatiosa uia est, quae ducit ad perditionem & multi sunt, qui intrant per eam/ quam angusta porta et arcta uia est, quae ducit ad uitam: & pauci sunt, qui inueniunt eam*).

³⁵ Ou seja, uma das representações bíblicas do mal. No “Apocalipse de João”, é o próprio Diabo: “E foi lançado o dragão, a grande e antiga serpente que se chama Diabo e Satanás, que engana todo o mundo” (*Et missus est ille draco, serpens magnus, & antiquus, qui dicitur diabolus, & sathanas, qui seducit uniuersum orbem terrarum*) (Ap 12.9). Evidentemente, há outras passagens neo e veterotestamentárias em que a imagem reaparece, entre elas, Gn 3.1-15 e Is 27.1.

³⁶ À parte sua posição de preceptor evidenciada pelo verbo *aedificauerat*, a personagem ainda carece de identificação.

³⁷ A ação de Perpétua adquire um matiz profético, a partir das palavras de Deus, no Gênesis: “E porei inimizade entre ti [*sc.* a serpente] e a mulher e entre a tua semente e a semente dela; esta ficara à espreita pela tua cabeça [...]” (*Et inimicitas ponam inter te & inter mulierem, & inter semen tuum & semen illius: ipsa tibi seruiabit caput, [...]*) (Gn 3.15).

³⁸ Entenda-se, o jardim edênico de que fala Gn 2.8. Para uma análise detalhada acerca do significado do termo *παράδεισος* na Septuaginta, *vide* Bremmer (1999, p. 18).

³⁹ A compleição do homem é em larga medida a do Deus Pai e de Cristo, em Dn 7.9 e Ap 1.14 respectivamente. No que tange ao hábito de pastor, a imagem não deixa de ecoar o Salmo 23 ou ainda o evangelho joanino: “Eu sou o bom Pastor; o bom pastor dá a própria vida pelas suas ovelhas” (*Ego sum pastor bonus. Pastor bonus animam suam dat pro ouibus*) (Jo 10, 11). *Cf.* Hb 13.20; Is 63.11; 1 *Enoch* LXXXIX.22-59; *Herm.* 25.1-5, 61.5-6, 62.1-5, 63.2.

⁴⁰ Em Ap 4.4, a indumentária de cor branca é um dos atributos dos vinte quatro anciãos em redor de Deus: “E à volta do trono havia vinte e quatro assentos; neles, sentavam-se vinte e quatro anciãos vestidos de branco; e nas suas cabeças, coroas de ouro” (*et in circuitu throni sedilia uiginti quattuor: in quibus seniores sedentes erant uiginti quattuor, circumamicti uestimentis albis, & in capitibus eorum coronae aureae*). *Cf.* 1 *Enoch* LXXI.1 e *Herm.* 68.1-4.

⁴¹ *bene uenisti*. Para outros exemplos da expressão, *vide* Plummer (1896, p. 219) e Blaise (1954, s.v. bene).

⁴² No original, *tegnon* (gr. τέκνον), um dos muitos helenismos presentes ao longo do texto.

⁴³ Embora o leite e, por conseguinte, o queijo sejam alimentos por vezes associados à Eucaristia e ao Batismo, McGowan (1999, p. 103) acredita que ambos assumam aqui um papel sobremaneira antitético: “Thus the *Martyrdom of Perpetua and Felicitas* may not really be a witness to the actual use of milk or cheese in ritual meals, [...] but the oppositions presented in the account, between bloodshed, meat-eating,

todos à volta disseram: “Amém”. 10. Então despertei ao som daquelas vozes, sentindo ainda algo de doce na boca. Imediatamente contei a visão a meu irmão. Deste modo, compreendemos que receberíamos o martírio e perdemos a esperança nesta vida.

V

1. Poucos dias depois, circulou o rumor de que seríamos interrogados. Tomado de tristeza, meu pai chegou da cidade e veio até mim, para que eu renegasse minha fé. Dizia: 2. “Filha, tenha piedade de meus cabelos brancos; tenha piedade de seu pai, caso eu seja digno de ser chamado assim por você. Se com estas mãos a criei até a flor da idade, se preferi você a todos os seus irmãos, não me entregue ao opróbrio dos homens. 3. Pense em seus irmãos, pense em sua mãe e sua tia, pense em seu filho, que não sobreviverá sem você. 4. Não seja orgulhosa; não destrua a todos nós. Ora, nenhum de nós poderá falar sem restrição, caso você seja punida!”. 5. Como um pai, dizia tais palavras por compaixão, beijando minhas mãos, jogando-se aos meus pés e chorando. Não mais me chamava de filha, mas de senhora. 6. Doía-me ver o infortúnio de meu pai, pois apenas ele de toda minha família estava infeliz com meu martírio.⁴⁴ Eu então o consolei, dizendo: “Acontecerá naquele estrado o que Deus quiser. Saiba que não estaremos mais em nossas mãos, mas nas de Deus”. E ele, angustiado, deixou-me.

VI

1. Noutra ocasião, enquanto comíamos, fomos bruscamente levados à audiência. Ao chegarmos ao fórum, a notícia correu rapidamente pelas redondezas, e uma grande aglomeração se formou. 2. Subimos no estrado. Interrogados, os outros confessaram [sua fé]. Chegou a minha vez. Meu pai surgiu com meu filho, puxou-me dos degraus e disse: “Faça a oferenda!⁴⁵ Tenha piedade de seu bebê!”. 3. Em seguida, Hilariano⁴⁶, o procurador que ocupava à época o posto de juiz supremo⁴⁷ no lugar do finado procônsul

and sacrifice on the one hand, and idyllic peace and avoidance of meat on the other, are a valuable and enlightening source for comparison”. Enfim, reiteradamente no Antigo Testamento, a Terra Prometida será apresentada como um espaço de fartura de leite e mel: “e descí para livrá-los das mãos dos egípcios e levá-los daquela terra a uma terra boa e vasta, terra onde correm leite e mel [...]” ([...] & *descendi liberare eos de manibus Aegyptorum, & educere illos de terra illa in terram bonam, & multam, in terram fluentem lac & mel* [...]) (Êx 3.8). Dentre seus muitos exemplos, cf. Nm 13.27 e Dt 26.9.

⁴⁴ Isto é, o martírio entendido não apenas em chave positiva, mas cujos efeitos promoveriam uma mudança na vida terrena e no porvir dos que o praticam: “The presentation of martyrs as ‘other Christs’ [*alter Christus*] was transformative for the status of the martyrs in their own communities. Whereas previously they had been slaves, women, artisans, bishops, deacons, aristocrats, and foreigners, they had ascended – through Christly death – to the upper ranks of the Christian hierarchy. The benefits of this kind of Christian social climbing are most discernible in portrayals of martyrs in heaven. The activities, roles, and functions of the martyrs in heaven suggest that they occupied a privileged position there” (MOSS, 2010, p. 7).

⁴⁵ *Sc.* aos deuses e, por conseguinte, ao imperador deificado: “Dès l’époque classique, le verbe a le sens courant d’« offrir des prières » ou un « sacrifice » aux dieux [...]. Le sacrifice permettait d’éprouver les chrétiens de façon indubitable [...]: en aucun cas, les véritables chrétiens ne devaient accepter de sacrifier aux idoles, c’est-à-dire aux démons” (AMAT, 1996, p. 211). Sobre a prática em si, *vide* Gradel (2002, p. 15).

⁴⁶ Segundo Rives (1996, p. 6-10), provavelmente P. Aélío Hilariano, *procurator* que teria dedicado, entre os anos de 189 e 192, dois altares na cidade de *Asturica* (mod. Astorga), na *Hispania Tarraconensis*.

⁴⁷ *ius gladii* (lit. “o direito da espada”), isto é, a prerrogativa legal de julgar e aplicar a pena capital. Diz Rives (*ibid.*, p. 4-5) acerca do expediente, bem como de sua cessão a Hilariano: “The description of Hilarianus’ position given in the *Passio Perpetuae* is historically plausible. It was by no means unknown in emergencies to allow a procurator to act in the place of a governor, *vice praesidis*. The practice seems to have begun as early as the reign of Domitian, and started to become fairly regular under the Severans; between the reigns of Septimius Severus and Gallienus we know of some twenty examples. The attribution to Hilarianus of the power of the sword, *ius gladii*, fits well with this position, since *ius gladii*

Minúcio Timiniano⁴⁸, falou: “Poupe os brancos cabelos de seu pai! Poupe sua criança! Ofereça um sacrifício à saúde dos imperadores!”⁴⁹ 4. E eu respondi: “Não o farei!”⁵⁰. E Hilariano perguntou: “Você é cristã?”. Ao que eu disse: “Sou”. 5. Vendo que meu pai continuava tentando me demover, Hilariano ordenou que ele fosse jogado ao chão e fustigado com uma vara.⁵¹ Doía-me [observar] seu infortúnio, como se eu mesma tivesse sido golpeada; doía-me sua deplorável velhice. 6. Hilariano pronuncia então a sentença de todos nós, condenando-nos às feras.⁵² E assim, descemos jubilosos à masmorra. 7. Como minha criança estava acostumada a mamar em meu peito na prisão, sem demora envio Pompônio a meu pai, para pedi-la de volta. 8. Mas meu pai não quis devolvê-la. Pela vontade de Deus, porém, meu bebê não quis mais mamar, nem meus seios permaneceram inchados e, deste modo, não mais me torturavam a preocupação com meu filho ou a dor em minhas mamas.

VII

1. Poucos dias depois enquanto todos orávamos, veio-me uma voz de repente no meio da oração, e então proferi o nome de Dinócrates⁵³. Fiquei perplexa, pois nunca antes ele me viera à mente, senão naquele instante. Condoí-me recordando seu infortúnio. 2. No entanto, entendi, por esse sinal, que eu merecia a graça de Deus e deveria orar por ele. Comecei então a rezar intensamente, lamentando-me ao Senhor. 3. Depois disso, naquela mesma noite, tive esta revelação: 4. vejo Dinócrates saindo de uma paragem escura⁵⁴ onde havia muitos outros; ele sentia muito calor⁵⁵ e sede⁵⁶; seu rosto estava

was in essence the power to inflict capital punishments that the emperor delegated to this representatives”.

⁴⁸ De acordo com diversos comentadores, Minúcio Opimiano, governador da província romana da *Africa Proconsularis*, cuja sede do poder situava-se em Cartago. A grafia *Minuti Timiniani* seria uma corruptela. Na versão grega, lê-se Μινουκίου Ὀπιμιανῶ.

⁴⁹ Septímio Severo (146 – 211) e seus filhos Caracala (188 – 217) e Geta (189 – 211).

⁵⁰ Como sublinha Amat (1996, p. 212), a recusa constituiria crime de lesa-majestade. Ademais, diz Heffernan (2012, p. 195): “The ritual of sacrifice to both the dead and the living emperors was, in practice, the recognition of a social contract between the ruler and the ruled. There were mutual obligations on the ruler and ruled: the ruler must be just, pious, and virtuous, and must defend the Empire; the ruled, in recognition of the benefits bestowed upon them as members of the state, were obliged to bind themselves through the ritual of sacrifice and respect (*pietas*), a respect for the governing norms of the social, political, and religious order. Christians’ refusal to sacrifice was an acknowledgment that they were outside this compact”.

⁵¹ Ou seja, procedimento em princípio incompatível com o status social de Perpétua e de seus familiares. *Vide* n. 25.

⁵² Aplicada a desertores e escravos no período republicano, a *damnatio ad bestias* figura na longa série de punições romanas, cuja posterior assimilação nos jogos viria a incluir as comunidades cristãs: “With the institutionalization of conglomerate spectacles came variations on ritualized public executions of criminals (and in time Christians). Rome did not execute everyone the same way. Quick and unaggravated, decapitation at the edge of town was the most discreet form of execution, a privilege for citizens of status. For a host of crimes Rome punished criminals of low status with aggravated or ultimate punishments (*summa supplicia*), which included exposure to wild beasts, crucifixion, and burning alive. One could also be condemned to become a gladiator, or sent for life to the mines (*metallum*) or public works (*opus publicum*). From the time of Augustus on, various forms of executions were performed on an increasingly spectacular basis in the arena. The victim’s lasting agony and death provided a terrifying and exemplary public spectacle. Some of the punishments have precedents under the Republic, but under the Empire the torture and aggravated death of criminals became a standard part of *munera*” (KYLE, 1998, p. 52-53).

⁵³ *Sc.* um dos irmãos de Perpétua, segundo informado logo abaixo no próprio texto.

⁵⁴ A ausência de luz, ora reforçada por outros traços, é uma constante nas descrições da morada dos mortos, tanto na literatura greco-romana, como nas Escrituras. Em Hesíodo, fala-se dos Titãs “sob a treva espessa [do Tártaro]” (ὕπὸ ζόφῳ ἠερῶεντι) (*Theog.* 729), caracterização que se repete na *κατάβασις* de Odisseu (Hom. *Od.* 11.155). No Antigo Testamento, Jó pede por alento antes de dirigir-se “à terra de

sujo; sua tez, pálida; tinha uma ferida na face, a mesma de quando morrera. 5. Dinócrates era meu irmão de sangue. Aos sete anos, morrera enfermo com um cancro no rosto. A maneira como morreu provocou a revolta de todos.⁵⁷ 6. Eu rezara por ele. Separava-nos uma grande distância, que nos impedia de nos aproximarmos. 7. Onde Dinócrates estava, havia um tanque cheio de água⁵⁸, cuja borda era mais alta que o menino. Dinócrates se esticava como que para beber. 8. Eu sentia tristeza, pois o tanque tinha água, mas sua altura não permitia que Dinócrates bebesse. 9. Então despertei e soube que meu irmão sofria. No entanto, tinha esperança de poder ajudá-lo em seu sofrimento. Orei por ele todos os dias até irmos para uma prisão militar⁵⁹, pois lutaríamos nos jogos. Era o aniversário de Geta César⁶⁰. 10. Eu rezava por Dinócrates dia e noite. Lamentava-me e chorava, para obter [sua salvação].

VIII

1. Certo dia em que estávamos presos, foi-me revelado o seguinte: vejo o local que antes observara; Dinócrates, porém, estava limpo, bem vestido e jubiloso. Onde havia a ferida, vejo uma cicatriz; 2. o tanque que eu divisara tocava agora o umbigo do menino; Dinócrates tirava-lhe água sem cessar. 3. Sobre a borda, encontrava-se uma taça de ouro cheia de água. Dinócrates aproximou-se e começou a beber. A taça nunca se esvaziava. 4. Saciado, ele começou a brincar com a água, alegre como uma criança. Então despertei. Soube assim que meu irmão fora liberado da pena.

IX

1. Alguns dias depois, Pudêncio, o sentinela⁶¹ encarregado da prisão, começou a nos ter em grande estima, porque notara um grande destemor em nós. Permitia que muitos nos visitassem, para que nos consolássemos uns aos outros. 2. No entanto, com a chegada dos jogos, meu pai veio até mim e, tomado de tristeza, começou a arrancar a própria barba e lançá-la ao chão. Prostrava-se à minha frente, amaldiçoando seus anos e proferindo palavras que teriam comovido toda a criação. 3. Doía-me [observar] sua triste velhice.

escuridão e de brumas;/ terra da noite eterna, onde não há luz” ([...] *in terram tenebrosam, & caliginosam;/ in terram noctis aeternae, ubi non est lux* [...]) (Jó 10. 21-22). Enfim, no texto grego de II Pe 2.4, tampouco a descrição do castigo aos anjos pecadores deixa de registrar tal elemento: “[Deus] entregou-os às correntes da escuridão, tendo-os lançado no Inferno” ([...] *σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν*).

⁵⁵ Assim como a escuridão (*vide* nota acima), a presença do fogo – e, conseqüentemente, de paragens tórridas no porvir – acabaria por exacerbar sua faceta punitiva: “[...] melhor é para ti entrares aleijado na vida eterna do que, tendo dois pés, seres lançado na geena do fogo inextinguível” ([...] *bonum enim est tibi claudum introire in uitam aeternam, quam duos pedes habentem mitti in gehennam ignis inextinguibilis*) (Mc 9.44). *Cf.* Lc 16.24; Mt 18.8; 1 *Enoch* XVII.6-7, XXII.2, XCII.5 e CIII.7-8. Ademais, como bem lembra Heffernan (2012, p. 217), a simples existência do Flegetonte na hidrografia do Outro Mundo pagão promoveria a ideia de um local de temperatura elevada. Neste último aspecto, *cf.* 1 *Enoch* XVII.3-5.

⁵⁶ De modo geral, o suplício é reminiscente da parábola do rico e Lázaro. *Cf.* Lc 16.24.

⁵⁷ Para outra leitura da expressão *male obiit*, *vide* Amat (1996, p. 216).

⁵⁸ *Cf.* Jo 4, 11-14 e 7, 37-39. Dito isso, Ciccarese (1987, p. 81) acredita tratar-se de uma referência específica às águas milagrosas de Betesda (Jo 5.2-3).

⁵⁹ *in carcerem castrensem*. *Cf.* Blaise (1954, s.v. *castrensis*).

⁶⁰ *Getae Caesaris*. Como indicado acima, Públio Septímio Geta, filho mais jovem do imperador Septímio Severo. Nascido em 7 de março de 189, foi assassinado pelo irmão Caracala, em 211. Embora conste apenas de um dos manuscritos da *Passio*, a referência é fundamental às tentativas de datação do martírio. *Vide* Heffernan (2012, p. 317-318).

⁶¹ *miles optio*. Sobre as especificidades da patente militar em questão, *vide* Heffernan (2012, p. 243).

X

1. Na véspera de nosso combate, tive a seguinte visão⁶²: Pompônio, o diácono, viera à porta da prisão e batia com força. 2. Fui até ele e a abri. Pompônio vestia uma túnica⁶³ branca e calçava sandálias elaboradas⁶⁴. 3. Disse-me: “Perpétua, estamos à sua espera. Venha”. Ele me pegou pela mão, e começamos a cruzar um caminho árduo e tortuoso. 4. Finalmente, com dificuldade, chegamos ofegantes ao anfiteatro, e Pompônio conduziu-me ao centro da arena. Ele falou: “Não tenha medo. Estou aqui com você. Sofreremos juntos”. E se afastou. 5. Contemplo então uma gigantesca multidão eufórica. Eu estranhava que as feras não fossem lançadas contra mim, pois sabia que tal era a minha pena. 6. Então, um repulsivo egípcio⁶⁵ surgiu com seus lacaios, para lutarmos. Ao mesmo tempo, belos jovens vêm para junto de mim, como meus ajudantes e intercessores. 7. Primeiro, fui despida; depois, fizeram-me homem;⁶⁶ em seguida, meus protetores começaram a untar-me de óleo, como é costume nos combates. Do outro lado, vejo o egípcio rolando na poeira.⁶⁷ 8. Neste instante, eis que surge um

⁶² *horomate*, outro termo tomado ao grego.

⁶³ No original, *discincta*, isto é, por metonímia, a túnica usada solta, sem cinto. Na Eneida, é-lhe feita uma alusão como veste típica dos “africanos”: “Vêm depois desfilar em longa série/ As vencidas nações, nos idiomas/ Tão várias, quanto em usos, trajes e armas/ Aqui Nômadas e Afros descingidos [*discinctos*]” (*incedunt uictae longo ordine gentes,/ quam uariae linguis, habitu tam uestis et armis./ hic Nomadum genus et discinctos Mulciber Afros*) (8.726). Tradução de José Victorino Barreto Feio. De resto, compunha o código vestuário de diferentes grupos, incluídas as comunidades cristãs: “The tunic was a basic item of dress and was typically worn under the toga by upper-class Roman men; it also served as the outer garment for the less well off and as an item of dress for the military. Pomponius’s white robe is a complex image. Its color suggests purity. The tunic is not described as having any stripes, and this indicates it is a simple garment worn by someone not from the equestrian or senatorial classes. Otherwise it would have colored, vertical-striped bars of varying breadth running from the shoulders down the front and back. Images from Christian iconography often depict Christ as wearing a plain, unbelted tunic. [...] The unbelted tunic is also represented in the female figure of the *orans*, common in North African funerary mosaics” (HEFFERNAN, 2012, p. 256).

⁶⁴ “Sandálias elaboradas” procura traduzir a expressão *multiplies galliculas*, cujo adjetivo pode se referir tanto à confecção do calçado em si, quanto, como imagina Heffernan (2012, p. 257), à sua intrincada amarração na parte inferior da perna.

⁶⁵ Melhor dizendo, outra representação bíblica do mal, a um só tempo, vetero e neotestamentária: “L’egiziano qui descritto rappresenta il diavolo, così come il serpente ai piedi della scala nella prima visione. La carnagione scura degli africani viene solitamente associata al male, ma in particolare gli egiziani, in quanto ricordano la persecuzione del popolo di Dio, così come la figura faraone di memoria biblica rappresenta simbolicamente il demonio” (FORMISANO, 2008, p. 103). Ao cabo, note-se que a imagem do “dragão” [*draco*] e do faraó serão equiparadas em Ez 29.3: “Eis que venho a ti, faraó, rei do Egito, grande dragão, que te deitas no meio dos teus rios” (*ecce ego ad te Pharaon rex Aegypti, draco magne, qui cubas in medio fluminum tuorum*). Cf. n. 35.

⁶⁶ Ora entendida em chave literal, ora interpretada a partir das implicações de um pressuposto *ethos* masculino, a transformação de Perpétua possivelmente faria confluir ambos os aspectos, indissociáveis, aliás, no vocábulo *masculus*: “The culture in which Perpetua lived and which she inherited had long offered the superiority of the male as the overriding model to be followed, and biblical metaphors were likewise full of masculine images that underlined male superiority. Male and female had, since classical times, become metaphors for moral qualities (where male equals strong, superior, and good, and female equals weak, inferior, and bad). A woman like Perpetua, who bore up bravely under torture and could fight with an opponent like the Egyptian, would be thought to be masculine./ The identifiers ‘male’ and ‘female’ became, as time went on, terms that indicated both sexes; either sex could be described by either term. Sex was transcended, and sexuality became fluid and temporary and could refer to a common human nature. The two terms came to describe less a static state or a sexualized category than a moral category. To ‘become female’ was to become morally weak or degenerate; to ‘become male’ was to attain a state of higher moral perfection (that is, the *vir perfectus* or *teleios anêr*)” (GOLD, 2018, p. 36). Nas páginas seguintes, Gold ainda discute a recepção do episódio por Agostinho de Hipona e Quodvultdeus.

⁶⁷ *in afa* (gr. ἐν τῷ κονιορτῷ). Ou seja, uma das etapas na preparação dos atletas, a qual consistia na aplicação de óleo no corpo, após o que, passava-se poeira no mesmo, dificultando assim os ataques do

gigantesco homem, cujo tamanho era tão espantoso, que ultrapassava a altura do anfiteatro. Vestia uma túnica com duas listras púrpuras que lhe desciam pelo meio do peito. Nos pés, calçava sandálias confeccionadas em ouro e prata. Como um mestre de gladiadores⁶⁸, portava um bastão em uma das mãos, levando na outra um ramo verdejante, de onde pendiam maçãs de ouro.⁶⁹ 9. Ele pediu silêncio e disse: “Caso este egípcio vença a mulher, ele a matará com a espada. Se vencê-lo, ela receberá este ramo”. E recuou. 10. Assim, eu e o egípcio investimos um contra o outro e começamos a trocar golpes. Ele queria agarrar meus pés, mas eu chutava seu rosto. 11. Fui levantada no ar e comecei a golpeá-lo sem tocar o chão. Quando percebi que o egípcio hesitava, juntei as mãos e, entrelaçando os dedos, agarrei sua cabeça. E assim, ele tombou de face na arena, e eu pisei em seu rosto.⁷⁰ 12. A multidão começou a gritar; os meus intercessores, a cantar hinos. Aproximei-me então do mestre dos gladiadores e lhe pedi o ramo. 13. Ele me beijou e disse: “Filha, a paz esteja com você”. E comecei a caminhar triunfante à *Porta Sanavivaria*⁷¹. 14. Então despertei. Assim, compreendi que lutaria não contra bestas, mas contra o Diabo. Mas eu sabia que sairia vitoriosa. 15. Tudo isso foi o que fiz até a véspera dos jogos. Quanto aos jogos em si, se alguém quiser, que escreva.

oponente. A prática era tão corriqueira, que no *gymnasium* grego (sécs. III e IV a.C.) havia aposentos (*konisteria*) reservados a sua aplicação (REMIJSEN, 2015, p. 259). No mais, escreve Luciano (c. 120 d.C.), em seu *Anacharsis*: “Nós consideramos que tal pó [κόνιν] é útil para o fim oposto, impedir que consigam escapar quando estiverem imobilizados. [...] Além disso, acredita-se que, uma vez espalhado [na pele], interrompa a profusão de suor, prolongue em muito a força e impeça que sejam fustigados pelo vento que sopra sobre seus corpos delicados e expostos. Em especial, remove a sujeira, deixando o homem mais limpo” (τὴν μέντοι κόνιν ἐπὶ τὸ ἐναντίον χρησίμην οἰόμεθα εἶναι, ὥς μὴ διολισθάνοιεν συμπλεκόμενοι. [...] καὶ μὴν καὶ τὸν ἰδρωτὰ συνέχειν δοκεῖ ἢ κόνις ἀθρόον ἐκχεόμενον ἐπιπαττομένη, καὶ ἐπὶ πολὺ διαρκεῖν ποιεῖ τὴν δύναμιν, καὶ κώλυμα γίγνεται μὴ βλάπτεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνέμων ἀραιοῖς τότε καὶ ἀνευγόσιν τοῖς σώμασιν ἐμπιπτόντων. ἄλλως τε καὶ τὸν ῥύπον ἀποσμᾶ καὶ στυλπνότερον ποιεῖ τὸν ἄνδρα) (29). Para uma descrição pormenorizada dos vários usos da *kónis*, vide Philostr. *Gym.* 56.

⁶⁸ *Ianista*. Um sucinto comentário sobre seu ofício é fornecido por Robert (1982, p. 262): “Or qu’est le laniste? C’est le commerçant de la gladiature; des glossaires donnent pour traduction *λουνδοτρόφος*, *μονομαχοτρόφος*. Il fournit des gladiateurs à ceux qui doivent donner un *munus*; il entretient un *ludus*, recrutant les gladiateurs et les entretenant; il est clair qu’il a des connaissances techniques sur ces homes et ces combats. Considéré comme *infamis*, il n’est naturellement pas le président, le juge du spectacle; il n’apparaît pas parmi les dignitaires; c’est le *munerarius*, *editor muneris*, qui accorde la victoire ou, pour le vaincu, la grâce”. Por seu turno, Amat (1996, p. 227) acrescenta a possibilidade de tratar-se também do árbitro dos combates.

⁶⁹ Diversas são as possíveis alusões do *ramum uiridem in quo erant mala aurea*. No “Pastor de Hermas”, é franqueado o acesso à torre, alegoria da Igreja, aos que portam “ramos verdes e germinantes [...] como que com frutos” (τὰς ῥάβδους γλωρὰς καὶ παραφυάδας ἐχούσας [...] ὡσεὶ καρπὸν τινα εἶχον) (67.18); conforme com explicitado logo adiante, trata-se ali dos bem-aventurados “que lutaram contra o diabo e o venceram” (οἱ μετὰ τοῦ διαβόλου παλαίσαντες καὶ νικήσαντες αὐτόν) (69.6). Por sua vez, na literatura clássica, Hércules toma tais frutos às “Hespérides, zelosas com as belas maçãs de ouro, para além do insigne Oceano [...]” (Ἑσπερίδας θ’, αἷς μῆλα πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῦ χρύσεια καλὰ μέλουσιν φέροντά τε δένδρεα καρπὸν) (*Hes. Theog.* 215-216); no caso de Hipómenes, o filho de Megareu se faz valer das *mala aurea* para vencer Atalanta, podendo então desposá-la: “Esse [*sc.* Hipómenes] aceitara de Vênus três maçãs de singular beleza, instruído na maneira de utilizá-las. Lançando-as à menina na disputa, deteve seu ímpeto, pois ela, ao apanhá-las e admirar seu ouro, curvou-se, dando a vitória ao jovem” (*Hic enim a Venere mala tria insignis formae acceperat, edoctus quis usus in eis esset. qui in ipso certamine iactando puellae impetum alligauit. illa enim dum colligit et ammiratur aurum, declinauit et iuueni uictoriam tradidit*) (*Hyg. Fab.* CLXXXV.11-15). Enfim, não menos importante é o emprego de maçãs como prêmio nos jogos píticos em Delfos. Sobre este último aspecto, vide Robert (1982, p. 266-272).

⁷⁰ Cf. Tert. *De spect.* XVIII.

⁷¹ *Sc.* a “Porta da Vida”, pela qual saíam os vitoriosos na arena. Neste sentido, opunha-se à *Porta Libitinensis* (“Porta da Morte”), nomeada a partir da deusa romana dos ritos fúnebres Libitina.

XI

A visão de Sátiro

1. Também o abençoado Sátiro relatou sua visão, que deixou por escrito. Eis o seu relato: 2. Depois de sofrermos o martírio, partimos de nossos corpos. Éramos levados ao Oriente⁷² por quatro anjos⁷³, cujas mãos não nos tocavam. 3. Não subíamos de costas para o céu, mas nos alçávamos de frente como se por um suave declive. 4. E assim, libertos deste mundo, vimos uma luz fortíssima⁷⁴, e eu disse a Perpétua, que estava ao meu lado: “É o que o Senhor nos prometia. Recebemos Sua promessa”. 5. Levados pelos quatro anjos, eis que uma imensa paragem⁷⁵ despontou à nossa frente. Semelhante a um jardim⁷⁶, possuía roseiras e flores de toda espécie.⁷⁷ 6. A altura de suas árvores era como a dos ciprestes⁷⁸, e suas folhas caíam sem cessar. 7. Naquele jardim, havia quatro anjos, mais radiantes que os outros. Quando nos viram, fizeram honrarias e, com admiração, disseram aos anjos: “Estão aqui! Estão aqui!”. Receosos, os quatro anjos que nos levavam nos colocaram no chão. 8. Em seguida, atravessamos com os nossos próprios pés o jardim por um largo caminho. 9. Lá encontramos Jocundo, Saturnino e

⁷² *i.e.* a posição tradicional do Paraíso, segundo uma das possíveis leituras a partir do Pentateuco. Sobre as dificuldades advindas da tradução do versículo de Gênesis, escreve Scafi (2006, p. 35): “The translation of the word Eden as a place inevitably invoked in due course the question: where was this garden? Further confusion resulted from the translation of other words in the text that could be interpreted as relating to its geographical location. The Hebrew qualifies גַּן־בְּעֵדֶן (*gan-beEden*), ‘a garden in Eden’, with the term מִקְדֶּם (*miqedem*) (2. 8), a word that has two quite different meanings, one referring to space, the other to time. Faced with the ambiguity of the words, translators had to choose between rendering the Hebrew spatially – ‘away to the east’ – or temporally – ‘from before the beginning’. Jerome adopted the latter for the Vulgate, translating *miqedem* as *a principio*, to convey the idea that the earthly paradise had been an integral part of God’s primordial creation. In contrast, the translators of the Septuagint, the *Vetus Latina* and the *English Authorized Version* all chose to give the expression a spatial meaning: *κατὰ ἀνατολὰς* (*kata anatolas*) in the Greek, *in oriente* in the Latin, and ‘eastward’ in the English versions respectively”.

⁷³ O anjo ou anjos-guia, espécie de psicopompo cristão a quem caberá a proteção e, por vezes, exegese do Outro Mundo aos fiéis: “sucedeu morrer o mendigo Lázaro e ser levado pelos anjos para o seio de Abraão” (*factum est autem ut moreretur Eleazarus mendicus, & portaretur ab angelis in sinus Abrahae*) (Lc 16.22). O número em que se acham também possui base testamentária, embora em passos de temática diversa, *e.g.*, Ap 7.1. *Cf.* também 1 *Enoch* I.1-2, XL.1-8, LX.11, LXXI.3, LXXII.1, LXXX.1 e XCIII.19; *Herm.* 25.1-5; *Ascens. Is.* [etiópico] VIII.23-25.

⁷⁴ A luz celeste, indício da presença de Deus e de seus anjos, bem como de sua morada: “[Ele] que sozinho possui imortalidade e que habita em luz inacessível, a quem nenhum dos homens viu, nem é capaz de ver. A Ele honra e poder pelos séculos dos séculos. Amém!” (*qui solus habet immortalitatem, & lucem habitat inaccessibilem: quem uidit nemo hominum, nec uidere potest: cui honor, & potestas in saecula. Amen*) (1 Tm 6.16). *Cf.* Ap 10.1 e 21.22-25; 1 *Enoch* LVIII.3, LVIII.6, XCII.4, XCI.16, XCVI.3 e CIV.2; *Ascens. Is.* [etiópico] VIII.20-21, VIII.25 e IX.6; *Visio Pauli* 21.13-17.

⁷⁵ *Vide* n. 38.

⁷⁶ *uiridiarium*, termo latino que, para além de seus ecos bíblicos, designava os jardins ornamentais cultivados ao redor de quintas e templos na Antiguidade. *Vide* Potthoff (2017, p. 47-48).

⁷⁷ A flora exuberante é distintiva, por exemplo, da bem-aventurança do Elísio virgiliano: “Eis já que a outros sinistra discerne e destra a deitarem/ na relva mãos a manjares, ledo peã a entoarem/ de louro basto odorado entre arvoredo, volvendo/ donde entre as selvas ascende, vasto caudal, o Eridano” (*Conspicit ecce alios dextra laeuaque per herbam/ uescentis laetumque choro paeana canentis/ inter odoratum lauri nemus, unde superne/ plurimus Eridani per siluam uoluitur amnis*) (Verg. *A.* 6. 656-659). Tradução de Adriano Aprigliano (VIRGÍLIO, 2019). Na literatura judaico-cristã, *cf.* 1 *Enoch* XXIV.3-6, XXV.1-4, XXVIII-XXXI e XXXII.3-6; Prudent. *Cath.* 109-136. Por seu turno, *cf.* em âmbito pagão Hes. *Op.* 169-173; Hom. *Od.* IV.563-568; Pl. *Phd.* 110d-111b, entre outros.

⁷⁸ Assim como a rosa, trata-se de outro símbolo funerário: “[...] la rosa era il fiore dei defunti nelle feste dei *Rosalia* [*i.e.* festividades onde se costumava dedicar tal flor aos que partiram]; i cipressi, sacri a Dite, erano piantati davanti alle tombe” (CICCARESE, 1987, p. 82-83).

Artáxio⁷⁹, que foram queimados vivos na mesma perseguição; e também Quinto⁸⁰, ele próprio um mártir, morto na prisão. Perguntávamos a eles onde estavam os outros. 10. Os anjos nos responderam: “Antes se aproximem, entrem e saúdem ao Senhor”.

XII

1. E assim, aproximamo-nos de um recinto cujas paredes pareciam feitas de luz.⁸¹ Diante da entrada, postavam-se quatro anjos, que nos vestiram com estolas brancas⁸². 2. Quando entramos, ouvimos vozes em uníssonos que diziam sem parar: “Santo! Santo! Santo!”⁸³. 3. E vimos sentado nesse lugar o que parecia ser um homem velho e que, embora tivesse cabelos brancos⁸⁴, possuía um semblante juvenil.⁸⁵ Do homem não

⁷⁹ Como ocorre com muitas das personagens acima, nada é sabido ao certo dos três.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Cf. 1 *Enoch* XIV.15-22 e LXXI.5-8.

⁸² *stolas candidas*. A vestimenta litúrgica que, somada à cor branca, serve de símbolo aos mártires: “E quando abriu o quinto selo, vi sob o altar de Deus as almas dos que morreram por causa da palavra de Deus e de seu testemunho./ E clamaram em alta voz, dizendo: ‘até quando, Senhor, santo e verdadeiro, não julgas e vingas o nosso sangue dos que habitam sobre a terra?’./ E foram dadas a cada um estolas brancas [...]” (*Et cum aperuisset quintum signum, uidi sub ara Dei animas occisorum propter uerbum Dei, & martyrium suum, & clamauerunt uoce magna, dicentes: quousque Domine, (sanctus, & uerus) non iudicas, & uindicas sanguinem nostrum de his, qui in terris habitant?/ Et datae sunt eis singulis stolae albae [...]*) (Ap 6.9-11). Cf. também Ap 4.4 e 7.13-14.

⁸³ *agios, agios, agios*. Doxológica em essência, a fórmula é utilizada pelos serafins em Is 6.1-3: “No ano em que o rei Uzias morreu, vi o Senhor Sabaoth sentado em um alto e sublime trono; e plena de Sua glória estava a morada. Os serafins colocavam-se à Sua volta; [...] E clamavam uns para os outros, dizendo: ‘Santo, Santo, Santo é o Senhor Sabaoth; toda a terra está cheia da Sua glória’” (*Et factum est anno, quo mortuus est Ozias rex, uidi Dominum Sabaoth sedentem super thronum altum & eleuatum: & plena domus gloria ejus./ Et seraphim stabant in circuitu ejus: [...] Et clamabant alterutrum, & dicebant: Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Sabaoth, plena est omnis terra ejus*). Cf. Ap 4.8; 1 *Enoch* LXI.8-11 e LXXI.5-8; *Ascens. Is.* [etiópico] VIII.16-19.

⁸⁴ Lê-se em Ap 1, 14, em franco diálogo com Dn 7,9: “Sua cabeça e cabelos eram brancos como a lã ou a neve” (*caput autem, & capilli ejus erant albi uelut lana, aut nix [...]*). Cf. 1 *Enoch* XLVI.1 e LXXI.10.

⁸⁵ Ao lugar-comum do *puer senex* Curtius (1996, p. 144-152) dedica um longo comentário em que ressalta suas origens, bem como a relação que estabelece com o texto bíblico: “Nasceu este *topos* [sc. do menino ancião] do estado de espírito do fim da Antiguidade. Todos os períodos primitivos e elevados de uma cultura louvam o jovem e respeitam o velho. Só mais tarde, todavia, se desenvolve um ideal humano em que o contraste da juventude e da velhice tende a equilibrar-se. Cícero (*Cato maior*, 11, 38) explica: *Ut enim adolescentem, in quo senile aliquid, sic senem, in quo est aliquid adolescentis, probo* [‘Pois, assim como tenho apreço pelo jovem em que se encontra algo do ancião, também o faço pelo ancião em que se encontra algo do jovem’]./ Virgílio (*Eneida*, IX, 311) louvara o juízo maduro do jovem Ascânio. [...] Ovídio considera a união da maturidade e da juventude um presente divino, só outorgado a imperadores e a semideuses (*Ars* I, 185 e s.). Valério Máximo louva Catão (III, 1, 2) por ter possuído, ainda em verdes anos, um gravidade digna do Senado. Homenageando um rapaz falecido prematuramente, conta Estácio (*Silvae*, II, 1, 40) que chegara a um estágio moral acima de sua tenra idade. [...] De um menino refere Sílio Itálico (VIII, 464): ‘Em que perspicácia chegou a assemelhar-se aos velhos’. Plínio, o Moço, lamenta a morte de uma menina de treze anos: ‘Nela se uniam a afabilidade da donzela com a prudência de uma anciã e o recato da matrona’ (*suauitas puellaris, anilis prudentia, matronalis grauitas; Ep.*, V, 16,2). Da mesma forma se refere Apuleio a um jovem (*senilis in iuvene prudentia* [‘no jovem há a prudência do velho’]; *Florida*, IX, 38). [...] O *puer senilis* ou *puer senex* é, pois, criação do fim da Antiguidade pagã. E adquiriu mais importância por sua correlação com certos passos da Bíblia. De Tobias se diz que fora o mais jovem, mas nunca procedera puerilmente: *cumque esset junior omnibus..., nihil tamen puerile gessit in opere* [‘apesar de ser mais jovem que todos... nada fez de pueril em suas obras’] (1: 4). A Sabedoria de Salomão (4:8 e ss.) declara a velhice digna; não deve, porém, ser aquilatada pelos anos: ‘As verdadeiras cãs são a prudência entre os homens’ (Lutero). A Vulgata diz: *cani sunt sensus hominis* [‘o discernimento são os {verdadeiros} cabelos brancos de um homem’; Sap 4, 8]. Os cabelos brancos do ancião servem aqui, portanto, de expressão figurada para a sabedoria que a velhice deve dar. Mas a homens jovens também pode caber a sabedoria da velhice. Isso aqui vale ao *puer senex* da Bíblia”. Tradução de Teodoro Cabral e Paulo Rónai, com acréscimos nossos.

víamos os pés. 4. À sua direita e esquerda havia quatro anciãos⁸⁶, e atrás deles muitos mais. 5. Ao entrarmos, postamo-nos admirados diante do trono. Quatro anjos então nos levantaram, e nós O beijamos, e com Sua mão Ele acariciou nossos rostos. 6. Os demais anciãos disseram: “Fiquemos de pé”. E nos levantamos e demos o beijo da paz⁸⁷. Em seguida, falaram-nos: “Vão e brinquem”. 7. E eu disse a Perpétua: “Você obteve o que desejava”. E ela respondeu: “Agradeço a Deus, pois, assim como fui feliz em vida, ainda mais feliz sou agora aqui”.

XIII

1. Ao sairmos, vimos à direita da entrada o bispo Optato e à esquerda o presbítero e mentor Aspásio⁸⁸, separados e amargurados. 2. Ambos se lançaram aos nossos pés e disseram: “Reconciliem-nos, pois vocês se foram e nos deixaram neste estado”. 3. Então lhes dissemos: “Acaso você não é nosso pai [em Cristo]⁸⁹, e você nosso presbítero? Como podem se lançar aos nossos pés?”. Ficamos comovidos e os abraçamos. 4. Perpétua começou a lhes falar em grego, enquanto nos retirávamos para debaixo de uma roseira. 5. Durante a conversa, os anjos falaram aos dois: “Deixem que eles descansem. Se há algum desentendimento entre vocês, perdoem-se um ao outro”. 6. E tendo-os turbado, disseram a Optato: “Repreenda os seus fiéis, pois se reúnem à sua volta como se viessem das corridas e discutissem sobre seus participantes”. 7. Em seguida, tivemos a impressão de que desejavam fechar as portas. Começamos a reconhecer ali muitos de nossos irmãos, além de mártires. Alimentava-nos uma fragrância indescritível que nos saciava.⁹⁰ Então, alegre, acordei.

XIV

1. Essas são as muito gloriosas visões dos bem-aventuradíssimos mártires Sático e Perpétua, segundo eles mesmos deixaram por escrito. 2. Quanto a Secundulo, Deus o chamou mais cedo deste mundo enquanto ainda estava na prisão, concedendo-lhe a graça de escapar das bestas. 3. Ainda assim, embora não sua alma, decerto seu corpo conheceu a espada.

XV

1. Quanto a Felicidade, também ela foi tocada pela graça do Senhor. 2. No oitavo mês de gestação – pois estava grávida quando fora presa –, Felicidade encontrava-se mergulhada em grande tristeza com a iminência dos jogos, receando que a gravidez adiasse [seu martírio] – já que não era permitido punir mulheres grávidas – e que, por

⁸⁶ No apocalipse joanino, são em número de 24 – provável referência às doze tribos de Israel e aos doze apóstolos – os anciãos que circundam o trono de Deus.

⁸⁷ *I.e.* a saudação praticada entre os primeiros cristãos. Em âmbito litúrgico, precedia a Eucaristia, segundo se lê em São Justino, Mártir (c. 100 – c. 165): “Ao terminar as preces, nós nos saudamos com um beijo. Em seguida, pão e um recipiente com água e vinho são trazidos àquele que preside aos irmãos. Tomando-os, ele louva e glorifica o Pai do Universo, através do nome do Filho e do Espírito Santo [...]” (Ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν. Ἐπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ χράματος, καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὄλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει [...]) (*Apol.* 1.65.15-20). *Cf.* Rm 16.16; 1 Co 16.20; 1 Ts 5.26; 1 Pe 5.14.

⁸⁸ *Optatum... Aspasius*. Não há notícia sobre a identidade de ambas as personagens.

⁸⁹ *papa* (gr. *πάπας*). Forma de tratamento afetiva (*e.g.* *Od.* 6.57) que, em âmbito cristão, passaria a designar o cargo de bispo entre os séculos II e III. *Vide* Lampe (1961, *s.v.* *πάπας* a2) e Cross (1997 [1957], *s.v.* *pope*).

⁹⁰ Vinculado à própria divindade (*e.g.* 2 Co 2.15), o bom aroma soma-se a outros elementos do porvir na descrição das regiões paradisíacas. Neste aspecto, *cf.* o apócrifo *Apc. Pt.* [etiópico] 16 ou ainda 1 *Enoch* 24.3-5; 31.2-3 dentre outros.

isso, seu sangue sagrado e inocente fosse derramado depois entre criminosos. 3. De resto, seus companheiros mártires se consternavam profundamente em ter de abandonar uma amiga tão boa, uma colega, sozinha no caminho da esperança. 4. Assim, numa lamúria uníssona de todos, oraram ao Senhor dois dias antes dos jogos. 5. Imediatamente Felicidade sentiu as dores do parto. Um dos guardas, vendo seu sofrimento ao parir no oitavo mês, disse a ela: “Se você sofre tanto agora, o que fará quando lançada às bestas que você desdenhou, quando se recusou a oferecer o sacrifício?”. 6. E ela respondeu: “Agora, sou eu que padeço minhas dores; mas lá outro estará dentro de mim, e Ele padecerá por mim, pois hei de padecer por Ele”. 7. E deu à luz uma menina, que foi criada por uma irmã [em Cristo], como se fosse sua própria filha.

XVI

1. Porque o Espírito Santo permitiu e, ao fazê-lo, quis que fosse registrado o que ocorrera nos jogos, seguimos a prescrição, ou melhor, a determinação da santíssima Perpétua, incluindo um testemunho acerca de sua tenacidade e grandeza de espírito, embora indignos de acrescentar algo a tão gloriosas palavras. 2. Quando o tribuno começou a castigá-los com maior inclemência, temendo, sob o conselho de homens muito desleais, que fugissem da prisão com feitiçarias, Perpétua lhe respondeu face a face: 3. “Por que você não permite que nos recuperemos; nós, os mais nobres condenados de César, que lutaremos em seu aniversário?⁹¹ Acaso não será honroso a você, caso nos apresente bem alimentados?”. 4. O tribuno ficou surpreso e enrubescceu. E assim, ordenou que fossem tratados com mais civilidade, permitindo que os irmãos de Perpétua – e os demais – pudessem visitá-los e se reconfortar juntos. Naquele momento, nosso sentinela já se convertera.

XVII

1. Durante a última refeição, na véspera dos jogos – refeição que, embora fosse chamada de banquete público⁹², era para eles uma confraternização⁹³ –, bradavam à turba com a habitual firmeza, ameaçando-a com o juízo de Deus, reafirmando a bem-aventurança de seu martírio e escarnecendo a curiosidade da multidão. Dizia Sátiro: 2. “O dia de amanhã não é o bastante para vocês? Por que lhes agrada observar o que odeiam? Os amigos de hoje são os inimigos de amanhã. Mas guardem bem nossos rostos, para que nos reconheçam no porvir⁹⁴”. 3. E assim, todos partiram aturdidos e muitos deles se converteram.

⁹¹ Vide n. 60.

⁹² No original, *cena libera*, isto é, o repasto concedido aos combatentes, na véspera dos jogos. Acerca dele e de suas implicações, afirma Ville (1981, p. 365-366): “Avant le *munus*, on sert aux gladiateurs un repas soigné. [...] De même, la *Pas. SS Perp. et Fel.*, XVII, 1, nous apprend que ce repas est offert aussi aux *damnati*; [...] le public était admis à voir les dîneurs (d’où l’épithète de *libera*). [...] La *cena libera* est d’abord une compensation symbolique que le munéraire offre aux hommes qui vont mourir pour lui; ultime préliminaire, elle porte à son comble l’*expectatio* du public; elle participe à la dégradation du *munus* par l’intrusion du pathétique et du sadisme; en dévisageant ces hommes, atablés devant un plantureux repas, qui n’avaient que quelques heures à vivre, le public préparait sa sensibilité au spectacle du lendemain”. Cf. também Futrell (2006, p. 86-87 e p. 242, n. 33). Enfim, para uma leitura diversa do adjetivo *libera* na expressão, vide Formisano (2008, p. 118, n. 163).

⁹³ Literalmente, o “ágape” (lat. *agapem*/ gr. *ἀγάπη*), uma das refeições comunitárias ou mesmo a ocasião onde eram distribuídos alimentos aos fiéis. Seu vínculo com a Eucaristia, ora estreito ora ainda indistinto, mostra-se plural nos primeiros séculos do cristianismo. Vide Lampe (1961, s.v. *ἀγάπη* e).

⁹⁴ Literalmente, “naquele dia” (*in illo die*), referência implícita ao fim dos tempos, mas também ao dia do martírio.

XVIII

1. Amanheceu o dia de sua vitória. Avançaram da prisão ao anfiteatro, como se fossem ao céu; alegres, os rostos gloriosos. Se tremiam, era de alegria e não de medo. 2. Perpétua vinha atrás com a face radiante e passo calmo, como a esposa de Cristo e a amada⁹⁵ de Deus. A força de seu olhar fazia desviar os rostos de todos. 3. O mesmo ocorria com Felicidade, alegre por ter dado à luz em segurança, podendo, assim, combater as bestas; [ia] do sangue ao sangue, da parteira ao gladiador⁹⁶, prestes a lavar-se após o parto, neste segundo batismo⁹⁷. 4. E quando foram levados à entrada [do anfiteatro] e forçados a colocar vestes – os homens, de sacerdotes de Saturno; as mulheres, de sacerdotisas de Ceres⁹⁸ –, aquela nobre [mulher] resistiu com firmeza até o fim, 5. dizendo: “Viemos até aqui voluntariamente, para que não nos fosse tolhida nossa liberdade! Entregamos nossa vida, para que não tivéssemos de fazer algo assim! Tal foi o nosso acordo!”. 6. Deste modo, a injustiça reconheceu a justiça, e o tribuno permitiu que se apresentassem tal como estavam. 7. Perpétua se pôs a cantar hinos, já pisoteando a cabeça do egípcio. Revocato, Saturnino e Sático faziam ameaças aos espectadores; 8. e, quando passaram sob o olhar de Hilariano, começaram a dizer-lhe com gestos e meneios: “Você nos [julgou], mas Deus [julgará] você!”. 9. Irritado com a atitude, o povo demandou que fossem chicoteados por uma fileira de gladiadores⁹⁹. E assim, os mártires gozaram muitíssimo, pois haviam compartilhado um pouco da Paixão do Senhor.¹⁰⁰

XIX

1. Mas Ele, que dissera: “Peçam e receberão”¹⁰¹, deu a cada suplicante a morte desejada. 2. Ora, sempre que conversavam sobre a promessa de se martirizar, Saturnino confessava que queria ser lançado a todo tipo de bestas, a fim de portar a mui gloriosa coroa. 3. Assim, no início do espetáculo, ele e Revocato, depois de lutar com um leopardo, foram assolados sobre o cadafalso também por um urso. 4. Quanto a Sático, embora nenhum outro animal lhe causasse mais medo do que este, [o mártir] acreditava

⁹⁵ *delicata*. Embora pertencente ao vocabulário erótico latino (e.g. Cic. *N. D.* i.xl.111), talvez mais profícua aqui seja sua acepção enquanto índice de um servo cuja predileção por parte do amo não obrigatoriamente se daria sob o aspecto carnal. Neste sentido, Orelli (1828, p. 490) é bastante taxativo em sua seleta de inscrições que contém o termo: “*Delicatorum nomen in inscriptionibus obsceni amoris significationem non uidetur habere*”. No entanto, cf. Tert. *Vx.* 1.IV.4.

⁹⁶ *ad retiarium* (“ao retiário”). Trata-se do gladiador cujas principais armas eram a rede (*rete*) – daí seu nome –, um tridente (*fuscina* ou *tridens*) e uma adaga longa (*pugio*). De resto, distinguia-se dos demais combatentes por não usar capacete, grevas ou escudo. Para outros detalhes, vide Ewigleben & Köhne (2000, p. 59-61).

⁹⁷ Vale dizer, o martírio, conforme entendido pelos primeiros cristãos.

⁹⁸ Nas palavras de Amat (1996, p. 251): “Les cultes de Saturne et de Cérès étaient particulièrement répandus en Afrique; ces divinités étaient assimilées aux anciennes divinités carthagoises Baal [Hammon] et Tanit, elle-même assimilée à Isis ou à la *Dea Caelestis*, comme chez Apulée. Les prêtres de Saturne portaient des manteaux rouges [...]; les prêtresses de Cérès étaient vêtues de blanc et portaient au front des bandelettes sacrées. [...]. Ce déguisement voulait manifestement représenter un sacrifice aux deux divinités africaines invoquées ‘pour le salut des empereurs’. On peut noter également que d’après la loi des XII tables, les enchanteurs devaient être dévoués à Cérès. On a pu soutenir qu’une telle cérémonie renouait avec les sacrifices humains offerts à Baal”.

⁹⁹ No original, uma fileira de *uenatores*, isto é, combatentes que, à maneira de uma caça, lutavam contra animais selvagens durante os jogos.

¹⁰⁰ Em outras palavras, o “sofrimento mimético” (*mimetic suffering*), sobre o qual discorre Moss (2010, p. 20): “Patient endurance and righteous suffering became part of a set of Christly moral virtues that early Christians were exhorted to emulate. Suffering as Christological imitation was not just a passive interpretative move; it was an active practice to which Christians were constantly encouraged”.

¹⁰¹ Jo 16.24.

que seria morto por uma única mordida do leopardo. 5. Sendo, porém, entregue a um javali, foi o gladiador¹⁰² que o prendera à besta – e não ele – que seria traspassado pelo animal, vindo a morrer alguns dias depois. Sátiro foi apenas arrastado. 6. Enfim, preso na plataforma¹⁰³ à espera do urso, este não quis sair da jaula. E assim, Sátiro foi retirado ileso pela segunda vez.

XX

1. Às jovens, porém, o Diabo preparou uma ferocíssima vaca – algo em desacordo com o costume¹⁰⁴ –, fazendo coincidir o sexo da besta com o das mulheres. 2. Foram levadas à frente despidas e cobertas com redes. O povo estremeceu diante de ambas: a primeira, uma jovem graciosa; a outra, há pouco grávida, os seios ainda lactantes. 3. Chamadas então de volta, vestiram-nas com túnicas¹⁰⁵. Perpétua foi a primeira a ser golpeada, caindo de costas. 4. Ao sentar-se, puxou a túnica, rasgada na lateral, para cobrir a coxa, pensando mais em sua honra do que na dor. 5. Em seguida, procurou por um alfinete¹⁰⁶ e prendeu os cabelos desgrehados: não era decoroso a uma mártir padecer de cabelos despenteados, para que não aparentasse sofrer em meio à glória. 6. Levantou-se então e, quando viu Felicidade prostrada, foi até ela, estendeu-lhe a mão e a ergueu. 7. Juntas colocaram-se de pé uma ao lado da outra. Assim, venceram a rudeza do povo e foram chamadas de volta à *Porta Sanavivaria*¹⁰⁷. 8. Lá Perpétua foi amparada por um catecúmeno chamado Rústico¹⁰⁸, que se pôs a seu lado. Como que arrancada do sono – tal era seu estado de arrebatamento e estupor –, começou a olhar em volta, dizendo para o espanto de todos: “Quando seremos levadas à [feroz] vaca?”. 9. Ao ouvir que aquilo já ocorrera, apenas acreditou quando examinou as marcas de violência no corpo e na roupa. 10. Em seguida, dirigiu-se ao irmão, que fora chamado, bem como ao catecúmeno, dizendo: “Permaneçam firmes na fé e amem-se uns aos outros!¹⁰⁹ Não titubeiem¹¹⁰ ante nosso martírio!”.

¹⁰² *uenator*. Vide n. 99.

¹⁰³ *in ponte* [lit. “na ponte”]. Sobre o artefato, escrevem Ewigleben & Köhne (2000, p. 61): “The names of the platform (*pons*, ‘bridge’) and of the gladiators who fought on it (*pontiarii*) suggest that it was sometimes constructed above water. There were already basins of water in some arenas, and in others a small-scale version could be improvised with the aid of wooden tubs”.

¹⁰⁴ O costume, presume-se, seria expô-las a um touro. Neste sentido, Shaw (1993, p. 7) observa o caráter degradante por detrás do expediente: “The choice of the animal was unusual, but was a deliberate one on the part of the authorities: they wished to mock the sex of the condemned women by using one of their own, a wild cow, to destroy them. The significance of the choice is made clear only if we understand the normal message imparted to crowds and to the condemned by the use of the usual wild beast, the bull, in this type of punishment [e.g. Euseb. *Hist. Eccl.* 5.1.53-56]: it signalled utter sexual dishonor, usually the display of the woman as a known adulteress. Full exposure of the female to the bull by entirely stripping her of all clothing was merely part of the process of shaming. [...] These two aspects, sexual shaming and physical punishment, were integrally interrelated”. Entre as representações do suplício, cf. a estatueta de terracota (Louvre, CA 2613) reproduzida por Wiedemann (1995, p. 101e, fig. 7).

¹⁰⁵ *discinctis*. Vide n. 63.

¹⁰⁶ *acu*. Em Heffernan (2012, p. 122), trata-se de um acréscimo.

¹⁰⁷ Vide n. 71.

¹⁰⁸ A personagem ainda carece de identificação.

¹⁰⁹ Ou seja, o mandamento de Cristo conforme Jo 13.34 e 15.12: “Um novo preceito vos dou: que vos ameis uns aos outros, assim como eu vos amei” (*Præceptum nouum do vobis: Ut diligatis inuicem, sicut dilexi uos*) (13.34). Cf. 1 Jo 4.7.

¹¹⁰ *scandalizemini* (gr. σκανδαλισθῶσιν). A forma latinizada do verbo é encontrada, por exemplo, em Rm 14.21 e Mc 6.3;

XXI

1. Em outra entrada, Sátiro exortava o soldado Pudêncio, com estas palavras: “Bem como eu imaginava e cheguei a predizer, nenhuma besta ainda me tocou. Acredite de todo o coração agora. Eis que irei até lá e serei morto com uma única mordida do leopardo”. 2. E, logo ao fim do espetáculo, tal fera foi lançada contra Sátiro, e tanto sangue jorrou de uma única mordida do animal, que o povo, testemunha daquele segundo batismo, lhe teria gritado enquanto era removido: “Está de alma lavada! Está de alma lavada!”¹¹¹. 3. Em todo caso, estava de fato salva a alma de quem assim se lavasse. 4. Sátiro falou então ao soldado Pudêncio: “Adeus. Lembre-se da fé e de mim. Que estes acontecimentos não o perturbem, mas fortaleçam [a sua fé]”. 5. Ao mesmo tempo, pediu o anel que Pudêncio tinha no dedo e, colocando-o na ferida, devolveu-lhe como herança. Deixava-o como símbolo e memória de seu sangue. 6. E então, já inconsciente, foi jogado no local costumeiro¹¹², para ser degolado com os outros. 7. O povo, porém, demandava que fossem levados ao centro [da arena], para que visse com seus próprios olhos, cúmplices daquele homicídio, a espada penetrar nos corpos dos mártires.¹¹³ Espontaneamente os feridos se levantaram e dirigiram-se ao lugar desejado pelo povo. Já haviam se beijado¹¹⁴, a fim de consumir o martírio com o rito da paz. 8. Eles receberam a espada imóveis e em silêncio: em especial, Sátiro, o primeiro a subir a escada, o primeiro a entregar a vida. Ele esperava por Perpétua. 9. Para sentir um pouco da dor, Perpétua, traspassada entre os ossos, soltou um grito e guiou a vacilante destra do inexperiente gladiador até sua garganta. 10. É possível que uma mulher tão valorosa, temida pelo Espírito Imundo, não pudesse ser morta, exceto por vontade própria.

11. Ó, muitíssimo valentes e bem-aventurados mártires! Ó, verdadeiramente chamados e eleitos à glória de Nosso Senhor Jesus Cristo! Todos que a exultam, honram e veneram devem decerto ler estes exemplos não menos importantes que os mais antigos para a edificação da Igreja, para que as mais recentes mostras de coragem atestem que o Espírito Santo, uno e sempre o mesmo, ainda opera; assim como Deus, Pai Todo-Poderoso, e Seu Filho, Nosso Senhor Jesus Cristo, glorioso e de infinito poder pelos séculos dos séculos. Amém.

¹¹¹ *Saluum lotum, saluum lotum*. Irônica na passagem, trata-se da forma abreviada da expressão *saluum lotum te esse optamus* (“desejamos que você esteja bem e limpo”), achada à saída de certos banhos romanos. Para suas variantes e respectivos sítios arqueológicos, *vide* Russell (1974, p. 100-101).

¹¹² Presumivelmente o *spoliarium*, recinto da arena no qual os gladiadores mortos tinham seu equipamento removido. No mais, servia à execução de combatentes e condenados de modo geral: “Pensas que é mais feliz o gladiador morto no último minuto dos jogos do que o que caiu a meio do espetáculo? Achas que estes homens são tão estupidamente apegados à vida que preferam ser degolados no espoliário a sê-lo na arena?” (*Numquid feliciorum iudicas eum, qui summo die muneris, quam eum, qui medio occiditur? Numquid aliquem stulte cupidum esse uitae putas, ut iugulari in spoliario quam in arena malit?*) (Sen. *Ep.* 93.12). Tradução de J. A. Segurado e Campos (SÊNECA, 2004).

¹¹³ A atuação do público, já censurada por autores como Sêneca (*e.g. Ep.* 7.3-4), desempenha um papel ao mesmo tempo passivo e ativo, potencialmente crítico ou elogioso ao realizador dos jogos e, em consequência, aos valores por ele representados. Neste aspecto, diz Toner (2014, p. 75), ao comentar o martírio de Policarpo: “When the Christian Polycarp was martyred in the 150s in Smyrna, in the Asia Minor, the crowd was vitriolic in its contempt for him. Once the herald had announced that he was a self-confessed Christian, the whole crowd cried out with uncontrollable fury. Here was someone who sought to overthrow their gods, who had been teaching people not to sacrifice to them and not to worship them. It would have risked offending the gods not to have punished such a man severely. The prominent role the spectators played in the drama of his martyrdom is striking. They shouted out for the governor to set a lion on him. But the governor replied that this would be illegal, because the wild beast hunts were by then finished. So they demanded that he be burned alive. When the governor approved this punishment, the crowd actually went out and gathered wood for the bonfire. And when the funeral pyre had been built, the crowd surrounded Polycarp in order to nail him to it”. *Vide M. Polyc.* XII-XIII.

¹¹⁴ *Cf.* n. 87.

REFERÊNCIAS

- ADAMIK, Tamás. The description of Paradise in the Apocalypse of Peter. In: BREMMER, Jan N.; CZACHESZ, István (Eds.). *The Apocalypse of Peter*. Leuven: Peeters, 2003, p. 78-90.
- ALMEIDA, João Ferreira de (Trad.). *Bíblia Sagrada. Almeida Revista e Corrigida*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009 [1898].
- _____. *Bíblia Sagrada. Nova Almeida Atualizada*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017 [1959].
- AMAT, Jacqueline (Ed.). *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*. Paris: Les Éditions du CERF, 1996.
- APRIGLIANO, Adriano. *O Descimento ao Averno. Eneida 6*. São Paulo: Syrinx, 2019.
- BLAISE, Albert. *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*. Turnhout: Brepols, 1954.
- BETTILOLO, Paolo *et al.* (eds.). “Ascensio Isaiae. Textus”. In: *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum*. Vol. 7. Turnhout: Brepols, 1995.
- BRAUN, R. (Ed.). “De tempore barbarico I”. In: *Corpus Christianorum. Series Latina*. Vol. 60. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1976.
- BREMMER, Jan N. Contextualizing Heaven in Third-Century North Africa. In: BOUSTAN, Ra‘anan S.; REED, Annette Yoshiko (Eds.). *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 159-173.
- _____. Paradise from Persia, via Greece, into the *Septuagint*. In: LUTTIKHUIZEN, Gerard P. (Ed.). *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*. Brill: Leiden, 1999, p.1-20.
- CADOTTE, Alain. *La romanisation des dieux: l’interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*. Leiden: Brill, 2007.
- CHARLES, R. H. *et al.* (Eds.). 2 Enoch, or the Book of the secrets of Enoch. In: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Volume 2: Pseudepigrapha*. Oxford: Clarendon Press, 1913, p. 425-469.
- CICCARESE, Maria Pia. *Visioni dell’Aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*. Firenze: Nardini Editore, 1987.
- CICERO. *De natura Deorum*. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1967 [1933].
- COOGAN, Michael D. (Ed.). *The New Oxford Annotated Bible. New Revised Standard Version with The Apocrypha*. Oxford: Oxford University Press, 2010 [1973].

COOPER, Kate. A father, a daughter and a procurator: authority and resistance in the prison memoir of Perpetua of Carthage. *Gender & History*. Vol. 23, n. 3, 2011, p. 685-702.

CROSS, F. L. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press, 1997 [1957].

CURTIUS, Ernst Robert. Capítulo V. A tópica. In:_____. *Literatura latina europeia e Idade Média latina*. Trad. Teodoro Cabral & Paulo Rónai. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, p. 121-152.

DESSAU, Hermannus (Ed.). 5725. In:_____. *Inscriptiones latinae selectae*. Vol. 2, par. 1. Berolini: Apud Weidmannos, 1902, p. 413.

DUCHESNE, Louis. En quelle langue ont été écrits les Actes des Saintes Perpétue et Félicité?. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. N. 1, p.39-54, 1891.

EHRMAN, Bart D. (Ed.) The Sheperd of Hermas. In:_____. *The Apostolic Fathers. Epistle of Barnabas, Papias and Quadratus, Epistle to Diognetus, The Sheperd of Hermas*. Cambridge: Harvard University Press, 2003, p. 161-473.

EWIGLEBEN, Cornelia; KÖHNE, Eckart (Eds.). *Gladiators and Caesars. The Power of Spectacle in Ancient Rome*. Los Angeles: University of California Press, 2000.

FAIRCLOUGH, H. R.; BROWN, Seldon L. (Eds.). *Virgil's Aeneid Books I-VI*. Chicago: Benj. H. Sanborn & Co., 1919.

FARRELL, Joseph. The Canonization of Perpetua. In: BREMMER, Jan N.; FORMISANO, Marco (Eds.). *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 300-320.

FERGUSON, Everett. *Encyclopedia of Early Christianity*. New York: Routledge, 2010.

FIGUEIREDO, Antonio Pereira de. *A Bíblia Sagrada contendo o Velho e o Novo Testamento traduzida em portuguez segundo a Vulgata Latina*. Lisboa: Typographia Universal, 1867.

FORMISANO, Marco (Trad.). *La Passione di Perpetua e Felicita*. Milano: BUR, 2008.

FUTRELL, Alison. 3. A Day at the Games. In:_____. *The Roman Games. A Sourcebook*. Blackwell Publishing, 2006, p. 84-119.

GOLD, Barbara K. *Perpetua. Athlete of God*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

GONZALES, Eliezer. The *Passion of Perpetua and Felicitas* as an adapted apocalypse. *Plura. Revista de estudos de religião*, vol. 4, n. 1, p. 34-61, 2013.

GRADEL, Ittai. *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

GRÉBAUT, Sylvain (Trad.). Littérature éthiopienne. Pseudo-Clémentine. Texte et traduction du traité: « La seconde venue du Christ et la resurrection de morts ». *Revue de l'Orient chrétien. Deuxième série. Tome V*. Paris: Bureaux des œuvres d'Orient, 1910, p. 198-214, 307-323, 425-439.

GRYSON, Roger (Ed.). *Biblia Sacra Vulgata*. 5. ed. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008 [1969].

HARMON, A. M. (Trad.). Anacharsis. In: _____. *Lucian*. Vol. 4. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

HEFFERNAN, Thomas J. *The Passion of Perpetua and Felicity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HESIOD. *Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

HESÍODO. *Trabalhos e dias*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HILHORST, Anthony. The Apocalypse of Paul: Previous History and Afterlife. In: BREMMER, Jan N.; CZACHESZ, István (Eds.). *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*. Leuven: Peeters, 2007, p. 1-22.

HOMER. *The Odyssey*. Vol. 1. Trad. A. T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1945 [1919].

HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012 [1949].

_____. *The Oxford Companion to Classical Civilization*. United Kingdom: Oxford University Press, 2014.

ISIDORUS HISPALENSIS. *Isidori Hispalensis Episcopi etymologiarum siue originum libri XX*. Ed. W. M. Lindsay. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1911.

JAMES, Montague Rhodes (Ed.). Visio Pauli. In: _____. *Apocrypha Anecdota. A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1893, p. 11-42.

JONES, A. H. M. "I appeal unto Caesar". In: _____. *Studies in Roman Government and Law*. New York: Barnes and Noble, 1968, p. 51-65.

KAYSER, C. L. (Ed.). Γυμναστικός. In: _____. *Flavii Philostrati Opera*. Vol. II. Lipsiae: In Aedibus G. B. Teubneri, 1871, p. 261-293.

KITZLER, Petr. *From Passio Perpetuae to Acta Perpetuae. Recontextualizing a Martyr Story in the Literature of the Early Church*. Trad. Josef Šrejber e Rachel Thompson. Berlin: De Gruyter, 2015.

KLEBS, Elimarus (Ed.). *Prosopographia Imperii Romani Saec. I.II.III*, par. 1. Berolini: Apud Georgium Reimerum, 1897.

KRÜGER, G. (Ed.). *Die Apologien Justins des Märtyrers*. Freiburg: J. C. B. Mohr, 1891.

KYLE, Donald G. *Spectacles of Death in Ancient Rome*. London: Routledge, 1998.

LAKE, Kirsopp (Trad.). The Martyrdom of Polycarp. In: *The Apostolic Fathers. The Sheperd of Hermas, The Martyrdom of Polycarp, Epistle to Diognetus*. Cambridge: Harvard University Press, 1965 [1913], p. 309-345.

LAMPE, G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

LANDFESTER, Manfred *et al.* (Eds). *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World. Classical Tradition*. Leiden: Brill, 2006-2010.

LE GOFF, Jacques. *La naissance du Purgatoire*. France: Gallimard, 1981.

MACHADO, José Pedro. *Dicionário onomástico da Língua Portuguesa*. 3. ed. Lisboa: Livros Horizonte, 2003.

MARSHALL, Peter K. (Ed.). Clxxxv. Atalanta. In: HYGINUS. *Fabulae*. Lipsiae: In Aedibus K. G. Saur, 2002, p. 154-155.

McGOWAN, Andrew. 3. Food and Drink in Early Ritual Meals. In: _____ . *Ascetic Eucharistis*. Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 89-142.

MOSS, Candida R. *The Other Christs. Imitating Jesus in Ancient Christian ideologies of martyrdom*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

MUSURILLO, Herbert. *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

NIERMEYER, J. F. *Mediae latinitatis lexicon minus*. Leiden: E. J. Brill, 1976.

ORELLI, J. K. von (Ed.). *Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio. Volumen primum*. Turici: Typis Orelli, Fuesslini et sociorum, 1828.

PERKINS, Judith. The Rhetoric of the Maternal Body in the *Passion of Perpetua*. In: PENNER, Todd; STICHELE, Caroline Vander (Eds.). *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*. Leiden: Brill, 2007, p. 313-332.

PESTHY, Monika. “Thy mercy, O Lord, is in the heavens; and thy righteousness reacheth unto the clouds”. In: BREMMER, Jan N.; CZACHESZ, István (Eds.). *The Apocalypse of Peter*. Leuven: Peeters, 2003, p. 40-51.

- PLATO. *Plato's Phaedo*. Ed. John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1963 [1911].
- PLUMMER, Carolus (ed.). *Venerabilis Baedae Opera Historica*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1896.
- POTTHOFF, Stephen E. Rebirthing paradise in the sacred space of vision and cemetery. In:_____. *The Afterlife in Early Christian Carthage: Near-Death Experience, Ancestor Cult, and the Archaeology of Paradise*. New York: Routledge, 2017, p. 7-49.
- PRUDENTIUS, Aurelius. *Cathemerinon liber*. In: CUNNINGHAM, M. P. (Ed.). *Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. 126. Turnhout: Brepols, 1966.
- REMIJSEN, Sofie. *The end of Greek athletics in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- RIVES, James. The piety of a persecutor. *Journal of Early Christian Studies*, vol. 4, p. 1-25, 1996.
- ROBERT, Louis. Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 126, n. 2, p. 228-276, 1982.
- RUINART, Theodoricus (Ed.). *Acta primorum martyrum sincera et selecta*. Parisiis: Franciscus Muguet, 1689.
- RUSSELL, James. Mosaic inscriptions from the Palaestra at Anemurium. *Anatolian Studies*, vol. 24, p. 95-102, 1974.
- SABATIER, Petrus. *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae, seu Vetus Italica*. Vols. 3. Parisiis: Apud Franciscum Didot, 1743-1751.
- SCAFI, Alessandro. *Mapping Paradise. A History of Heaven on Earth*. London: The British Library, 2006.
- SENECA. *Ad Lucilium epistulae morales*. Vols. I-III. Trad. Richard M. Gummere. Cambridge: Harvard University Press, 1917-1925.
- SÉNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- SHAW, Brent. The Passion of Perpetua. *Past and Present*, n. 139, p. 3-45, 1993.
- SOUTER, Alexander. *A glossary of later Latin: to 600 A.D.* Oxford: University Press, 1957.
- STE. CROIX, G. E. M. de. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

STERN, Philip D. The Origin and Significance of “The Land Flowing with Milk and Honey”. *Vetus Testamentum*, vol. 42, fasc. 4, p. 554-557, 1992.

TERTULLIANUS. De anima. In: MORESCHINI, C.; PODOLAK, P. (Eds.). *Opera dogmatica. 2b. De anima, De carnis resurrectione, Adversus Praxean*. Roma: Città Nuova, 2010.

_____. De spectaculis. In: DEKKERS, E. (Ed.). *Tertulliani Opera. Pars I: Opera catholica, Adversus Marcionem*. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954.

_____. Liber de Baptismo. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). *Opera omnia. Patrologia Latina, I*. Parisis: Apud Garnier Fratres, 1879, cols. 1305-1334.

_____. Liber de Corona. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). *Opera omnia. Patrologia Latina, II*. Parisis: Apud Garnier Fratres, 1879, cols. 93-122.

TERTULLIEN. *A son épouse*. Ed. Charles Munier. Paris: Les Éditions du CERF, 1980.

TONER, Jerry. Win the crowd. In: _____. *The day Commodus killed a rhino. Understanding the Roman games*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2014, p. 67-86.

TREVETT, Christine. *Montanism. Gender, authority and the New Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

VILLE, Georges. *La gladiature en Occident des origins à la mort de Domitien*. Rome: École Française de Rome, 1981.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. José Victorino Barreto Feio. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

WASZINK, J. H.; VAN WINDEN, J. C. M. (Eds.). *Tertullianus. De Idolatria*. Leiden: Brill, 1987.

WIEDEMANN, Thomas. *Emperors and gladiators*. London: Routledge, 1995.

WINTERBOTTOM, Michael. *Conversations in Bede's Historia Ecclesiastica*. In: DICKEY, Eleanor; CHAHOUD, Anna (Eds.). *Colloquial and Literary Latin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 419-430.

Data de envio: 16-08-2019

Data de aprovação: 26-11-2019

Data de publicação: 11-12-2019

Tradução do *Discurso aos jovens, sobre como tirar proveito das letras gregas* de Basílio de Cesareia

Translation of Basil of Caesarea's Address to the Young on the Usefulness of Greek Literature

Bruno Salviano Gripp
Universidade Federal Fluminense
bruno.gripp@gmail.com

O *Discurso aos jovens sobre como tirar proveito das letras gregas* de São Basílio de Cesareia (330-377 ou 379) é um dos textos mais importantes da história da cultura grega e, dentro da patrística, é um dos mais editados, contando com nada menos do que quatro edições modernas.¹ Contudo, ainda que extremamente importante do ponto de vista histórico, como haveremos de ver, não há ainda consenso sobre seu gênero e sua datação. Com efeito, discute-se ainda se o texto seria uma homilia, um discurso fora do ambiente litúrgico, dessa maneira aproximando-se do gênero retórico epidítico, ou uma carta. Igualmente, os endereçados do texto, bem como a data de sua composição são alvo de intensa discussão.² Com efeito, nas palavras de Werner Jaeger, este opúsculo “foi sempre a autoridade máxima sobre a questão do valor dos estudos clássicos para a Igreja.”³ Dessa maneira, a importância que esse texto teve para a preservação de nossos textos clássicos, visto que quase todos passaram por mãos de eclesiásticos cristãos de língua grega, inclusive os textos filosóficos traduzidos ao árabe, é inestimável.

Essa importância não foi menor durante o Renascimento: esse mesmo texto foi traduzido para o latim por Leonardo Bruni em 1403, e foram feitas quarenta edições antes mesmo da *editio princeps* grega e cem impressões apenas entre 1470 e 1560,⁴ e serviu de base para um longo projeto tradutório e uma das bases do humanismo do *quattrocento*. Igualmente, esse texto foi uma das primeiras publicações da coleção *Budé* (1935) e, ao contrário do costumeiro de textos patrísticos da Antiguidade Tardia, conta com outras duas edições críticas, a de Naldini (1984) e a de Wilson (1975).

Ou seja, o texto de Basílio de Cesareia tem uma importância histórica difícil de superestimar, tendo sido um pivô pelo qual a tradição pagã foi legitimada nas diversas ondas de humanismo cristão, seja no final da Antiguidade, no medievo, no Renascimento e mesmo já no século XX.⁵ No entanto, ele tem um segundo interesse que é o de revelar parte do horizonte que os leitores, sejam eles pagãos ou cristãos, do século IV d.C. partilhavam diante da literatura clássica, e, por ser obra de uma figura de grande

¹ São as edições de García Moreno, Naldini, Wilson e Boulanger, que estão presentes na bibliografia final.

² Destaco, além das introduções das edições críticas, os comentários de Raymond van Dam (2002), Philip Rousseau (1998), Ernst Fortin (1981), Mario Naldini (1978 – na referência 1976), Ernesto Valgiglio (1975) e Ann Moffat (1972).

³ Jaeger, sem data [1961], p. 105, n. 12.

⁴ Backus, 2017, p. 37

⁵ Sobre a sobrevivência desse texto, além do capítulo de Irene Backus já mencionado, é essencial o livro de Schucan (1973).

influência e ligada às mais importantes personalidades do período,⁶ esse testemunho é de grande valor.

Em suma, seja por sua importância histórica para moldar as atitudes das gerações posteriores em favor da aceitação da cultura clássica, seja pelo seu importante testemunho da leitura que era feita dos textos antigos, a “Carta aos Jovens de Basílio de Cesareia” é um testemunho de grandíssimo valor para a história da leitura e recepção dos textos antigos. Segue a tradução, feita a partir da edição da coleção Budé por Fernand Boulanger. Tive o cuidado de anotar as referências explícitas a textos clássicos, que são muito numerosas, sem seguir necessariamente todas as sugestões dadas pelos editores modernos.

⁶ Basílio conheceu imperadores como Juliano e Valente, foi aluno dos dois maiores oradores do século IV, Libânio e Proerésio, encontrou-se com personalidades eclesiásticas do porte de Santo Atanásio de Alexandria, além de, naturalmente, ser o líder do cristianismo capadócio, com a sua pletera de figuras de importância, como seus irmãos Gregório e Macrina, seu colega Gregório de Nazianzo, entre outros. Em termos de conexões pessoais nenhuma outra personalidade do cristianismo antigo alcançou tamanho destaque.

ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΝΕΟΥΣ

ΟΠΩΣ ΑΝ ΕΞ ΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΩΦΕΛΟΙΝΤΟ ΛΟΓΩΝ

1. Πολλά με τὰ παρακαλοῦντά ἐστι συμβουλευσαί ὑμῖν, ὧ παῖδες, ἃ βέλτιστα εἶναι κρίνω, καὶ ἃ συνοίσειν ὑμῖν ἐλομένοις πεπίστευκα. Τό τε γὰρ ἡλικίας οὕτως ἔχειν, καὶ τὸ διὰ πολλῶν ἤδη γεγυμνάσθαι πραγμάτων, καὶ μὴν καὶ τὸ τῆς πάντα παιδευούσης ἐπ' ἄμφω μεταβολῆς ἱκανῶς μετασχεῖν, ἔμπειρόν με εἶναι τῶν ἀνθρωπίνων πεποίηκεν, ὥστε τοῖς ἄρτι καθισταμένοις τὸν βίον ἔχειν ὥσπερ ὁδοῦ τὴν ἀσφαλεστάτην ὑποδεικνύναι· τῇ τε παρὰ τῆς φύσεως οικειότητι εὐθὺς μετὰ τοὺς γονεάς ὑμῖν τυγχάνω, ὥστε μήτ' αὐτὸς ἔλαττόν τι πατέρων εὐνοίας νέμειν ὑμῖν, ὑμᾶς δὲ νομίζω, εἰ μή τι ὑμῶν διαμαρτάνω τῆς γνώμης, μὴ ποθεῖν τοὺς τεκόντας, πρὸς ἐμὲ βλέποντας. Εἰ μὲν οὖν προθύμως δέχοισθε τὰ λεγόμενα, τῆς δευτέρας τῶν ἐπαινουμένων ἔσεσθε παρ' Ἡσιόδῳ τάξεως· εἰ δὲ μή, ἐγὼ μὲν οὐδὲν ἂν εἴποιμι δυσχερές, αὐτοὶ δὲ μέμνησθε τῶν ἐπῶν δηλονότι, ἐν οἷς ἐκεῖνός φησιν ἄριστον μὲν εἶναι τὸν παρ' ἑαυτοῦ τὰ δέοντα συνορῶντα, ἐσθλὸν δὲ κάκεῖνον τὸν τοῖς παρ' ἐτέρων ὑποδειχθεῖσιν ἐπόμενον, τὸν δὲ πρὸς οὐδέτερον ἐπιτήδειον ἀχρεῖον εἶναι πρὸς ἅπαντα. Μὴ θαυμάζετε δὲ εἰ καθ' ἐκάστην ἡμέραν εἰς διδασκάλου φοιτῶσι, καὶ τοῖς ἐλλογίμοις τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν δι' ὧν καταλελοίπασι λόγων συγγινομένοις ὑμῖν, αὐτὸς τι παρ' ἑμαυτοῦ λυσιτελέστερον ἐξερρηκέναι φημί. Τοῦτο μὲν οὖν αὐτὸ καὶ συμβουλευσῶν ἤκω, τὸ μὴ δεῖν εἰς ἅπαξ τοῖς ἀνδράσι τούτοις, ὥσπερ πλοίου τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ὑμῶν παραδόντας, ἥπερ ἂν ἄγωσι, ταύτη συνέπεσθαι, ἀλλ' ὅσον ἐστὶ χρήσιμον αὐτῶν δεχομένους, εἰδέναι τί χρῆ καὶ παριδεῖν. Τίνα οὖν ἐστὶ ταῦτα καὶ ὅπως διακρινοῦμεν, τοῦτο δὴ καὶ διδάξω ἔνθεν ἐλών.

2. Ἡμεῖς, ὧ παῖδες, οὐδὲν εἶναι χρῆμα παντάπασιν τὸν ἀνθρώπινον βίον τοῦτον ὑπολαμβάνομεν, οὔτ' ἀγαθόν τι νομίζομεν ὅλως, οὔτ' ὀνομάζομεν, ὃ τὴν συντέλειαν ἡμῖν ἄχρι τούτου παρέχεται. Οὐκοῦν οὐ προγόνων περφάνειαν, οὐκ ἰσχὺν σώματος, οὐ κάλλος, οὐ μέγεθος, οὐ τὰς παρὰ πάντων ἀνθρώπων τιμάς, οὐ βασιλείαν αὐτήν, οὐχ ὅ τι ἂν εἴποι τις τῶν ἀνθρωπίνων, μέγα, ἀλλ' οὐδ' εὐχῆς ἄξιον κρίνομεν, ἢ τοὺς ἔχοντας ἀποβλέπομεν, ἀλλ' ἐπὶ μακρότερον προΐμεν ταῖς ἐλπίσι, καὶ πρὸς ἐτέρου βίου παρασκευὴν ἅπαντα πράττομεν. Ἄ μὲν οὖν ἂν συντελεῖ πρὸς τοῦτον ἡμῖν, ἀγαπᾶν τε καὶ διώκειν παντὶ σθένει χρῆναί φαμεν, τὰ δ' οὐκ ἐξικνούμενα πρὸς ἐκεῖνον ὡς οὐδενὸς ἄξια παρορᾶν. Τίς δὴ οὖν οὗτος ὁ βίος καὶ ὅπη καὶ ὅπως αὐτὸν βιωσόμεθα, μακρότερον μὲν ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι, μειζόνων δὲ ἢ καθ' ὑμᾶς ἀκροατῶν ἀκοῦσαι. Τοσοῦτόν γε μὴν εἰπὼν ἱκανῶς ἂν ἴσως ὑμῖν ἐνδειξαίμην ὅτι πᾶσαν ὁμοῦ τὴν ἀφ' οὗ γεγόνασιν ἀνθρωποὶ τῷ λόγῳ τις συλλαβὸν καὶ εἰς ἓν ἀθροίσας εὐδαιμονίαν οὐδὲ πολλοστῶ μέρει τῶν ἀγαθῶν ἐκείνων εὐρήσει παρισουμένην, ἀλλὰ πλεῖον τοῦ ἐν ἐκείνοις ἐλαχίστου τὰ σύμπαντα τῶν τῆδε καλῶν κατὰ τὴν ἀξίαν ἀφεστηκότα ἢ καθ' ὅσον σκιά καὶ ὄναρ τῶν ἀληθῶν ἀπολείπεται. Μᾶλλον δέ, ἴν' οικειοτέρῳ χρήσωμαι τῷ παραδείγματι, ὅσῳ ψυχῇ τοῖς πᾶσι τιμιωτέρα σώματος, τοσοῦτῳ καὶ τῶν βίων ἐκατέρων ἐστὶ τὸ διάφορον.

Εἰς δὴ τοῦτον ἄγουσι μὲν Ἱεροὶ Λόγοι, δι' ἀπορρήτων ἡμᾶς ἐκπαιδεύοντες. Ἔως γε μὴν ὑπὸ τῆς ἡλικίας ἐπακούειν τοῦ βήθους τῆς διανοίας αὐτῶν οὐχ οἷόν τε, ἐν ἐτέροις οὐ πάντῃ διεστηκόσιν, ὥσπερ ἐν σκιάις τισὶ καὶ κατόπτροις, τῷ τῆς ψυχῆς ὄμματι τέως προγυμναζόμεθα, τοὺς ἐν τοῖς τακτικοῖς τὰς μελέτας ποιουμένους μιμούμενοι· οἱ γε, ἐν χειρονομίαις καὶ ὀρχήσεσι τὴν ἐμπειρίαν κτησάμενοι, ἐπὶ τῶν ἀγῶνων τοῦ ἐκ τῆς παιδείας ἀπολαύουσι κέρδους. Καὶ ἡμῖν δὴ οὖν ἀγῶνα προκεῖσθαι πάντων ἀγῶνων μέγιστον νομίζειν χρεῶν, ὑπὲρ οὗ πάντα ποιητέον ἡμῖν καὶ πονητέον εἰς δύναμιν ἐπὶ τὴν τούτου παρασκευὴν, καὶ ποιηταῖς καὶ λογοποιοῖς καὶ ῥήτορσι καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ὀμιλητέον ὅθεν ἂν μέλλῃ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ὠφέλειά τις ἔσεσθαι. Ὡσπερ οὖν οἱ δευσοποιοί, παρασκευάσαντες πρότερον θεραπείαις τισὶν ὅ τι ποτ' ἂν ἦ τὸ δεξόμενον τὴν

βαφήν, οὕτω τὸ ἄνθος ἐπάγουσιν, ἂν τε ἀλουργόν, ἂν τέ τι ἕτερον ἢ τὸν αὐτὸν δὴ καὶ ἡμεῖς τρόπον, εἰ μέλλει ἀνέκπλυτος ἡμῖν ἢ τοῦ καλοῦ παραμένειν δόξα, τοῖς ἔξω δὴ τούτοις προτελεσθέντες, τηνικαῦτα τῶν ἱερῶν καὶ ἀπορρήτων ἐπακουσόμεθα παιδευμάτων· καὶ οἶον ἐν ὕδατι τὸν ἥλιον ὄραν ἐθισθέντες οὕτως αὐτῷ προσβαλοῦμεν τῷ φωτὶ τὰς ὄψεις.

3. Εἰ μὲν οὖν ἔστι τις οἰκειότης πρὸς ἀλλήλους τοῖς λόγοις, προὔργου ἂν ἡμῖν αὐτῶν ἢ γνῶσις γένοιτο· εἰ δὲ μή, ἀλλὰ τό γε παράλληλα θέντας καταμαθεῖν τὸ διάφορον οὐ μικρὸν εἰς βεβαίωσιν τοῦ βελτίονος. Τίνι μέντοι καὶ παρεικάσας τῶν παιδεύσεων ἑκατέραν, τῆς εἰκόνας ἂν τύχοις; Ἦπου καθάπερ φυτοῦ οἰκεία μὲν ἀρετὴ τῷ καρπῷ βρῦειν ὠραῖω, φέρει δὲ τινα κόσμον καὶ φύλλα τοῖς κλάδοις περισειόμενα· οὕτω δὴ καὶ ψυχῇ προηγουμένως μὲν καρπὸς ἢ ἀλήθεια, οὐκ ἄχαρὶ γε μὴν οὐδὲ τὴν θύραθεν σοφίαν περιβεβλησθαι, οἶον τινα φύλλα σκέπην τε τῷ καρπῷ καὶ ὄψιν οὐκ ἄωρον παρεχόμενα. Λέγεται τοίνυν καὶ Μωϋσῆς ἐκεῖνος ὁ πάνυ, οὗ μέγιστόν ἐστιν ἐπὶ σοφίᾳ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις ὄνομα, τοῖς Αἰγυπτίων μαθήμασιν ἐγγυμασάμενος τὴν διάνοιαν, οὕτω προσελθεῖν τῇ θεωρίᾳ Τοῦ ὄντος. Παραπλησίως δὲ τούτῳ, κἂν τοῖς κάτω χρόνοις, τὸν σοφὸν Δανιὴλ ἐπὶ Βαβυλωνός φασι τὴν Χαλδαίων σοφίαν καταμαθόντα, τότε τῶν θείων ἄψασθαι παιδευμάτων.

4. Ἄλλ' ὅτι μὲν οὐκ ἄχρηστον ψυχαῖς μαθήματα τὰ ἔξωθεν δὴ ταῦτα ἰκανῶς εἴρηται· ὅπως γε μὴν αὐτῶν μεθεκτέον ὑμῖν ἐξῆς ἂν εἴη λέγειν. Πρῶτον μὲν οὖν τοῖς παρὰ τῶν ποιητῶν, ἴν' ἐντεῦθεν ἄρξωμαι, ἐπεὶ παντοδαποὶ τινές εἰσι κατὰ τοὺς λόγους, μὴ πᾶσιν ἐφεξῆς προσέχειν τὸν νοῦν, ἀλλ' ὅταν μὲν [τὰς] τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν πράξεις ἢ λόγους ὑμῖν διεξιῶσιν, ἀγαπᾶν τε καὶ ζηλοῦν, καὶ ὅτι μάλιστα πειρᾶσθαι τοιούτους εἶναι, ὅταν δὲ ἐπὶ μοχθηροῦς ἀνδρας ἔλθωσι τῇ μιμήσει, ταῦτα δεῖ φεύγειν ἐπιφρασσομένους τὰ ὅσα οὐχ ἦττον ἢ τὸν Ὀδυσσεά φασιν ἐκεῖνοι τὰ τῶν Σειρήνων μέλη. Ἡ γὰρ πρὸς τοὺς φαύλους τῶν λόγων συνήθεια ὁδός τις ἐστὶν ἐπὶ τὰ πράγματα. Διὸ δὴ πάση φυλακῇ τὴν ψυχὴν τηρητέον, μὴ διὰ τῆς τῶν λόγων ἡδονῆς παραδεξάμενοι τι λάθωμεν τῶν χειρόνων, ὥσπερ οἱ τὰ δηλητήρια μετὰ τοῦ μέλιτος προσιέμενοι. Οὐ τοίνυν <ἐν πᾶσιν> ἐπαινεσόμεθα τοὺς ποιητάς, οὐ λοιδορούμενους, οὐ σκώπτοντας, οὐκ ἐρῶντας ἢ μεθύοντας μιμουμένους, οὐχ ὅταν τραπέζῃ πληθούσῃ καὶ ὄδαῖς ἀνειμέναις τὴν εὐδαιμονίαν ὀρίζωνται. Πάντων δὲ ἥκιστα περὶ θεῶν τι διαλεγόμενοι προσέξομεν, καὶ μάλιστα' ὅταν ὡς περὶ πολλῶν τε αὐτῶν διεξιῶσι καὶ τούτων οὐδ' ὁμονοούντων. Ἀδελφὸς γὰρ δὴ παρ' ἐκείνοις διαστασιάζει πρὸς ἀδελφόν, καὶ γονεὺς πρὸς παῖδας, καὶ τούτοις αὐθις πρὸς τοὺς τεκόντας πόλεμος ἐστὶν ἀκήρυκτος. Μοιχείας δὲ θεῶν καὶ ἔρωτας καὶ μίξεις ἀναφανδόν, καὶ ταύτας γε μάλιστα τοῦ κορυφαίου πάντων καὶ ὑπάτου Διός, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἃ κἂν περὶ βοσκημάτων τις λέγων ἐρυθριάσειε, τοῖς ἐπὶ σκηνῆς καταλείψομεν. Ταῦτα δὴ ταῦτα λέγειν καὶ περὶ συγγραφῶν ἔχω, καὶ μάλιστα' ὅταν ψυχαγωγίας ἕνεκα τῶν ἀκουόντων λογοποιῶσι. Καὶ ῥητόρων δὲ τὴν περὶ τὸ ψεύδεσθαι τέχνην οὐ μιμησόμεθα. Οὔτε γὰρ ἐν δικαστηρίοις, οὔτ' ἐν ταῖς ἄλλαις πράξεσιν ἐπιτήδειον ἡμῖν τὸ ψεῦδος, τοῖς τὴν ὀρθὴν ὁδὸν καὶ ἀληθῆ προελομένοις τοῦ βίου, οἷς τὸ μὴ δικάζεσθαι νόμῳ προστεταγμένον ἐστίν. Ἄλλ' ἐκεῖνα αὐτῶν μᾶλλον ἀποδεξόμεθα, ἐν οἷς ἀρετὴν ἐπήνεσαν, ἢ πονηρίαν διέβαλον. Ὡς γὰρ τῶν ἀνθέων τοῖς μὲν λοιποῖς ἄχρι τῆς εὐωδίας ἢ τῆς χροᾶς ἐστὶν ἢ ἀπόλαυσις, ταῖς μελίτταις δ' ἄρα καὶ μέλι λαμβάνειν ἀπ' αὐτῶν ὑπάρχει, οὕτω δὴ κἀνταῦθα τοῖς μὴ τὸ ἡδὺ καὶ ἐπιχαρὶ μόνον τῶν τοιούτων λόγων διώκουσιν ἔστι τινα καὶ ὠφέλειαν ἀπ' αὐτῶν εἰς τὴν ψυχὴν ἀποθέσθαι. Κατὰ πᾶσαν δὴ οὖν τῶν μελιττῶν τὴν εἰκόνα τῶν λόγων ἡμῖν μεθεκτέον. Ἐκεῖναί τε γὰρ οὔτε ἅπασιν τοῖς ἀνθεσι παραπλησίως ἐπέρχονται, οὔτε μὴν οἷς ἂν ἐπιπῶσιν ὅλα φέρειν ἐπιχειροῦσιν, ἀλλ' ὅσον αὐτῶν ἐπιτήδειον πρὸς τὴν ἐργασίαν λαβοῦσαι, τὸ λοιπὸν χαίρειν ἀφήκαν· ἡμεῖς τε, ἢν σωφρονῶμεν, ὅσον οἰκεῖον ἡμῖν καὶ συγγενὲς τῇ ἀληθείᾳ παρ' αὐτῶν κομισάμενοι, ὑπερβησόμεθα τὸ λειπόμενον. Καὶ καθάπερ τῆς ῥοδωνιάς τοῦ ἄνθους δρεψάμενοι τὰς ἀκάνθας ἐκκλίνομεν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν τοιούτων λόγων ὅσον χρήσιμον καρπωσάμενοι,

τὸ βλαβερόν φυλαξόμεθα. Εὐθύς οὖν ἐξ ἀρχῆς ἐπισκοπεῖν ἕκαστον τῶν μαθημάτων, καὶ συναρμόζειν τῷ τέλει προσῆκε, κατὰ τὴν Δωρικὴν παροιμίαν, τὸν λίθον ποτὶ τὰν σπάρτον ἄγοντας.

5. Καὶ ἐπειδήπερ δι' ἀρετῆς ἐπὶ τὸν βίον ἡμῖν κα<τα>θεῖναι δεῖ τὸν ἕτερον, εἰς ταύτην δὲ πολλὰ μὲν ποιηταῖς, πολλὰ δὲ συγγραφεῦσι, πολλῶν δὲ ἔτι πλείω φιλοσόφοις ἀνδράσιν ὕμνηται, τοῖς τοιοῦτοις τῶν λόγων μάλιστα προσεκτέον. Οὐ μικρὸν γὰρ τὸ ὄφελος, οἰκειότητά τινα καὶ συνήθειαν ταῖς τῶν νέων ψυχαῖς τῆς ἀρετῆς ἐγγενέσθαι· ἐπεὶ περ ἀμετάστατα πέφυκεν εἶναι τὰ τῶν τοιούτων μαθήματα, δι' ἀπαλότητα τῶν ψυχῶν εἰς βάθος ἐνσημαινόμενα. Ἦ τί ποτε ἄλλο διανοηθέντα τὸν Ἡσίοδον ὑπολάβωμεν ταυτὶ ποιῆσαι τὰ ἔπη ἃ πάντες ἄδουσιν, ἢ οὐχὶ προτρέποντα τοὺς νέους ἐπ' ἀρετὴν; Ὅτι τραχεῖα μὲν πρῶτον καὶ δύσβατος καὶ ἰδρωτός συγχοῦ καὶ πόνου πλήρης ἢ πρὸς ἀρετὴν φέρουσα καὶ ἀνάντης ὁδός. Διόπερ οὐ παντὸς οὔτε προσβῆναι αὐτῇ διὰ τὸ ὄρθιον, οὔτε προσβάντα ῥαδίως ἐπὶ τὸ ἄκρον ἐλθεῖν. Ἄνω δὲ γενομένῳ ὄραν ὑπάρχει ὡς μὲν λεία τε καὶ καλή, ὡς δὲ ῥαδία τε καὶ εὐπορος, καὶ τῆς ἐτέρας ἡδίων τῆς ἐπὶ τὴν κακίαν ἀγούσης, ἢν ἀθρόον εἶναι λαβεῖν ἐκ τοῦ σύνεγγυς ὁ αὐτὸς οὗτος ποιητὴς ἔφησεν. Ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ οὐδὲν ἕτερον ἢ προτρέπων ἡμᾶς ἐπ' ἀρετὴν, καὶ προκαλούμενος ἅπαντας ἀγαθοὺς εἶναι, ταῦτα διελθεῖν καὶ ὥστε μὴ καταμαλακισθέντας πρὸς τοὺς πόνους προαποστῆναι τοῦ τέλους. Καὶ μέντοι, καὶ εἴ τις ἕτερος εἰκότα τούτοις τὴν ἀρετὴν ὕμνησεν, ὡς εἰς ταῦτον ἡμῖν φέροντας τοὺς λόγους ἀποδεχώμεθα.

Ὡς δ' ἐγὼ τινος ἤκουσα δεινοῦ καταμαθεῖν ἀνδρὸς ποιητοῦ διάνοιαν, πᾶσα μὲν ἢ ποιήσας τῷ Ὀμήρῳ ἀρετῆς ἐστὶν ἔπαινος, καὶ πάντα αὐτῷ πρὸς τοῦτο φέρει, ὅτι μὴ Κεφαλλήνων πεποιήκε, γυμνὸν ἐκ τοῦ ναυαγίου περισωθέντα, πρῶτον μὲν αἰδέσθαι τὴν βασιλίδα φανέντα μόνον, τοσοῦτου δεῖν αἰσχύνῃν ὀφλησάτω γυμνὸν ὀφθέντα, ἐπειδήπερ αὐτὸν ἀρετῇ ἀντὶ ἱματίων κεκοσμημένον ἐποίησε· ἔπειτα μέντοι καὶ τοῖς λοιποῖς Φαίαξι τοσοῦτου ἄξιον νομισθῆναι ὥστε ἀφέντας τὴν τρυφήν ἢ συνέζων, ἐκεῖνον ἀποβλέπειν καὶ ζηλοῦν ἅπαντας, καὶ μηδένα Φαιάκων ἐν τῷ τότε εἶναι ἄλλο τι ἢ εὐξασθαι μᾶλλον ἢ Ὀδυσσεῖα γενέσθαι, καὶ ταῦτα ἐκ ναυαγίου περισωθέντα. Ἐν τούτοις γὰρ ἔλεγεν ὁ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας ἐξηγητὴς μονονουχὶ βοῶντα λέγειν τὸν Ὀμηρον ὅτι· Ἀρετῆς ὑμῖν ἐπιμελητέον, ὃ ἄνθρωποι, ἢ καὶ ναυαγήσαντι συνεκνήχεται καὶ ἐπὶ τῆς χέρσου γενόμενον γυμνὸν τιμώτερον ἀποδείξει τῶν εὐδαιμόνων Φαιάκων. Καὶ γὰρ οὕτως ἔχει. Τὰ μὲν ἄλλα τῶν κτημάτων οὐ μᾶλλον τῶν ἐχόντων ἢ καὶ οὐτινοσοῦν τῶν ἐπιτυχόντων ἐστίν, ὥσπερ ἐν παιδιᾷ κύβων τῆδε κάκεισε μεταβαλλόμενα· μόνῃ δὲ κτημάτων ἢ ἀρετῇ ἀναφαίρετον, καὶ ζῶντι καὶ τελευτήσαντι παραμένουσα. Ὅθεν δὴ καὶ Σόλων μοι δοκεῖ πρὸς τοὺς εὐπόρους εἰπεῖν τό·

Ἄλλ' ἡμεῖς αὐτοῖς οὐ διαμειψόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον· ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεὶ,
χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

Παραπλήσια δὲ τούτοις καὶ τὰ Θεόγνιδος, ἐν οἷς φησι τὸν θεόν, ὄντινα δὴ καὶ φησι, τοῖς ἀνθρώποις τὸ τάλαντον ἐπιρρέπειν ἄλλοτε ἄλλως, «ἄλλοτε μὲν πλουτεῖν, ἄλλοτε δὲ μηδὲν ἔχειν».

Καὶ μὴν καὶ ὁ Κεῖός που σοφιστὴς τῶν ἑαυτοῦ συγγραμμάτων ἀδελφὰ τούτοις εἰς ἀρετὴν καὶ κακίαν ἐφιλοσόφησεν· ὧ δὴ καὶ αὐτῷ τὴν διάνοιαν προσεκτέον· οὐ γὰρ ἀπόβλητος ὁ ἀνὴρ. Ἐχει δὲ οὕτω πως ὁ λόγος αὐτῷ, ὅσα πάρεργον· οὐχ ἠκιστα δὲ ἐν οἷς τὸν στρατηγὸν τῶν ἐγὼ τοῦ ἀνδρὸς τῆς διανοίας μέμνημαι, ἐπεὶ τὰ γε ῥήματα οὐκ ἐπίσταμαι, πλὴν γε δὴ ὅτι ἀπλῶς οὕτως εἶρηκεν ἄνευ μέτρου· ὅτι νέῳ ὄντι τῷ Ἡρακλεῖ κομιδῇ, καὶ σχεδὸν ταύτην ἄγοντι τὴν ἡλικίαν, ἢν καὶ ὑμεῖς νῦν, βουλευομένῳ ποτέραν τράπηται τῶν ὁδῶν, τὴν διὰ τῶν πόνων ἄγουσαν πρὸς ἀρετὴν, ἢ τὴν ῥάστην, προσελθεῖν δύο γυναῖκας, ταύτας δὲ εἶναι Ἀρετὴν καὶ Κακίαν. Εὐθύς μὲν οὖν καὶ σιωπῶσας ἐμφαίνειν ἀπὸ τοῦ σχήματος τὸ διάφορον. Εἶναι γὰρ τὴν μὲν ὑπὸ κομμωτικῆς διεσκευασμένην εἰς κάλλος, καὶ ὑπὸ

τρυφῆς διαρρεῖν, καὶ πάντα ἐσμὸν ἡδονῆς ἐξηρητημένην ἄγειν· ταῦτά τε οὖν δεικνύναι, καὶ ἔτι πλείω τούτων ὑπισχνουμένην, ἔλκειν ἐπιχειρεῖν τὸν Ἡρακλέα πρὸς ἑαυτὴν· τὴν δ' ἑτέραν κατεσκληκέναι, καὶ αὐχμεῖν, καὶ σύντονον βλέπειν, καὶ λέγειν τοιαῦτα ἕτερα· ὑπισχνεῖσθαι γὰρ οὐδὲν ἀνειμένον, οὐδὲ ἡδύ, ἀλλ' ἰδρωτάς μυρίους καὶ πόνους καὶ κινδύνους, διὰ πάσης ἠπειροῦ τε καὶ θαλάσσης, ἄθλον δὲ τούτων εἶναι θεὸν γενέσθαι, ὡς ὁ ἐκείνου λόγος· ἦπερ δὴ καὶ τελευτῶντα τὸν Ἡρακλέα συνέπεσθαι.

6. Καὶ σχεδὸν ἅπαντες ὧν δὴ καὶ λόγος τίς ἐστὶν ἐπὶ σοφία, ἢ μικρὸν ἢ μεῖζον εἰς δύναμιν ἕκαστος ἐν τοῖς ἑαυτῶν συγγράμμασιν ἀρετῆς ἔπαινον διεξῆλθον· οἷς πειστέον καὶ πειρατέον ἐπὶ τοῦ βίου δεικνύναι τοὺς λόγους. Ὡς ὁ γε τὴν ἄχρι ῥημάτων παρὰ τοῖς ἄλλοις φιλοσοφίαν ἔργῳ βεβαιῶν οἷος πέπνυται· τοὶ δὲ σκιαὶ αἴσσοι. Καί μοι δοκεῖ τὸ τοιοῦτον παραπλήσιον εἶναι ὥσπερ ἂν εἰ ζωγράφου θαυμαστόν τι οἷον κάλλος ἀνθρώπου μιμησαμένου, ὁ δὲ αὐτὸς εἴη τοιοῦτος ἐπὶ τῆς ἀληθείας οἷον ἐπὶ τῶν πινάκων ἐκεῖνος ἔδειξεν. Ἐπεὶ τό γε λαμπρῶς μὲν ἐπαινέσαι τὴν ἀρετὴν εἰς τὸ μέσον, καὶ μακροὺς ὑπὲρ αὐτῆς ἀποτείνειν λόγους, ἰδίᾳ δὲ τὸ ἡδὺ πρὸ τῆς σωφροσύνης, καὶ τὸ πλέον ἔχειν πρὸ τοῦ δικαίου τιμᾶν, εὐοικεῖν φαίην ἂν ἔγωγε τοῖς ἐπὶ σκηνῆς ὑποκρινομένοις τὰ δράματα· οἱ ὡς βασιλεῖς καὶ δυνάσται πολλάκις εἰσέρχονται, οὔτε βασιλεῖς ὄντες, οὔτε δυνάσται, οὐδὲ μὲν οὖν τυχὸν ἐλεύθεροι τὸ παράπαν. Εἶτα μουσικὸς μὲν οὐκ ἂν ἐκὼν δέξαιτο ἀνάρμοστον αὐτῷ τὴν λύραν εἶναι, καὶ χοροῦ κορυφαῖος μὴ ὅτι μάλιστα συνάδοντα τὸν χορὸν ἔχειν· αὐτὸς δὲ τις ἕκαστος διαστασιάσει πρὸς ἑαυτόν, καὶ οὐχὶ τοῖς λόγοις ὁμολογοῦντα τὸν βίον παρέξεται; ἀλλ' «ἢ γλῶττα μὲν ὁμώμοκεν, ἢ δὲ φρὴν ἀνώμοτος» κατ' Εὐριπίδην ἐρεῖ; καὶ τὸ δοκεῖν ἀγαθὸς πρὸ τοῦ εἶναι διώξεται; Ἄλλ' οὗτός ἐστιν ὁ ἔσχατος τῆς ἀδικίας ὄρος, εἴ τι δεῖ Πλάτωνι πειθεσθαι, τὸ δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα.

7. Τοὺς μὲν οὖν τῶν λόγων οἱ τὰς τῶν καλῶν ἔχουσιν ὑποθήκας, οὕτως ἀποδεχόμεθα. Ἐπειδὴ δὲ καὶ πράξεις σπουδαῖαι τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν ἢ μνήμης ἀκολουθία πρὸς ἡμᾶς διασώζονται, ἢ ποιητῶν ἢ συγγραφέων φυλαττόμεναι λόγοις, μὴδὲ τῆς ἐντεῦθεν ὠφελείας ἀπολειπόμεθα. Οἷον, ἐλοιδόρει τὸν Περικλέα τῶν ἐξ ἀγορᾶς τις ἀνθρώπων· ὁ δὲ οὐ προσεῖχε· καὶ εἰς πᾶσαν διήρκεσαν τὴν ἡμέραν, ὁ μὲν ἀφειδῶς πλύνων αὐτὸν τοῖς ὀνειδέσιν, ὁ δὲ οὐ μέλον αὐτῷ. Εἶτα, ἐσπέρας ἤδη καὶ σκότους, ἀπαλλαττόμενον μόλις ὑπὸ φωτὶ παρέπεμψε Περικλῆς, ὅπως αὐτῷ μὴ διαφθαρεῖν τὸ πρὸς φιλοσοφίαν γυμνάσιον. Πάλιν τις Εὐκλείδην τῷ Μεγαρόθεν παροξυνθεὶς θάνατον ἠπέιλησε καὶ ἐπώμοσεν· ὁ δὲ ἀντώμοσεν ἢ μὴν ἰλεώσασθαι αὐτὸν καὶ παύσειν χαλεπῶς πρὸς αὐτὸν ἔχοντα. Πόσου ἄξιον τῶν τοιούτων τι παραδειγμάτων εἰσελθεῖν τὴν μνήμην, ἀνδρὸς ὑπὸ ὀργῆς ἤδη κατεχομένου; Τῇ τραγωδίᾳ γὰρ οὐ πιστευτέον «ἀπλῶς» λεγούσῃ «ἐπ' ἐχθροὺς θυμὸς ὀπλίζει χέρα», ἀλλὰ μάλιστα μὲν μὴδὲ διανίστασθαι πρὸς θυμὸν τὸ παράπαν, εἰ δὲ μὴ ῥάδιον τοῦτο, ἀλλ' ὥσπερ χαλινὸν αὐτῷ τὸν λογισμὸν ἐμβάλλοντας, μὴ ἑᾶν ἐκφέρεσθαι περαιτέρω.

Ἐπαναγάγωμεν δὲ τὸν λόγον αὐθις πρὸς τὰ τῶν σπουδαίων πράξεων παραδείγματα. Ἐτυπέ τις τὸν Σωφρονίσκου Σωκράτην εἰς αὐτὸ τὸ πρόσωπον ἐμπεσὼν ἀφειδῶς· ὁ δὲ οὐκ ἀντήρεν, ἀλλὰ παρεῖχε τῷ παροινούντι τῆς ὀργῆς ἐμπορεῖσθαι, ὥστε ἐξοιδεῖν ἤδη καὶ ὑποῦλον αὐτῷ τὸ πρόσωπον ὑπὸ τῶν πληγῶν εἶναι. Ὡς δ' οὖν ἐπαύσατο τύπτων, ἄλλο μὲν οὐδὲν ὁ Σωκράτης ποιῆσαι, ἐπιγράψαι δὲ τῷ μετώπῳ λέγεται, ὥσπερ νδριάντι τὸν δημιουργόν, ὁ δεῖνα ἐποίει· καὶ τοσοῦτον ἀμύνασθαι. Ταῦτα σχεδὸν εἰς ταῦτον τοῖς ἡμετέροις φέροντα πολλοῦ ἄξιον εἶναι μιμήσασθαι τοὺς τηλικούτους φημί. Τουτὶ μὲν γὰρ τὸ τοῦ Σωκράτους ἀδελφὸν ἐκείνῳ τῷ παραγγέλματι, ὅτι τῷ τύπτοντι κατὰ τῆς σιαγόνος καὶ τὴν ἑτέραν παρέχειν προσῆκε, τοσοῦτου δεῖν ἀπαμύνασθαι, τὸ δὲ τοῦ Περικλέους ἢ τὸ Εὐκλείδου τῷ τοὺς διώκοντας ὑπομένειν καὶ πρῶς αὐτῶν τῆς ὀργῆς ἀνέχεσθαι, καὶ τῷ τοῖς ἐχθροῖς εὐχεσθαι τὰ ἀγαθὰ, ἀλλὰ μὴ ἐπαρᾶσθαι. Ὡς ὁ γε ἐν τοῦτοις προπαιδευθεὶς οὐκ ἔτ' ἂν ἐκείνοις ὡς ἀδυνάτοις διαπιστήσειεν. Οὐδ' ἂν παρέλθοιμι τὸ τοῦ Ἀλεξάνδρου, ὃς τὰς θυγατέρας Δαρείου αἰχμαλώτους λαβὼν θαυμαστόν τι οἷον τὸ κάλλος παρέχειν μαρτυρουμένας οὐδὲ προσιδεῖν ἠξίωσεν, αἰσχρὸν εἶναι κρίνων τὸν ἄνδρα ἐλόντα

γυναικῶν ἡττηθῆναι. Τοῦτι γὰρ εἰς ταῦτόν ἐκείνω φέρει, ὅτι ὁ ἐμβλέψας πρὸς ἡδονὴν γυναικί, κἂν μὴ τῷ ἔργῳ τὴν μοιχείαν ἐπιτελέσῃ, ἀλλὰ τῷ γε τὴν ἐπιθυμίαν τῇ ψυχῇ παραδέξασθαι, οὐκ ἀφίεται τοῦ ἐγκλήματος. Τὸ δὲ τοῦ Κλεινίου, τῶν Πυθαγόρου γνωρίμων ἐνός, χαλεπὸν πιστεῦσαι ἀπὸ ταυτομάτου συμβῆναι τοῖς ἡμετέροις, ἀλλ' οὐχὶ μμησαμένου σπουδῆ. Τί δὲ ἦν ὁ ἐποίησεν ἐκεῖνος; Ἐξὸν δι' ὄρκου τριῶν ταλάντων ζημίαν ἀποφυγεῖν, ὁ δὲ ἀπέτισε μᾶλλον ἢ ὤμοσε, καὶ ταῦτα εὐορκεῖν μέλλον, ἀκούσας ἐμοὶ δοκεῖν τοῦ προστάγματος τὸν ὄρκον ἡμῖν ἀπαγορεύοντος.

8. Ἄλλ', ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον, πάλιν γὰρ εἰς ταῦτόν ἐπανίωμεν, οὐ πάντα ἐφεξῆς παραδεκτέον ἡμῖν, ἀλλ' ὅσα χρήσιμα. Καὶ γὰρ αἰσχροὺς τῶν μὲν σιτίων τὰ βλαβερά διωθεῖσθαι, τῶν δὲ μαθημάτων ἅ τὴν ψυχὴν ἡμῶν τρέφει μηδένα λόγον ἔχειν, ἀλλ' ὥσπερ χειμάρρουν παρασύροντας ἅπαν τὸ προστυχὸν ἐμβάλλεσθαι. Καίτοι τίνα ἔχει λόγον, κυβερνήτην μὲν οὐκ εἰκὴ τοῖς πνεύμασιν ἐφίεναι, ἀλλὰ πρὸς ὄρμους εὐθύνην τὸ σκάφος, καὶ τοξότην κατὰ σκοποῦ βάλλειν, καὶ μὲν δὴ καὶ χαλκευτικὸν τινα ἢ τεκτονικὸν ὄντα τοῦ κατὰ τὴν τέχνην ἐφίεσθαι τέλους, ἡμᾶς δὲ καὶ τῶν τοιούτων δημιουργῶν ἀπολείπεσθαι, πρὸς γε τὸ συνορᾶν δύνασθαι τὰ ἡμέτερα; Οὐ γὰρ δὴ τῶν μὲν χειρωνακτῶν ἐστὶ τι πέρασ τῆς ἐργασίας, τοῦ δὲ ἀνθρωπίνου βίου σκοπὸς οὐκ ἔστι, πρὸς ὃν ἀφορῶντα πάντα ποιεῖν καὶ λέγειν χρὴ τὸν γε μὴ τοῖς ἀλόγοις παντάπασι προσεικέναι μέλλοντα· ἢ οὕτως ἂν εἴημεν ἀτεχνῶς κατὰ τῶν πλοίων τὰ ἀνερμάτιστα, οὐδενὸς ἡμῖν νοῦ ἐπὶ τῶν τῆς ψυχῆς οἰάκων καθεζομένου, εἰκὴ κατὰ τὸν βίον ἄνω καὶ κάτω περιφερόμενοι. Ἄλλ' ὥσπερ ἐν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσιν, εἰ δὲ βούλει, τοῖς μουσικῆς, ἐκείνων εἰσὶ τῶν ἀγῶνων αἱ μελέται ὧνπερ οἱ στέφανοι, καὶ οὐδεὶς γε πάλιν ἀσκῶν ἢ παγκράτιον εἶτα κιθαρίζειν ἢ αὐλεῖν μελετᾷ. Οὐκ οὐκ ὁ Πολυδάμας γε, ἀλλ' ἐκεῖνος πρὸ τοῦ ἀγῶνος τοῦ Ὀλυμπιάσι τὰ ἄρματα ἴστη τρέχοντα, καὶ διὰ τούτων τὴν ἰσχὺν ἐκράτυνε. Καὶ ὁ γε Μίλων ἀπὸ τῆς ἀθλητικῆς ἀσπίδος οὐκ ἐξωθεῖτο, ἀλλ' ἀντείχεν ὠθούμενος οὐχ ἤττον ἢ οἱ ἀνδριάντες οἱ τῷ μολύβδῳ συνδεδεμένοι. Καὶ ἀπαξασπλῶς αἱ μελέται αὐτοῖς παρασκευαί τῶν ἄθλων ἦσαν. Εἰ δὲ τὰ Μαρσίου ἢ τὰ Ὀλύμπου τῶν Φρυγῶν περιεργάζοντο κρούματα, καταλιπόντες τὴν κόνιν καὶ τὰ γυμνάσια, ταχὺ γ' ἂν στεφάνων ἢ δόξης ἔτυχον, ἢ διέφυγον τὸ μὴ καταγέλαστοι εἶναι κατὰ τὸ σῶμα; Ἄλλ' οὐ μέντοι οὐδ' ὁ Τιμόθεος τὴν μελωδίαν ἀφείξεν ἐν ταῖς παλαίστραις διῆγεν. Οὐ γὰρ ἂν τοσοῦτον ὑπῆρξεν αὐτῷ διενεγκεῖν ἀπάντων τῆ μουσικῆ, ὅ γε τοσοῦτον περιῆν τῆς τέχνης ὥστε καὶ θυμὸν ἐγείρειν διὰ τῆς συντόνου καὶ αὐστηρᾶς ἀρμονίας, καὶ μέντοι καὶ χαλᾶν καὶ μαλάττειν πάλιν διὰ τῆς ἀνειμένης, ὁπότε βούλοιο. Ταύτη τοι καὶ Ἀλεξάνδρῳ ποτὲ τὸ Φρύγιον ἐπαυλήσαντα ἐξαναστῆσαι αὐτὸν ἐπὶ τὰ ὄπλα λέγεται μεταξὺ δειπνοῦντα, καὶ ἐπαναγαγεῖν πάλιν πρὸς τοὺς συμπότας, τὴν ἀρμονίαν χαλάσαντα. Τοσαύτην ἰσχὺν ἔν τε μουσικῆ καὶ τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσι πρὸς τὴν τοῦ τέλους κτήσιν ἢ μελέτη παρέχεται.

Ἐπεὶ δὲ στεφάνων καὶ ἀθλητῶν ἐμνήσθη, ἐκεῖνοι μυρία παθόντες ἐπὶ μυρίοις, καὶ πολλαχόθεν τὴν ῥώμην ἑαυτοῖς συναυξήσαντες, πολλὰ μὲν γυμναστικοῖς ἐνιδρώσαντες πόνοις, πολλὰς δὲ πληγὰς ἐν παιδοτρίβου λαβόντες, δίαιταν δὲ οὐ τὴν ἡδίστην, ἀλλὰ τὴν παρὰ τῶν γυμναστῶν αἰρούμενοι, καὶ τᾶλλα, ἵνα μὴ διατρίβω λέγων, οὕτω διάγοντες ὡς τὸν πρὸ τῆς ἀγωνίας βίον μελέτην εἶναι τῆς ἀγωνίας, τῆνικαῦτα ἀποδύονται πρὸς τὸ στάδιον, καὶ πάντα πονοῦσι καὶ κινδυνεύουσιν, ὥστε κοτίνου λαβεῖν στέφανον ἢ σελίνου, ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τοιούτων, καὶ νικῶντες ἀναρρηθῆναι παρὰ τοῦ κήρυκος. Ἡμῖν δέ, οἷς ἄθλα τοῦ βίου πρόκειται οὕτω θαυμαστὰ πλήθει τε καὶ μεγέθει ὥστε ἀδύνατα εἶναι ῥηθῆναι λόγῳ, ἐπ' ἄμφω καθεύδουσι, καὶ κατὰ πολλὴν δαιτωμένοις ἄδειαν, τῇ ἑτέρᾳ λαβεῖν τῶν χειρῶν ὑπάρξει; Πολλοῦ μὲντ' ἂν ἄξιον ἦν ἢ ῥαθυμία τῷ βίῳ, καὶ ὁ γε Σαρδανάπαλος τὰ πρῶτα πάντων εἰς εὐδαιμονίαν ἐφέρετο, ἢ καὶ ὁ Μαργίτης, εἰ βούλει, ὃν οὐτ' ἀροτῆρα, οὐτε σκαπτῆρα, οὐτε ἄλλο τι τῶν κατὰ τὸν βίον ἐπιτηδεῖων εἶναι Ὅμηρος ἔφησεν, εἰ δὴ Ὅμηρος ταῦτα. Ἀλλὰ μὴ ἀληθῆς μᾶλλον ὁ τοῦ Πιττακοῦ λόγος, ὃς χαλεπὸν ἔφησεν ἐσθλὸν ἔμμεναι; Διὰ πολλῶν γὰρ δὴ τῷ ὄντι πόνων διεξεληθοῦσι μόλις ἂν τῶν ἀγαθῶν ἐκείνων τυχεῖν ἡμῖν περιγένοιτο, ὧν ἐν τοῖς ἄνω λόγοις οὐδὲν εἶναι

παράδειγμα τῶν ἀνθρωπίνων ἐλέγομεν. Οὐ δὴ οὖν ῥαθυμητέον ἡμῖν, οὐδὲ τῆς ἐν βραχεῖ ῥαστώνης μεγάλας ἐλπίδας ἀνταλλακτέον, εἴπερ μὴ μέλλοιμεν ὄνειδη τε ἔξιν καὶ τιμωρίας ὑφέξιν, οὐ τι παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐνθάδε (καίτοι καὶ τοῦτο οὐ μικρὸν τῷ γε νοῦν ἔχοντι), ἀλλ' ἐν τοῖς, εἴτε ὑπὸ γῆν, εἴτε καὶ ὅπου δὴ τοῦ παντὸς ὄντα τυγχάνει, δικαιοτηρίοις. Ὡς τῷ μὲν ἀκουσίως τοῦ προσήκοντος ἀμαρτόντι κὰν συγγνώμη τις ἴσως παρὰ τοῦ Θεοῦ γένοιτο· τῷ δὲ ἐξεπίτηδες τὰ χεῖρω προελομένῳ οὐδεμία παραίτησις τὸ μὴ οὐχὶ πολλαπλασίῳ τὴν κόλασιν ὑποσχεῖν.

9. Τί οὖν ποιῶμεν; φαίη τις ἄν. Τί ἄλλο γε ἢ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ἔχειν, πᾶσαν σχολὴν ἀπὸ τῶν ἄλλων ἄγοντας; Οὐ δὴ οὖν τῷ σώματι δουλευτέον, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη· ἀλλὰ τῇ ψυχῇ τὰ βέλτιστα ποριστέον, ὥσπερ ἐκ δεσμοτηρίου τῆς πρὸς τὰ τοῦ σώματος πάθη κοινωνίας αὐτὴν διὰ φιλοσοφίας λύοντας, ἅμα δὲ καὶ τὸ σῶμα τῶν παθῶν κρεῖττον ἀπεργαζομένους, γαστρὶ μὲν γε τὰ ἀναγκαῖα ὑπηρετοῦντας, οὐχὶ τὰ ἥδιστα, ὡς οἱ γε τραπεζοποιούς τινας καὶ μαγεῖρους περινοοῦντες, καὶ πᾶσαν διερευνώμενοι γῆν τε καὶ θάλασσαν, οἷόν τινα χαλεπῷ δεσπότη φόρους ἀπάγοντες, ἐλεεινοὶ τῆς ἀσχολίας, τῶν ἐν ἄδου κολαζομένων οὐδὲν πάσχοντες ἀνεκτότερον, ἀτεχνῶς εἰς πῦρ ξαίνοντες, καὶ κοσκίνῳ φέροντες ὕδωρ, καὶ εἰς τετρημένον ἀντλοῦντες πίθον, οὐδὲν πέρας τῶν πόνων ἔχοντες. Κουράς δὲ καὶ ἀμπεχόνας ἔξω τῶν ἀναγκαίων περιεργάζεσθαι, ἢ δυστυχοῦντων ἐστί, κατὰ τὸν Διογένηος λόγον, ἢ ἀδικούντων. Ὡστε καλλωπιστὴν εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι ὁμοίως αἰσχρὸν ἠγεῖσθαι φημι δεῖν τοὺς τοιοῦτους ὡς τὸ ἐταρεῖν ἢ ἀλλοτριῖοις γάμοις ἐπιβουλεύειν.

Τί γὰρ ἂν διαφέροι, τῷ γε νοῦν ἔχοντι, ξυστίδα ἀναβεβλησθαι, ἢ τι τῶν φαύλων ἰμάτιον φέρειν, ἕως ἂν μηδὲν ἐνδέη τοῦ πρὸς χειμῶνά τε εἶναι καὶ θάλπος ἀλεξητήριον; Καὶ τᾶλλα δὴ τὸν αὐτὸν τρόπον μὴ περιττότερον τῆς χρείας κατεσκευάσθαι, μηδὲ περιέπειν τὸ σῶμα πλέον ἢ ὡς ἄμεινον τῇ ψυχῇ. Οὐχ ἦττον γὰρ ὄνειδος ἀνδρί, τῷ γε ὡς ἀληθῶς τῆς προσηγορίας ταύτης ἀξίῳ, καλλωπιστὴν καὶ φιλοσώματον εἶναι, ἢ πρὸς ἄλλο τι τῶν παθῶν ἀγεννῶς διακεῖσθαι. Τὸ γὰρ τὴν πᾶσαν σπουδὴν εἰσφέρεισθαι ὅπως ὡς κάλλιστα αὐτῷ τὸ σῶμα ἔξοι οὐ διαγινώσκοντός ἐστιν ἑαυτόν, οὐδὲ συνιέντος τοῦ σοφοῦ παραγγέλματος, ὅτι οὐ τὸ ὀρώμενόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ τινος δεῖ περιττοτέρας σοφίας, δι' ἧς ἕκαστος ἡμῶν ὅστις ποτέ ἐστιν ἑαυτὸν ἐπιγνώσεται. Τοῦτο δὲ μὴ καθηραμένοις τὸν νοῦν ἀδυνατώτερον ἢ λημῶντι πρὸς τὸν ἥλιον ἀναβλέψαι. Κάθαρσις δὲ ψυχῆς, ὡς ἀθρόως τε εἰπεῖν καὶ ὑμῖν ἰκανῶς, τὰς διὰ τῶν αἰσθήσεων ἡδονὰς ἀτιμάζειν· μὴ ὀφθαλμοὺς ἐστιᾶν ταῖς ἀτόποις τῶν θαυματοποιῶν ἐπιδείξειςιν, ἢ σωματῶν θεαῖς ἡδονῆς κέντρον ἐναφιέντων, μὴ διὰ τῶν ὧτων διεφθαρμένην μελωδίαν τῶν ψυχῶν καταχεῖν. Ἀνελευθερίας γὰρ δὴ καὶ ταπεινότητος ἔκγονα πάθη ἐκ τοῦ τοιοῦδε τῆς μουσικῆς εἶδους ἐγγίνεσθαι πέφυκεν. Ἀλλὰ τὴν ἐτέραν μεταδιωκτέον ἡμῖν, τὴν ἀμείνω τε καὶ εἰς ἄμεινον φέρουσαν, ἢ καὶ Δαβὶδ χρώμενος, ὁ ποιητὴς τῶν ἱερῶν ἁσμάτων, ἐκ τῆς μανίας, ὡς φασι, τὸν βασιλέα καθίστη. Λέγεται δὲ καὶ Πυθαγόραν, κωμασταῖς περιτυχόντα μεθύουσι, κελεῦσαι τὸν αὐλητὴν τὸν τοῦ κώμου κατάρχοντα, μεταβαλόντα τὴν ἀρμονίαν, ἐπαυλῆσαι σφισι τὸ Δώριον· τοὺς δὲ οὕτως ἀναφρονῆσαι ὑπὸ τοῦ μέλους ὥστε τοὺς στεφάνους ρίψαντας, αἰσχυνομένους ἐπανελθεῖν.

Ἔτεροι δὲ πρὸς αὐλὸν κορυβαντιῶσι καὶ ἐκβακχεύονται. Τοσοῦτόν ἐστι τὸ διάφορον ὑγιούς ἢ μοχθηρᾶς μελωδίας ἀναπλησθῆναι. Ὡστε τῆς νῦν δὴ κρατούσης ταύτης ἦττον ὑμῖν μεθεκτέον ἢ οὐτινοσοῦν τῶν προδήλως αἰσχίστων. Ἀτιμούς γε μὴν παντοδαπούς ἡδονὴν ὀσφρήσει φέροντας τῷ ἀέρι καταμιγνύναι, ἢ μύροις ἑαυτοὺς ἀναχρώννυσθαι, καὶ ἀπαγορεύειν αἰσχύνομαι. Τί δ' ἂν τις εἴποι περὶ τοῦ μὴ χρῆναι τὰς ἐν ἀφῆ καὶ γεύσει διώκειν ἡδονὰς, ἢ ὅτι καταναγκάζουσιν αὐτὰ τοὺς περὶ τὴν ἑαυτῶν θήραν ἐσχολακότας, ὥσπερ τὰ θρέμματα, πρὸς τὴν γαστέρα καὶ τὰ ὑπ' αὐτὴν συννευκότας ζῆν; Ἐνὶ δὲ λόγῳ, παντὸς ὑπεροπτεῖον τοῦ σώματος τῷ μὴ ὡς ἐν βορβόρῳ ταῖς ἡδοναῖς αὐτοῦ κατορωρύχθαι μέλλοντι, ἢ τοσοῦτον ἀνθεκτέον αὐτοῦ ὅσον, φησὶ Πλάτων, ὑπηρεσίαν φιλοσοφία κτωμένων, εὐκότα που λέγων τῷ Παύλῳ, ὅς παραινεῖ μηδεμίαν χρῆναι τοῦ σώματος

πρόνοιαν ἔχειν εἰς ἐπιθυμιῶν ἀφορμὴν. Ἡ τί διαφέρουσιν οἱ τοῦ μὲν σώματος, ὡς ἂν κάλλιστα ἔχοι, φροντίζουσι, τὴν δὲ χρησομένην αὐτῷ ψυχὴν ὡς οὐδενὸς ἀξίαν περιορῶσι, τῶν περὶ τὰ ὄργανα σπουδαζόντων, τῆς δὲ δι' αὐτῶν ἐνεργούσης τέχνης καταμελούντων; Πᾶν μὲν οὖν τὸναντίον κολάζειν αὐτὸ καὶ κατέχειν, ὡσπερ θηρίου τὰς ὀρμάς, προσήκε καὶ τοὺς ἀπ' αὐτοῦ θορύβους ἐγγινομένους τῇ ψυχῇ οἴονει μάλιστα τῷ λογισμῷ καθικνουμένους κοιμίζειν, ἀλλὰ μὴ πάντα χαλινὸν ἡδονῆς ἀνέντας περιορᾶν τὸν νοῦν ὡσπερ ἠνίοχον ὑπὸ δυσηνίων ἵππων ὕβρει φερομένων παρασυρόμενον ἄγεσθαι· καὶ τοῦ Πυθαγόρου μεμνησθαι, ὃς τῶν συνόντων τινὰ καταμαθῶν γυμνασίους τε καὶ σιτίους ἑαυτὸν εὖ μάλα κατασαρκοῦντα· »Οὗτος, ἔφη, οὐ παύση χαλεπώτερον σεαυτῷ κατασκευάζων τὸ δεσμοτήριον;» Διὸ δὴ καὶ Πλάτωνά φασι, τὴν ἐκ σώματος βλάβην προειδόμενον, τὸ νοσῶδες χωρίον τῆς Ἀττικῆς τὴν Ἀκαδημίαν καταλαβεῖν ἐξεπίτηδες, ἵνα τὴν ἄγαν εὐπάθειαν τοῦ σώματος, οἷον ἀμπέλου τὴν εἰς τὰ περιττὰ φορᾶν, περικόπτοι. Ἐγὼ δὲ καὶ σφαλερὰν εἶναι τὴν ἐπ' ἄκρον εὐεξίαν ἰατρῶν ἤκουσα. Ὅτε τοίνυν ἡ ἄγαν αὕτη τοῦ σώματος ἐπιμέλεια αὐτῷ τε ἀλυσιτελῆς τῷ σώματι, καὶ πρὸς τὴν ψυχὴν ἐμπόδιόν ἐστι, τὸ γε ὑποπεπτωκέαι τούτῳ καὶ θεραπεύειν μανία σαφές. Ἀλλὰ μὴν εἰ τούτου γε ὑπερορᾶν μελετήσασμεν, σχολῆ γ' ἂν ἄλλο τι τῶν ἀνθρωπίνων θαυμάσασμεν. Τί γὰρ ἔτι χρησόμεθα πλούτῳ, τὰς διὰ τοῦ σώματος ἡδονὰς ἀτιμάζοντες; Ἐγὼ μὲν οὐχ ὀρῶ, πλὴν εἰ μὴ, κατὰ τοὺς ἐν τοῖς μύθοις δράκοντας, ἡδονὴν τινὰ φέροι θησαυροῖς κατορωρυγμένοις ἐπαγρυπνεῖν. Ὅ γε μὴν ἐλευθερίως πρὸς τὰ τοιαῦτα διακεῖσθαι πεπαιδευμένος πολλοῦ ἂν δέοι ταπεινόν τι καὶ αἰσχρὸν ἔργῳ ἢ λόγῳ ποτὲ προελέσθαι. Τὸ γὰρ τῆς χρείας περιττότερον, κἂν Λύδιον ἢ ψῆγμα, κἂν τῶν μυρμῆκων ἔργον τῶν χρυσοφόρων, τοσοῦτῳ πλέον ἀτιμάσει ὄσῳπερ ἂν ἦττον προσδέηται· αὐτὴν δὲ δήπου τὴν χρείαν τοῖς τῆς φύσεως ἀναγκαίους, ἀλλ' οὐ ταῖς ἡδοναῖς ὀριεῖται. Ὡς οἱ γε τῶν ἀναγκαίων ὄρων ἔξω γενόμενοι, παραπλησίως τοῖς κατὰ τοῦ πρᾶνουῦς φερομένοις, πρὸς οὐδὲν στάσιμον ἔχοντες ἀποβῆναι, οὐδαμοῦ τῆς εἰς τὸ πρόσω φορᾶς ἴστανται· ἀλλ' ὄσῳπερ ἂν πλείω προσπεριβάλωνται, τοῦ ἴσου δέονται ἢ καὶ πλείονος πρὸς τὴν τῆς ἐπιθυμίας ἐκπλήρωσιν, κατὰ τὸν Ἐξηκεστίδου Σόλωνα, ὃς φησι·

Πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κείται.

Τῷ δὲ Θεόγνιδι πρὸς ταῦτα διδασκάλῳ χρηστέον λέγοντι·

Οὐκ ἔραμαι πλουτεῖν, οὔτ' εὐχομαι, ἀλλὰ μοι εἶη
ζῆν ἀπὸ τῶν ὀλίγων, μηδὲν ἔχοντι κακόν.

Ἐγὼ δὲ καὶ Διογένους ἄγαμαι τὴν πάντων ὁμοῦ τῶν ἀνθρωπίνων ὑπεροψίαν, ὃς γε καὶ βασιλέως τοῦ μεγάλου ἑαυτὸν ἀπέφηνε πλουσιώτερον, τῷ ἐλαττόνων ἢ ἐκεῖνος κατὰ τὸν βίον προσδεῖσθαι. Ἡμῖν δὲ ἄρα εἰ μὴ τὰ Πυθίου τοῦ Μυσοῦ προσεῖη τάλαντα, καὶ πλέθρα γῆς τόσα καὶ τόσα, καὶ βοσκημάτων ἔσμοι πλείους ἢ ἀριθμῆσαι, οὐδὲν ἐξαρκέσει; Ἀλλ', οἶμαι, προσήκει ἀπόντα τε μὴ ποθεῖν τὸν πλοῦτον, καὶ παρόντος μὴ τῷ κεκτηῖσθαι μᾶλλον φρονεῖν ἢ τῷ εἰδέναι αὐτὸν εὖ διατίθεσθαι. Τὸ γὰρ τοῦ Σωκράτους εὖ ἔχει· ὃς μέγα φρονοῦντος πλουσίου ἀνδρὸς ἐπὶ τοῖς χρήμασιν, οὐ πρότερον αὐτὸν θαυμάσειν ἔφη πρὶν ἂν καὶ ὅτι κεχρησθαι τούτοις ἐπίσταται πειραθῆναι. Ἡ Φειδίας μὲν καὶ Πολύκλειτος, εἰ τῷ χρυσίῳ μέγα ἐφρόνουν καὶ τῷ ἐλέφαντι ὧν ὁ μὲν Ἡλείοις τὸν Δία, ὁ δὲ τὴν Ἥραν Ἀργείοις ἐποίησάτην, καταγελάστω ἂν ἦσθην ἀλλοτρίῳ πλούτῳ καλλωπιζόμενοι, ἀφέντες τὴν τέχνην, ὑφ' ἧς καὶ ὁ χρυσὸς ἡδίων καὶ τιμιώτερος ἀπεδείχθη· ἡμεῖς δέ, τὴν ἀνθρωπείαν ἀρετὴν οὐκ ἐξαρκεῖν ἑαυτῇ πρὸς κόσμον ὑπολαμβάνοντες, ἐλάττονος αἰσχύνης ἄξια ποιεῖν οἴομεθα;

Ἀλλὰ δῆτα πλούτου μὲν ὑπεροψόμεθα, καὶ τὰς διὰ τῶν αἰσθήσεων ἡδονὰς ἀτιμάσομεν, κολακειᾶς δὲ καὶ θωπειᾶς διωξόμεθα, καὶ τῆς Ἀρχιλόχου ἀλώπεκος τὸ κερδαλέον τε καὶ

ποικίλον ζηλώσομεν; Ἄλλ' οὐκ ἔστιν ὁ μᾶλλον φευκτέον τῷ σωφρονοῦντι τοῦ πρὸς δόξαν ζῆν, καὶ τὰ τοῖς πολλοῖς δοκοῦντα περισκοπεῖν, καὶ μὴ τὸν ὀρθὸν λόγον ἡγεμόνα ποιῆσθαι τοῦ βίου, ὥστε, κἂν πᾶσιν ἀνθρώποις ἀντιλέγειν, κἂν ἀδοξεῖν καὶ κινδυνεύειν ὑπὲρ τοῦ καλοῦ δέη, μηδὲν αἰρεῖσθαι τῶν ὀρθῶς ἐγνωσμένων παρακινεῖν. Ἡ τὸν μὴ οὕτως ἔχοντα τί τοῦ Αἰγυπτίου σοφιστοῦ φήσομεν ἀπολείπειν, ὃς φυτὸν ἐγίγνετο καὶ θηρίον, ὅποτε βούλοιο, καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ πάντα χρήματα; εἴπερ δὴ καὶ αὐτὸς νῦν μὲν τὸ δίκαιον ἐπαινέσεται παρὰ τοῖς τοῦτο τιμῶσι, νῦν δὲ τοὺς ἐναντίους ἀφήσει λόγους, ὅταν τὴν ἀδικίαν εὐδοκιμοῦσαν αἰσθηται, ὅπερ δίκης ἐστὶ κολάκων. Καὶ ὥσπερ φασὶ τὸν πολύποδα τὴν χροῶν πρὸς τὴν ὑποκειμένην γῆν, οὕτως αὐτὸς τὴν διάνοιαν πρὸς τὰς τῶν συνόντων γνώμας μεταβαλεῖται.

10. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν που κἂν τοῖς ἡμετέροις λόγοις τελειότερον μαθησόμεθα· ὅσον δὲ σκιαγραφίαν τινὰ τῆς ἀρετῆς, τό γε νῦν εἶναι, ἐκ τῶν ἔξωθεν παιδευμάτων περιγραφόμεθα. Τοῖς γὰρ ἐπιμελῶς ἐξ ἐκάστου τὴν ὠφέλειαν ἀθροίζουσιν, ὥσπερ τοῖς μεγάλοις τῶν ποταμῶν, πολλαὶ γίνεσθαι πολλαχόθεν αἱ προσθήκαι πεφύκασι. Τὸ γὰρ καὶ μικρὸν ἐπὶ μικρῷ κατατίθεσθαι, οὐ μᾶλλον εἰς ἀργυρίου προσθήκην ἢ καὶ εἰς ἡντιναοῦν ἐπιστήμην, ὀρθῶς ἔχειν ἡγεῖσθαι τῷ ποιητῇ προσήκεν. Ὁ μὲν οὖν Βίας τῷ υἱεῖ, πρὸς Αἰγυπτίους ἀπαίροντι, καὶ πυνθανομένῳ τί ἂν ποιῶν αὐτῷ μάλιστα κεχαρισμένα πράττοι· «Ἐφόδιον, ἔφη, πρὸς γῆρας κτησάμενος», τὴν ἀρετὴν δὴ τὸ ἐφόδιον λέγων, μικροῖς ὄροις αὐτὴν περιγράφων, ὃς γε ἀνθρωπίνῳ βίῳ τὴν ἀπ' αὐτῆς ὠφέλειαν ὠρίζετο. Ἐγὼ δὲ κἂν τὸ Τιθωνοῦ τις γῆρας, κἂν τὸ Ἀργανθωνίου λέγη, κἂν τὸ τοῦ μακροβιωτάτου παρ' ἡμῖν Μαθουσάλα, ὃς χίλια ἔτη τριάκοντα δεόντων βιῶναι λέγεται, κἂν σύμπαντα τὸν ἀφ' οὗ γεγόνασιν ἄνθρωποι χρόνον ἀναμετρήῃ, ὡς ἐπὶ παίδων διανοίας γελάσομαι, εἰς τὸν μακρὸν ἀποσκοπῶν καὶ ἀγήρω αἰῶνα, οὗ πέρας οὐδὲν ἔστι τῇ ἐπινοίᾳ λαβεῖν, οὐ μᾶλλον γε ἢ τελευτὴν ὑποθέσθαι τῆς ἀθανάτου ψυχῆς. Πρὸς ὅνπερ κτᾶσθαι παραινέσαιμ' ἂν τὰ ἐφόδια, πάντα λίθον, κατὰ τὴν παροιμίαν, κινοῦντας, ὅθεν ἂν μέλλη τις ὑμῖν ἐπ' αὐτὸν ὠφέλεια γενήσεσθαι. Μηδ' ὅτι χαλεπὰ ταῦτα καὶ πόνου δεόμενα, διὰ τοῦτ' ἀποκνήσωμεν· ἀλλ' ἀναμνησθέντας τοῦ παραινέσαντος, ὅτι δεοὶ βίον μὲν ἄριστον αὐτὸν ἕκαστον προαιρεῖσθαι, ἡδὺν δὲ προσδοκᾶν τῇ συνηθείᾳ γενήσεσθαι, ἐγχειρεῖν τοῖς βελτίστοις. Αἰσχρὸν γὰρ τὸν παρόντα καιρὸν προεμένους ὕστερόν ποτ' ἀνακαλεῖσθαι τὸ παρελθόν, ὅτε οὐδὲν ἔσται πλέον ἀνωμένοις.

Ἐγὼ μὲν οὖν ἃ κράτιστα εἶναι κρίνω, τὰ μὲν νῦν εἴρηκα, τὰ δὲ παρὰ πάντα τὸν βίον ὑμῖν συμβουλευέσω· ὑμεῖς δέ, τριῶν ἀρρωστημάτων, μὴ τῷ ἀνιάτῳ προσεοικέναι δόξητε, μηδὲ τὴν τῆς γνώμης νόσον παραπλησίαν τῇ τῶν εἰς τὰ σώματα δυστυχησάντων δείξητε. Οἱ μὲν γὰρ τὰ μικρὰ τῶν παθῶν κάμνοντες, αὐτοὶ παρὰ τοὺς ἰατροὺς ἔρχονται· οἱ δὲ ὑπὸ μειζόνων καταληφθέντες ἀρρωστημάτων, ἐφ' ἑαυτοὺς καλοῦσι τοὺς θεραπεύσοντας· οἱ δὲ εἰς ἀνήκεστον παντελῶς μελαγχολίας ἀρνευθέντες, οὐδὲ προσίοντας προσίενται. Ὅ μὴ πάθητε νῦν ὑμεῖς τοὺς ὀρθῶς ἔχοντας τῶν λογισμῶν ἀποφεύγοντες.

Discurso aos jovens, sobre como tirar proveito da literatura grega

I. Filhos, muitos são os motivos que me chamam para aconselhar vocês, motivos que julgo serem os melhores e que creio que muito hão de contribuir, se vocês os seguirem. De fato, por eu ter essa idade e por já ter me exercitado em muitas atividades, inclusive por ter experimentado em ambas as direções bastante vicissitudes, que tudo ensinam; tudo isso me fez experiente nas coisas dos homens, de modo a ter a capacidade de indicar o caminho mais seguro aos que acabaram de começar a vida. E pela familiaridade natural eu me encontro logo depois dos seus pais, a ponto de eu partilhar um pouco da benevolência paterna, e considero que vocês, se não me enganar na impressão, não sentem falta dos parentes ao olharem para mim. Portanto, se vocês receberem as palavras de bom grado, haverão de ser da segunda ordem de pessoas elogiadas por Hesíodo, se não, eu não diria nada desagradável.⁷ Vocês evidentemente se lembram dos versos nos quais ele diz que o melhor é quem compreende por si mesmo o que é necessário, bom também é aquele que segue as indicações de outros, mas aquele que não se adequa a nenhum dos dois é inútil para tudo.⁸ Não se admirem que eu diga ter descoberto algo de proveitoso da minha parte para vocês, que visitam o professor todo dia e convivem com os antigos autores eloquentes através das palavras que deixaram. Afinal, venho aconselhar exatamente isto: não dever entregar o leme do pensamento de uma vez a esses homens, como de um navio, e irem com eles para onde levarem, mas aceitar aquilo que for útil deles, sendo necessário saber o que se deve deixar de lado. O que é isso e como discernir é o que vou ensinar começando a partir daqui.⁹

II. Nós, filhos, consideramos que esta vida humana não é de modo algum importante e tampouco consideramos ou dizemos ser totalmente um bem aquilo que se realiza somente neste mundo. Portanto, nem notoriedade de ancestrais, nem força do corpo, nem beleza, tamanho, reputação sobre todos os homens, nem mesmo a própria realeza, consideramos nada do que se pode chamar de grande nos assuntos humanos digno de desejo e nem damos valor aos que possuem, mas vamos em frente com as esperanças em um ponto mais distante e fazemos todas nossas atividades com vistas à preparação para a outra vida. É para essa vida que aquilo que lhe for benéfico afirmamos dever amar e perseguir com toda força, mas aquilo que não a alcança afirmamos que se deve desprezar como digno de nada.

Que vida é essa e onde e como a viveremos atinge um ponto mais trabalhoso do que a presente missiva e é para ouvintes mais velhos do que vocês. Contudo, ao dizer de tal modo eu demonstraria para vocês de modo suficiente, talvez, que, se alguém reunir no mesmo ponto toda a felicidade surgida desde que os homens nasceram, ela não se veria igual sequer à infinitésima parte daqueles bens, mas o conjunto total dos bens desta vida está afastado do que há de menor no outro mundo mais do que sombra e sonho distam da realidade. E mais, para que eu faça uso de um exemplo mais familiar, o quanto a alma é mais valiosa do que o corpo para todos, tanto é a diferença entre ambas as vidas.

Para esta vida conduzem os textos sagrados, que nos ensinam por meio de mistérios. Mas, enquanto não for possível compreender a profundidade de seu pensamento por causa da idade, em outros textos não totalmente afastados, como em certas sombras ou espelhos, exercitamos previamente com o olho da alma, imitando aqueles que fazem os exercícios táticos, eles que, ao adquirem a experiência em pantomimas e danças, recebem nas disputas o provento das brincadeiras. E então, de fato,

⁷ Expressão retirada de Demóstenes, *Oração sobre a coroa*, 3.

⁸ Referência a *Trabalhos e Dias*, 293-7.

⁹ Expressão homérica (Homero, *Odisseia*, VIII, 500).

está à frente de vocês uma disputa¹⁰ que é necessário considerar a maior de todas, pela qual vocês devem fazer e sofrer de tudo à medida do possível para sua preparação e deve-se comunicar com poetas, escritores, oradores e todos os homens a partir de quem pode haver uma utilidade para o cuidado da alma. Portanto, como os tingidores, ao prepararem anteriormente com alguns procedimentos aquilo que vai receber a tinta, desse modo fazem introduzir a cor, seja púrpura marinha, ou outra qualquer;¹¹ do mesmo modo também nós, se quisermos que a opinião do bem permaneça indelével em nós, depois de termos sido iniciados previamente em autores de fora, então compreenderemos os ensinamentos sagrados e secretos. Como aqueles acostumados a ver o sol na água, da mesma forma voltaremos a vista diretamente para a luz.¹²

III. Portanto, se há alguma familiaridade entre os dois discursos, seria vantajoso o conhecimento deles, mas se não, ao comparar lado a lado, seria possível aprender a diferença não pequena para a consolidação do melhor. Contudo, encontraríamos que imagem, ao comparar cada um dos ensinamentos? Talvez, como a virtude familiar de uma planta é fazer brotar um fruto no momento correto e fornecem certa beleza também as folhas que balançam nos galhos, assim também na alma, a verdade é o fruto principal, porém não é desagradável e nem se deve rejeitar a sabedoria de fora, como certas folhas que fornecem uma proteção ao fruto e uma vista não inoportuna. Diz-se, inclusive, que Moisés, aquele grande homem, cujo nome é o maior entre todos os homens por conta da sabedoria, exercitou anteriormente o pensamento com os ensinamentos dos egípcios¹³ para depois se aproximar da contemplação do Ser. De modo semelhante a esse, mesmo nos períodos posteriores, dizem que o sábio Daniel aprendeu antes a sabedoria dos Caldeus na Babilônia e depois atingiu os ensinamentos divinos.¹⁴

IV. Mas já foi dito bastante que os ensinamentos exteriores não são algo inútil para as almas. Como devemos tomar parte deles é para se dizer em sequência. Primeiramente, então, com os textos dos poetas, para que comecemos daqui, visto que são diversos em relação às palavras, não deem atenção sempre para eles, mas, quando mostrarem para vocês ações ou palavras dos bons homens, deve-se amá-los e invejá-los e o quanto possível tentar ser desse modo; mas, quando se voltarem para a imitação de homens sórdidos, deve-se fugir deles com os ouvidos tapados não menos do que eles mesmos dizem que Odisseu fugiu dos cantos das sereias.¹⁵ De fato, a familiaridade com textos perversos é um caminho para as ações. Por isso, deve-se cuidar da alma com toda guarda.¹⁶ Portanto, não vamos elogiar os poetas em tudo, nem quando imitam pessoas que insultam, ralham, são luxuriosas ou beberronas; nem quando definem a felicidade por uma mesa repleta e o canto de odes. E menos de tudo prestaremos atenção quando conversam algo sobre deuses, sobretudo quando narram sobre muitos deles, que nem sequer estão de acordo entre si.¹⁷ De fato, entre eles, irmão briga com irmão,¹⁸ pai com filhos,¹⁹ e há uma guerra não declarada destes com os pais²⁰. Há adultérios de deuses,²¹

¹⁰ Ecos da *Carta aos Hebreus*, 13, 1.

¹¹ Imagem retirada de Platão, *República*, 429e.

¹² Platão, *República*, 516a-b

¹³ *Atos dos Apóstolos*, 7, 22.

¹⁴ *Deuteronômio* 1, 4.

¹⁵ Homero, *Odisseia*, XII, 39.

¹⁶ *Provérbios* 4, 33.

¹⁷ Platão, *República*, 377e

¹⁸ Alusão, talvez, à *Ilíada*, que coloca deuses irmãos, como Apolo e Atena, em disputa.

¹⁹ Hesíodo, *Teogonia*, 453 ss.

²⁰ Embora haja seguramente outros casos, as histórias de Crono, na *Teogonia* (vv 166-190), são o modelo paradigmático desse tipo de atividade.

²¹ Homero, *Odisseia*, VII, 266-366.

amores e ligações escancaradas, sobretudo do principal e superior a todos, Zeus, como eles mesmos dizem, atividades que fariam enrubescer ao falar de animais selvagens, deixamos sobre o palco.²² Tenho essas mesmas coisas para dizer sobre os prosadores, sobretudo quando escrevem histórias com o propósito de divertimento. E não imitaremos a arte dos oradores para a mentira.²³ Pois nem em tribunais e nem em outras ações a mentira nos é conveniente, nós que escolhemos o caminho correto e verdadeiro da vida, a quem na lei é ordenado não julgar. Mas vamos acolher deles aquelas passagens nas quais elogiam a virtude, ou censuram a perversidade.

Pois como para os outros a fruição das flores vai até o cheiro e a cor, para as abelhas também é serventia delas tomar o mel, assim também com aqueles que não perseguem somente o aspecto agradável e gracioso de tais discursos existe uma utilidade desses textos para depositar na alma. Devemos tomar parte nesses discursos exatamente como o modelo das abelhas. De fato, elas não frequentam igualmente todas as flores, pois não tentam tirar tudo do que encontram, mas tomam aquilo que é proveitoso para o trabalho e o restante deixam para trás. Quanto a nós, se formos sensatos, vamos conservar deles aquilo que for familiar e natural com a verdade e passaremos por cima do restante. E, como quando pegamos a flor da rosa evitamos os espinhos, da mesma maneira vamos aproveitar o que for útil desses discursos, mas vamos ficar de guarda contra o que for nocivo. Portanto, logo do começo deve-se vigiar a cada um dos ensinamentos, e ajustar o que convém ao fim, conforme o dito dórico, “alinhando a pedra à linha.”²⁴

V. E, visto que é pela virtude que é necessário dedicarmo-nos para a vida, muitas vezes ela foi celebrada em hinos por poetas, muitas vezes por escritores, ainda mais por filósofos e deve-se dar atenção a tais discursos. De fato, não é pequeno o proveito de gerar nas almas dos jovens uma certa familiaridade e hábito da virtude; mas, dado que tais ensinamentos são naturalmente irremovíveis,²⁵ quando são marcados profundamente nas almas ainda tenras.

Ou o que mais supomos que Hesíodo tenha considerado ao compor os versos que todos cantam, senão para exortar os jovens para a virtude? “Porque o caminho que leva à virtude é primeiro rude, difícil de passar, íngreme e cheio de suores frequentes e dores.”²⁶ Por isso, não é todo mundo que o sobe diretamente, e nem, depois que começa a subir, chega ao topo. Mas para quem está no alto é possível ver como é plano e belo, fácil e transitável e mais agradável do que o outro caminho que leva ao vício, que o mesmo poeta disse poder ser tomado em massa devido à proximidade. De fato, não julgo que ele faça nada mais do que nos exortar para a virtude, e chamar todos para sermos bons, para que a percorramos e para que, amolecidos diante dos sofrimentos, não desistamos antes do fim. E, certamente, inclusive se outro tiver feito hinos à virtude de modo semelhante a esse, acolhamos as palavras por nos levarem ao mesmo lugar.

Como eu ouvi de um homem fabuloso em interpretar o pensamento do poeta, toda a poesia de Homero é um louvor à virtude, e tudo nele que não for acessório conduz a isso, e não menos naqueles versos em que escreveu sobre o general dos Cefalênios.²⁷ Nu, salvo do naufrágio, primeiro inspirou respeito na princesa, mesmo aparecendo sozinho, e faltou muito para ter vergonha de ser visto nu, visto que ele se fez adornado com a virtude

²² Isto é, representado nas cenas das apresentações teatrais.

²³ Certamente um dos grandes temas de Platão, ver, entre outros exemplos, *Fedro*, 259e-260a.

²⁴ No original escrito em dialeto dórico τὸν λίθον ποτὶ τὰν σπάρτον. Esse provérbio aparece transmitido apenas por autores cristãos, como esta passagem de Basílio, e uma de Gregório de Nazianzo (Epístola 38 [Migne 38, 80A]) e outra de João Crisóstomo (*Comentário à carta aos Coríntios*, Homilia 35 [Migne 61, 300]).

²⁵ Essa expressão e esse raciocínio derivam originalmente de Platão (*República*, 378a).

²⁶ Paráfrase de *Trabalhos e Dias*, 285-90.

²⁷ Homero indica que Ulisses lidera os cefalênios.

no lugar de vestes. Em seguida, também diante dos outros feaces foi considerado digno de tanto a ponto de deixarem as festividades que compartilhavam. Todos prestavam atenção nele, invejavam-no e naquele período nenhum feace desejava outra coisa senão ser Odisseu – e isso depois de ter sido salvo de um naufrágio. Nesses versos – dizia o intérprete do pensamento do poeta – Homero só não chega a gritar: “Homens, devemos cuidar de uma virtude que nada junto com o naufrago para a terra firme e mostra-o mais honrado do que os felizes feaces.” E de fato é assim, pois, se pensarmos no resto das posses, elas não são mais de quem as possui do que de quem quer que as encontre, pois são trocadas de um lado para outro como no jogo de dados. A única posse indestrutível é a virtude, que permanece tanto com o vivo, quanto com o morto.

Daí Sólon também me parece falar para os ricos o seguinte:

“Mas nós não pegaremos a riqueza daqueles
a troco da virtude; porque esta, sim, é sempre firme,
já as posses humanas são ora de um, ora de outro.”²⁸

De modo semelhante são os versos de Teógnis, em que diz que deus – quem quer que seja esse deus de que ele fala – lança o talento aos homens de modo diverso: “Ora um é rico, ora nada tem.”²⁹

E, de fato, o sofista de Ceos, em algum ponto de seus escritos, filosofou questões próximas a estas sobre virtude e vício e também se deve dar atenção ao pensamento dele, pois não é um homem desprezível.³⁰ O texto dele é mais ou menos assim: o quanto me lembro do pensamento do homem, visto que não sei de cor as palavras, sei somente que ele diz de modo simples sem metro que, quando Hércules era bastante jovem, tendo quase a mesma idade que vocês agora possuem e estava escolhendo qual caminho tomar, aquele que através de trabalhos levava à virtude, ou o fácil; apareceram para ele duas mulheres, e essas eram a Virtude e a Perversidade. Logo, mesmo caladas, mostrou-se pela figura a diferença. De fato, uma é preparada com cosméticos para a beleza, perde-a por causa do luxo e leva pendurado consigo todo o enxame de prazeres. Ela, então, mostrava e prometia ainda mais do que isso, tentando arrastar Hércules para si, mas a outra era recurvada, esquelética, severa de vista e dizia outras palavras: pois não prometia nada fácil, nem agravável, mas milhares de suores, trabalhos e perigos, por toda terra e todo o mar, e o prêmio disso era tornar-se um deus, como dizia o discurso dele, e a esta última Hércules seguiu até a morte.

VI. E quase todos que possuem alguma reputação de sabedoria, maior ou menor, à medida da capacidade, fizeram um elogio da virtude em seus escritos; nesses se deve confiar e tentar mostrar na vida as palavras. Como aquele que confirma em obra a filosofia que dos outros vai até as palavras:

“Somente ele é sensato, os outros voam como sombras³¹”

E parece-me que isso é semelhante a quando um admirável pintor imita a beleza de um homem, ele seria de tal forma de verdade como o outro mostrou nos quadros. Visto que fazer brilhantes elogios públicos à virtude e estender longos discursos em seu favor, mas privadamente valorizar o prazer acima da moderação e ter mais do que o justo eu

²⁸ Sólon, Fr. 15 W. Tradução de Rafael Brunhara, tirado de <https://primeiros-escritos.blogspot.com/2013/07/solon-fragmento-16-w.html> (última visualização em 22/02/2019)/

²⁹ Teógnis, 257. No original fala-se em Zeus.

³⁰ Trata-se de Pródico de Ceos.

³¹ Homero, *Odisseia*, X, 495.

diria se assemelhar aos que representam as peças teatrais em cena, que muitas vezes chegam como reis e senhores, sem serem reis, nem senhores e sequer calharem de serem livres ao menos. Ademais, um músico não aceitaria de bom grado que sua lira estivesse desafinada, e o chefe de um coro não aceitaria que o coro não cantasse em máxima harmonia. O homem, porém, diverge de si e não mostra uma vida em concordância com as palavras? Mas vai falar como Eurípides: “a língua jurou, mas o coração não jurou”³²? E vai buscar parecer bom ao invés de sê-lo? Mas esse é o último limite da injustiça, se se deve confiar em Platão: o parecer ser justo sem sê-lo.³³

VII. Aceitemos desse modo os discursos que dão conselhos para o que é belo. Mas como também as ações valiosas dos homens antigos foram salvas para nós por uma sucessão de lembranças, preservadas nos discursos dos poetas e dos escritores, não deixemos de lado nada do proveito dali. Por exemplo, um homem da ágora abusa de Péricles, ele não dá atenção, e a situação continua assim por todo o dia, um injuriando desmesuradamente com os abusos, mas o outro nem se importava com ele. Em seguida, já tarde e escuro, Péricles o acompanhou de volta com iluminação, para que ele não atrapalhasse a escola de filosofia.³⁴ Novamente, alguém irritado com Euclides de Mégara, ameaçou, jurou-o de morte; ele jurou de volta de aplacá-lo e parar com a raiva contra ele. Qual é o valor da menção desses exemplos, um homem refreado assim da ira? De fato, não se deve confiar na tragédia quando ela diz: “A ira arma a mão contra os inimigos,”³⁵ mas sobretudo sequer se levantar para a ira em absoluto, mas se isso não for fácil, lançarmos o pensamento como um freio nisso, sem deixarmos ser levados mais além.

Reconduzamos o texto novamente para os exemplos das ações dos homens valorosos. Alguém batia em Sócrates, o filho de Sofronisco, atingindo sua face sem poupar. Ele não respondeu, mas dava oportunidade ao insultante para descarregar a ira, a ponto de seu rosto inchar e ficar com feridas profundas por causa dos golpes. Logo que ele parou de bater, dizem que Sócrates nada fez, mas falou para inscrever, como o escultor com a estátua, e o homem fez, e dessa maneira Sócrates se defendeu. Eu afirmo que essas ações levam ao mesmo fim dos nossos textos e são muito dignas de imitação por homens da idade de vocês. Essa história de Sócrates é irmã daquele mandamento que sugeriu a quem bate na face dar também a outra face,³⁶ o de Péricles e Euclides é irmão ao mandamento de ser paciente com os que perseguem e suportar calmamente a ira deles, de desejar o bem aos inimigos e não amaldiçoar.³⁷ Assim, a pessoa que é ensinada previamente com esses exemplos não vai descurar dos outros como impossíveis. E não vou passar ao largo do exemplo de Alexandre, que, ao tomar as filhas de Dario como escravas, que tinham a fama de ter uma enorme beleza, não se dignou sequer a vê-las, julgando ser vergonhoso que quem tomava homens fosse vencido por mulheres.³⁸ De fato, isso leva também ao mesmo lugar daquele outro mandamento, porque quem observa uma mulher com vistas ao prazer, mesmo se não cumprir o adultério de fato, mas receber o desejo na alma, não está livre do crime.³⁹ A história de Clínias, um dos conhecidos de Pitágoras, é difícil de acreditar de estar junto com os nossos espontaneamente, senão por uma imitação com diligência. O que ele fez? Sendo possível escapar de uma dívida de três talentos por meio de um juramento, ele pagou antes de fazer o voto, e isso fazendo

³² Eurípides, *Hipólito*, 612.

³³ Citação quase literal de *República*, 361a.

³⁴ Anecdota comum em Plutarco, mas aparentemente retirada do texto *Como alguém se perceberia avançando em direção à virtude*, 79 a.

³⁵ Adaptação de uma tragédia atribuída a Eurípides (*Reso*, 84).

³⁶ Cf. *Evangelho segundo Mateus*, 5, 39.

³⁷ *Evangelho segundo Mateus*, 5, 44.

³⁸ Arriano, *Anábase de Alexandre*, 4, 19, contra essa história de modo um pouco diferente.

³⁹ *Evangelho segundo Mateus*, 4, 28.

um juramento correto,⁴⁰ imagino por ter ouvido nosso mandamento que proíbe o juramento.⁴¹

VIII. Mas como dizia no começo, novamente retornemos ao ponto em questão, não devemos aceitar tudo de imediato, mas aquilo que for útil. De fato, é vergonhoso que rejeitemos o trigo que for maléfico, mas não demos nenhum valor aos ensinamentos que alimentam nossa alma e sempre acolhermos o que encontrarmos como se fôssemos arrastados por uma tempestade. De fato, há um motivo para o piloto não se lançar livremente aos ventos, mas dirigir o barco ao porto, o arqueiro mirar o alvo e até mesmo um trabalhador de bronze ou um carpinteiro voltarem-se para o fim de acordo com sua arte. Quanto a nós, vamos ficar aquém desses trabalhadores, na nossa capacidade de visar o nosso fim? De fato, não pode ser que haja um termo para trabalho do artesão, mas a vida humana não tenha um fim, pelo qual tudo deve ser feito e dito pela pessoa que não vai se parecer a todos os seres irracionais. De outro modo, estaríamos sem regras à maneira dos barcos sem lastro, com nenhum propósito conduzindo os remos da nossa alma, sendo levados para cima e para baixo na vida sem propósito.⁴²

Como nos jogos atléticos ou, se quiser, nas exibições musicais, os exercícios vinculam-se às modalidades em disputa pelas coroas e ninguém que treina pancrácio ou luta exercita-se na cítara ou no aulo. Certamente não é o caso de Polidamante: pelo contrário, ele, antes da disputa dos jogos Olímpicos, parou um carro de corrida em movimento e aumentou sua força através desses exercícios.⁴³ Também Mílon não foi empurrado pelo escudo untado de azeite, mas suportou o empurrão não menos que as estátuas atadas com chumbo.⁴⁴ Como sempre, os treinos deles foram preparações para as disputas. Se tivessem se interessado pelas notas de Mársias ou as do Olimpo Frígio e deixassem a areia e os ginásios, rapidamente alcançariam as coroas e a fama ou fugiriam para não serem ridicularizados pelo corpo? Tampouco Timóteo deixou a melodia e passou a viver nas palestras. De fato, ele era capaz de se destacar tanto sobre todos os outros na música e era tão superior na arte a ponto de, quando quisesse, despertar a ira por meio de uma harmonia intensa e austera, de acalmar de volta e amolecer por meio do relaxamento. Com isso, inclusive, se diz que, enquanto ele tocava ao modo frígio, fez Alexandre partir para as armas enquanto se banqueteara e o reconduziu de volta para os convivas ao relaxar a harmonia.⁴⁵ O exercício fornece uma tal capacidade tanto na música quanto nos jogos atléticos para a aquisição do fim.

Visto que me lembrei de coroas e disputas atléticas, esses homens, sofrendo milhares sobre milhares dores, e incrementado de todos os meios seu vigor, muitas vezes suaram com os esforços ginásticos, receberam muitos golpes do treinador, com a alimentação que não era a mais agradável, mas escolhendo a que era conveniente aos atletas, e todo resto, para que não me canse de falar, portando-se de tal modo que antes da disputa fizeram a vida ser uma preparação para o jogo. E, no momento em que se despem para o estádio, sofrem e se arriscam de tudo, para receber uma coroa de oliveira, ou de aipo, ou de outro vegetal desse tipo, para vencerem e serem anunciados pelo arauto.

Quanto a nós, a quem estão dispostos jogos na vida tão admiráveis em número e tamanho que são impossíveis de se descrever com a palavra, e é dormindo sobre ambos

⁴⁰ Essa história, sem o nome de Clíncias, aparece em Jâmblico, *Vida de Pitágoras*, 28, 144.

⁴¹ *Êxodo*, 20, 7; *Deuteronômio*, 5, 11.

⁴² A poesia grega tinha uma metáfora muito comum com relação ao navio do estado, onde a cidade é comparada a um navio. Essa imagem aparece no fragmento 6 V de Alceu, na *Antígona* de Sófocles, na *República* (488a-489d) e na Ode 1.14 de Horácio.

⁴³ Essa história, entre outras relacionadas à vida de Polidamante, encontra-se no livro 6 da *Descrição de Grécia*, de Pausânias.

⁴⁴ Também retirada do mesmo livro de Pausânias.

⁴⁵ Essa história aparece no início da *Oração sobre o reino* de Díon Crisóstomo.

os lados e vivendo com uma grande facilidade que será possível agarrar com uma das mãos? A preguiça é digna de muita coisa na vida, e Sardanápalo, no começo, foi levado para a felicidade, ou Margites, se quiser, que nem arado, nem escavadeira, nem outro dos instrumentos que Homero disse serem úteis para a vida, se é que esses versos são de Homero.⁴⁶ Mas não é mais verdadeiro o dito de Pítaco, que afirmou que o nobre é difícil?⁴⁷ De fato, somente se atravessarmos muitos esforços, de verdade, teríamos sucesso em encontrar esses bens, que nas palavras atrás dissemos não haver nenhuma comparação entre os assuntos humanos. Portanto, não tenhamos preguiça, nem troquemos as grandes esperanças por um breve ataque de preguiça, senão haveremos sofrer injúrias e suportar punições, não aqui entre os homens (embora isso também não seja pouco para quem tem senso), mas sim nos tribunais, seja se forem sob a terra ou onde quer que eles se localizem. Porque um certo perdão de Deus talvez haja para quem fez além do conveniente sem querer, mas para quem escolheu maliciosamente o pior não há nenhuma súplica para não suportar a punição em proporção muito maior.

IX. Alguém poderia dizer: o que então faremos? O que mais do que ter cuidado com a alma, passando toda sua ocupação afastada de outros interesses? Não sejamos, portanto, escravos do corpo, exceto aquilo que for completamente necessário. Mas que se forneça o que há de melhor para a alma, como se a libertássemos de uma cadeia da comunhão com as paixões do corpo,⁴⁸ ao mesmo tempo trabalhando o corpo para ficar mais forte do que as paixões⁴⁹, servindo ao ventre aquilo que for necessário e não o mais agradável. Ao contrário do que pensam alguns mestres de banquetes e cozinheiros, que investigam toda terra e mar, como se levassem tributos a um senhor difícil, dignos de misericórdia pela ocupação, ao sofrerem por isso nada mais insuportável do que as punições no Hades, cardando lã crua para queimar,⁵⁰ levando água com peneira, vertendo água em um vaso furado, sem ter nenhum limite dos trabalhos.⁵¹

Ter ocupação com cortes de cabelo e vestuário além das necessidades é próprio ou de infelizes, ou de injustos, de acordo com a palavra de Diógenes.⁵² Assim, afirmo que se deve considerar igualmente vergonhoso ser ou ter fama de almofadinha e deve-se considerar que essas pessoas têm o objetivo de libertinagem ou adultério. Que diferença haveria, para quem é sensato, ter de se vestir com uma roupa elegante, ou portar uma veste grosseira, enquanto não faltar nada da proteção contra o frio e o calor? Quanto ao resto, do mesmo modo, que não se prepare o que vai além da necessidade, nem trate o corpo mais do que para que tenha o melhor para a alma. De fato, não é uma censura menor ao homem que é verdadeiramente digno dessa apelação ser almofadinha e amante do corpo ou estar disposto a algum outro tipo de paixão. De fato, aplicar todo o empenho para ter o corpo da maneira mais bela para si não é próprio de quem reconhece a si mesmo, sem a compreensão do sábio mandamento, porque o homem não é o que se vê, mas necessita de algo da sabedoria abundante, através da qual cada um de nós reconhece-se como é de verdade. E isso é mais impossível aos que não purificaram a mente do que cegos verem a luz do sol. Uma purificação da alma, para dizer de modo sucinto e

⁴⁶ Margites é o herói de um poema cômico atribuído a Homero, mas que já na antiguidade se duvidava de sua autoria, como o próprio comentário de Basílio deixa claro.

⁴⁷ Pítaco, tirano de Mitilene, foi um dos chamados Sete Sábios da Grécia. Essa anedota encontra-se, entre outros lugares, no *Protágoras* de Platão (340c).

⁴⁸ A imagem do corpo como cadeia da alma é platônica. Encontra-se, por exemplo no *Fédon*, 82c.

⁴⁹ A imagem de que o corpo melhora sob a doutrina ascética é comum na literatura cristã. Ver capítulo 14 da *Vida de Santo Antão* de Atanásio de Alexandria.

⁵⁰ Isso significa, trabalhar um pedaço de lã para queimá-lo em sequência, ou seja, uma atividade inútil. Essa punição aparece nas *Leis*, 780c.

⁵¹ Essas imagens aparecem no *Górgias*, 493b.

⁵² Diógenes Laércio, *Vidas dos Filósofos*, VI, 54

suficiente para nós, é desonrar os prazeres dos sentidos: não festejar os olhos com as exhibições irreais dos acrobatas ou com as vistas dos corpos que deixam cair o agulhão do prazer para deter a melodia dissoluta das almas através dos ouvidos.

De fato, as paixões naturalmente geram os frutos da dependência e da baixeza a partir dessa forma de música. Mas devemos perseguir a outra música, a melhor e que conduz ao melhor, da qual fez uso Davi – o poeta dos cânticos sagrados – que, como dizem, acalmava o rei da loucura.⁵³ Diz-se também que Pitágoras, ao encontrar foliões, ordenou o flautista que chefiava os festejos, ao trocar a harmonia, tocar para eles o modo dórico. E eles – dizem – recobraram a sensatez sob a ação da melodia, a ponto de lançarem fora as coroas e, envergonhados, voltarem para casa. Outros chegam até a ser coribantes e bacantes diante do som do aulo. Tal é a diferença entre estar repleto com a melodia saudável e a nociva. Assim, quando esta última domina, devemos tomar uma parte menor dela do que de qualquer outro assunto dos que são evidentemente indecorosos. E me envergonha até proibir misturar ao ar diversos elementos sem valor que trazem prazer pelo olfato ou embelezar-se com perfumes. O que se diria sobre não perseguir os prazeres no tato e no gosto, exceto que eles constroem as pessoas que se ocupam de sua caça, como os filhos que vivem voltados para o ventre e o que está abaixo dele?

Para resumir: a pessoa que não vai se enterrar na imundície dos prazeres deve desprezar totalmente o corpo e deve-se se afastar disso, diz Platão, o quanto se “adquire de serviço para a filosofia,”⁵⁴ dizendo algo parecido a Paulo, que recomenda não dever ter nenhum cuidado com o corpo para dar início aos desejos.⁵⁵ Ou o que é diferente, uns se preocupam com o corpo para que ele fique na melhor condição, mas desprezam a alma que faz uso dele como digna de nada, preocupando-se com os instrumentos, mas não dando valor à arte que opera esses instrumentos. Portanto, convém fazer o exato oposto: castigá-lo e retê-lo, como os ímpetos das bestas. E aqueles que se encontram nesse tumulto convém fazer descansar fazendo uso da alma como um açoitado e não, ao soltar o freio do prazer, desprezar a mente e levar como um auriga que é desviado por cavalos difíceis levados pelo excesso.⁵⁶ É preciso lembrar-se de Pitágoras, que, ciente de que um de seus alunos se refestelava com ginásios e comidas, disse: “Ei você! Não vai parar de deixar a cadeia ainda mais dura para você mesmo?”. Por isso que dizem que Platão, antevendo o prejuízo para o corpo, propositalmente escolheu a região insalubre da Ática, a Academia, para cortar o prazer excessivo do corpo, como o ramo excessivo da vinha.⁵⁷ E eu mesmo ouvi de médicos que uma boa condição extrema é prejudicial.

Portanto, quanto o cuidado excessivo do corpo não é benéfico ao próprio corpo e é um impedimento para a alma, render-se a ele e servi-lo é uma evidente loucura. Contudo, se nos esforçarmos em desprezá-lo, facilmente nos assombraríamos com outros aspectos da humanidade. De fato, que uso teríamos para a riqueza, nós que desprezamos os prazeres através do corpo? Pois eu não vejo, a não ser que, à maneira dos dragões nos mitos, traga algum prazer dormir em cima de tesouros enterrados. A pessoa que foi ensinada a se portar livremente diante de tais coisas careceria muito para escolher algo baixo e vergonhoso em ação ou palavra. De fato, o que está além da necessidade, mesmo se for um fragmento lídio, mesmo se for obra das formigas que escavam ouro⁵⁸, tem menos em valor o quanto menos é necessário. Seguramente vai se orientar pela utilidade daquilo que é naturalmente necessário e não pelos prazeres. Como aqueles que se

⁵³ *1 Samuel*, 16, 14-23.

⁵⁴ Platão, *República*, 498b.

⁵⁵ Cf. *Epístola aos Romanos* 13, 14; *Epístola aos Gálatas* 5, 16.

⁵⁶ Reminiscência da alegoria da carruagem do *Fedro* de Platão (246a – 254e).

⁵⁷ Essa reminiscência da fundação da Academia encontra-se em Eliano (*Histórias variadas*, livro 9, 10).

⁵⁸ Heródoto III, 102.

localizam fora dos termos da necessidade, de modo semelhante aos que são levados para baixo nas descidas dos montes, não têm nada firme para pisar, de modo algum param no seu movimento para frente. Mas o quanto mais avançam, precisam do mesmo incentivo ou de mais para a satisfação do desejo, segundo Sólon, o filho de Execestides, que diz:

“Não há nenhum termo evidente da riqueza para os homens”

Façamos uso de Teógnis como mestre, quando ele fala:

“Não gosto de ser rico, nem desejo, mas que eu possa viver com poucas posses, não tendo nada de ruim.”⁵⁹

Eu também admiro o desprezo de Diógenes por todas as coisas humanas, ele que se disse mais rico do que o grande rei, por necessitar de menos do que aquele para a vida.⁶⁰ Logo, se nós tivéssemos os talentos de Pítio, o mísio, tantos e tantos alqueires de terra, rebanhos de gado em número além da contagem, nada bastará?⁶¹ Mas, julgo, convém, se estiver distante disso, não desejar a riqueza e se a possuir não pensar em adquirir mais do que saber bem dispor dela. De fato, é belo o dito de Sócrates, que, quando um homem rico se orgulhava de suas posses, disse que se admiraria dele não antes de ele ser testado que sabe fazer uso delas.⁶² Ou Fídias e Policleto, se se orgulhassem do ouro ou do marfim a partir do qual ambos esculpiram Zeus na Élide e Hera em Argos, seriam ridículos de se embelezarem com ouro alheio, deixando de lado a arte pela qual o ouro se mostra mais agradável e valoroso. Quanto a nós, se supusermos que a virtude humana não basta em si mesma para o adorno, vamos nos dignar ter uma atitude menos vergonhosa?

Mas, de fato, vamos desprezar a riqueza, e vamos desonrar os prazeres dos sentidos, vamos expulsar a adulação e a subserviência, mas vamos admirar a astúcia e a malícia da raposa de Arquíloco?⁶³ Mas não deve ser o que o sensato deve mais fugir do que o viver segundo a fama, ter em conta as opiniões da maioria e não fazer a razão reta o líder da vida, de modo que, mesmo se contradisser a todos os homens, em nada escolher se mover daquilo que foi corretamente conhecido. De fato, vamos dizer que a pessoa que está nessa situação está a que distância daquele sofista egípcio,⁶⁴ que se tornava planta e bicho, quando quisesse, e fogo, água e todas as coisas? Se também ele elogiar a justiça junto àqueles que a amam, mas emitir falas contrárias, quando perceber a injustiça em alta conta, ação que é própria dos aduladores. E como dizem sobre o pólipó que muda a cor de acordo com o terreno que está abaixo, da mesma forma ele muda o pensamento de acordo com as opiniões das pessoas em sua volta.

X. Mas haveremos de aprender isso de forma mais perfeita também nos nossos textos; faremos como um esboço da virtude, pelo menos por agora, a partir dos ensinamentos de fora. De fato, para aqueles que ajuntarem zelosamente a utilidade de cada um deles, como com os grandes rios, muitas adições surgem naturalmente de todos os lados. Pois o acúmulo de pequeno sobre pequeno, não mais em relação à adição de dinheiro do que a qualquer ciência que seja, convém considerar ser correta para o poeta.⁶⁵ Bias disse para o filho, que partia para o Egito e perguntava o que ele deveria fazer para

⁵⁹ Teógnis, v.1155-6.

⁶⁰ Plutarco, *Vida de Alexandre*, 14.

⁶¹ Heródoto, VII, 28.

⁶² Díon Crisóstomo, *Oração sobre a realeza III*, 1.

⁶³ Platão, *República*, 365c.

⁶⁴ A referência é a Proteu, que aparece na *Odisseia*, IV, 284. Contudo, a referência a Proteu como “sofista egípcio” aparece no *Eutidemo* de Platão, 288c.

⁶⁵ Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 361.

que tudo ocorresse da melhor maneira: “adquirindo provisões para a velhice”,⁶⁶ querendo dizer com provisões a virtude, circunscrevendo-a em limites pequenos, que definem sua utilidade para a vida humana. Quanto a mim, mesmo se alguém falar da honra de Titono,⁶⁷ se alguém falar da de Argantônio,⁶⁸ mesmo se falar do mais ancião dentre os nossos, Matusalém,⁶⁹ que dizem ter vivido novecentos e setenta anos, mesmo se medir todo o tempo desde que os homens nasceram, hei de rir como do pensamento de crianças ao pensar na longa eternidade sem velhice, cujo limite não é possível reconhecer no pensamento, mas não mais do que sugerir a morte da alma imortal. Para essa eternidade eu exortaria adquirir as provisões, movendo todas as pedras, conforme o provérbio, de onde poderia advir para nós algum proveito para sua obtenção. Não é porque são difíceis e requerem trabalho que nos afastaremos deles, mas lembrando-nos de quem exorta, de que é necessário que cada um escolha a melhor vida, para esperar que se torne agradável pelo costume, vamos arriscar nas melhores obras. De fato, é vergonhoso que relaxemos no presente momento para deixar para o futuro, quando não haverá mais solução.

Eu já falei agora aquilo que julgo ser melhor, mas hei de aconselhar vocês ao longo de toda a vida. E vocês, de três doenças, não julguem se assemelhar à incurável, nem mostrem a doença da opinião próxima das que acometem os corpos. De fato, aqueles que sofrem as doenças pequenas, vão aos médicos, mas aqueles que são pegos pelas maiores moléstias, chamam os terapeutas para sua própria casa. Já aqueles que são levados completamente por um ataque de melancolia, nem admitem que se aproximem. Espero que vocês não sofram ao evitarem aqueles que têm os conselhos corretos.

⁶⁶ Diógenes Laércio, I, 88.

⁶⁷ *Hino Homérico a Afrodite*, 219ss.

⁶⁸ Tirano de Tartesso narrado em Heródoto, I, 163.

⁶⁹ *Gênesis* 5, 25.

REFERÊNCIAS

- ARRIAN. *Anabasis Alexandri*, Ed. et trad. Peter Astbury Brunt. Loeb Classical Library 236 e 269. Cambridge: Harvard University Press, 1976 e 1983.
- ATHANASE D’ALEXANDRIE. *Vie d’Antoine*. Introduction, Traduction, Texte Critique, Notes et Index par G. J. M. Bartelink. Sources Chrétiennes 400. Paris: Les Éditions du CERF, 2016.
- BACKUS, I. The church fathers and the humanities in the Renaissance and the Reformation. In: ZIMMERMANN, Jens. *Re-envisioning christian humanism: education and the restauration of humanity*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. XX.
- BASILIO DE CESAREA. *A los jóvenes: como sacar provecho de la literatura griega; Carta a um hijo espiritual*. Introducción, traducción e notas de Francisco Antonio Garcia Romero. Madrid: Ciudad Nueva, 2011.
- BASÍLIO DE CESAREIA, BOULANGER. *Aux jeunes gents sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Paris: Les Belles Lettres, 1935.
- BASÍLIO DE CESAREIA, NALDFINI, M. *Discorso ai giovani (Oratio ad adolescentes)*. Biblioteca Patristica 3 (ed. Naldini, M.). Florença: Nardini, 1984.
- BASÍLIO DE CESAREIA, WILSON, N. G. *Saint Basil on the value of Greek literature*. Londres: Duckworth, 1975.
- CLAUDII AELIANI. *De natura animalium libri xvii, Varia Historia, epistolae, fragmenta, vol. 2*. Leipzig: Teubner, 1966.
- DELECTUS EX IAMBOS *et Elegis Graecis*. Edidit M. L. West. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- DEMOSTHENES. *Demosthenis. Orationes*. Ed. S. H. Butcher. Oxonii. e Typographeo Clarendoniano. 1903.
- DIO CHRYSOSTOM. *Discourses I-XI* Trad. J. W. Cohoon. Loeb Classical Library 257. Cambridge: Harvard University Press, 1932.
- DIOGENIS LAERTII. *Vitae philosophorum vol. 1: Libri I-X*. Edidit Miroslav Marcovich. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Stuttgart-Lipsia: Teubner, 1999.
- EURIPIDES. *Children of Heracles, Hippolytus, Andromache, Hecuba*. Edited and Translated by David Kovacs. Loeb Classical Library 484. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- FORTIN, E. L. Hellenism and christianity in Basil the Great’s *Address Ad Adulescentes*. in: BLUMENTHAL, H. J.; MARKUS, R. A. (Ed.). *Neoplatonism and early Christian thought*. Londres: Variorum Publications, 1981, p. 189-203.

GREGORII THEOLOGI vulgo Nazianzeni. *Opera quae exstant omnia*. Patrologia Graeca Cursus Completus XXXVII. Paris: J.-P. Migne, 1862.

HERODOTUS. *Historiae 2 vols*. Ed. Carl Hude. Oxford: Clarendon Press, 1908.

HESIOD. *Theogony*. Edited with prolegomena and commentary by M. L. West. Oxford: Clarendon Press, 1966.

HOMÈRE. *Hymnes*. Texte établi et traduit par Jean Humbert. Paris: Les Belles Lettres, 1936.

HOMERI. *Odyssea*. Ed. Peter von der Mühl. Leipzig: Teubner, 1984.

HORACE. *Odes et Épodes*. Ed. Trad. F. Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 2017.

JAEGER, W. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Lisboa: Edições 70, sem data [1961].

JOHANNIS CHRYSOSTOMI. *Opera quae exstant omnia vel quae ejus nomine circumferentur tomus decimus*. Patrologia Graeca LXI. Paris: J.-P. Migne, 1862.

MOFFAT, A. The occasion of St. Basil's Address to young men. *Antichthon*, vol. 6, 1972, p. 74-86.

NALDINI, M. Paideia origeniana nella 'Oratio ad adolescentes' di Basilio Magno. *Vetera Christianorum*, v. 13, 1976, p. 297-318.

NOVUM TESTAMENTUM Ed 28. Nestle and Aland Edd. Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.

PAUSANIAS. *Graeciae descriptio 3 vol*. Leipzig: Teubner, 1967.

PLATO. *Gorgias*. Ed. by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1958.

PLATO. *Phaedo*. Edited with Introduction and Notes by John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1911.

PLATO. *Phaedrus*. Edited by Harvey Yunis. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

PLATONIS. *Opera Tomus V*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1922.

PLATONIS. *Respublica*. Ed. John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1967.

PLUTARCH. *Moralia. vol 1*. Translated by Frank Cole Babbitt. Loeb Classical Library 197. Cambridge: Harvard University Press, 1927.

PLUTARQUE. *Vies. Tome IX. César-Alexandre*. Texte établi et traduit par Emile Chambry, Robert Flacelière. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

ROUSSEAU, P. *Basil of Caesarea*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1998.

SAPPHO et ALCAEUS. *Fragmenta*. Ed. Eva-Maria Voigt. Amsterdam: Athenaeum – Polak und van Genneep, 1971.

SCHUCAN, L. *Das Nachleben von Basilius Magnus Ad Adolescentes: Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus*. Genebra : Librairie Droz, 1973.

SOPHOCLIS. *Fabulae*. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt H. Lloyd-Jones et N.G. Wilson. Oxford: Clarendon Press, 1990.

VALGIGLIO, E. Basilio magno Ad Adulescentes e Plutarco de Audiendis poetis. *Rivista di Studi Classici*, Torino, v. 23,1975, p. 67-86.

VAN DAM, R. *Kingdom of snow: Roman rule and Greek culture in Cappadocia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.

WEST, M. L. *Hesiod: Works and Days*. Edited with Prolegomena and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Data de envio: 02-04-2019

Data de aprovação: 26-11-2019

Data de publicação: 11-12-2019

Imitação, emulação, intertextualidade: Cícero, *Fam.* 5.12 e Plínio, *Ep.* 7.33**Imitation, Emulation, Intertextuality: Cic. *Fam.* 5.12 and Plin. *Ep.* 7.33**

Adriano Scatolin*
adrscatolin@gmail.com

Introdução**1. A “Carta a Luceio”¹**

A carta que Cícero escreveu ao historiador Lúcio Luceio² (*Fam.* 5.12), pedindo-lhe que compusesse uma monografia histórica a seu respeito³, é uma das diversas ramificações do incansável esforço de Cícero para reconstruir sua *dignitas*, *auctoritas* e consequente *fides*, depois da humilhação do exílio (de março de 58 a setembro de 57), de que retornara havia pouco menos de dois anos. Mesmo antes do exílio, já ao término de seu consulado (63), marcado pela repressão da Conjuração de Catilina, o Arpinate enfrentava a *invidia* e a reputação de conduta tirânica por ter sido responsável pela execução de cinco dos líderes da conspiração sem lhes oferecer a possibilidade de um processo legal e, como resposta, buscava apresentar uma visão positiva e gloriosa de seu consulado em escritos diversos, fossem os seus próprios (os “discursos consulares”, aparentemente publicados em conjunto em 60⁴, e o poema épico *De consulatu suo*, do mesmo ano), fossem os de terceiros (do poeta Árquias⁵, em 62, bem como do amigo Ático⁶ e do filósofo Posidônio⁷, em 60, dos quais apenas o segundo se concretizou). Depois do exílio, o principal canal escolhido pelo orador para apresentar sua “versão oficial” dos fatos⁸, numa espécie de tentativa de reescrever a história, foram os chamados discursos *post reditum*, proferidos, como a denominação tradicional indica, imediatamente após o seu retorno a Roma, mas o Arpinate também escreveu um poema *De temporibus suis* (em 54), depois que sua iniciativa junto a Luceio fracassara.

Luceio passara a se dedicar à historiografia depois de se retirar da vida pública, o que teria acontecido depois de sua derrota para o consulado de 59, para o qual se elegeram Júlio César, a quem Luceio se aliara durante a campanha, e Marco Bíbulo. De sua obra histórica, sabemos praticamente apenas o que Cícero relata na carta aqui traduzida:

* Adriano Scatolin é Professor Doutor de Língua e Literatura Latina da Universidade de São Paulo.

¹ O autor agradece a Marlene Lessa Vergílio Borges pela leitura atenta de uma versão preliminar da tradução, bem como a Tiago Augusto Nápoli e Aline Montesine Fávaro pela igualmente cuidadosa leitura do texto. Todas as datas são a.C., salvo observação em contrário; as abreviações seguem as convenções do *Oxford Latin Dictionary*.

² Sobre Luceio, cf. *RE* s.v. *Luceius* (6), coll. 1554-1559.

³ Escrita provavelmente em 55, embora os manuscritos indiquem o ano de 56. Para a correção da datação, cf. Taylor (1949) e Shackleton Bailey (1977, p. 319).

⁴ Cf. *Att.* 2.1.3.

⁵ Cf. *Arch.* 28.

⁶ Cf. *Att.* 2.1.1.

⁷ Cf. *ib.* 2.1.2.

⁸ Cf. May 1988, p. 88-127.

Luceio escrevia uma história contínua de caráter analístico, de recorte, portanto, temporal e não temático; tomara a Guerra Social (91–89) como ponto de partida de sua narrativa; já completara o tratamento da Guerra Civil (87-82); e no próêmio da obra, enfim, adotando a postura protocolar de imparcialidade do historiador, comparara-se ao Hércules do mito de Pródico, mencionado por Xenofonte em *Mem.* 2.1.21-34. Não sabemos se escrevia em grego, como era costume nos primórdios da historiografia latina até as *Origens* de Catão, em meados do século II, ou em latim, nem se chegara a completar e publicar sua obra, de que Cícero teria lido apenas uma versão preliminar. Como quer que seja, Luceio não é mencionado nos comentários do personagem Cícero no começo do diálogo *De legibus*, de 51, em que faz duras críticas ao *modus scribendi* dos historiadores latinos⁹, o que parece confirmar a hipótese da não publicação pelo menos até aquele momento, apenas quatro anos após a carta de Cícero.

A monografia planejada por Cícero teria um recorte temático, centrado em sua pessoa. Temporalmente, cobriria um intervalo de cerca de seis anos, começando no início da Conjuração de Catilina, que irrompera nos últimos meses do consulado de Cícero, em 63, passando pelo exílio e culminando com seu retorno triunfal, na segunda metade de 57. A escrita monográfica teria a vantagem, argumenta o orador, de evitar a monotonia do relato e o conseqüente fastio do leitor, próprios do recorte analístico; de possibilitar a exploração das diferentes emoções que a narrativa poderia provocar; e de permitir reviravoltas na trama, garantindo, dessa maneira, o deleite do público. A pretendida monografia teria estrutura análoga à de uma peça, com unidade de ação e de protagonista e pelo menos três atos: consulado, exílio e volta triunfal — ou seja, passando da boa para a má fortuna e tornando à boa (o que também contribuiria para o deleite do leitor). Para conferir lastro à sua escolha, o Arpinate evoca o precedente de três grandes historiadores gregos (Calístenes, Timeu e Políbio), que haviam feito recortes monográficos dentro do quadro maior de seus escritos contínuos. Conforme Cícero escreve a Ático, comentando a carta a Luceio, que qualifica de *valde bella* (“belíssima”), este teria aceitado a encomenda, para a qual parece ter preparado, pouco tempo depois, os apontamentos prometidos no fim da carta¹⁰. No entanto, o projeto parece não ter sido levado adiante, exatamente como acontecera nos casos de Árquias e Posidônio.

2. A “Carta a Tácito”

Em 7.33, Plínio segue o modelo ciceroniano: escreve a um historiador, Tácito, que também está elaborando uma história universal, solicitando-lhe que insira um episódio de sua carreira oratória em suas *Histórias*, o que lhe proporcionaria a imortalidade.

A “façanha” narrada por Plínio é bastante modesta: trata-se de uma mostra de coragem durante um processo *de repetundis* ocorrido no Senado, na época de Domiciano, em que vicejavam os delatores. Plínio fora designado pelo Senado como representante da província da Bética, juntamente com Herênio Senecião, patrono local. O réu era Bêbio Massa, acusado de extorsão dos provincianos durante seu governo da Bética. Uma vez condenado o réu, encerrava-se o papel dos dois advogados, e a execução da pena, que consistia na *relegatio* de Massa e no confisco de seus bens, para ulterior restituição aos

⁹ Essa pode ser a origem do comentário alusivo de *Leg.* 1.7 (grifos nossos): *Sisenna [...] omnes adhuc nostros scriptores (nisi qui forte nondum ediderunt, de quibus existimare non possumus), facile superavit* [“Sisena [...] superou facilmente, até o momento, todos os nossos historiadores (à exceção dos que porventura ainda não publicaram, de quem não podemos emitir um juízo”]. Todas as traduções dos excertos citados em nota são de nossa autoria.

¹⁰ *Cic. Att.* 4.6.4; 4.9.2; 4.11.2

provincianos, ficava a cargo dos cônsules que presidiam o processo. No entanto, Senecião percebera que os magistrados haviam negligenciado o confisco do patrimônio de Massa, o que poderia, caso este decidisse dilapidá-lo, inviabilizar seu ressarcimento. Senecião pede então a ajuda de Plínio, para que ambos solicitem aos cônsules que executem a pena à risca. Bébio Massa, já condenado, aproveita-se da quebra de protocolo e da ingerência da acusação para imediatamente acusar Senecião de *impietas*, talvez por má-fé para com o réu. É nesse momento que intervém Plínio: ora, se ambos haviam feito a solicitação aos cônsules, por que razão Massa acusava apenas Senecião? Isso poderia ser tomado como indício de prevaricação da parte de Plínio, ou seja, de um conluio entre acusação e defesa, para obter a absolvição do réu de maneira fraudulenta. Infelizmente, não sabemos a sequência do processo, pois Plínio encerra seu relato com a sua fala e a boa recepção que teve, inclusive do futuro imperador Nerva, de quem recebera, por carta, grandes elogios por sua atuação.

3. Imitação e confronto intertextual

A carta de Plínio dialoga intertextualmente tanto com a carta de Cícero como com outras de suas próprias cartas. De fato, no que concerne ao diálogo com o Arpinate, o paralelo é claro. Como em todo confronto intertextual, o autor estabelece uma relação de proporção: Plínio está para Cícero, assim como Tácito está para Luceio, assim como a anedota do processo de Massa está para... as façanhas e vicissitudes do Arpinate! Embora seja impossível fazer uma apreciação do segundo termo, uma vez que nada nos chegou da escrita de Luceio, os dois outros confrontos trazem luz ao significado da carta.

A diferença de magnitude e importância da matéria proposta aos historiadores é tamanha, que só podemos concluir que o efeito de espanto do leitor é deliberado. Nossa impressão se confirma quando confrontamos a “Carta a Tácito” com outras cartas em que o autor discute sua relação de imitação e emulação de Cícero. Já no livro 1 de sua coleção, Plínio aponta a obra oratória do Arpinate como modelo para imitação e emulação (*Ep.* 1.5.12-13); no que respeita à epistolografia, dois passos são fundamentais para o confronto feito aqui, um anterior e o outro posterior à nossa carta.

Em 3.20.10-12, escrevendo a Mécio Máximo, Plínio encerra a carta justificando-se por ter escrito detidamente sobre política, apontando o contexto imperial como causa. A concentração de poder nas mãos do *princeps*, se é benéfica e do interesse público, restringe o número de ocasiões em que é possível falar de política. A contraposição à época republicana, aludida pela menção aos antigos, é evidente:

Haec tibi scripsi, primum ut aliquid noui scriberem, deinde ut non numquam de re publica loquerer, cuius materiae nobis quanto rarior quam ueteribus occasio, tanto minus ommittenda est. 11. Et hercule quousque illa uulgaria “Quid agis? Ecquid commode uales”? Habeant nostrae quoque litterae aliquid non humile nec sordidum nec priuatis rebus inclusum. 12. Sunt quidem cuncta sub unius arbitrio, qui pro utilitate communi solus omnium curas laboresque suscepit; quidam tamen salubri temperamento ad nos quoque uelut riui ex illo benignissimo fonte decurrunt, quos et haurire ipsi et absentibus amicis quasi ministrare epistulis possumus. (Plin. Ep. 3.20.10-12)

“Eu lhe escrevi sobre tais assuntos, em primeiro lugar, para lhe contar alguma novidade; em segundo, para falar de vez em quando de política,

matéria que, justamente por termos bem menos oportunidade de tratar do que os antigos, não deve passar em branco. 11. E mais: até quando ficaremos naquelas expressões banais, “Como vai? Está bem de saúde?” Também nossas cartas devem apresentar algo que não seja simples, trivial ou restrito a questões privadas. 12. A verdade é que tudo se encontra sob o arbítrio de uma única pessoa, que, pelo proveito geral, assumiu sozinho os encargos e os trabalhos de todos. No entanto, também para nós, nas devidas proporções, fluem de fonte tão benigna fios d’água, à maneira de riachos, e podemos tanto beber deles em pessoa como oferecê-los aos amigos ausentes, por assim dizer, em nossas cartas.”

Em 9.2.1-3, carta a Júlio Sabino, Plínio retoma a mesma temática, num paralelo com implicações importantes, ao justificar ao amigo o motivo de não lhe escrever cartas com a frequência e a extensão desejadas:

Praeterea nec materia plura scribendi dabatur. 2. Neque enim eadem nostra condicio quae M. Tulli, ad cuius exemplum nos uocas. Illi enim et copiosissimum ingenium et par ingenio qua uarietas rerum, qua magnitudo largissime suppetebat; 3. Nos quam angustis terminis claudamur etiam tacente me perspicias [...]. (Plin. Ep. 9.2.1-3)

“Ademais, não havia muito mais matéria a escrever. 2. Sem contar que nossa condição não é a mesma que a de Marco Túlio, cujo modelo você me exorta a seguir. É que ele tinha um engenho riquíssimo, alimentado por uma fartura de temas a um só tempo variados e grandiosos, à altura de seu engenho. 3. Quanto a nós, você pode perceber os estreitos limites em que estamos encerrados mesmo que eu não fale nada [...]”¹¹.

Tal como na carta anterior, as restrições da época (que Plínio passa em silêncio, embora aluda a ela com *etiam tacente me*) estão na base das limitações da matéria que tem à disposição para tratar. Mas o mais interessante deste passo, a meu ver, está na conclusão implícita no confronto com Cícero: se a relação de proporção estabelece que Plínio está para Cícero, o rico engenho deste fica sem termo de comparação quando o autor fala de si mesmo, dando a entender que o problema seria apenas uma limitação de matéria, não de engenho.

A carta 7.33 exemplifica à perfeição o que Plínio afirmara em 3.20 e afirmaria em 9.2. O confronto permite uma percepção mais aprofundada do desnível das matérias oferecidas a Luceio e a Tácito. A anedota sobre a participação do autor no processo de Bêbio Massa pode ser entendida como um dos “pequenos fios d’água” de que Plínio por vezes “bebia” em suas cartas, ao tratar dos raros momentos de interesse na vida pública que considerava dignos de nota. Era a esses mirrados temas que aplicava seu engenho, imitando e tentando emular a escrita ciceroniana.

Além desse enquadramento geral, o diálogo com passos específicos da Carta a Luceio produz novos significados, quase sempre para desvantagem de Cícero, seja pela escrita mais enxuta, seja pelas implicações do confronto. Assim, no §2, retomando a comparação com as artes plásticas do §7 da Carta a Luceio, Plínio restringe-se à escultura, enquanto Cícero mencionara a escultura e a pintura, mediante os exemplos de Apeles e

¹¹ Tradução publicada em Matos & Scatolin (2018, p. 34-35).

Lisipo; no §3, Plínio elenca os dois fatores com que conta para granjear a imortalidade (*tuo ingenio, tuo testimonio*), ao passo que o Arpinate enumerara três, e sempre com dois termos para cada membro (*uel auctoritate testimoni tui uel indicio beneuolentiae uel suauitate ingeni*): restringindo-se a um substantivo por termo, volta a apresentar uma versão mais enxuta do que o texto de partida; eliminando a *beneuolentia*, emula o Arpinate, por dar a entender que não carece da simpatia e, portanto, da parcialidade, de Tácito; e no §10, enfim, o autor reforça este último ponto, ao deixar claro que Tácito deve se ater à verdade histórica, imparcial, ao contrário de Luceio, a quem Cícero pede parcialidade e afastamento da verdade, em tom joco-sério (§3).

Em suma, pode-se dizer que a Carta a Tácito *encena* o fracasso da tentativa de alinhar sua matéria com a da Carta a Luceio, ao passo que a verdadeira emulação se dá nos detalhes, nas pequenas tentativas de “correção” do modelo ciceroniano, tanto do ponto de vista da escrita, que é mais enxuta e concisa em Plínio, como da relação com os protocolos de imparcialidade e busca da verdade do historiador.

Traduções: Cícero, *Fam.* 5.12 e Plínio, *Ep.* 7.33

1. Cic. *Fam.* 5.12

1.1 Texto latino¹²

Ser. Antii c. prid. Id. Apr. an. 55

M. CICERO S. D. L. LUCCEIO Q. F.

1. Coram me tecum eadem haec agere saepe conantem deterruit pudor quidam paene subrusticus quae nunc expromam absens audacius; epistula enim non erubescit.

Ardeo cupiditate incredibili neque, ut ego arbitror, reprehendenda nomen ut nostrum scriptis illustretur et celebretur tuis. quod etsi mihi saepe ostendis te esse facturum, tamen ignoscas uelim huic festinationi meae. genus enim scriptorum tuorum, etsi erat semper a me uehementer exspectatum, tamen uicit opinionem meam meque ita uel cepit uel incendit ut cuperem quam celerrime res nostras monumentis commendari tuis. neque enim me solum commemoratio posteritatis ac spes quaedam immortalitatis rapit sed etiam illa cupiditas ut uel auctoritate testimoni tui uel indicio beneuolentiae uel suauitate ingeni uiui perfruamur.

2. Neque tamen haec cum scribebam eram nescius quantis oneribus premerere susceptarum rerum et iam institutarum. sed quia uidebam Italici belli et ciuilis historiam iam a te paene esse perfectam, dixeras autem mihi te reliquas res ordiri, deesse mihi nolui quin te admonerem ut cogitares coniunctene malles cum reliquis rebus nostra contexere an, ut multi Graeci fecerunt, Callisthenes Phocicum bellum, Timaeus Pyrrhi, Polybius Numantinum, qui omnes a perpetuis suis historiis ea quae dixi bella separauerunt, tu quoque item ciuilem coniurationem ab hostilibus externisque bellis seiungeres. equidem ad nostram laudem non multum uideo interesse, sed ad properationem meam quiddam interest non te exspectare dum ad locum uenias ac statim causam illam totam et tempus adripere; et simul, si uno in argumento unaque in persona mens tua tota uersabitur, cerno iam animo quanto omnia uberiora atque ornatora futura sint.

Neque tamen ignoro quam impudenter faciam qui primum tibi tantum oneris imponam (potest enim mihi denegare occupatio tua), deinde etiam ut ornes me postulem. quid si

¹² Texto usado para a tradução: Shackleton Bailey (1988).

illa tibi non tanto opere uidentur ornanda? 3. sed tamen, qui semel uerecundiae finis transierit, eum bene et nauiter oportet esse impudentem. itaque te plane etiam atque etiam rogo ut et ornes ea uehementius etiam quam fortasse sentis et in eo leges historiae negligas gratiamque illam de qua suauissime quodam in prohoemio scripsisti, a qua te flecti non magis potuisse demonstras quam Herculem Xenophontium illum a Voluptate, eam, si me tibi uehementius commendabit, ne aspernere amorique nostro plusculum etiam quam concedet Veritas largiare. Quod si te adducemus ut hoc suscipias, erit, ut mihi persuadeo, materies digna facultate et copia tua. 4. a principio enim coniurationis usque ad reditum nostrum uidetur mihi modicum quoddam corpus confici posse, in quo et illa poteris uti ciuiliu commutationum scientia uel in explicandis causis rerum nouarum uel in remediis incommodorum, cum et reprehendes ea quae uituperanda duces et quae placebunt exponendis rationibus comprobabis et, si liberius, ut consuesti, agendum putabis, multorum in nos perfidiam, insidias, proditionem notabis. multam etiam casus nostri uarietatem tibi in scribendo suppeditabunt plenam cuiusdam uoluptatis, quae uehementer animos hominum in legendo te scriptore tenere possit. nihil est enim aptius ad delectationem lectoris quam temporum uarietates fortunaequae uicissitudines. quae etsi nobis optabiles in experiendo non fuerunt, in legendo tamen erunt iucundae; habet enim praeteriti doloris secunda recordatio delectationem; 5. ceteris uero nulla perfunctis propria molestia, casus autem alienos sine ullo dolore intuentibus, etiam ipsa misericordia est iucunda. quem enim nostrum ille moriens apud Mantineam Epaminondas non cum quadam miseratione delectat? qui tum denique sibi euelli iubet spiculum postea quam ei percontanti dictum est clipeum esse saluum, ut etiam in uulneris dolore aequo animo cum laude moreretur. cuius studium in legendo non erectum Themistocli fuga †redituque† retinetur? etenim ordo ipse annalium mediocriter nos retinet quasi enumeratione fastorum; at uiri saepe excellentis ancipites uariique casus habent admirationem, expectationem, laetitiam, molestiam, spem, timorem; si uero exitu notabili concluduntur, expletur animus iucundissima lectionis uoluptate.

6. Quo mihi acciderit optatius si in hac sententia fueris, ut a continentibus tuis scriptis, in quibus perpetuam rerum gestarum historiam complecteris, secernas hanc quasi fabulam rerum euentorumque nostrorum. habet enim uarios actus multasque <mut>ationes et consiliorum et temporum. ac non uereor ne adsentatiuncula quadam aucupari tuam gratiam uidear cum hoc demonstrem, me a te potissimum ornari celebrarique uelle, neque enim tu is es qui quid sis nescias et qui non eos magis qui te non admirentur inuidos quam eos qui laudent adsentatores arbitrere; neque autem ego sum ita demens ut me sempiternae gloriae per eum commendari uelim qui non ipse quoque in me commendando propriam ingeni gloriae consequatur. 7. neque enim Alexander ille gratiae causa ab Apelle potissimum pingi et a Lysippo fingi uolebat, sed quod illorum artem cum ipsis tum etiam sibi gloriae fore putabat. atque illi artifices corporis simulacra ignotis nota faciebant, quae uel si nulla sint, nihilo sint tamen obscuriores clari uiri, nec minus est Spa<r>tates Agesilaus ille †perhibendus†, qui neque pictam neque fictam [tam] imaginem suam passus est esse, quam qui in eo genere laborarunt. unus enim Xenophontis libellus in eo rege laudando facile omnes imagines omnium statuasque superauit.

Atque hoc praestantius mihi fuerit et ad laetitiam animi et ad memoriae dignitatem si in tua scripta peruenero quam si in ceterorum quod non ingenium mihi solum suppeditatum fuerit tuum, sicut Timoleonti a Timaeo aut ab Herodoto Themistocli, sed etiam auctoritas clarissimi et spectatissimi uiri et in rei publicae maximis grauissimisque causis cogniti atque in primis probati, ut mihi non solum praeconium, quod, cum in Sigeum uenisset, Alexander ab Homero Achilli tributum esse dixit, sed etiam graue testimonium

impertitum clari hominis magnique uideatur. placet enim Hector ille mihi Naeuianus, qui non tantum ‘laudari’ se laetatur sed addit etiam ‘a laudato uiro.’

8. Quod si a te non impetro, hoc est, si quae te res impediēt (neque enim fas esse arbitror quicquam me rogantem abs te non impetrare), cogar fortasse facere quod non nulli saepe reprehendunt: scribam ipse de me, multorum tamen exemplo et clarorum uirorum. sed, quod te non fugit, haec sunt in hoc genere uitia: et uerecundius ipsi de sese scribant necesse est si quid est laudandum et praetereant si quid reprehendendum est. accedit etiam ut minor sit fides, minor auctoritas, multi denique reprehendant et dicant uerecundiores esse praecones ludorum gymnycorum, qui, cum ceteris coronas imposuerint uictoribus eorumque nomina magna uoce pronuntiarint, cum ipsi ante ludorum missionem corona donentur, alium praeconem adhibeant, ne sua uoce se ipsi uictores esse praedicent. 9. haec nos uitare cupimus et, si recipis causam nostram, uitabimus idque ut facias rogamus.

Ac ne forte mirere cur, cum mihi saepe ostenderis te accuratissime nostrorum temporum consilia atque euentus litteris mandaturum, a te id nunc tanto opere et tam multis uerbis petamus, illa nos cupiditas incendit de qua initio scripsi, festinationis, quod alacres animo sumus ut et ceteri uiuentibus nobis ex libris tuis nos cognoscant et nosmet ipsi uiui gloriola nostra perfruamur.

10. His de rebus quid acturus sis, si tibi non est molestum, rescribas mihi uelim. si enim suscipis causam, conficiam commentarios rerum omnium; sin autem differs me in tempus aliud, coram tecum loquar. tu interea non cessabis et ea quae habes instituta perpolies nosque diliges.

1.2. Tradução

Âncio¹³, c. 12 de abril de 55 a.C.

Marco Cícero saúda Lúcio Luceio, filho de Quinto

1. Embora o tentasse muitas vezes, um pudor quase provinciano¹⁴ impediu-me de tratar com você, em pessoa, exatamente deste assunto que agora, à distância, revelarei com toda a audácia — é que uma carta não cora.

Ardo de um desejo extraordinário e, creio eu, nada censurável, de que meu nome ganhe brilho e celebridade por meio de seus escritos¹⁵. Embora você muitas vezes dê mostras de que o fará, gostaria que perdoasse esta minha impaciência¹⁶: é que, embora eu tenha sempre esperado ansiosamente conhecer a natureza de seus escritos¹⁷, ela superou

¹³ Na última versão de seu texto, para a coleção Loeb, Shackleton Bailey (2001, p. 54) propõe a vila de Cícero em Cumas como o local de escrita da carta.

¹⁴ *Subrusticus*, traduzido aqui por “provinciano”, é fina ironia de Cícero: a carta revelará, pelo contrário, toda a sua *urbanitas* [“urbanidade”, i.e., “refinamento”, “fineza”, “cultura”, “polidez”, características entendidas como próprias dos cidadãos] no trato com o historiador Luceio. O *paene* [“quase”], em *paene subrusticus*, é crucial, nesse sentido.

¹⁵ Ao longo de toda a carta, Cícero, num movimento pendular, falará sempre de sua glória como contrapartida da glória de Luceio, garantida pelos escritos deste. Essa estratégia tem um duplo efeito: 1) anular a impressão de arrogância que a menção à própria glória poderia causar; 2) louvar Luceio e sua obra, colocando-os no mesmo patamar de Cícero, para tentar conquistar sua simpatia e benevolência.

¹⁶ A impaciência de Cícero é apresentada de maneira decorosa, porque decorre dos escritos de Luceio e da ótima impressão que teriam causado no Arpinate.

¹⁷ A palavra *genus*, que traduzimos aqui por “natureza”, pode ser entendida de várias formas. Num sentido mais geral, que escolhemos aqui, diz respeito à natureza dos escritos de Luceio de maneira mais global, podendo abarcar, por exemplo, os aspectos da invenção, disposição e elocução e, principalmente, a

minha expectativa, me tomou ou, antes, incendiou de tal forma, que desejei que os meus feitos¹⁸ fossem o mais rapidamente possível confiados a seus relatos históricos¹⁹. De fato, não me arrebatava apenas a ideia da recordação por parte da posteridade e certa esperança de imortalidade, mas também o desejo de desfrutar, ainda vivo, seja da autoridade de seu testemunho, seja da marca de sua benevolência, seja do encanto de seu engenho²⁰.

2. No entanto, ao escrever estas palavras, não ignoro o quanto o preme o enorme fardo dos trabalhos que assumiu e já iniciou²¹. Porém, por perceber que já quase completou a história da Guerra Itálica e da Guerra Civil²² (você me disse que já havia começado os demais trabalhos), não quis deixar de lhe advertir que reflita se prefere reunir minhas façanhas com as demais²³ ou, como muitos gregos fizeram — Calístenes no caso da Guerra da Fócida; Timeu, no da Guerra de Pirro; Políbio, no da Guerra da Numância, que separaram, todos eles, de suas histórias universais as guerras a que fiz menção²⁴ —, se prefere também você, igualmente, separar a conjuração civil²⁵ das guerras contra inimigos externos. De minha parte, percebo que não faz muita diferença para o meu louvor, mas faz, sim, alguma diferença para a minha pressa, que você não espere até chegar a esse passo para aproveitar imediatamente toda essa oportunidade e ocasião; e se, ao mesmo

interação entre eles; num sentido mais específico, a palavra pode ser entendida como referência à elocução, podendo então ser traduzida por “modo de escrita”, “maneira de escrever” ou “estilo”, como preferem alguns tradutores.

¹⁸ De acordo com a versão oficial propalada por Cícero após seu retorno do exílio, três teriam sido seus feitos: 1) debelar a conjuração de Catilina ao fim de seu consulado, em 63, e salvar a República; 2) deixar Roma e partir para o exílio voluntário, em 58, salvando novamente a República de um derramamento de sangue e de uma possível guerra civil; 3) voltar triunfalmente do exílio.

¹⁹ Dentro do mencionado movimento pendular, no jogo literário e urbano, Cícero desculpa sua impaciência, que seria em si mesma indecorosa, “culpando” os escritos de Luceio. A brincadeira elogiosa é que, não fosse a qualidade dos escritos do historiador, Cícero não se veria ardendo de desejo e pressa de ter seu nome celebrado pelo amigo. Cf. Hall (1998, p. 311): “Such compliments function essentially as offerings intended to compensate for the imposition involved in the request. But the element of wit is important here too. The arch way in which such compliments are usually contrived prevents them from descending into gauche flattery.”

²⁰ O testemunho de Luceio tem autoridade, como se explicitará adiante, por conta de sua participação na vida pública — em outros termos, Luceio não seria mero historiador “de gabinete”, mas um autor que tem conhecimento direto dos fatos políticos e das decisões públicas; a benevolência ou simpatia de Luceio é necessária para que, em primeiro lugar, aceite a proposta de Cícero; em segundo, para que desafie as leis da história, quebrando seu protocolo de imparcialidade e adotando um modo encomiástico de escrita; o encanto do engenho concerne à elocução, ou seja, ao modo de escrever, que Cícero teria visto nos escritos de Luceio e desejaria ver na monografia que lhe seria consagrada.

²¹ Cícero, como em outros passos da carta, permite a Luceio a possibilidade de recusar sem constrangimento. Trata-se de estratégia de polidez bem apontada e analisada por Hall (1998).

²² Trata-se da guerra contra os aliados itálicos (por isso também chamada “Guerra Social”, de *socii*, “aliados”), que demandavam a cidadania romana, e da Guerra Civil entre Sula e Mário. A primeira durou de 91 a 89; a segunda, de 88 a 82. Sendo assim, Luceio teria ainda cerca de 20 anos de história a narrar antes de chegar a 63, o ano do consulado de Cícero. A ideia do Arpinate, então, é que Luceio deixe de lado a escrita cronológica e adote o recorte monográfico, tendo como tema as façanhas de Cícero.

²³ Ou seja, narrar os quase 20 anos desde a Guerra Civil e, só então, abordar o ano de 63, dentro do contexto maior da narrativa.

²⁴ O argumento de Cícero aqui é o antecedente no gênero: adotando a proposta do Arpinate, Luceio se alinharia a grandes nomes do passado. Desnecessário dizer que colocar Luceio no mesmo patamar de tais autores é também um elogio do amigo. Nenhuma das monografias aludidas chegou completa até nós: se da *História da guerra de Pirro*, de Timeu (c. 350–d. 264), restam 164 fragmentos, temos apenas um fragmento da *Guerra Sacrada* (denominada *Guerra da Fócida* por Cícero), de Calístenes (c. 360–c. 327), e nenhum da *Guerra da Numância*, de Políbio (a. 199–c. 120). Para uma análise detida da relação dos três autores, cf. Ullman (1942).

²⁵ A conjuração civil é tradicionalmente denominada “conjuração de Catilina”, consagrada no título da monografia de Salústio.

tempo, sua mente se ocupar de um único argumento e de uma única personagem²⁶, sou já capaz de antever o quanto tudo ficará mais rico e ornado.

E, contudo, não ignoro a impudência com que ajo ao lhe impor, em primeiro lugar, tamanho fardo (na verdade, seus encargos podem me dizer não), em seguida, ao exigir também que me celebre. E se esses fatos não lhe parecerem dignos de tamanho esforço para celebrá-los? 3. No entanto, quem ultrapassou uma vez os limites da vergonha deve ser impudente da cabeça aos pés. Sendo assim, peço-lhe aberta e reiteradamente que não apenas celebre com maior entusiasmo do que talvez seja sua opinião, mas que também, ao fazê-lo, negligencie as leis da História²⁷ e, no que concerne à parcialidade²⁸ — de que escreveu com extremo encanto em certo proêmio, explicando que não podia ser dobrado por ela mais do que o famoso Hércules de Xenofonte pela Volúpia²⁹ —, peço que não a desdenhe, caso ela³⁰ me recomende a você com muito entusiasmo, e que presenteie meu afeto um pouquinho mais do que a verdade permitir.

Se o persuadir a tal empresa, estou convencido de que a matéria estará à altura de sua capacidade e de seus recursos³¹. 4. De fato, parece-me que é possível estabelecer um *corpus* razoável a partir do princípio da conjuração até o meu retorno do exílio³², no qual você poderá também fazer uso de seu notório conhecimento das transformações políticas³³, quer mostrando as causas das revoluções, quer apontando os remédios para os revezes, quando não apenas repreenderá o que considerar digno de vitupério, mas também comprovará, expondo argumentos, o que lhe aprovar, e ainda, se julgar que deve tratar a matéria com mais liberdade, como é seu costume, apontará a perfídia, os enganos, a

²⁶ O critério de unidade da monografia desejada seria duplo: o dos feitos de Cícero e o próprio Cícero. É de notar que, na *Conjuração de Catilina*, de Salústio, escrita cerca de 11 anos depois da Carta a Luceio, o papel central é dado a Catilina, ficando Cícero em segundo plano; e que o debate sobre a sorte dos conjurados gira em torno das posições extremas de César e Catão.

²⁷ Cf. *de Orat.* 2.62: *nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? deinde ne quid ueri non audeat? ne qua suspicio gratiae sit in scribendo? ne qua simultatis?* [“De fato, quem ignora que a primeira lei da história é não ousar dizer nada de falso? Em seguida, ousar dizer toda a verdade? Não haver suspeita de favorecimento na escrita? Ou de ressentimento?”]; e *Leg.* 1.5: [*Q.*] *Intellego te, frater, alias in historia leges obseruandas putare, alias in poemate. [M.] Quippe, cum in illa ad ueritatem <omnia>, Quinte, referantur, in hoc ad delectationem pleraque; quamquam et apud Herodotum, patrem historiae, et apud Theopompum sunt innumerabiles fabulae* [“Quinto: — Percebo, meu irmão, que você considera preciso observar diferentes leis na história e na poesia. Marco: — Sim, porque na primeira, Quinto, <tudo> remete à verdade, na segunda, quase tudo ao deleite (embora tanto em Heródoto, o Pai da História, como em Teopompo haja incontáveis mitos.)”].

²⁸ Os prefácios dos historiadores tradicionalmente apresentavam a adesão programática, por parte do autor, à imparcialidade e à isenção, garantias da busca da verdade. Cícero pede, em parte jocosamente, em parte a sério, que Luceio desconsidere tal protocolo, ou “lei”, para ficar com seu termo, para mais facilmente louvar Cícero.

²⁹ A obra de Luceio mencionada por Cícero não chegou até nós; a alusão que faz é a Xenofonte, *Mem.* 2.1.21-34: neste passo, faz-se menção a um escrito de Pródico, sofista do século V, sobre Hércules e à escolha entre o caminho da virtude e o do vício. Depreende-se, das palavras de Cícero, que Luceio teria imitado Xenofonte em seu escrito, apresentando-se, à maneira de Hércules, numa encruzilhada entre a Parcialidade (*Gratia*) e a Verdade (*Veritas*).

³⁰ Tal como a Virtude e o Vício eram personificados, no relato de Pródico, como duas mulheres (*kakía*, “vício”, é feminino em grego, daí que Cícero use *Voluptas* no texto e nós, “Volúpia” na tradução), o mesmo deve ter feito Luceio em seu prefácio (ver nota anterior). Cícero mantém o jogo literário, personificando a Parcialidade, que é quem vai recomendar Cícero a Luceio. Se ela o fizer, brinca Cícero, Luceio não deve desdenhá-la.

³¹ Outra observação elogiosa: não é Luceio que está à altura de escrever sobre os feitos de Cícero, mas estes é que são dignos do historiador.

³² O recorte cronológico da monografia desejada compreenderia, assim, quase seis anos: dos meses finais de 63, com o princípio da conjuração, a setembro de 57, com a volta de Cícero do exílio.

³³ Já demonstrado, supõe-se, tanto na atuação política de Luceio como em sua obra histórica anterior.

traição de muita gente contra mim. De fato, ao escrever, minhas desventuras lhe fornecerão uma variedade repleta de prazer tal, que será capaz de reter fortemente a atenção dos leitores, contanto que seja você o escritor. Nada é mais adequado ao deleite do leitor³⁴ que a mudança das circunstâncias e as vicissitudes da fortuna; e elas, se não foram desejáveis quando as vivenciei, serão, porém, prazerosas na leitura. É que a recordação em segurança de uma dor passada provoca prazer. 5. Ademais, para os outros, que não passaram por nenhum pesar pessoal e contemplam as desventuras alheias sem nenhuma dor, até a misericórdia é, por si mesma, prazerosa. Pois a quem de nós o famoso Epaminondas, morrendo em Mantinea, não provoca uma mistura de prazer e comiseração, quando ordena que se arranque a flecha de seu corpo só depois que, em resposta ao que perguntara, disseram que seu escudo estava salvo, de modo que, mesmo em meio à dor da ferida, pudesse morrer em paz e com honra?³⁵ De que leitor a fuga e o retorno† de Temístocles não retêm a atenção? E a verdade é que a mera ordem dos anais não nos retém muito, em virtude de uma espécie de contagem de calendário³⁶; mas não raro as desventuras incertas e variadas de um homem excelente provocam admiração, expectativa, alegria, pesar, esperança, temor; se, ademais, concluem-se com um fim notável, a mente é tomada de um prazer de ler extremamente agradável.

6. Por isso, eu preferiria que você decidisse separar de seus escritos sequenciais, em que contempla um relato contínuo da história, este drama³⁷, por assim dizer, de minhas façanhas e sucessos: é que ele contém ações variadas e muitas mudanças tanto de desígnios como de circunstâncias. E não receio parecer estar à cata de seu favor com uma bajulação barata ao demonstrar que é sobretudo por você que desejo ser exaltado e celebrado: nem você é do tipo que desconhece o próprio valor, julgando invejosos os que não o admiram e bajuladores os que o elogiam; nem eu sou tão demente, a ponto de querer confiar-me à glória eterna por meio de alguém que por si mesmo não consiga também uma glória adequada a seu engenho. 7. E, de fato, não era por favorecimento que o famoso Alexandre queria ser pintado sobretudo por Apeles e esculpido por Lisipo, mas porque julgava que a sua arte seria motivo de glória tanto para eles como para o próprio Alexandre. E aqueles artífices tornavam os simulacros de seu corpo conhecidos a quem não os conhecia, e, se estes simulacros não existissem, os homens ilustres não seriam nem um pouco mais obscuros. E Agesilau, o famoso espartano que não permitiu que se pintasse ou esculpisse sua imagem, não é menos digno de ser mencionado do que aqueles que trabalharam no gênero historiográfico em questão, pois o pequeno livro de Xenofonte, sozinho, ao louvar esse rei, superou facilmente todas as esculturas e estátuas de todos.

³⁴ O “deleite do leitor” (*ad delectationem lectoris*) é a expressão central da concepção ciceroniana de *historia ornata*.

³⁵ O general tebano Epaminondas vencera os espartanos na batalha de Mantinea, em 362. O relato de *Fin.* 2.97 é mais completo: [...] *cum uicisset Lacedaemonios apud Mantineam atque ipse graui uulnere exanimari se uideret, ut primum dispexit, quaesiuit saluusne esset clipeus. Cum saluum esse flentes sui respondissent, rogauit essentne fusi hostes. Cum id quoque, ut cupiebat, audiuisset, euelli iussit eam qua erat transfixus hastam* [“Depois que [sc. Epaminondas] venceu os lacedemônios em Mantinea, percebendo que estava morrendo, por conta do grave ferimento que sofrera, mal recobrou consciência, perguntou a seus homens se seu escudo estava salvo. Quando lhe responderam, aos prantos, que sim, perguntou-lhes se os inimigos haviam sido desbaratados. Ao ouvir mais essa confirmação, como desejava, ordenou que arrancassem a lança que o traspassara.”].

³⁶ Sobre a posição crítica de Cícero acerca da elocução do gênero analístico, cf. *de Orat.* 2.53-54 e *Leg.* 1.6.

³⁷ A monografia é equiparada, pelo critério de unidade temática e de personagem, a uma peça de teatro (*fabula*). Cf. *contra* Leveghi (2007, p. 474-475, n. 103 (com bibliografia)), que entende o termo como “narração dramática e patética”, “relato de natureza literária”.

E para mim — quer para minha alegria, quer para o prestígio de minha memória — será mais vantajoso comparecer nos seus escritos do que nos escritos dos outros, porque não se me fornecerá apenas seu engenho, como ocorreu a Timoleonte no caso de Timeu e, no de Heródoto, a Temístocles, senão também a autoridade de um homem muitíssimo ilustre e distinto, reconhecido e mais que todos aprovado nas causas mais importantes e sérias da República, de modo que parecerá ter-me sido conferido não apenas o panegírico que, ao chegar ao Sigeu, Alexandre disse ter Homero atribuído a Aquiles³⁸, mas também o testemunho grave de um ilustre e grande homem. De fato, agrada-me o célebre Heitor de Névio³⁹, que não se alegra apenas por “ser louvado”, mas também, acrescenta, “por um homem louvado”.

8. Se não o obtiver de você, ou seja, se algo o impedir (pois não considero sacrilégio não obter algo que lhe peça), serei talvez obrigado a fazer o que não raro alguns criticam: escreverei eu mesmo a meu respeito, seguindo, contudo, o exemplo de homens numerosos e ilustres. Porém, como não lhe escapa, há os seguintes problemas nesse tipo de escrito: é forçoso que escrevam a respeito de si mesmos com muito pudor, se houver algum motivo de elogio, e que façam omissões, se houver algo censurável. Soma-se ainda o fato de que é menor a credibilidade, menor a autoridade, e que muitos, enfim, criticam essa prática, afirmando que têm maior pudor os arautos dos jogos gímnicos, pois coroam os demais vencedores e anunciam os nomes deles em voz alta, mas quando eles próprios são premiados com a coroa, convidam outro arauto antes do término dos jogos, para não terem de anunciar sua vitória com a própria voz. Eu gostaria de evitar isso e, se aceitar minha causa, hei de evitar, e peço que aceite.

9. E para você não ficar se perguntando por que é que, apesar de você muitas vezes dar mostras de que registrará as decisões e os acontecimentos de meu consulado com todo o zelo, eu o peço agora a você com tamanha insistência e tão detidamente, [o motivo é que] me incendeia aquele desejo de pressa sobre o qual escrevi no início, porque anseio que os outros me conheçam pelos seus livros enquanto estou vivo e que, ainda vivo, desfrute de minha pequenina glória.

10. Gostaria, se não lhe fosse incômodo, que me respondesse o que fará a respeito. Se assumir a causa, comporei apontamentos sobre todos os fatos; mas, se me adiar para outra ocasião, falarei pessoalmente com você. Você, entretentes, não ficará ocioso: vai dar lustro ao que iniciou e me conceder sua estima.

2. Plin. Ep. 7.33

2.1. Texto latino⁴⁰

C. PLINIUS TACITO SUO S.

³⁸ Cf. Cic. Arch. 24: *Quam multos scriptores rerum suarum Magnus ille Alexander secum habuisse dicitur! Atque is tamen, cum in Sigeo ad Achillis tumulum astitisset: 'O fortunate' inquit 'adulescens, qui tuae uirtutis Homerum praeconem inueneris!' Et uere. Nam nisi Ilias illa exstitisset, idem tumulus, qui corpus eius contexerat, nomen etiam obruisset.* [“Quantos historiadores de suas façanhas, segundo dizem, tinha consigo o célebre Alexandre Magno! Porém, diante do túmulo de Aquiles, no Sigeu, ele disse: ‘Ó jovem afortunado, que encontraste um Homero para apregoar tua bravura!’. E é verdade, pois se não tivesse existido a *Iliada*, o mesmo túmulo que cobrira o seu corpo teria sepultado também o seu nome”].

³⁹ Frag. 14 Schauer. O verso, que é citado em mais duas obras de Cícero (*Fam.* 15.6.1 e *Tusc.* 4.67), provém da tragédia *Hector proficiscens* (“A partida de Heitor”), do poeta arcaico Gneu Névio. Referências tomadas a Schauer (2012, p. 86).

⁴⁰ Texto usado para a tradução: Zehnacker (2012).

1. Auguror, nec me fallit augurium, historias tuas immortales futuras; quo magis illis (ingenue fatebor) inseri cupio. 2. Nam si esse nobis curae solet ut facies nostra ab optimo quoque artifice exprimatur, nonne debemus optare, ut operibus nostris similis tui scriptor praedicatorque contingat? 3. Demonstratio ergo, quamquam diligentiam tuam fugere non possit, cum sit in publicis actis, demonstratio tamen, quo magis credas, iucundum mihi futurum, si factum meum, cuius gratia periculo creuit, tuo ingenio, tuo testimonio ornaueris.

4. Dederat me senatus cum Herennio Senecione aduocatum prouinciae Baeticae contra Baebium Massam, damnatoque Massa censuerat ut bona eius publice custodirentur. Senecio, cum explorasset consules postulationibus uacaturos, conuenit me et: ‘Qua concordia’ inquit ‘iniunctam nobis accusationem exsecuti sumus, hac adaeamus consules petamusque ne bona dissipari sinant, quorum esse in custodia debent.’ 5. Respondi: ‘Cum simus aduocati a senatu dati, dispice num peractas partes nostras senatus cognitione finita.’ Et ille: ‘Tu quem uoles tibi terminum statues, cui nulla cum prouincia necessitudo nisi ex beneficio tuo, et hoc recenti; ipse et natus ibi et quaestor in ea fui.’ 6. Tum ego: ‘Si fixum tibi istud ac deliberatum, sequar te ut, si qua ex hoc inuidia, non tantum tua.’

7. Venimus ad consules; dicit Senecio quae res ferebat, aliqua subiungo. Vixdum conticueramus, et Massa questus Senecionem non aduocati fidem, sed inimici amaritudinem implese, impietatis reum postulat. 8. Horror omnium; ego autem: ‘Vereor’ inquam, ‘clarissimi consules, ne mihi Massa silentio suo praeuaricationem obiecerit, quod non et me reum postulauit.’ Quae uox et statim excepta et postea multo sermone celebrata est. 9. Diuus quidem Nerua (nam priuatus quoque attendebat his quae recte in publico fierent) missis ad me grauissimis litteris non mihi solum, uerum etiam saeculo est gratulatus, cui exemplum (sic enim scripsit) simile antiquis contigisset. 10. Haec, utcumque se habent, notiora, clariora, maiora tu facies; quamquam non exigo ut excedas actae rei modum. Nam nec historia debet egredi ueritatem, et honeste factis ueritas sufficit. Vale.

2.2 Tradução

Gaio Plínio saúda seu amigo Tácito

1. Pressinto, e não estou errado em meu pressentimento⁴¹, que suas *Histórias* serão imortais — um motivo a mais (vou confessar com toda a franqueza) para ansiar ser incluído nelas⁴². 2. Ora, se costumamos ter a preocupação de que nosso aspecto físico seja representado pelos melhores artífices⁴³, não devemos desejar que um escritor e um arauto de seu quilate se encarregue de nossas obras? 3. Descrevo uma delas, então —

⁴¹ Segundo Marchesi (2008, p. 228), *auguror, nec me fallit augurium* seria uma alusão jocosa ao sacerdócio de Plínio, que se tornara áugure, provavelmente, em 103 d.C. (cf. Birley 2000, p. 16). A datação aproximativa de Sherwin-White (1966, p. 38) para o livro 7 das cartas de Plínio aponta para o ano de 107 d.C.

⁴² Ao contrário de Cícero, que demandava um recorte monográfico de seus feitos a Luceio, separado da obra de caráter universal que escrevia, Plínio, mais humildemente, parece contentar-se com a eventual menção de seu “feito” nas *Histórias* de Tácito.

⁴³ Plínio retoma e imita, bastante sinteticamente, a comparação com a pintura e a escultura que Cícero desenvolvera em *Fam.* 5.12.7. Marchesi (2008, p. 223) interpreta o passo como uma espécie de convite à comparação com o texto ciceroniano: “Pliny treats the historical example as already fully established; he feels no need to indicate the origin of the precept he gives and he makes no mention of Alexander. The detail suggests that one is invited to perceive Cicero in the background. Pliny’s protasis (*si . . . solet*) has its historical grounding in Cicero’s text.”

mesmo sabendo que ela não pode escapar à sua atenção, constando das atas públicas —, descrevo uma delas, para que você tenha a certeza de que me causará prazer, caso celebre com seu engenho, com seu testemunho⁴⁴, uma atitude minha que cresceu em importância por conta do perigo envolvido⁴⁵.

4. O Senado designara-me para advogado, em parceria com Herênio Senecião, da província da Bética, contra Béblio Massa; depois da condenação de Massa, decretara que seus bens deveriam ser confiados à tutela pública⁴⁶. Senecião, ao perceber que os cônsules não solicitariam os bens, chamou-me de lado e disse: “Façamos uso da mesma união com que realizamos a acusação que nos foi determinada, para pedir aos cônsules que não permitam a dissipação dos bens que devem ficar sob tutela pública.” 5. Eu lhe respondi: “Sendo advogados apontados pelo Senado, veja bem se não considera que nosso trabalho se encerrou com o término do inquérito senatorial⁴⁷”. Ele replicou: “Quanto a você, vai estabelecer o limite que quiser, não tendo nenhum vínculo com a província senão o decorrente de um serviço que prestou, e recente, por sinal; no que me concerne, eu nasci naquela província e fui questor lá”. 6. Eu observei, então: “Se já tem isso por certo e decidido, eu o acompanharei, para que, surgindo alguma animosidade, ela não recaia apenas sobre você.”

7. Abordamos os cônsules; Senecião diz o que cabe dizer; acrescento algumas palavras. Mal termináramos de falar, e Massa, queixando-se que Senecião não apresentara a boa-fé de um advogado, mas a dureza de um inimigo, acusa-o de impiedade⁴⁸. 8. Horror geral! Então eu disse: “Receio, ilustríssimos cônsules, que Massa, com seu silêncio, tenha-me censurado por prevaricação, porque não acusou também a mim”. Tais palavras foram de pronto bem recebidas, tornando-se, em seguida, assunto de muitas conversas. 9. O divino Nerva, por sua vez (pois mesmo quando cidadão privado já atentava às boas condutas públicas), enviou-me uma carta extremamente honrosa, congratulando não apenas a mim, como também a esta geração, que dera um exemplo (foi isso o que escreveu) semelhante ao dos antigos. 10. Tais fatos, seja qual for o seu valor, você os tornará mais notórios, mais ilustres, mais importantes, embora eu não exija que exceda os limites do que realmente aconteceu. É que a História não se deve afastar da verdade, e, para gestos nobres, a verdade basta. Adeus.

⁴⁴ Enquanto Cícero fizera menção a três características de Luceio, e sempre com mais de uma palavra para cada qualidade (cf. *Fam.* 5.12.1: *uel auctoritate testimoni tui uel indicio beneuolentiae uel suauitate ingeni*), Plínio, em sua versão, abrevia-as para duas, fazendo uso de uma única palavra para cada (*similis tui scriptor praedicatorque*). No confronto intertextual, não parece gratuita a omissão da *beneuolentia*, se pensarmos na maneira como Plínio termina a carta: ora, se Cícero precisava contar com a simpatia de Luceio para aumentar a importância dos fatos, Plínio não precisa da benevolência de Tácito, pois não quer que o historiador se afaste da verdade (cf. *Ep.* 7.33.10: *nec historia debet egredi ueritatem, et honeste factis ueritas sufficit*). O ímpeto emulatório, para ficar com a expressão do próprio Plínio (cf. *Ep.* 1.2.1: ζήλωσι), é evidente. Cova (1972, p. 35-36), a partir deste passo, interpreta a carta como uma polêmica sobre a *fides* histórica, em que o confronto intertextual serve para diferenciar e discordar.

⁴⁵ O próprio Plínio reconhece que seu “feito” não é muito grandioso: não fosse o perigo, dá a entender, talvez não fosse sequer digno de menção.

⁴⁶ Béblio Massa governara a província da Bética como procônsul. Ao término de seu mandato, fora acusado e condenado, em 93 d.C., por apropriação indébita de fundos dos provincianos. A pena era que seus bens ficassem aos cuidados e à disposição do Senado, para garantir que não fossem usados pelo condenado e para que se procedesse à sua restituição.

⁴⁷ Cabia aos magistrados, não aos advogados, ocupar-se da execução da pena. A intromissão indecorosa de Senecião dá margem à acusação de conduta imprópria no caso e impiedade contra o Imperador, feita por Massa logo em seguida.

⁴⁸ Conforme observam Lenaz & Rusca (1994, p. 608-9, n. 8), em geral se afirma que *impietas* equivale a *maiestas*, por isso a expressão subsequente *horror omnium*. Já Sherwin-White (1966, p. 446, n. 7) entende *impietas* como um equivalente a *fides*, no sentido de dever profissional e ético do advogado.

REFERÊNCIAS

- BIRLEY, A. R. *Onomasticon to the Younger Pliny*. K. G. Saur: München & Leipzig, 2000.
- COVA, P. V. Arte allusiva e stilizzazione retorica nelle lettere di Plinio: a proposito di VI, 31, 16-17; II, 6; VIII, 16; VIII, 24; VII, 33, 10. *Aevum*, ano 46, fasc. 1/2, p. 16-36, jan-abr., 1972.
- HALL, J. Cicero to Luceius (*Fam.* 5.12) in Its Social Context: *Valde Bella? Classical Philology*, v. 93, n. 4, p. 308-321, out., 1998.
- LENAZ, L. & RUSCA, L. (Org.). *Plinio il Giovane — Lettere ai familiari*. Volume I. Milano: Rizzoli, 1994.
- LEVEGHI, C. (Trad.). Libro quinto. In: CAVARZERE, A. (Org.). *Cicerone. Lettere ai familiari*. Volume I. Milano: BUR, 2007, p. 415-529.
- MARCHESI, I. *The Art of Pliny's Letters. A Poetic of Allusion in the Private Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- MATOS, M. B. & SCATOLIN, A. Carta de Plínio o Jovem — seleção temática'. *Rónai – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, v. 6, n. 2, p. 31-51, 2018.
- MAY, J. M. *Trials of Character. The Eloquence of Ciceronian Ethos*. Chapel Hill and London: North Carolina Press, 1988.
- SCHAUER, M. (Ed.). *Tragicorum Romanorum Fragmenta I*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- SHACKLETON BAILEY, D. R. (Ed.). *Cicero: Epistulae ad Familiares*. Volume I (62-47 B.C.). Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1977.
- _____. (Ed.). *M. Tullius Cicero. Epistulae ad Familiares, Libri I-XI*. Stuttgartiae in aedibus B. G. Teubneri, 1988.
- _____. (Trad.). *Cicero. Letters to Friends I*. Cambridge, Massachusetts, & London, England: Harvard University Press, 2001.
- SHERWIN-WHITE, A. N. *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- TAYLOR, L. R. On the Chronology of Cicero's Letters of 56-55 B.C. *Classical Philology*, v. 44, n. 4, p. 217-221, out., 1949.
- ULLMAN, B. L. History and Tragedy. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 73, p. 25-53, 1942.

ZEHNACKER, H. (Ed.). *Pline le Jeune. Lettres. Livres VII-IX*. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

Data de envio: 01-09-2019

Data de aprovação: 26-11-2019

Data de publicação: 11-12-2019

Dido enlouquece de amor (*Eneida*, IV, 1-89): tradução comentada

Márcio Thamos*
marcio.thamos@unesp.br

RESUMO: O trabalho apresenta uma tradução do início do Canto IV da *Eneida*, acompanhada de notas e seguida de comentários. No trecho, Dido faz confidências sobre sua paixão por Eneias, e a irmã Ana procura incentivá-la a um enlace matrimonial com o herói troiano. A tradução segue um parâmetro de proporcionalidade métrica adotado na transposição dos hexâmetros em decassílabos.

Palavras-chave: *Eneida*; Dido apaixonada; tradução comentada.

Dido goes crazy with love (*Aeneid*, IV, 1-89): commented translation

ABSTRACT: This paper presents a translation of the beginning of *Aeneid*'s Book IV along with notes and comments. In the excerpt, Dido tells her sister that she fell in love with Aeneas, and Anna encourages her into a marriage bond with the Trojan hero. The translation follows a metric parameter of proportionality that was adopted for the transposition of the hexameters into decasyllables.

Keywords: *Aeneid*; Dido in love; commented translation.

Introdução

Apresenta-se aqui uma tradução dos versos iniciais (hex. 1-89) do IV Canto da *Eneida* de Virgílio (70-19 a.C.). Trata-se da passagem em que a rainha Dido se mostra cada vez mais apaixonada por Eneias, no dia seguinte ao banquete oferecido por ela aos troianos em Cartago. Esse banquete (cuja narrativa começa no Canto I) havia se estendido longamente pela noite, quando então o herói relatou aos convivas os infortúnios da queda de Troia (Canto II) e as agruras das viagens enfrentadas pelos troianos percorrendo o Mediterrâneo (Canto III).

O trecho traduzido da *Eneida* e posto aqui em destaque é fruto de um projeto que pretende produzir uma tradução contemporânea da epopeia de Virgílio, mantendo-se em consonância com a tradição épica em português. Assim, adota-se como padrão métrico o decassílabo clássico – predominantemente o chamado heroico (com acento regular na sexta sílaba), admitindo-se como variante o sáfico (com acento regular na quarta e na oitava sílaba). Além disso, procura-se observar um parâmetro de proporcionalidade métrica para a transposição dos hexâmetros em decassílabos, baseado num cálculo simples que leva em conta o número médio de sílabas poéticas na constituição dos versos: o hexâmetro é um tipo de verso cuja extensão pode variar de treze a dezessete

* Professor da Área de Língua e Literatura Latina (Depto. de Linguística, Literatura e Letras Clássicas), Faculdade de Ciências e Letras, UNESP, Araraquara; credenciado no PPG em Estudos Literários da mesma Instituição.

sílabas, dependendo do arranjo entre pés dátilos (uma sílaba longa seguida de duas breves) ou espondeus (duas sílabas longas) que concorrem para formar cada verso específico; e o decassílabo é um tipo de verso que, em português, compõe-se de dez sílabas, mas que, em termos absolutos, traz geralmente mais uma em adendo, sendo esta átona, após o acento regular na décima (dada a tendência paroxítona da língua). Assim, um hexâmetro tem em média quinze sílabas, e um decassílabo, onze. Portanto, se queremos determinar a razão silábica entre hexâmetros e decassílabos, alcançamos a fórmula matemática de 1,363636... decassílabos por hexâmetro, como resultado da divisão de 15 por 11. Na prática – arredondando a conta para 1,40 decassílabos por hexâmetro –, teríamos uma paridade silábica ideal na tradução de 5 hexâmetros em 7 decassílabos. Esse é um princípio objetivo que procuro observar na experiência de tradução da *Eneida* que tento levar a cabo, cuidando ao mesmo tempo para não transformar o método em camisa de força.

A tradução do trecho selecionado segue o texto estabelecido por Henri Goelzer para as edições *Les Belles Lettres* (VIRGILE, 1959), em cotejo com a edição comentada por John Conington (VIRGIL, 2011) e com a edição crítica de Gian Biagio Conte (VERGILIVS MARO, 2009). Eventuais diferenças efetivas no texto apresentado por essas edições vêm indicadas em nota ao hexâmetro correspondente. Outros decassílabos da *Eneida* transcritos neste artigo resultam de etapas anteriores do projeto de tradução do poema; os referentes ao Canto I são citados (com eventuais reformulações) a partir da edição de *As armas e o varão* (THAMOS, 2011); todos seguem a mesma edição do texto latino adotada para o excerto do IV Canto. Além de passagens da *Eneida*, as demais traduções de versos latinos que apresento ao longo dos comentários são também tentativas próprias de expressão vernácula e acompanham sempre os originais estabelecidos pelas edições *Les Belles Lettres* (cf. Referências).

As notas que acompanham a tradução visam fornecer subsídios básicos para a leitura, isto é, dados gerais de cultura referentes à mitologia, geografia, história, etc., além de alguma breve apreciação de caráter interpretativo. Os comentários, por sua vez, procuram expandir as referências contextuais de passagens postas em destaque e refletir sobre recursos poéticos percebidos no texto latino, além de explicitar dificuldades enfrentadas e estratégias adotadas no processo de tradução.

1. Sinopse dos parágrafos traduzidos

Dido confessa à irmã Ana a paixão que sente por Eneias (dec. 1-41 : hex. 1-30). A rainha passara a noite atormentada pela paixão. Ao raiar do dia, ela fala com sua irmã Ana e lhe revela o forte desejo que sente pelo herói, acrescentando, porém, com veemência, que não pretende se entregar a esse amor.

Ana alimenta em Dido a esperança de se casar com Eneias (dec. 42-74 : hex. 31-53). Ana procura dissuadir a irmã do propósito de se manter só, mesmo diante de um amor que ela deseja, e lhe faz ver os benefícios que adviriam também para a cidade a partir de uma união entre a rainha e o herói troiano.

A paixão de Dido se exaspera (dec. 75-126 : hex. 54-89). O renitente pudor da rainha se esvaece e ela dá vazão aos seus impulsos: oferece sacrifícios aos deuses, consultando os adivinhos, e, em seguida, vagueia pela cidade cada vez mais arrebatada (assim como uma corça ferida foge em desespero pelos bosques); mantém Eneias a seu lado e, ao fim do dia, oferece outro banquete; enquanto isso, atividades importantes para a cidade são negligenciadas.

2. Texto latino

At regina graui iamdudum saucia cura
uolnus alit uenis et caeco carpitur igni. [Dec. 1-41]
Multa uiri uirtus animo multusque recursat
gentis honos; haerent infixi pectore uoltus
5 uerbaque, nec placidam membris dat cura quietem.
Postera Phoebea lustrabat lampade terras
umentemque Aurora polo dimouerat umbram,
cum sic unaniam adloquitur male sana sororem:
“Anna soror, quae me suspensam insomnia terrent!
10 quis nouos hic nostris successit sedibus hospes,
quem sese ore ferens, quam forti pectore et armis!
Credo equidem, nec uana fides, genus esse deorum.
Degeneres animos timor arguit. Heu, quibus ille
iactatus fatis! quae bella exhausta canebat!
15 si mihi non animo fixum immotumque sederet
ne cui me uinclo uellem sociare iugali,
postquam primus amor deceptam morte fefellit;
si non pertaesum thalami taedaeque fuisset,
huic uni forsant potui succumbere culpae.
20 Anna, fatebor enim, miseri post fata Sychaei
coniugis et sparsos fraterna caede penatis
solus hic inflexit sensus animumque labantem
impulit. Agnosco ueteris uestigia flammae.
Sed mihi uel tellus optem prius ima dehiscat
25 uel pater omnipotens adigat me fulmine ad umbras,
pallentis umbras Erebi noctemque profundam,
ante, pudor, quam te uiolo aut tua iura resoluo.
Ille meos, primus qui me sibi iunxit, amores
abstulit; ille habeat secum seruetque sepulcro”.
30 Sic effata sinum lacrimis impleuit obortis.
Anna refert: “O luce magis dilecta sorori, [Dec. 42-74]
solane perpetua maerens carpere iuuenta
nec dulcis natos Veneris nec praemia noris?
Id cinerem aut manis credis curare sepultos?
35 Esto: aegram nulli quondam flexere mariti,
non Libyae, non ante Tyro; despectus Iarbas
ductoresque alii, quos Africa terra triumphis
diues alit: placitone etiam pugnabis amori?
nec uenit in mentem quorum consederis aruis?
40 Hinc Gaetulae urbes, genus insuperabile bello,
et Numidae infreni cingunt et inhospita Syrtis;
hinc deserta siti regio lateque furentes
Barcae. Quid bella Tyro surgentia dicam
germanique minas?
45 Dis equidem auspiciis reor et Iunone secunda
hunc cursum Iliacas uento tenuisse carinas.
Quam tu urbem, soror, hanc cernes, quae surgere regna

coniugio tali! Teucrum comitantibus armis
 Punica se quantis attollet gloria rebus!
 50 Tu modo posce deos ueniam, sacrisque litatis
 indulge hospitio causasque innecte morandi,
 dum pelago desaeuit hiems et aquosus Orion,
 quassataeque rates, dum non tractabile caelum”.
 His dictis impenso animum flammauit amore¹
 55 spemque dedit dubiae menti soluitque pudorem.
 Principio delubra adeunt pacemque per aras
 exquirunt; mactant lectas de more bidentis
 legiferae Cereri Phoeboque patrique Lyaeo,
 Iunoni ante omnis, cui uincla iugalia curae.
 60 Ipsa tenens dextra pateram pulcherrima Dido
 candentis uaccae media inter cornua fundit,
 aut ante ora deum pinguis spatiat ad aras,
 instauratque diem donis, pecudumque reclusis
 pectoribus inhians spirantia consulit exta.
 65 Heu, uatum ignarae mentes! quid uota furem,
 quid delubra iuuant? est mollis flamma medullas
 interea et tacitum uiuit sub pectore uolnus.
 Vritur infelix Dido totaque uagatur
 urbe furens, qualis coniecta cerua sagitta,
 70 quam procul incautam nemora inter Cresia fixit
 pastor agens telis liquitque uolatile ferrum
 nescius; illa fuga siluas saltusque peragrat
 Dictaeos; haeret lateri letalis harundo.
 Nunc media Aenean secum per moenia ducit
 75 Sidoniasque ostentat opes urbemque paratam,
 incipit effari mediaque in uoce resistit;
 nunc eadem labente die conuiuia quaerit,
 Iliacosque iterum demens audire labores
 exposcit pendetque iterum narrantis ab ore.
 80 Post ubi digressi, lumenque obscura uicissim
 luna premit suadentque cadentia sidera somnos,
 sola domo maeret uacua stratisque relictis
 incubat. Illum absens absentem auditque uidetque,
 aut gremio Ascanium genitoris imagine capta
 85 detinet, infandum si fallere possit amorem.
 Non coeptae adsurgunt tures, non arma iuuentus
 exercet portusue aut propugnacula bello
 tuta parant; pendent opera interrupta minaeque
 murorum ingentes aequataque machina caelo.

[Dec. 75-126]

3. *Eneida*, IV, 1-89: tradução e notas

Mas a rainha, há muito já ferida,
 nas veias nutre a chaga da paixão

[Hex. 1-30]

¹ Conington (VIRGIL, 2011): *His dictis incensum animum flammavit amore.*

e ardendo em fogo cego se corrói.
Do herói o alto valor e a altiva estirpe
5 voltam-lhe à mente; impressos tem no peito
o semblante e as palavras, e a inquietude
repouso em paz ao corpo não permite.
Clareia o mundo a lâmpada de Febo²,
e úmida sombra a Aurora dissipara,
10 quando ela, insana, fala à doce irmã:
“Ana, que insônia, irmã, me aterroriza,
me põe suspensa! Que hóspede notável
entrou em nossa casa! Que expressão!
Que coração valente! Creio até,
15 e não à toa, que ele vem dos deuses!
Ânimos fracos o temor revela.
Ah, que destino teve de enfrentar!
Que guerra ele contava, em que lutou!
Se eu não tivesse o ânimo ferrenho
20 de não me unir em laços conjugais
a mais ninguém depois que me escapou
e me iludiu com a morte o amor primeiro,
não fosse essa aversão ao leito e à tocha
nupciais³, eu poderia até cair
25 em tentação ao menos desta vez.
Confesso, Ana, que desde os tristes fados
de Siqueu⁴, meu esposo, e dos penates
na violência fraterna ensanguentados,
só ele é que mexeu com meus sentidos
30 e me abalou o ânimo hesitante.
Reconheço os sinais da antiga chama.
Porém, que a terra abaixo dos meus pés
se abra ou que o pai onipotente⁵ às sombras,
às frias sombras do Érebo⁶, e à noite
35 profunda⁷ me despache com seu raio
antes, pudor, que eu possa te ofender
ou que venha a quebrar as regras tuas!
Aquele que primeiro uniu-me a si,
de todo o meu amor se apoderou:
40 consigo o tenha e guarde no sepulcro!”
– disse, e banhou de lágrimas o colo.
E Ana: “Irmã que eu adoro mais que a luz⁸,
acaso vais passar sozinha e triste
a juventude inteira, sem saber

[Hex. 31-53]

² *A lâmpada de Febo*: o sol.

³ *O leito e a tocha nupciais*: assim como o leito, a tocha é um símbolo do casamento.

⁴ *Os tristes fados de Siqueu*: o esposo de Dido foi morto à traição por Pigmalião, irmão dela.

⁵ *O pai onipotente*: Júpiter.

⁶ *Érebo*: uma das regiões dos Infernos; no contexto, indica a parte pelo todo (sinédoque).

⁷ *A noite profunda*: o mundo subterrâneo dos mortos.

⁸ *Irmã que eu adoro mais que a luz [do dia]*: como se dissesse “mais que a vida”.

45 dos doces filhos nem dos dons de Vênus?⁹
 Crês que as cinzas ou os manes cuidam disso?¹⁰
 Vá bem que, entristecida, noutro tempo,
 pretendente nenhum te enternecesse
 aqui na Líbia¹¹ ou, antes, lá em Tiro¹².
 50 Tu desprezaste Jarbas e outros chefes
 que a triunfal terra d'África sustenta.
 Mas combater até um grato amor?
 Não vês os campos entre os quais te encontras?
 De um lado te rodeiam as cidades
 55 dos getulos¹³, na guerra um povo indócil,
 e os númidas¹⁴ sem freio e a Sirte¹⁵ seca;
 de outro, um deserto inóspito e sedento
 e os barceus¹⁶, cuja fúria longe vai.
 Que dizer dos ataques iminentes
 60 de Tiro e das fraternas ameaças?¹⁷
 Pelo auspício dos deuses, acredito,
 e com a ajuda de Juno¹⁸ foi que as quilhas¹⁹
 ilíacas com o vento aqui chegaram.
 Que cidade, que reino, irmã, verás
 65 surgir desta união! Com o auxílio teucro²⁰
 nas armas, a que alturas se erguerá
 a glória púnica²¹ com tantos feitos!
 Apenas pede aos deuses permissão
 e, os sacrifícios sendo favoráveis,
 70 tu na hospitalidade te desdobra
 e causas de demora tece enquanto
 o inverno e Órion chuvoso²² o mar encrespam
 e açoitam os navios, enquanto enfim
 o firmamento mostra-se intratável²³.
 75 Com tais palavras atiçou no peito
 o amor ardente, ao ânimo hesitante

[Hex. 54-89]

⁹ *Os dons de Vênus*: as delícias do amor.

¹⁰ *As cinzas ou os manes*: referência aos mortos.

¹¹ *Líbia*: designação geral que se usava para quase todo o norte da África; no contexto, refere-se a Cartago; o todo pela parte (sinédoque reversa).

¹² *Tiro*: importante cidade fenícia do Mediterrâneo oriental, de onde provêm os cartagineses.

¹³ *Getulos*: povo da Getúlia, região do norte da África, ao sul da Numídia.

¹⁴ *Númidas*: habitantes da Numídia, território do norte da África, a oeste de Cartago; famosos pela destreza com a montaria, se dizia que não usavam rédeas ao cavalgar.

¹⁵ *Sirte*: como se denominava cada um dos dois golfos de águas rasas próximos de Cartago (as Sirtes maior e menor), considerados perigosos para a navegação.

¹⁶ *Barceus*: povo nômade da Cirenaica, região do norte da África, a oeste do Egito.

¹⁷ *Os ataques iminentes de Tiro e as fraternas ameaças*: fugindo às atrocidades do irmão, que era senhor de Tiro, Dido congregou opositores a ele e levou para Cartago boa parte das riquezas do tirano.

¹⁸ *Juno*: a rainha dos deuses, esposa de Júpiter; na *Eneida* aparece como protetora de Cartago.

¹⁹ *As quilhas*: os navios, a parte pelo todo (sinédoque).

²⁰ *Teucro*: o mesmo que troiano (adj.).

²¹ *Púnica*: o mesmo que cartaginesa (adj.).

²² *Órion chuvoso*: a constelação de Órion no céu indicava a formação de fortes tempestades.

²³ Vale dizer, enquanto os troianos têm bons motivos para evitar de novo a navegação.

deu alento, e ao pudor enlanguesceu.
Primeiro aos santuários vão e buscam
a paz pelos altares; sacrificam,
80 conforme o uso, ovelhas escolhidas
a Ceres, a legífera²⁴, e a Febo²⁵,
e ao pai Lieu²⁶, mas sobretudo a Juno,
que zela pelos laços conjugais.
A belíssima Dido, segurando,
85 ela mesma, uma pátera²⁷ na destra,
verte-a entre os chifres de uma vaca branca
ou, à face dos deuses²⁸, segue às aras
fartas e às oferendas sagra o dia:
dos animais o peito aberto observa
90 e consulta as entranhas palpitantes.
Ah, dos vates as mentes ignorantes!
Votos e santuários, de que servem
à enlouquecida? A chama lhe consome
as macias medulas e entretanto
95 no peito aviva uma ferida oculta.
A infeliz Dido abrasa-se e vagueia
pela cidade inteira, enlouquecida,
tal qual a corça incauta malferida
de longe pela flecha do pastor
100 que nos bosques de Creta a perseguia
e sem saber cravou-lhe o ferro alado;
na fuga ela percorre a selva e os saltos
dicteus²⁹; seta letal no flanco leva.
Agora ela conduz consigo Eneias
105 pelas muralhas³⁰, mostra-lhe as riquezas
sidônias³¹ e a cidade preparada
(vai dizer algo e se detém no meio...)³²;
agora ela deseja, ao fim do dia,
festim igual e pede para ouvir
110 de novo os casos de Ílion³³ e, insensata,
pende outra vez dos lábios que relatam³⁴.

²⁴ *Ceres*: a deusa romana da agricultura é também uma divindade relacionada ao casamento; como criadora das leis, recebe o epíteto de legífera.

²⁵ *Febo*: epíteto de Apolo (“o brilhante”), o deus dos oráculos.

²⁶ *Lieu*: epíteto de Baco (“o libertador”); como divindade agrária, está relacionado à fecundidade e ao casamento.

²⁷ *Pátera*: grande taça de bordas largas usada nos sacrifícios.

²⁸ *À face dos deuses*: diante das estátuas do santuário.

²⁹ *A selva e os saltos dicteus*: floresta e desfiladeiros do monte Dicte, em Creta.

³⁰ *Pelas muralhas*: isto é, pela cidade (sinédoque).

³¹ *Sidônias*: no contexto, o mesmo que cartaginesas (adj.). Sídon e Tiro, na Fenícia, pátria de Dido, eram cidades irmãs, pertencentes ao mesmo reino, daí os adjetivos “sidônio” e “tírio” se estenderem a Cartago.

³² O comportamento da rainha parece expressar o que ela não chega a dizer, como se quisesse convencer Eneias a ficar em Cartago.

³³ *Ílion*: outro nome para Troia, derivado de “Ílo”, como se chamava o fundador da cidade, filho de Trós.

³⁴ Dido fica totalmente enlevada pela narrativa do herói.

Depois, ao retirarem-se os convivas
(pois vindo a lua opaca a luz retrai³⁵,
e as estrelas surgindo pedem sono),
115 na casa solitária se entristece
e deita-se no leito abandonado.
Ausente, a ele ausente escuta e vê;
ou a Ascânio³⁶, que tanto lembra o pai,
fascinada, ela prende num abraço,
120 tentando disfarçar o louco amor.
Não se elevam as torres começadas,
às armas não se aplica a juventude,
nem se aprestam os portos e os seguros
baluartes de guerra; estão paradas
125 as obras e as muralhas gigantescas
e os andaimes que sobem rente ao céu.

4. Comentários à tradução³⁷

1-3: ₁Mas a rainha, há muito já ferida, / ₂nas veias nutre a chaga da paixão / ₃e ardendo em fogo cego se corrói. [₁*At regina graui iamdudum saucia cura / ₂uolnus alit uenis et caeco carpitur igni. (1-2)*].

No início do Canto IV, a contiguidade temporal da narrativa é realçada pela conjunção de forma inusitada (“Mas...”). O Canto III se encerra com o término da narração de Eneias pondo fim ao banquete em Cartago (hex. 716-718):

*Sic pater Aeneas intentis omnibus unus
fata renarrabat diuom cursusque docebat.
Conticuit tandem factoque hic fine quieuit.*

Assim o pai Eneias recontava
– todos atentos – as errâncias suas
e os desígnios divinos descrevia.
Calou-se finalmente e descansou.

Portanto, ao abrir o IV Canto, a adversativa (*at*, em latim) ressalta, por oposição, o estado de ânimo da rainha: ela, por sua vez, diferentemente do herói, não consegue dormir tranquila, atormentada pela paixão que, durante o festim, Cupido lhe instilava. Vale lembrar que começa já no Canto I a narração do banquete, em que o filho de Vênus substitui Ascânio, imitando-lhe a aparência (hex. 715-722):

*Ille ubi complexu Aeneae colloque pependit
et magnum falsi impleuit genitoris amorem,
reginam petit. Haec oculis, haec pectore toto
haeret et interdum gremio fouet inscia Dido*

³⁵ Na alternância com o sol, a lua, que não possui luz própria, diminui naturalmente a claridade do céu.

³⁶ *Ascânio*: filho de Eneias e de Creusa, arrebatada pela grande mãe dos deuses (Cibele), durante a fuga na noite fatal de Troia.

³⁷ A numeração em destaque no início dos parágrafos se refere aos decassílabos da tradução; a numeração dos hexâmetros correspondentes vem indicada após a transcrição entre colchetes.

*insidat quantus miserae deus. At memor ille
matris Acidaliae paulatim abolere Sychaeum
incipit et uiuo temptat praeuertere amore
iam pridem resides animos desuetaque corda.*

Depois que deu abraços em Eneias
e ao iludido pai fartou de amor,
ele busca a rainha, que o acolhe
e nele os olhos prende e prende a alma
– pois, enquanto o aconchega no regaço,
mal sabe Dido o deus que tem no colo!
E da mãe Acidália³⁸ se lembrando,
a Siqueu ele apaga pouco a pouco
e um vivo amor começa a despertar
num coração há muito desusado,
num peito já cansado e sem calor.

Interessando-se cada vez mais pelo herói, a rainha encerra o Canto I com uma solicitação que alongará o banquete noite adentro (hex. 753-756):

*“Immo age et a prima dic, hospes, origine nobis
insidias” inquit “Danaum casusque tuorum
erroresque tuos; nam te iam septima portat
omnibus errantem terris et fluctibus aestas”.*

“Mas conta-nos, meu hóspede, do início,
as insídias dos dânaos³⁹”, ela pede,
“as agruras dos teus e andanças tuas;
pois é o sétimo estio que já te leva,
de mar em mar, errante pelas terras”.

Em seguida, no Canto II, Eneias conta os lances dramáticos da queda de Troia e, no Canto III, as aventuras que enfrentou em suas viagens pelo Mediterrâneo antes de chegar a Cartago.

No decassílabo 3, a expressão “em fogo cego”, *caeco igni* (hex. 2), traduz de forma direta o latim. A passagem toda faz lembrar que “amor é um fogo que arde sem se ver”. Mas, se poderia objetar, um “fogo cego” seria “um fogo que não vê”, quando se trata de “um fogo que não se vê (ou não é visto)”. De todo modo, a potencialidade do adjetivo “cego” para essa ambivalência de sentido ativo/passivo parece manter-se em português numa expressão (de marinha) como “baixo cego”, isto é, “o que se não vê, que está sempre coberto de água” (CALDAS AULETE, 1980), ou ainda numa expressão corrente como “teste cego”. Procuro assim manter em português uma expressão equivalente, capaz de permitir o sentido passivo que se manifesta claramente em latim.

Adicionalmente, em português, o adjetivo “cego” tem a acepção explícita de algo “que enfraquece, impede ou anula a razão; alucinado, desvairado” (HOUAISS;

³⁸ *Acidália*: epíteto de Vênus, do nome de uma fonte da Beócia, na Grécia, frequentada pela deusa.

³⁹ *Os dânaos*: os gregos.

VILLAR, 2001), sentido esse, em todos os aspectos, adequado ao contexto do IV Canto, em que o fogo é um símbolo evidente da paixão desvairada.

8-12: ⁸Clareia o mundo a lâmpada de Febo, / ⁹e úmida sombra a Aurora dissipara, / ¹⁰quando ela, insana, fala à doce irmã: / ¹¹“Ana, que insônia, irmã, me aterroriza, / ¹²me põe suspensa! (...) [*Postera Phoebea lustrabat lampade terras / umentemque Aurora polo dimouerat umbram, / scum sic unanimam adloquitur male sana sororem: / 9*“*Anna soror, quae me suspensam insomnia terrent! (6-9)*].

A descrição da passagem do tempo nesses versos, em que o sereno do céu noturno se desfazia na claridade da manhã, antecipando o despontar do sol, é muito semelhante à que ocorre no Canto III, quando os troianos, de passagem pela Sicília, encontram o grego Aquemênides, na região do Etna (hex. 588-592):

*Postera iamque dies primo surgebat Eoo
umentemque Aurora polo dimouerat umbram
cum subito e siluis macie confecta suprema
ignoti noua forma uiri miserandaque cultu
procedit supplexque manus ad litora tendit.*

E mal raiava o dia no Oriente
e úmida sombra a Aurora dissipara,
quando um desconhecido de repente
sai da floresta, esqualido ao extremo,
e em trajas miseráveis, suplicante,
mãos estendidas, vem à praia. (...).

O companheiro de Ulisses, esquecido pelos camaradas na pressa de fugirem ao ciclope Polifemo, ali vivia em sobressaltos e cheio de temores, como então contará aos troianos (hex. 645-648):

*Tertia iam Lunae se cornua lumine complent
cum uitam in siluis inter deserta ferarum
lustra domosque traho, uastosque ab rupe Cyclopas
prospicio sonitumque pedum uocemque tremesco.*

Já três luas as pontas reluziram⁴⁰
desde que arrasto a vida nestes bosques
em grutas ermas e covis de feras
e os ciclopes espio de um penedo
e ao som de passos e de vozes tremo.

É notável que, embora de maneira difusa, sem contornos claramente definidos, uma intratextualidade sutil se estabelece na aproximação desses dois passos, como a semelhança dos versos iniciais sugere. Ao relacioná-los, toma relevo a analogia entre o ânimo de Aquemênides na manhã em que será resgatado pelos troianos e o estado de espírito de Dido no amanhecer subsequente ao banquete, pois ambos se revelam aterrados⁴¹.

⁴⁰ Isto é, já completaram-se três meses.

⁴¹ Sobre esse paralelo entre Dido e Aquemênides, cf. ainda o comentário aos dec. 96-103 (parágr. final).

Vê-se que o recurso da reiteração de versos, nesse caso, não se dá de maneira aleatória, como poderia a princípio parecer. A delicadeza do expediente – uma operação de “encaixe” de um pequeno trecho anterior num novo ponto do poema –, embora simples em si mesma, não se explica satisfatoriamente se a descrevermos como mera repetição, pois não se trata de um processo mecânico de manipulação do texto mas, antes, de um gesto afetivo da memória poética associando contextualmente passagens a partir da escolha de fragmentos textuais que unificam a composição, como uma espécie de artesanato verbal, em que as partes se combinam para formar um todo harmônico e ressoante. Assim, para não indicar uma simples repetição, prefiro tratar o procedimento como uma reatualização do verso na textura do poema⁴².

O hexâmetro IV, 7 é, portanto, uma reatualização do III, 589 (*umentemque Aurora polo dimouerat umbram*), reiteração estilística que a tradução procura manter (“e úmida sombra a Aurora dissipara”).

23-25: ²³não fosse essa aversão ao leito e à tocha / ²⁴nupciais, eu poderia até cair / ²⁵em tentação ao menos desta vez. [¹⁸*si non pertaesum thalami taedaeque fuisset, /* ¹⁹*huic uni forsam potui succumbere culpae. (18-19)*].

A tocha, assim como o leito, é um símbolo do casamento. Segue-se nesse passo, como em geral em toda a obra, referência própria da cultura romana. Como parte da cerimônia matrimonial, a noiva era conduzida ritualmente da casa dos pais à casa do esposo, e o trajeto, feito no início da noite, era acompanhado de um cortejo iluminado por tochas (BRANDÃO, 1993; HARVEY, 1998; LAVEDAN, 1952). Como símbolo mítico-religioso, a tocha ardente representa iluminação e purificação (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1991); além disso, no contexto nupcial, a tocha é também relacionada à ideia de fecundidade, como, mais explicitamente, é o leito.

26-31: ²⁶Confesso, Ana, que desde os tristes fados / ²⁷de Siqueu, meu esposo, e dos penates / ²⁸na violência fraterna ensanguentados, / ²⁹só ele é que mexeu com meus sentidos / ³⁰e me abalou o ânimo hesitante. / ³¹Reconheço os sinais da antiga chama. [²⁰*Anna, fatebor enim, miseri post fata Sychaei /* ²¹*coniugis et sparsos fraterna caede penatis /* ²²*solus hic inflexit sensus animumque labantem /* ²³*impulit. Agnosco ueteris uestigia flammae. (20-23)*].

“Os tristes fados de Siqueu” é um eufemismo empregado por Dido para se referir à morte violenta do marido, assassinado traiçoeiramente por Pigmalião, irmão dela. No Canto I, Vênus relata a Eneias a crueldade do criminoso (hex. 348-352):

[...]. *Ille Sychaeum
impius ante aras atque auri caecus amore
clam ferro incautum superat, securus amorum
germanae; factumque diu celauit et aegram
multa malus simulans uana spe lusit amantem.*

Obcecado pelo ouro, às escondidas,
surpreendendo Siqueu desprevenido,
o impiedoso ante as aras o transpassa
e não se importa com a paixão da irmã.
O delito ocultou por muito tempo
e com vãs esperanças iludiu
dissimuladamente a amante aflita.

⁴² A respeito disso, cf. também comentário aos dec. 112-120.

No hexâmetro 20, ocorre a expressão “*miseri fata Sychaei*”, literalmente, “os fados do pobre Siqueu”, que traduzo como “os tristes fados de Siqueu”, deslocando a relação do adjetivo de “Siqueu” para “os fados”, o que não chega a constituir uma hipálage, pois não causa um forte efeito de sentido, mas de certo modo, me parece, ressalta o eufemismo da frase.

Siqueu, como se viu, foi morto a golpes de espada diante dos altares, portanto, presume-se, na presença de estátuas dos deuses. Assim, quando, dirigindo-se a Ana, Dido fala “dos penates na violência fraterna ensanguentados”, pode-se interpretar a frase num sentido mais literal, entendendo-se que os deuses são naturalmente representados por estátuas; mas também pode-se entrever uma conotação maior nessa passagem, pois, sendo os penates, na casa real, metonímia para o lar, simbolizariam o seio harmonioso da família, desde então manchado pelo crime brutal.

O decassílabo 31, “Reconheço os sinais da antiga chama”, é como Barreto Feio (VIRGÍLIO, 2004, p. 104) já traduziu a famosa expressão *Agnosco ueteris uestigia flammae* (hex. 23). Trata-se de tradução que se pode reconhecer como literal e, sendo assim, me pareceu natural chegar ao mesmo verso. Contudo, consultando essa passagem específica em outras traduções decassilábicas da *Eneida* (querendo talvez me autojustificar pela “coincidência”), me surpreendi com o fato de serem todas diferentes entre si, embora estilisticamente o tom elocutório pouco se altere:

“Que os vestígios do antigo amor conheço”⁴³.

“De meu antigo amor conheço o rasto”⁴⁴.

“Sinais do antigo ardor conheço agora”⁴⁵.

“Sinto os vestígios da primeira chama”⁴⁶.

“Restos do antigo ardor, eu bem conheço!”⁴⁷.

“A velha chama em mim brilha de novo”⁴⁸.

Um exemplo tão pontual e restrito – para além das intermináveis implicações (e complicações) teóricas que suscita (e que não seria o caso de tentar abordar aqui) – faz pensar na diversidade de soluções possíveis para a tradução de um mesmo texto e na imensa riqueza parafrástica das línguas. Seja como for, fiquei com Barreto Feio.

A chama como imagem da paixão é recorrente na poesia clássica. Basta lembrar Catulo, ao descrever os sinais físicos do amor intenso que sente por Lésbia a ponto de ofuscar-lhe a razão, em sua famosa “tradaptação” de Safo, no poema LI (9-12):

*Lingua sed torpet, tenuis sub artus
Flamma demanat, sonitu suo*

⁴³ Trad. de João Franco Barreto (BARRETO, 1664, p. 68).

⁴⁴ Trad. de António José de Lima Leitão (LIMA LEITÃO, 1819, p. 121).

⁴⁵ Trad. de João Gualberto Ferreira Santos Reis (REIS, 1845, p. 247).

⁴⁶ Trad. de Manuel Odorico Mendes (VIRGÍLIO, 2008b, p. 144).

⁴⁷ Trad. de Coelho de Carvalho (COELHO DE CARVALHO, 1908, p. 138).

⁴⁸ Trad. de Agostinho da Silva (VIRGÍLIO, 2008a, p. 223).

*Tintinant aures, gemina teguntur
Lumina nocte.*

trava-me a língua, e corre pelo corpo
uma chama sutil, os meus ouvidos
tintinam por si sós, e dupla noite
se encerra nos meus olhos.

32-40: ³²Porém, que a terra abaixo dos meus pés / ³³se abra ou que o pai onipotente às sombras, / ³⁴às frias sombras do Érebo, e à noite / ³⁵profunda me despache com seu raio / ³⁶antes, pudor, que eu possa te ofender / ³⁷ou que venha a quebrar as regras tuas! / ³⁸Aquele que primeiro uniu-me a si, / ³⁹de todo o meu amor se apoderou: / ⁴⁰consigo o tenha e guarde no sepulcro!” [²⁴*Sed mihi uel tellus optem prius ima dehiscat / ²⁵uel pater omnipotens adigat me fulmine ad umbras, / ²⁶pallentis umbras Erebi noctemque profundam, / ²⁷ante, pudor, quam te uiolo aut tua iura resoluo. / ²⁸Ille meos, primus qui me sibi iunxit, amores / ²⁹abstulit; ille habeat secum seruetque sepulcro*” (24-29)].

Uma nota de Lima Leitão (1819, p. 120) à sua tradução da *Eneida* fornece subsídios para entender o desmedido pudor demonstrado por Dido: “Creu-se antigamente que as segundas núpcias eram sinal de intemperança. Sérvio diz que entre os romanos se negava o sacerdócio às mulheres de dois casamentos, e Tácito afirma que entre os germanos eram por lei proibidas as segundas núpcias”.

Contudo, convém também notar que era grande o amor de Dido por Siqueu, como ela mesma ressalta em seu discurso, o que sem dúvida reforçava sua relutância em aceitar uma nova paixão. Sobre a devoção que lhe inspirava o marido, Vênus falando a Eneias assim dá testemunho, no Canto I (hex. 343-346):

*Huic coniunx Sychaeus erat, ditissimus auri
Phoenicum, et magno miserae dilectus amore,
cui pater intactam dederat primisque iugarat
ominibus. [...].*

a infeliz era esposa de Siqueu,
em ouro o mais ditoso dos fenícios,
por quem ela nutria um grande amor.
A ele o pai a tinha dado e unido
ainda virgem em solenes núpcias.

42-46: ⁴²E Ana: “Irmã que eu adoro mais que a luz, / ⁴³acaso vais passar sozinha e triste / ⁴⁴a juventude inteira, sem saber / ⁴⁵dos doces filhos nem dos dons de Vênus? / ⁴⁶Crês que as cinzas ou os manes cuidam disso? [³¹*Anna refert: “O luce magis dilecta sorori, / ³²solane perpetua maerens carpere iuuenta / ³³nec dulcis natos Veneris nec praemia noris? / ³⁴Id cinerem aut manis credis curare sepultos? (31-34)*].

O decassílabo 42 traz uma interessante expressão: “a luz”, que no contexto pode ser entendida como uma redução de “a luz [do dia]”, é uma fórmula metonímica para aludir “à vida”. Quando Ana se dirige a Dido como “Irmã que eu adoro mais que a

luz”⁴⁹, estilisticamente ela quer dizer “Irmã que eu adoro mais que a vida”. Nesse sentido, vale lembrar de novo Catulo e sua exortação a Lésbia (V, 4-6):

*Soles occidere et redire possunt;
Nobis cum semel occidit brevis lux,
Nox est perpetua una dormienda.*

Os sóis podem-se pôr e renascer;
mas nós, ao pôr-se a nossa breve luz,
a noite eterna temos que dormir.

Compreende-se naturalmente que a luz do dia não alcança o mundo subterrâneo dos mortos, onde impera uma “única noite perpétua”. Do mesmo modo, Horácio a um amigo assim advertia (*Odes*, I, iv, 14-17):

*[...] O beate Sesti,
uitae summa brevis spem nos uetat inchoare longam.
Iam te premet nox fabulaeque Manes
et domus exilis Plutonia, [...]*

Ditoso Séstio, a vida é muito breve,
nela não cabem longas esperanças.
Sem mais, te cercarão a noite e os manes
da sombra e a tênue casa plutoniana⁵⁰.

Vale ainda notar que, ao fechar esse período de sua fala com uma pergunta retórica, Ana faz referência explicitamente ao mundo dos mortos, mencionando “as cinzas ou os manes” (dec. 46). Sendo os manes as almas dos mortos, as cinzas figuram como um reforço metonímico concreto e inanimado para a expressão, em oposição complementar ao caráter abstrato e animado daqueles.

50-51: ⁵⁰Tu desprezaste Jarbas e outros chefes / ⁵¹que a triunfal terra d'África sustenta. [₃₆(...) *despectus Iarbas/* ₃₇*ductoresque alii, quos Africa terra triumphis /* ₃₈*diues alit (...)* (36-38)].

“Jarbas”, no latim, é *Īarbās*, que traz um I- vocálico – isto é, centro de sílaba, e não forma ditongo com a vogal seguinte. Nesse caso, seria possível assentar em português a forma “Iarbas”. No entanto, sendo “Jarbas” nome sancionado pelo uso, adoto essa forma tradicional na língua, ainda que menos rigorosa do ponto de vista estritamente filológico (do mesmo modo, emprego o nome da mulher troiana de Eneias, “Creusa”, como ditongo, forma consagrada no idioma, ao invés de “Creúsa”, como hiato, espécie de decalque etimológico, como seria “Iarbas”).

59-60: ⁵⁹Que dizer dos ataques iminentes / ⁶⁰de Tiro e das fraternas ameaças? [₄₃(...) *Quid bella Tyro surgentia dicam /* ₄₄*germanique minas?*⁵¹ (43-44)].

⁴⁹ No hex. 31, “*O luce magis dilecta sorori*” se traduziria ultraliteralmente por “Ó [tu] querida mais do que a luz para a [tua] irmã” (sendo *sorori* dativo que vem contextualmente no lugar de *mihī*).

⁵⁰ *A tênue casa plutoniana*: o reino impalpável de Plutão, isto é, os Infernos.

⁵¹ O hex. 44 é um dos 58 versos metricamente incompletos da obra.

No Canto I, Vênus conta a Eneias como Dido descobriu o assassinato impiedoso de Siqueu, seu marido, cometido pelo irmão dela, Pigmalião, senhor de Tiro, que até então lhe ocultava o crime (hex. 353-364):

*Ipsa sed in somnis inhumati uenit imago
coniugis ora modis attollens pallida miris;
crudelis aras traiectaque pectora ferro
nudauit, caecumque domus scelus omne retexit.
Tum celerare fugam patriaque excedere suadet
auxiliumque uiae ueteres tellure recludit
thesauros, ignotum argenti pondus et auri.
His commota fugam Dido sociosque parabat.
Conueniunt quibus aut odium crudele tyranni
aut metus acer erat; nauis, quae forte paratae,
corripiunt onerantque auro. Portantur auari
Pygmalionis opes pelago; dux femina facti.*

Mas do esposo insepulto a própria imagem
apareceu-lhe em sonhos ostentando
nas faces uma incrível palidez;
os altares cruentos lhe mostrou,
mostrou-lhe o peito trespassado a ferro
e o crime à casa oculto desvelou.
Que fuja logo a exorta e deixe a pátria
e um antigo tesouro lhe revela
para servir de auxílio na viagem:
aos montes, enterrados, ouro e prata.
Dido, abalada, preparava a fuga.
Congregaram-se aqueles que sentiam
pelo tirano ou medo ou ódio extremos.
O acaso ofereceu-lhes prestes naus,
delas se apossam, de ouro as acumulam.
Pelo mar são levadas as riquezas
do avarento e cruel Pigmalião:
uma mulher comanda a expedição.

Assim, “os ataques iminentes de Tiro” são “as fraternas ameaças” que pairam sobre a rainha de Cartago, uma vez que, com sua fuga, ela afrontou os poderes do irmão tirano e lhe frustrou os delírios desmedidos de riqueza.

84-86: ⁸⁴A belíssima Dido, segurando, / ⁸⁵ela mesma, uma pátera na destra, / ⁸⁶verte-a entre os chifres de uma vaca branca [⁶⁰*Ipsa tenens dextra pateram pulcherrima Dido* / ⁶¹*candentis uacca media inter cornua fundit, (60-61)*].

Essa breve passagem é um bom exemplo para observar a dinâmica do processo orientado pelo princípio de proporcionalidade métrica que procuro aplicar na tradução da *Eneida*. Nesse processo, de acordo com a razão silábica entre hexâmetros e decassílabos, é muito frequente que um período formado por dois hexâmetros se resolva em três decassílabos, dado que a extensão silábica do verso latino, materialmente considerada, se aproxima do alongamento de um decassílabo e meio. Nesse caso, no entanto, apesar de se manter a média esperada, um hexâmetro foi traduzido em dois

decassílabos (hex. 60 : dec. 84-85) e o outro, em apenas um (hex. 61 : dec. 86). Trata-se, portanto, de um processo que se pretende não procustiano, isto é, de um método em que se busca uma acomodação flexível das unidades discursivas na transposição de um sistema métrico a outro.

Para a tradução do hexâmetro 60, surge inicialmente certa dúvida objetiva quanto à concordância do pronome demonstrativo *ipsa* e do adjetivo *pulcherrima*, que poderiam eventualmente se referir a *dextra* (“Dido segurando uma pátera na própria destra belíssima” não deixa de ser, a princípio, uma hipótese de interpretação da frase). A dificuldade se desfaz ao observarmos, na escansão do verso, que os dois termos trazem como desinência um *a* breve (-ă) – o que os remete ao substantivo feminino no nominativo singular (*Dido*) –, e não um *a* longo (-ā), que os ligaria ao substantivo feminino no ablativo singular (*dextra*):

Īpsă tĕ|nĕns dĕx|trā pătĕ|rām pŭl|chĕrrĭmă |Dĭdō

O decassílabo 86 traz, na segunda sílaba, um tritongo interverbal (1ver / 2te-a en / 3tre os / 4chi / 5fres / 6de u / 7ma / 8va / 9ca / 10bran / ca), fato prosódico relativamente raro que merece o registro.

91-95: ⁹¹Ah, dos vates as mentes ignorantes! / ⁹²Votos e santuários, de que servem / ⁹³à enlouquecida? A chama lhe consome / ⁹⁴as macias medulas e entretanto / ⁹⁵no peito aviva uma ferida oculta. [⁶⁵*Heu, uatum ignarae mentes! quid uota furentem, / 66quid delubra iuuant? est*⁵² *mollis flamma medullas/ 67interea et tacitum uiuit sub pectore uolnus. (65-67)*].

A voz do narrador se destaca nesta passagem com uma apóstrofe em tom de censura, uma interrupção súbita do discurso para dirigir-se às “mentes ignorantes dos vates”, *uatum ignarae mentes* (hex. 65). Comentadores como Conington (VIRGIL, 2011) e Cunha (VERGILIVS MARO, 1945) chamam a atenção para certa ambiguidade sintática na frase em latim. Nota-se, a princípio, que o genitivo plural *uatum* promove a expansão nominal de *mentes*: “as ignorantes mentes dos vates”, sentido normalmente fixado nas traduções. Contudo, a função de *uatum* como complemento do adjetivo *ignarae* permanece como uma possibilidade de leitura: “as mentes ignorantes [desconhecedoras] dos vates” (“as mentes ignorantes”, nesse caso, aludiriam a um juízo ingênuo da rainha Dido e de sua irmã Ana com relação aos arúspices e seus vaticínios). As possibilidades interpretativas a partir desse entendimento geram muitas e variadas especulações⁵³. Na tradução, tentei não impedir inteiramente essa perspectiva de leitura, valendo-me de um cômodo decalque em português, o decassílabo 91 (“Ah, dos vates as mentes ignorantes!”), para o primeiro hemistíquio do hexâmetro 65 (*Heu, uatum ignarae mentes!*).

Na tradução do hexâmetro 66, a escansão do verso evita a dúvida quanto ao substantivo com o qual o adjetivo *mollis* concorda: um *i* breve (-ĭ) o remeteria ao nominativo singular *flamma*; trata-se, no entanto, de um *i* longo (-ī), o que o prende ao acusativo plural *medullas*:

quĭd dĕ|lŭbră iŭ|uānt? ēst |mōllĭs |flāmmă mĕ|dŭllās

⁵² Trata-se de forma do verbo *edo*.

⁵³ Cf. Gildenhard (2012).

Nas duas orações que fecham esse período (dec. 93-95) – “a chama lhe consome as macias medulas” e “entretanto no peito aviva uma ferida oculta” –, pode-se notar um contraste aliterante entre consoantes nasais e laterais (/m/, /l/), na primeira, e oclusivas (/t/, /p/, /d/, /k/), na segunda. Ao mesmo tempo, há uma conformidade assonante de vogais que perpassa essas sentenças (ocorrendo em cada uma delas, ao menos uma vez, a série a, e, i, o, u). O expediente encontrado na tradução busca aproximar-se do efeito perceptível nos versos em latim – (...) *est mollis flamma medullas/ interea et tacitum uiuit sub pectore uolnus* (hex. 66-67) –, que parece sublinhar o significado destrutivo da intensa paixão que toma conta da rainha: uma mesma chama, por um lado, lhe exaure as moles medulas e, por outro, lhe fere com violência o coração.

96-103: ⁹⁶A infeliz Dido abrasa-se e vagueia / ⁹⁷pela cidade inteira, enlouquecida, / ⁹⁸tal qual a corça incauta malferida / ⁹⁹de longe pela flecha do pastor / ¹⁰⁰que nos bosques de Creta a persegue / ¹⁰¹e sem saber cravou-lhe o ferro alado; / ¹⁰²na fuga ela percorre a selva e os saltos / ¹⁰³dicteus; seta letal no flanco leva. [⁶⁸*Vritur infelix Dido totaque uagatur / ⁶⁹urbe furens, qualis coniecta cerua sagitta, / ⁷⁰quam procul incautam nemora inter Cresia fixit / ⁷¹pastor agens telis liquitque uolatile ferrum / ⁷²nescius; illa fuga siluas saltusque peragrat / ⁷³Dictaeos; haeret lateri letalis harundo. (68-73)].*

Neste símile, chama especialmente a atenção o simbolismo da corça. Quando o narrador fala de Dido numa comparação retórica, surge mais uma vez o paralelo com Diana, como já acontecera no Canto I (hex. 498-504):

*Qualis in Eurotae ripis aut per iuga Cynthi
exercet Diana choros, quam mille secutae
hinc atque hinc glomerantur Oreades; illa pharetram
fert umero gradiensque deas supereminet omnis
(Latonae tacitum pertemptant gaudia pectus):
talis erat Dido, talem se laeta ferebat
per medios instans operi regnisque futuris.*

Assim como nos píncaros do Cinto⁵⁴
ou nas margens do Eurotas⁵⁵ vai Diana
a conduzir na dança mil Oréades⁵⁶,
que de um e de outro lado se aglomeram,
e, aljava a tiracolo, a todas elas
no porte e na postura a deusa excede
(cala um prazer no peito de Latona⁵⁷),
assim seguia Dido em meio ao povo,
assim alegre, a todos incitava
aos trabalhos do reino que viria.

No símile da corça, no entanto, diferentemente do que acontece no Canto I, trata-se de uma aproximação indireta ou implícita, relacionando a rainha de Cartago a esse animal particularmente associado à deusa dos bosques (COMMELIN, 2008).

⁵⁴ *Cinto*: monte na ilha de Delos, no Mar Egeu, onde nascera Diana.

⁵⁵ *Eurotas*: rio da Lacônia; às suas margens situava-se Esparta.

⁵⁶ *Oréades*: ninfas das montanhas.

⁵⁷ *Latona*: mãe de Diana e Apolo.

Entende-se que “A corça é essencialmente símbolo feminino” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1991, p. 284 – “Corça”), e é interessante notar que

Nos sonhos de uma mulher, [a corça] evoca geralmente sua própria feminilidade, ainda mal diferenciada (por vezes mal aceita), num estado ainda primitivo e instintivo, que não se revelou plenamente, seja por censura moral, seja por temor, seja por culpa das circunstâncias, seja por infantilismo psíquico, seja por um complexo de inferioridade: *animus* demasiado possante e negativo. (*idem, ibidem*).

Essa descrição de caráter psicanalítico, como se vê, parece conformar-se bem ao estado de espírito da rainha e à sua impulsiva hesitação com relação aos sentimentos que lhe inspira o herói troiano nesse momento da narrativa.

A definição geográfica do cenário, os bosques do Dicte, monte situado na parte oriental da ilha de Creta, acaba por reforçar a associação proposta no símile com a deusa da caça, pois nas origens da divindade romana encontra-se o culto da deusa cretense Britomártis, anterior à Ártemis grega⁵⁸. Essa escolha, portanto, parece particularmente adequada numa narrativa que evoca a ancestralidade de eventos míticos. Adicionalmente, pode-se lembrar a reconhecida qualidade das armas cretenses desde a época minoica (GABRIEL-LEROUX, 1989), o que em parte concorre para justificar a pontaria certa, ainda que ignorada por aquele que havia desferido a flecha.

Se, no símile, Dido é a corça, Eneias naturalmente é o pastor, figura que evoca em favor do herói certa inocência bucólica. A escolha, delicada e sutil, ajusta-se bem, me parece, ao registro expressivo virgiliano, atenuando a carga potencialmente agressiva que um termo mais incisivo como “caçador” (*uenator*) suscitaria no contexto.

No decassílabo 102, a expressão “a selva e os saltos” (a floresta e os desfiladeiros) traduz quase em decalque *siluas saltusque* (hex. 72) e procura assim manter certa harmonia aliterante que ressalta no final do símile, imprimindo fluidez e agilidade aos versos em analogia com a fuga dramática. “A selva e os saltos” (dicteus) configuram uma hendíadis, combinando o sentido de “selva escarpada⁵⁹” e “saltos selvosos” para descrever sinteticamente o monte Dicte com dois substantivos que se correlacionam como atributo um do outro.

A imagem final do símile apresenta a corça em fuga desesperada, irremediavelmente ferida, pois uma “seta letal no flanco leva”. Nota-se aí uma espécie de prolepse, isto é, uma antevisão figurada sobre o destino trágico da rainha, que se consuma ao final do IV Canto.

Vale observar também que o paralelo entre Dido e Aquemênides suscitado no início deste Canto continua ainda a ecoar aqui, pois a situação da corça descrita no símile faz lembrar outra vez a fala do grego aos troianos lamentando que se passara já

⁵⁸ Conhecida como “a domadora ou a senhora das feras”, Britomártis tem como epíteto Dictina, que às vezes também designa Ártemis, e que talvez se origine do nome da famosa montanha onde Zeus/Júpiter teria nascido, isto é, o mesmo monte Dicte (BRANDÃO, 1993; GRIMAL, 2000; HARVEY, 1998; LAVEDAN, 1952).

⁵⁹ Eu gostaria de dizer aí selva “saltuosa”, mas não encontro em português abonação que autorize esse uso; e, de todo modo, mesmo no latim, o adjetivo *saltuosus* já carregava apenas um sentido derivado (“coberto de bosques ou florestas”), por evolução semântica do termo, pois, como observa Torrinha (1945), “é de notar que nos desfiladeiros das montanhas se encontram muitas vezes bosques ou pastagens”.

tanto tempo “desde que arrasto a vida nestes bosques” (cf. comentário aos decassílabos 8-12).

112-120: ¹¹²Depois, ao retirarem-se os convivas / ¹¹³(pois vindo a lua opaca a luz retrai, / ¹¹⁴e as estrelas surgindo pedem sono), / ¹¹⁵na casa solitária se entristece / ¹¹⁶deita-se no leito abandonado. / ¹¹⁷Ausente, a ele ausente escuta e vê; / ¹¹⁸ou a Ascânio, que tanto lembra o pai, / ¹¹⁹fascinada, ela prende num abraço, / ¹²⁰tentando disfarçar o louco amor. [⁸⁰*Post ubi digressi, lumenque obscura uicissim* / ⁸¹*luna premit suadentque cadentia sidera somnos,* / ⁸²*sola domo maeret uacua stratisque relictis* / ⁸³*incubat. Illum absens absentem auditque uidetque,* / ⁸⁴*aut gremio Ascanium genitoris imagine capta* / ⁸⁵*detinet, infandum si fallere possit amorem.* (80-85)].

Nessa passagem, a expressão do conflito interno que vive a rainha, tentando dissimular algo que só acontece em seu delírio imaginativo – a ponto de abraçar o filho, desejando o pai, quando nem um nem outro estão de fato ali presentes – é um retrato psicológico de surpreendente profundidade.

No Canto II, antes de iniciar uma longa narrativa sobre o final da Guerra de Troia, como lhe pedira sua anfitriã em Cartago, Eneias considera que (8-9):

(...) *Et iam nox umida caelo
praecipitat suadentque cadentia sidera somnos.*

A noite úmida escorre já do céu,
e as estrelas surgindo pedem sono.

O hexâmetro IV, 81 é uma reatualização⁶⁰ do II, 9, com variação da parte inicial do verso (na operação, substitui-se *praecipitat* por *luna premit*, que preenchem um pé e meio do hexâmetro), como se pode notar na escansão:

prāēcīpī|tāt suā|dēntquē cǎ|dēntiǎ| sīdērǎ| sōmnōs (II, 9).

lūnǎ prē|mīt suā|dēntquē cǎ|dēntiǎ| sīdērǎ| sōmnōs (IV, 81).

A semelhança dos versos – e do contexto em que ocorrem – chama a atenção, e o que afinal ressalta é a diferença marcante entre os dois momentos: nesta passagem do Canto IV, chegando a noite, os convivas se retiram do festim, e a rainha fica só; já na lauta ceia do dia anterior, à qual remete a fala de Eneias pertencente ao Canto II, o banquete se alonga noite adentro, quando então, todos atentos, os convidados acompanharão a narrativa do herói (hex. 10-13):

*Sed si tantus amor casus cognoscere nostros
et breuiter Troiae supremum audire laborem,
quamquam animus meminisse horret luctuque refugit,
incipiam. (...).*

mas, se há tanto interesse em conhecer
os nossos casos e em ouvir um pouco
sobre as tribulações finais de Troia
– se bem, só de lembrar me cause horror

⁶⁰ A respeito da ideia de reatualização de versos no corpo do poema, cf. comentário aos dec. 8-12.

e luto ao coração –, começarei.

A tradução procura preservar essa semelhança significativa na textura do poema mantendo a parte invariável dos dois versos (*suadentque cadentia sidera somnos*) sob uma mesma configuração decassilábica: “e as estrelas surgindo pedem sono”.

Com o decassílabo 115, “na casa solitária se entristece”, que traduz o primeiro hemistíquio do hexâmetro 82 (*sola domo maeret uacua*), me permiti buscar num só adjetivo uma síntese expressiva para *sola* [Dido] e (*domo*) *uacua*, considerando que, na leitura do decassílabo assim configurado, ocorre com naturalidade uma junção ou sobreposição sintática que, longe de gerar ambiguidade ou ruído no entendimento da frase, cria uma polissemia coerente, uma vez que o adjetivo “solitária”, que recobre satisfatoriamente os sentidos de “sozinha”, “só”, “vazia” ou “deserta”, pode incidir tanto sobre o termo adverbial (“casa”) quanto sobre o sujeito implícito do verbo ([“ela”]), que se refere a Dido. Por isso dispensei aí qualquer uso de vírgulas que pudessem limitar o alcance do adjetivo.

De todo modo, vale notar, no latim, o adjetivo *sola*, no nominativo singular feminino (-a breve), refere-se ao sujeito implícito de *maeret* [Dido]; e *uacua*, no ablativo singular feminino (-a longo), é adjetivo ligado a *domo*. A escansão do hexâmetro 82 evita qualquer dúvida quanto à concordância dos termos:

sōlā dō|mō māe|rēt uăcŭ|ā strā|tīsquē rē|līctīs

No decassílabo 120, a expressão “louco amor” traduz o sintagma *infandum amorem* (hex. 85), que poderia ser decalcado em português como “amor infando”. De fato, na cultura clássica, tudo o que é manifestamente exagerado ou extravagante demais parece ter qualquer coisa de nefando. Porém, no contexto específico dessa passagem, verter o sintagma de forma literal, como algo de que não se deve falar (por ser horrível, monstruoso, abominável, cruel ou criminoso...), me soava muito negativo e pesado além da conta. Assim, o sentido de “paixão excessiva” para a expressão latina, como registram, aliás, os dicionários nas abonações, me pareceu bastante justo, e procurei aproveitar a lição.

5. Considerações finais

Conforme explicitado na introdução, procuro manter como referência a relação de 1,40 decassílabos por hexâmetro, no projeto de tradução da *Eneida*. Contudo, se observamos os dados referentes a cada um dos três parágrafos que compõem a passagem aqui apresentada, podemos notar que a proporcionalidade métrica não permanece constante ao longo de todo o processo de tradução, mas varia em torno daquele número ideal (cf. tabela).

Dido enlouquece de amor (<i>Eneida</i>, IV, 1-89): proporcionalidade métrica		
Parágr. 1. <i>Dido confessa à irmã Ana a paixão que sente por Eneias.</i>	dec. 1-41 : hex. 1-30	41 dec. : 30 hex. = 1,36 dec./hex.
Parágr. 2. <i>Ana alimenta em Dido a esperança de se casar com Eneias.</i>	dec. 42-74 : hex. 31-53	33 dec. : 23 hex. = 1,43 dec./hex.
Parágr. 3. <i>A paixão de Dido se exaspera.</i>	dec. 75-126 : hex. 54-89	52 dec. : 36 hex. = 1,44 dec./hex.

Parágr. 1-3. Passagem completa (média geral).	dec. 1-126 : hex. 1-89	126 dec. : 89 hex. = 1,41 dec./hex.
--------------------------------------------------	------------------------	-------------------------------------

Apesar de certa variação em cada parágrafo, o resultado da proporcionalidade métrica para o trecho completo apresentado é de 1,41 decassílabos por hexâmetro, praticamente idêntico à razão ideal de referência.

REFERÊNCIAS

BARRETO, João Franco. *Eneida Portuguesa* [tomo I:1-6]. Lisboa: Oficina de António Craesbeeck de Mello, 1664.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia e da religião romana*. Petrópolis: Vozes-Edunb, 1993.

CALDAS AULETE. *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Delta, 1980. 5 v.

CATULLE. *Poésies*. Texte établi et traduit par Georges Lafaye. Paris: Les Belles Lettres, 1974.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 4ª ed. Trad. Vera da Costa e Silva et al. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

COELHO DE CARVALHO. *A Eneida de Vergílio: lida hoje*. Lisboa: Livraria Ferreira, 1908.

COMMELIN, P. *Mitologia grega e romana*. 3ª ed. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GABRIEL-LEROUX, J. *As primeiras civilizações do Mediterrâneo*. Trad. Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

GILDENHARD, Ingo. *Virgil, Aeneid 4.1–299: Latin Text, Study Questions, Commentary and Interpretative Essays*. Cambridge: Open Book Publishers, 2012.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

HORACE. *Odes et épodes*. Texte établi et traduit par F. Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

LAVEDAN, Pierre. *Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecques et romaines*. Paris: Hachette, 1952.

LIMA LEITÃO, António José de. *Monumento à elevação da colónia do Brazil a reino, e ao estabelecimento do tríplice império luso*: as obras de Públio Virgílio Maro, traduzidas em verso português, e anotadas pelo doutor António José de Lima Leitão (tomo II: contendo os seis primeiros cantos da Eneida). Rio de Janeiro: Imprensa régia, 1819.

REIS, João Gualberto Ferreira Santos. *Eneida de Virgilio*: traduzida em verso português (tomo I). Bahia: Typographia de Galdino Jose Bizerra e Companhia, 1845.

THAMOS, Márcio. *As armas e o varão*: leitura e tradução do Canto I da *Eneida*. São Paulo: Edusp, 2011.

TORRINHA, Francisco. *Dicionário latino-português*. 3ª ed. Porto: Marânus, 1945.

VERGILIVS MARO, P. *Aeneis*. (Recensuit atque apparatus critico instruxit Gian Biagio Conte). Berlin: Walter de Gruyter, 2009.

VERGILIVS MARO, Publius. *Aeneis*. (Edição profusamente anotada de harmonia com os programas e as necessidades do ensino pelo P.º Arlindo Ribeiro da Cunha). Braga: Livraria Cruz, 1945.

VIRGIL. *Aeneid Books III-VI (Conington's Virgil)*. (Text and commentary on the *Aeneid* Books III-VI by John Conington reproduced from Volume II of *The Works of Virgil*, fourth edition revised by Henry Nettleship). Exeter: Bristol Phoenix, 2011.

VIRGILE. *Énéide* (livres I-VI). 9º éd. (Texte établi par Henri Goelzer et traduit par André Bellessort). Paris: Les Belles Lettres, 1959.

VIRGÍLIO. *Bucólicas, Geórgicas, Eneida*. Trad. Agostinho da Silva. Lisboa: Temas e Debates, 2008a.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva. (org. Paulo Sérgio de Vasconcellos). São Paulo: Martins Fontes, 2004.

VIRGÍLIO. *Eneida brasileira*: tradução poética da epopeia de Públio Virgílio Maro. Trad. Manuel Odorico Mendes (org. Paulo Sérgio de Vasconcellos *et al.*). Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008b.

Data de envio: 31-08-2019

Data de aprovação: 26-11-2019

Data de publicação: 11-12-2019

Pluralismo culturale in società intertropicali: l'empio brasiliano, di Gilberto Freyre

Nicoletta Cherobin*
nicoletta_chero@hotmail.it

RESUMO: A presente tradução em língua italiana, de minha autoria, expõe o relatório geral apresentado pelo intelectual nordestino, Gilberto Freyre, à 30ª sessão de estudos do Instituto Internacional de Civilizações Diferentes, realizada em Lisboa, de 15 a 18 de abril de 1957, sobre o aspecto cultural dos problemas de pluralismo étnico e cultural em comunidades intertropicais. Este texto foi publicado, pela primeira vez no Brasil, em 1968, dentro de um conjunto de ensaios intitulado *Brasis, Brasil e Brasília* onde o autor aborda temas sociais – sociológicos, antropológicos e até políticos – de interesse geral, e não apenas brasileiro, e sob critério principalmente científico.

Palavras-chave: estudos da tradução; Gilberto Freyre; pluralismo étnico e cultural.

Cultural pluralism in intertropical societies: the Brazilian example

ABSTRACT: This is a translation to Italian of the general report presented by Gilberto Freyre, a Brazilian intellectual, in the 30th study session of the International Institute of Different Civilizations, held in Lisbon, on April 15th-18th, 1957. The report deals with cultural aspects of the problems of ethnic and cultural pluralism in intertropical communities. This text was first published in Brazil, in 1968, in a set of essays entitled *Brasis, Brasil e Brasília* where the author addresses social – sociological, anthropological and even political – issues of not just Brazilian interest, but general interest, and under mainly scientific criteria.

Keywords: translation studies; Gilberto Freyre; ethnic and cultural pluralism.

Introdução

A primeira edição brasileira do livro *Brasis, Brasil e Brasília* remonta a 1968. Trata-se de um conjunto de ensaios que relatam os estudos do autor recifense, Gilberto Freyre, a respeito da mestiçagem presente na sociedade brasileira da época, o que lhe permitiu enfatizar a heterogeneidade do Brasil como uma riqueza. Nesse livro são abordados, como o próprio Freyre descreve, “temas sociais - sociológicos, antropológicos e até políticos - de interesse geral, e não apenas brasileiro, e sob critério principalmente científico e não preponderantemente cívico ou nacional, anima-o, além de especialíssima

* Possui Graduação em Discipline della Mediazione Linguistica e Culturale (2008) e Mestrado em Lingue Moderne per la Comunicazione e la Cooperazione Internazionale (2011) pela Università degli Studi di Padova, Itália. Doutora em Estudos da Tradução-Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis, Brasil (2015). Atualmente (desde 2016) atua como pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução (POET) da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

preocupação com problemas brasileiros, o afã de concorrer o autor para despertar nos seus compatriotas a consciência de pertencerem a um vasto país - que, por sua vez, lhes pertence; e o qual, sendo uno, é também plural; sendo um só Brasil é também uma constelação de Brasís” (FREYRE, 1968, p. 11). A presente tradução, de minha autoria, expõe o relatório geral apresentado pelo autor à 30ª sessão de estudos do Instituto Internacional de Civilizações Diferentes, realizada em Lisboa, de 15 a 18 de abril de 1957, sobre o aspecto cultural dos problemas de pluralismo étnico e cultural em comunidades intertropicais. Este trabalho foi traduzido para português, do original inglês, pelo pesquisador Marco Aurélio de Alcântara, quando aluno do curso de bacharelado (ciências políticas) da Universidade de Madrid.

1. Tradução

Essendo “Problemi di pluralismo etnico e culturale in società tropicali e subtropicali” il tema ufficiale del programma di incontro del 1957, dell’Istituto Internazionale di Civilizzazioni Differenti, sono stato invitato ad essere uno dei suoi quattro relatori generali, in qualità di già antico studioso di pluralismo etnico e culturale in Brasile e in altre zone. L’aspetto che mi compete trattare è quello culturale. Ossia il pluralismo culturale nelle diverse aree tropicali e subtropicali: in America tanto quanto in Asia e in Africa.

Per la maggior parte, gli studi a riguardo, sottoposti all’Istituto, trattano fenomeni concreti di pluralismo culturale nei quali l’antropologo o il sociologo è incline a scoprire la presenza o la manifestazione di processi sociali astratti di integrazione o contatto: conflitto, dominazione, tensione, ma anche di adattamento, assimilazione, equilibrio. Lo studio del pluralismo nel suo aspetto culturale è inseparabile dallo studio di questi concetti universali di Sociologia della Cultura, nonostante si debba prestare attenzione nel considerare, nella descrizione delle varie situazioni regionali, ciò che è peculiare di ognuna di queste situazioni concrete, prima di cercare di vedere ciò che le accomuna.

Moderni sociologi ed antropologi sembrano essere d’accordo su questo punto: il contatto con gruppi estranei rappresenta, per un gruppo stabile, una nuova esperienza di vita, con gli elementi di insicurezza attivati al fianco degli elementi di sicurezza, tanto per il gruppo nativo quanto per il gruppo intruso. Pluralismo culturale, definito grosso modo dal punto di vista sociologico, significa la coesistenza di culture diverse. Significa anche una certa forma di equilibrio nell’esperienza di vita di ogni sottogruppo culturale, forzato a resistere, o a funzionare, al fianco del sottogruppo diverso; o sotto un gruppo preponderante. La sicurezza, in questo caso, non è intesa solamente come sicurezza economica, ma anche come quella che risulta dal fatto che un sottogruppo possa seguire standards e tecniche tradizionali, come credenze religiose, tabù alimentari e sessuali, etichetta sociale, metodi di lavoro, nozioni di tempo e spazio-tempo, strumenti, armi, senza essere disturbato, in questa libertà di espressione culturale, dal gruppo predominante nella comunità. Dal momento che la sicurezza di un gruppo o un sottogruppo viene colpita in questi punti essenziali, sembra perdere la sua stabilità e diventare abbastanza plastica, o per rimanere insicurezza, o fino a che un nuovo tipo di sicurezza venga riacquisito per subordinazione di una cultura passiva ad un’altra, attiva o imperiale o infine per raggiungere un’altra forma di equilibrio tra i suoi elementi di sicurezza e quelli di insicurezza all’interno di un gruppo, affinché sia possibile per un gruppo così combinato coesistere culturalmente con un gruppo differente, senza subordinazione culturale ad esso, passiva o assoluta.

Leggendo i lavori sul pluralismo culturale presentati all'Istituto Internazionale di Civiltà Differenti, ho cercato di applicare ad ognuno questa chiave di interpretazione: quella che il pluralismo implica una certa forma di equilibrio tra gli elementi di sicurezza e quelli di insicurezza, in ogni cultura in coesistenza con un'altra cultura, o con altre due o più culture. E mi pare che ognuna delle situazioni concrete analizzata dagli autori degli otto studi che trattano specificamente di pluralismo culturale – in Kenya, in Tunisia, in Israele, in Birmania, in Thailandia e Malaia, nelle Mauritius, nell'Africa del Sud, in Africa Occidentale e ad Hong Kong – sia un esempio a favore della validità di questa interpretazione. Sicurezza ed insicurezza sembrano essere sempre presenti in tali situazioni, sotto gli aspetti psicologici, sociali e culturali in generale, dei quali le interrelazioni politiche ed economiche devono essere considerati aspetti unici o particolari.

Persino la barriera del colore, “colour bar”, dove essa esiste, deve essere considerata come espressione di insicurezza da parte del gruppo intruso, europeo o angloamericano, in zone tropicali o subtropicali, le cui popolazioni native sono sempre di colore: nere o mulatte, gialle, rosse o meticce. In questo caso l'insicurezza significherebbe attenzione o preoccupazione e persino paura, attraverso la preservazione della purezza etnica del gruppo dominante, forse come necessaria espressione di superiorità imperiale: una superiorità che sarebbe basata su evidenze di natura biologica tanto quanto di carattere sociale e culturale.

La situazione del Kenya, come viene descritta dal Dr.Ph. Mason nel suo lavoro su “La Società differenziata del Kenya”, sembra mostrare che l'insistenza da parte degli europei nell'organizzare e conservare scuole per europei separate da scuole per non europei, sia fondata sulla preoccupazione per la sicurezza culturale ed etnica da parte della minoranza bianca poiché i precedenti culturali dei due gruppi – in realtà tre: europeo, africano ed asiatico – sono differenti; e gli europei e gli asiatici “dovrebbero essere preservati”. A favore di questa posizione, gli europei aggiungono che “le abitudini in relazione all'igiene sono diverse”; che “diverse virtù vengono ammirate”; che “comportamenti riguardo al sesso differiscono tra le razze”, che sarebbe un errore “educare un bambino nei primi anni di vita attraverso uno strumento di insegnamento che non sia quello della sua lingua materna.”

In Tunisia, secondo M. H. de Montety, nel suo studio “Pluralismo Etnico e Culturale in Tunisia”, esiste anche un gruppo minoritario di europei che, sebbene diviso o molteplice – i francesi sono culturalmente dominanti – si considerano, come europei, gruppo superiore; ma i cui appelli o le cui pretese di superiorità vengono neutralizzati dalla modernizzazione ed europeizzazione delle *élites* musulmane ed africane.

Nello stato di Israele, dal punto di vista del pluralismo culturale, si incontrano situazioni realmente interessanti. Secondo il Dr. S. N. Eisenstady nel suo lavoro sul “Pluralismo Etnico e Culturale in Israele”, al contrario di quella che fu per un periodo l'opinione corrente nei circoli ufficiali di Israele, divenne gradualmente evidente che “i gruppi sociali e le tradizioni esistenti” tra gli immigrati dovevano essere “presi in considerazione, trovandovi un obiettivo legittimo”. La sua osservazione, riassumendo una situazione complessa, è che Israele si stia sviluppando verso una “comunità socialmente integrata in cui vi sarà ampia possibilità di espansione per il pluralismo culturale in molti aspetti secondari”. Situazione identica a quella che ha caratterizzato il Brasile per molto tempo; essa spiega in gran parte perché essendo fallita tra i brasiliani la Monarchia unitaria, come sistema amministrativo e politico nazionale, la Repubblica, conservando fortunatamente alcuni dei metodi e delle tradizioni monarchiche del governo, abbia avuto

successo nei suoi metodi, in alcuni degli sviluppi non monarchici, principalmente a causa della sua struttura federale: la struttura molteplice che mancò all'Impero.

Nel suo studio sul "Pluralismo Etnico e Culturale ad Hong Kong", il Prof. K. E. Priesley evidenzia che ad Hong Kong non esiste struttura di governo centrale o locale "...in cui insoddisfazione o critica possano incontrare i propri canali legittimi..." Il risultato è che, secondo lo stesso analista, "il cittadino di Hong Kong deve trovare maggiore difficoltà nel raggiungere sicurezza psicologica rispetto ad un individuo in una società unitaria, in virtù del fatto che le pressioni e i conflitti a cui si espone sono più severi in una società molteplice". Il Prof. Priesley, risaltando gli inconvenienti dell'estremo opposto all'unitario, ricorre a "situazioni attenuanti" di tali tensioni e conflitti. Forse alcune di queste possono essere suggerite attraverso ciò che realizzarono i portoghesi a Macau e, specialmente, a Goa.

Secondo un sociologo angloamericano, il Prof. Robert E. Park, nel suo saggio su "Race Relation and certain frontiers", pubblicato a New York e Londra nel 1934 con altri lavori presentati all'American Sociological Society, in occasione del suo 28° Incontro Annuale, in entrambe queste zone – Macau e Goa – si trova l'identità portoghese. A Macau, questa identità è percepita tra i discendenti di un centinaio di famiglie portoghesi che, per più di tre secoli, "si sposarono con cinesi in quantità tale che sono, attualmente, predominantemente cinesi di sangue, se non addirittura in cultura".

Tanto i moderni abitanti di Goa, come tra i macaensi sono, secondo il Prof. Park, "intermediari generali tra i mondi Occidentale ed Orientale": funzione che essi non sarebbero in grado di realizzare se Macau e Goa, nonostante siano società molteplici in ciò che il Dr. Eisenstadt chiama "sfere secondarie", non fossero d'altro canto comunità socialmente integrate al punto da offrire un minimo accettabile di sicurezza psicologica ai macaensi e agli abitanti di Goa.

A questo punto proporrei di evitare, per quanto possibile, riferimenti all'aspetto politico di questa situazione: la situazione dei portoghesi nelle loro province orientali ed africane. Ma nessuna spiegazione sociologica di questo fatto potrà essere considerata soddisfacente con la totale incuranza di questo aspetto. Goa non sarebbe zona sicura per una società molteplice le cui popolazioni sono formate non solo da cristiani ma anche da indù, persiani e musulmani, se quel minimo di sicurezza – sicurezza psicologica e sicurezza culturale – non venisse sfruttato dalla maggioranza della popolazione culturalmente eterogenea ed etnicamente meticciasa o differente. Dello stesso tipo di sicurezza sembrano aver usufruito, per molto tempo, i *Goeses*, come risultato del fatto che da più di tre secoli Goa già era uno stato extra europeo del Portogallo, con rappresentanti politici a Lisbona; e la maggior parte di questi erano rappresentanti o deputati, uomini di sangue asiatico o meticciaso, per i quali l'accesso a posizioni di autorità culturale nel Portogallo europeo era completamente libero.

Quando dico che l'aspetto politico del plurilinguismo culturale non può essere ignorato, non considero solamente la situazione delle zone come Macau o Goa – che non devono essere facilmente o arbitrariamente incluse nella categoria delle colonie europee nei tropici – ma anche la situazione delle popolazioni tropicali o subtropicali che non sono più colonie europee ma stanno diventando semicolonie cinesi, attraverso la politica di *imperium in imperio* che sembra stia seguendo la moderna Cina. Questo problema è analizzato dal Prof. Francis G. Carnell nel suo saggio sul "Pluralismo Etnico e Culturale in Birmania, Tailandia e Malaia". Il Prof. Carnell evidenzia che i cinesi "sono, in tutti i sensi, gli eredi dello scomparso potere politico europeo nel Sud-Est dell'Asia...". Sarà interessante osservare come agirà l'imperialismo cinese nei confronti delle popolazioni e delle culture asiatiche tropicali e subtropicali, diverse dalle popolazioni e dalle culture

della Cina, la cui principale tradizione non è basata sull'adattamento dell'Uomo e della Civilizzazione all'ambiente tropicale. Secondo il Prof. Carnell, “malgrado i problemi di minoranza in questa area (Sud-Est dell'Asia) nel periodo del dopoguerra si siano dimostrati angosciosi, non dobbiamo esagerare col pessimismo a riguardo. Vedendo questi problemi da una prospettiva più ampia c'è qualcosa nell'ambiente del Sud-Est asiatico che sembra essere particolarmente favorevole tanto alla fusione quanto alla coesistenza pacifica di culture”.

In aree come le Mauritius, la situazione culturale che si incontra al momento è quella di conflitto tra lo stile di vita orientale, così come è messo in atto dagli Indo-Mauriziani e dai cinesi, e quello occidentale, “seguito dalla popolazione in generale”. Questo riassume Sir Hilary Blood, antico governatore delle Mauritius, nel suo saggio “Pluralismo Etnico e Culturale nelle Mauritius”. Secondo Sir Hilary, le barriere che esistono, al momento, nelle Mauritius, “sono virtualmente e assolutamente sociali e le diverse parti della comunità vivono le loro vite dietro queste barriere: i Franco-Mauriziani, dietro la paura; i meticci dietro un complesso di inferiorità; e gli Indo-Mauriziani dietro al risentimento. Probabilmente, un'analisi psicologica dei comportamenti descritti da Sir Hilary, essendo manifestazioni della paura, del complesso di inferiorità e del risentimento, rivelerebbero, alla base di ognuno, elementi di insicurezza, poiché la situazione culturale nelle Mauritius sembra essere di apparente o superficiale equilibrio senza elementi unificatori – psicologicamente o culturalmente unificatori – presenti tra gli elementi in contrasto. Con il possibile aumento del potere cinese o indiano nell'Asia e nell'Africa tropicali, l'autorità dei valori europei ed occidentali verrà superata da quella dei valori orientali, con un più facile adattamento tra i gruppi culturali attualmente in conflitto, nelle aree tropicali e subtropicali dell'Asia? Come questo possibile aumento del potere cinese in Asia colpirà l'Africa tropicale e subtropicale? Fino a che punto verrà neutralizzato, in tali zone, dallo sviluppo dell'Unione Indiana come forza di mezzo, o dall'espansione dell'Islam? Quali nuove relazioni si svilupperanno tra culture e popolazioni che per lungo tempo rimasero passive e statiche, con i propri elementi di sicurezza ed insicurezza già stratificati, di fronte a nuovi poteri imperiali che non saranno europei ma saranno non-europei e persino antieuropei? In Africa, secondo l'analisi “dell'influenza del gruppo haussa nell'insieme delle idee nell'Africa Occidentale” fatta da Mr. Oswald Durand, il declino dell'influenza della cultura haussa su altri gruppi nativi è evidente; e questo declino sembra rendere più facile lo sviluppo delle influenze culturali non africane, ma tuttavia non europee, in Africa.

Ciò nonostante, nell'osservare o considerare la situazione della parte meridionale dell'Africa, non si può dimenticare la presenza, lì, di un potere semi imperiale, per quanto riguarda l'influenza culturale: la presenza dell'Unione Sud Africana tanto come un sistema *afrikander* quanto come situazione etnica e culturale di profonda separazione tra bianchi e neri. Il problema del contatto culturale nell'Unione Sud Africana è analizzato dalla Signora Ellen Hellman in un saggio che presenta la situazione sud africana come fatta di contraddizioni interne; ed include, in queste contraddizioni, il fatto che l'inglese è la lingua dei movimenti politici africani, voglio dire neroafricani, da quando “maestri e genitori africani ugualmente condannano la Legge Educativa Bantu”, per il fatto di imporre ai nero africani l’“educazione attraverso la lingua nazionale con l'obiettivo di mantenere questi nero africani, diversi dagli europei”. Qui incontriamo “il popolo africano”, voglio dire, nero africano, sottolineando il suo desiderio di “adottare lo standard occidentale di vita e qualificarsi per il progresso educativo, economico e culturale verso i pieni diritti che una società occidentale concede ai suoi membri”.

Proprio in questo punto si deve affrontare il problema dei comportamenti di popoli, o popolazioni, di aree tropicali o subtropicali di fronte al tipo di cultura o civilizzazione che dovrebbe essere mantenuto o sviluppato in queste zone. Soprattutto dato che il problema non è solamente quello dell'assimilazione della civilizzazione in termini di valore, ma anche in termini di adattamento ecologico all'ambiente tropicale o subtropicale. Da questo punto di vista, sembra essere più vantaggioso per i popoli o le popolazioni tropicali raggiungere, o acquisire, attraverso la compenetrazione culturale o la reciprocità culturale, un equilibrio tra gli elementi culturali nativi o tropicali, e i tratti culturali importati e, fino ad un certo punto imperiali – europei, occidentali, russi, cinesi, indiani orientali, arabi o angloamericani. Solamente culture o civilizzazioni così equilibrate sembrano essere adeguate, da una parte, agli ambienti tropicali e subtropicali, e dall'altra, a moderne condizioni di convivenza in un mondo il cui l'impulso allo sviluppo richiede un riconoscimento di tecniche e valori sviluppati da popoli dinamici e progressivi, come quelli, menzionati, qui, come culturalmente imperiali.

E' possibile l'equilibrio tra questi tipi di cultura apparentemente in conflitto o antagonismo, o culturalmente imperiale, le cui possibilità di sana sopravvivenza nei tropici sembrano essere molto limitate, se preservate come una civilizzazione puramente imperiale ed ecologicamente euro tropicale, sviluppate dal sistema portoghese di adattamento di uomini, valori e tecniche europee ad ambienti tropicali e subtropicali attraverso l'assimilazione di valori umani e culturali tropicali e subtropicali: una politica di integrazione per la compenetrazione sembra aver raggiunto un ragionevole successo in più di un aspetto. Questa conclusione può essere raggiunta attraverso la considerazione che questo sistema è già stato realizzato nei tropici asiatici, tanto quanto nell'Africa tropicale e nell'America tropicale e subtropicale: in Brasile.

Secondo il Prof. Park – famoso sociologo angloamericano – e secondo altri sociologi americani, europei e brasiliani, in Brasile si incontra il risultato di una politica non solo del governo portoghese ma anche della Chiesa Cattolica, iniziata nel XVI secolo con lo scopo di incentivare i matrimoni tra colonizzatori e nativi. Ma la politica portoghese e Cattolica del Brasile non fu così semplice come la generalizzazione di Park sembra implicare: sin dai primi giorni del Brasile, coinvolse il coraggio da parte degli europei colonizzatori di adottare valori e tecniche native o tropicali in più larga scala rispetto alle altre zone dell'America colonizzate da europei di paesi Protestanti del Nord. La politica portoghese del pluralismo culturale – pluralismo convergente e non parallelo, si sottolinea – include l'adozione, da parte degli europei, di tali valori e tecniche, come della farina di manioca al posto di quella di grano; l'amaca amerindia, a sostituzione del letto europeo; l'adozione della ceramica amerindia come sostituta dell'europea. E non solo: le stesse autorità cattolico-romane furono tolleranti verso gli elementi culturali amerindi e africani, come le danze nelle feste della Chiesa che, a causa del clima caldo, diventavano riunioni all'aperto o feste di strada più che cerimonie interne, a porte chiuse, sullo stile di quelle europee. Come risultato, il Brasile, tanto quanto le popolazioni Cristiane di altre zone tropicali colonizzate da portoghesi, adottò un modo di celebrare il Natale che è esattamente opposto all'europeo, senza che alcuna violenza od offesa sia stata fatta ai principi essenziali dell'ortodossia cristiana. Qui, forse, abbiamo più di un suggerimento per il nuovo tipo di civilizzazione che si sta sviluppando nelle aree tropicali e subtropicali. Di questi suggerimenti forse possono approfittare i popoli africani il cui desiderio sembra essere attualmente, come per i Bantù del Sud Africa, quello di adottare la civilizzazione europea in modo passivo – passivo dal punto di vista culturale; e in evidente disarmonia con la propria eredità culturale tropicale ed il loro ambiente naturale tropicale. Ma potranno utilizzarli anche le popolazioni asiatiche, africane e amerindie

delle aree tropicali la cui posizione sia esattamente l'opposto: quella di gruppi che sembrano sognare un mantenimento quasi assoluto dei propri valori nativi. Per far ciò dovrebbero seguire una politica di non assimilazione dei valori e delle tecniche usati da estranei in aree boreali e temperate. Chiudersi nei propri valori verso stili tropicali.

Se si considera che i valori e le tecniche non tropicali debbano essere adattate a condizioni tropicali e subtropicali, sembra che la politica di adattamento degli stessi valori e tecniche a condizioni tropicali o subtropicali e, allo stesso tempo, di approvazione di valori e tecniche tropicali con lo scopo di far sviluppare un nuovo tipo di civilizzazione, sia più adatta allo sviluppo di moderne civilizzazioni in aree tropicali e subtropicali, rispetto alla volontaria resistenza a valori e tecniche esterne da un lato, o di passiva assimilazione o adozione di tali valori e tecniche, dall'altro. Ed è questa politica – quella dell'equilibrio – che è stata seguita dai portoghesi e dai loro discendenti in aree tropicali e subtropicali.

Altri lavori, presentati da illustri specialisti all'Istituto Internazionale di Civilizzazioni Differenti, devono essere presi in considerazione in questo giudizio sul pluralismo culturale. Lavori scritti con criteri diversi, e che si basano sull'analisi di situazioni altrettanto diverse.

Nel saggio “Sul Pluralismo di Etnie Africane”, Mr. Robert Jaulin evidenzia che in certe zone dell'Africa “ciò che si è evidenziato è il problema dell'occidentalizzazione, e non quello dell'africanizzazione dell'impresa occidentale”.

Tutto ciò non costituisce più la situazione di gran parte dell'America caratterizzata come “America meticcia” (*Mestizo America*) da un antropologo angloamericano, il Prof. John Gillin nel capitolo che scrisse per il libro “Most of the World” (organizzato da Ralph Linto, New York, 1949): caratterizzazione accettata dal Dr. William Sayes in un saggio su “Índios e Não-Índios na Colômbia Rural” nonostante si mantenga cauteloso nello scrivere che “malgrado la mescolanza razziale e culturale e il predominio del modello meticcio (di vita e cultura), ci siano importanti differenze di ordine culturale tra i due gruppi principali – gli europei e i cosiddetti indios”. Credo – si osservi rapidamente – che per evitare confusione con gli Indios orientali, sarebbe conveniente parlare sempre di Amerindi, in lavori di antropologia e sociologia che si riferiscano agli indigeni delle Americhe. Il Dr. Sayes crede che, in Colombia, i due gruppi abbiano bisogno di una educazione di tipo più che accademico, per raggiungere una migliore “coscienza di mutui diritti e responsabilità”, durante una fase di transizione che durerà del tempo. Questo difficile tipo di educazione sembra essere necessario in tutta l'area dove siano presenti questioni di differenze etniche e culturali. Persino il problema stesso dell'eliminazione o preservazione delle differenze interne in una società molteplice – trattato dal Sr. M. G. Smith nel saggio “Pluralismo Etnico e Culturale nei Caraibi Inglesi”, essendo un problema di scelta, sembra essere anche uno di quelli che si deve risolvere attraverso una educazione sociologicamente o antropologicamente orientata verso il massimo dell'integrazione.

Per questo motivo il Messico sta dando molta attenzione alla questione educativa, parallelamente al suo problema indigeno. La “messicanizzazione” in Messico è un processo educativo tanto quanto lo è una politica di integrazione sociale e culturale. Fu proprio questa la tecnica usata dal generale Candido Rondon e dai suoi soci nel trattare con gli amerindi del Brasile, attraverso il famoso servizio brasiliano di protezione ai gruppi di popolazione indigena che ancora si incontrano nell'area centrale ed amazzonica dell'America portoghese.

Come scrive il Dr. Miguel León-Portilla nel suo saggio sul “Pluralismo Etnico e Culturale nella Repubblica Messicana”, “messicanizzazione” non significa soppressione

dei veri valori delle culture indigene. Significa appena lo sforzo di promozione della popolazione “in quegli aspetti in cui si può affermare che le caratteristiche culturali precolombiane siano dannose”. Naturalmente non è un compito facile determinare quali siano i “veri” valori nativi o quali i costumi nativi “nocivi” in un paese europeizzato come il Messico, o come il Brasile, o in un’altra zona qualsiasi ugualmente europeizzata nelle sue caratteristiche principali, come la moderna Angola. Personalmente non trovo ragionevole che i portoghesi in Angola considerino essenziale, affinché un nativo sia realmente considerato “integrato” o cittadino portoghese, il fatto di dormire in un letto europeo. Questo perché in Brasile esiste un gran numero di persone altamente civilizzate che preferiscono dormire in una amaca di provenienza, o stile, amerindio, non rinunciandovi per il più confortevole dei letti europei. Tale preferenza si osserva anche tra inglesi, francesi e tedeschi; ed una delle più laudatorie ed intelligenti pagine scritte sull’amaca brasiliana si deve ad un inglese: un geografo, Martin, che andò in America del Sud all’inizio del XX secolo. D’altro canto è sicuro che nel secolo XVII, quando in Oriente i portoghesi cominciarono a seguire una politica di assimilazione, da parte della loro cultura, di stili orientali o indo-orientali di abbigliamento e non solamente di alcuni valori culinari, vennero severamente criticati dagli inglesi, che vi vedevano la perdita della dignità europea.

L’attuale posizione degli antropologi e sociologi europei e angloamericani, specializzati nello studio di popoli e culture non europee appoggia quasi sempre la politica pioniera seguita dai portoghesi in Oriente e nell’America tropicale, per quanto riguarda i contatti etnici e culturali di europei con non europei. Nel saggio “Pluralismo Etnico e Culturale nell’Africa Inglese Centrale” il Prof. Kenneth Kirkwood, fiducioso “nella capacità dei popoli dell’Africa Centrale e della Gran Bretagna di affrontare e vincere i vari traumi che si trovano di fronte, dichiara che “tutti i gruppi etnici possiedono qualità umane ammirevoli”. Da qui nasce il bisogno o l’utilità di “un avvicinamento non razziale per i problemi umani”.

In questo punto, la politica belga in Africa, nonostante sembri evitare sistematicamente un modello culturale misto, si mostra cosciente del fatto che gli europei non hanno il monopolio delle qualità umane o dei valori culturali. L’obiettivo di questa politica – molto difficile da raggiungere nelle attuali condizioni di contatto umano e di intercomunicazione culturale – è, secondo il Signor G. E. J. B. Brausch, nel saggio “Pluralismo Etnico e Culturale nel Congo belga”, quello di mantenere un equilibrio tra legge e realtà, di modo che “allo stesso tempo tutti gli abitanti del paese abbiano uguali opportunità in futuro; e che i valori culturali di ogni gruppo vengano totalmente rispettati”. La stessa politica viene seguita dai francesi in Algeria, dove le popolazioni musulmane mantengono la maggior parte dei propri valori culturali e, ampiamente, la propria purezza etnica, nonostante il progresso tecnico dovuto all’amministrazione francese in quella parte dell’Africa, sia risultato benefico tanto per i musulmani quanto per i gruppi cristiani. Forse l’attuale situazione dell’Algeria ha qualcosa da offrirci come esperimento sociologico sul pluralismo etnico e culturale che lascia molto alla diversità e poco all’unità. Alcuni aspetti oggettivi di questa situazione sono descritti dal Prof. Louis Millot, nel saggio “Pluralismo Etnico e Culturale in Algeria”.

La resistenza etnica musulmana verso gli stranieri, attraverso il divieto da parte dell’Islam del matrimonio di donne ortodossamente musulmane con non musulmani, è un ostacolo allo sviluppo di culture e popolazioni meticce in zone di contatto tra gruppi cristiani ed islamici. D’altro canto, lo spostamento di siriani e libanesi in Africa sta risultando favorevole a ciò che il Sig. Georges Gayet, nel saggio “Libanesi e Siriani nell’Oriente Africano”, chiama “ampie comprensioni reciproche”.

“Il tema ufficiale di questa riunione dell’Istituto Internazionale di Civiltà Differenti (INCIDI) è già stato esaminato dal punto di vista politico, giuridico, economico e sociale; e con tale ampiezza, che più di una volta l’aspetto culturale dei problemi di pluralismo venne affrontato, di modo che alla discussione di oggi non resta che risaltare, oltre ad argomenti specificamente culturali, altri, comuni ad argomenti qui già trattati” – furono queste le parole con le quali ho iniziato la presentazione verbale della mia posizione riguardo il pluralismo culturale, all’Istituto Internazionale di Civiltà Differenti. A causa di un errore del servizio stenografico della 30° sessione dell’Istituto Internazionale di Civiltà Differenti, queste parole non includono il “Compte Rendu” della stessa sessione, pubblicato in francese e inglese a Bruxelles (1957). Di seguito le parti principali:

“Negli studi o nelle scienze sociali, non è sempre possibile collocare i problemi all’interno di confini rigidi”, aggiunsi durante quella presentazione verbale. Ed ancora: “Esistono sociologi specializzati in sociologia della cultura secondo i quali tutti gli argomenti sociologici sono di sociologia della cultura. Allora non considerano i problemi politici, giuridici, economici, sociali, etici e religiosi come problemi sociologici, se non sono argomenti della propria specializzazione: la sociologia della cultura. Ma evidentemente questi sociologi non sono gli unici a pensarla così. Sociologi di altre specializzazioni soffrono dello stesso delirio capitalista”.

Ed inoltre: “Nel programma di questa riunione dell’Istituto Internazionale di Civiltà Differenti, la situazione dei problemi culturali di pluralismo, venendo presentata alla fine del banchetto, è quella di una specie di dessert nei confronti dei sostanziosi piatti forti, già eccellentemente serviti. Così al relatore generale dei problemi culturali di pluralismo non è parso necessario doversi prolungare in suggerimenti per conclusioni generali che venissero a ripetere, o quasi, suggerimenti già fatti da altri relatori in maniera intelligente e competente. Il relatore di oggi vuole evitare qualsiasi parvenza di imperialismo scientifico attribuendo primato o supremazia ai problemi di pluralismo considerati sotto l’aspetto culturale, proprio perché è il suo punto di vista che questi problemi richiedano sempre una analisi molteplice – psico-socio-culturale – e mai unica. Concordo con il Dr. Idenburg, la cui lucida relazione è stata sentita ieri, secondo cui dobbiamo evitare tale analisi alla luce di un singolo elemento. Di modo che quando ho suggerito l’importanza, nelle relazioni, tra i sentimenti di sicurezza e quelli di insicurezza che sembrano caratterizzare sempre i contatti tra i membri di gruppi culturali diversi, fu considerando ciò una delle caratteristiche di queste relazioni, ma non l’unica. Infondo, anche gli studi o le scienze sociali sono molteplici; sono diversi nella loro unità; e noi che promuoviamo queste scienze nella loro differenti specializzazioni, dobbiamo partecipare alla convivenza pacifica ed armoniosa di queste diverse specializzazioni, senza che nessuna di queste diventi monopolizzante o esclusiva”.

“La verità però, è che oggi non esiste studioso di scienze o questioni sociali che non riconosca l’importanza di ciò che è culturale nella vita degli uomini in società. È stato, con successo, lo studio sistematico di ciò che vi è di culturale nella natura umana che dimostrò l’errore di quanti deterministi tentavano di spiegare l’uomo sociale solamente in base alla sua condizione etnica, o alla sua situazione geografica o alla sua tecnica di produzione, separatamente da altri elementi del suo complesso culturale. Fu sempre questo studio sistematico, su ciò che vi è di culturale nella natura umana, che dimostrò che il carattere o le caratteristiche di certe razze e persino nazioni non è invariabile. Ancora oggi, nello stato di Israele, molti ebrei smentiscono il mito di essere capaci solamente nelle attività commerciali: si riscontrano ottimi agricoltori. Cinesi dei nostri giorni smentiscono un altro mito: quello che i cinesi siano una razza inerte. Alcuni

dei popoli arabi si mostrano al giorno d'oggi diversi dal modello stabilito per definire l'arabo in termini di continuità etnica. Nel Brasile tropicale e subtropicale, in aree come la paolista, oggi esiste un ritmo di progresso industriale ed urbano che compete con quello degli yankee dell'America dal clima freddo e di composizione etnica fondamentalmente nordica. Sono esempi di come ci siano alcune cose da ritrattare nelle generalizzazioni dei determinismi etnici, climatici o geografici; e tale rettifica sta avvenendo principalmente sulla base di una interpretazione culturale delle società umane che, senza indifferenza verso altri fattori, riconosca l'importanza quasi sempre decisiva del fattore o della dinamica culturale”.

“È evidente l'importanza, oggi riconosciuta da sociologi ed antropologi” – aggiunti – “del fattore o della dinamica culturale, ma senza che si debba disprezzare la capacità degli ambienti o dei climi di condizionare gli sviluppi umani – condizionare e non determinare. È con questo orientamento che delinea il concetto, allo stesso tempo culturale ed ecologico, antropologico e sociologico, nei suoi fondamenti, che attualmente i gruppi di lingua portoghese costituiscono una comunità, o una civilizzazione lusotropicale, caratterizzata da un insieme particolarmente simbiotico di relazioni di europei e discendenti di europei con ambienti, popolazioni e culture tropicali”.

“Questa civilizzazione simbiotica” – furono ancora parole mie – “non avrebbe potuto svilupparsi se non attraverso spostamenti di valori e stili di vita verso i tropici, con carattere di trasferimenti definitivi in cui gli uomini vennero accompagnati da donne o famiglie; in cui non ci volle molto a costruire le case, tanto quanto le chiese, le fortezze, i conventi, i collegi dei religiosi e le *misericórdias* in pietra o mattoni; in cui gli europei non esitarono a prendere in moglie indiane, amerindie, africane ed orientali e crescere figli meticci con la stessa cura con cui crescevano figli bianchi; in cui, identificandosi con gli ambienti tropicali, dai loro primi contatti coi tropici, questi europei iniziarono a vivere un'esistenza allo stesso tempo europea e tropicale, adottando valori e stili di vita delle popolazioni e delle culture native. Persino stili di abbigliamento, cibi, bevande, l'amaca al posto del letto, medicinali; ed anche – è sicuro – vizi, come il tabacco. È dal XVI secolo che i portoghesi in India adottano dagli indiani modi di vestire adattati al clima tropicale. Questo costò loro, nel XVII secolo, – si ribadì – la severa critica degli inglesi che, nello stabilirsi in quella parte d'Oriente, pensavano di doversi mantenere così diversi dai nativi, che il loro modo di vestire era il principale elemento culturale che li identificava come razza o popolo superiore. Ed inoltre il criterio degli inglesi e di altri europei trasferitisi nei tropici, consacrò l'uso dei pantaloni occidentali come simbolo della superiorità occidentale sull'Oriente, sull'America e sull'Africa tropicali, nonostante nel XX secolo gli inglesi abbiano adottato dagli indiani il pigiama come abbigliamento intimo nella stessa Europa. Oggi la moda dello *slack* con la camicia fuori dai pantaloni, è un vittorioso tropicalismo tra i civilizzati d'Europa e degli Stati Uniti, dopo essere stato un indianismo portato dai portoghesi dall'India al Brasile; ma per molto tempo fu considerato abbigliamento rozzo, indegno degli europei. Sono dettagli culturali questi: ma dettagli significativi. Al giorno d'oggi, le esperienze più interessanti che si realizzano nel mondo tropicale dell'abbigliamento di uomo igienico, scientifico, moderno, adattato al clima tropicale, forse sono quelle che si verificano in Brasile, grazie al coraggio e agli studi di un precursore paolista. Lo stesso vale per le nuove forme architettoniche che si sviluppano in Brasile allo stesso tempo moderne ed ecologiche. Ed anche per il foraggio per bestiame e per il tipo stesso di bestiame diffuso in Brasile da uomini più pratici che accademici, contro i suggerimenti di tecnici nord americani che credevano fosse possibile generalizzare ai paesi tropicali l'esperienza texana. Il fatto è che si comincia a riconoscere, in Brasile come in altri paesi, che i metodi di agricoltura moderni per i tropici

– un problema culturale, in generale, oltre che economico in particolare – non possono essere gli stessi impiegati nei paesi temperati; ed anche che, in questo dettaglio, europei ed americani hanno qualcosa da imparare dai popoli e dalle culture tropicali; della loro saggezza folklorica, orale, tradizionale. La necessità, da parte di tecnici europei, di imparare da analfabeti tropicali – con la loro conoscenza fatta di esperienza – viene riconosciuta in relazione ai problemi di ecologia vegetale, da geografi e agronomi europei dell’importanza del Prof. Harrison, del Prof. Gourou, del Prof. Henrique de Barros”.

E terminai: “E stando così le cose, si noti quanto è conveniente per la civiltà moderna che si sviluppino in essa civiltà diverse, in cui la scienza degli europei e degli angloamericani si unisca all’esperienza dei popoli tropicali, affinché da tale incontro nascano nuove soluzioni culturali a problemi di abbigliamento, alimentazione, medicina, riposo, sussistenza e igiene nelle aree tropicali; problemi per i quali l’europeo possa aiutare con diverse delle sue tecniche; ma avendo l’umanità di riconoscere che non tutte le sue tecniche superano quelle dei nativi o quelle dei popoli meticci di oggi, abitanti delle zone tropicali, per quanto riguarda la risoluzione di problemi nuovi per la scienza o la cultura europea; e tuttavia vecchi per la saggezza tradizionale. E queste due forme di conoscenza devono essere integrate, in relazione ai tropici, in una terza esperienza antropologica.”

REFERÊNCIAS

FREYRE, G. Pluralismo cultural em sociedades intertropicais: o exemplo brasileiro. In: *Brasis, Brasil e Brasília: sugestões em torno de problemas brasileiros de unidade e diversidade e das relações de alguns deles com problemas gerais de pluralismo étnico e cultural*. Rio de Janeiro: Record, 1968.

Data de envio: 04-09-2019

Data de aprovação: 25-11-2019

Data de publicação: 11-12-2019

Uma reflexão sobre a obscura diferença entre adaptação e tradução¹

Mombe Michael Ngongeh* e Felix Awung**
mombe200@yahoo.com

RESUMO: Este artigo examina várias definições e tipos de adaptação, abordando algumas razões pelas quais a adaptação é realizada. Discute, ainda, quais são as técnicas de adaptação e a própria adaptação enquanto técnica de tradução. Na demarcação dos limites entre adaptação e tradução, muitos críticos não estabeleceram uma diferença clara. Isso constitui um problema tanto para os Estudos da Tradução quanto para os Estudos da Adaptação. Este artigo objetiva tornar mais clara essa distinção através da utilização de exemplos concretos a título de ilustração.

Palavras-chave: estudos da tradução; estudos da adaptação; procedimentos de tradução; Ola Rotimi; Sófocles.

A Reflexion on the Murky Difference between Adaptation and Translation

ABSTRACT: This paper examines the various definitions and types of adaptation, discussing some reasons why adaptation is carried out. It further looks at the techniques of adaptation and adaptation itself as a technique of translation. In the area of drawing a demarcation line between adaptation and translation, many critics have not made the difference clear. This constitutes a problem both in translation and adaptation studies. This paper attempts to make this distinction clearer by using concrete examples for illustration.

Keywords: translation studies; adaptation studies; translation procedures; Ola Rotimi; Sophocles.

Introdução

“Textos literários são construídos a partir de sistemas, códigos e tradições estabelecidos por obras literárias anteriores” (ALLEN, 2000, p. 1). Essa citação nos passa a imagem de um hipertexto, ou seja, um texto que tem ligações com outros textos e, também, a ideia de que cada

¹ Publicado originalmente com o título “A Reflexion on the Murky Difference between Adaptation and Translation” em Translation Journal, ISSN 1536-7207, volume 21, número 4, outubro de 2018, disponível em <https://translationjournal.net/october-2018-issue-v2.html>. Tradução de Larissa Leitão Daroda e Adauto Villela. Este artigo foi traduzido no âmbito do projeto de extensão *Traduções Acadêmicas 2018* do Bacharelado em Tradução da FALE-UFJF, coordenado pela Profa. Dra. Mayra Barbosa Guedes e o Prof. Dr. Adauto Villela, com apoio da Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Contato: adauto.villela@ufjf.edu.br.

* Mombe Michael Ngongeh é professor assistente no Departamento de Línguas e Literaturas Estrangeiras, Universidade de Port Harcourt, Rivers State, Nigéria. Possui bacharelado em Letras, inglês e francês, mestrado em Tradução, ambos da Universidade de Buea, Camarões, e doutorado em Estudos da Tradução na Universidade Estadual Abia, Nigéria.

** Felix Awung é professor assistente na Universidade de Tecnologia de Durban, África do Sul. Possui bacharelado em Letras, inglês e francês, e mestrado em Tradução, ambos pela Universidade de Buea, Camarões, e doutorado em estudos da tradução pela Universidade do Estado Livre, África do Sul.

obra literária disponível é uma recriação, uma manipulação ou uma reinterpretação de obra ou de obras anteriores. Esse retrabalho, essa manipulação, essa recriação, essa reinterpretação podem ser intralinguais, interlinguais ou intersemióticas. Quando o retrabalho é global (isto é, quando afeta o texto como um todo), ele é considerado como adaptação, e quando é local (isto é, quando afeta somente uma pequena parte isolada do texto), ele é considerado como um procedimento de tradução. Adaptação e tradução estão tão intimamente relacionadas que muitos críticos, como, por exemplo, Whittlesey (2012), Susan Bassnett (2011), Christiana Schultz (2010), Kussmaul (1995), Venuti (1995) e Faiq (1992), não explicitam o que constitui a diferença entre ambas. O debate sobre quando uma tradução deixa de ser tradução e se torna adaptação existe há décadas. Susan Bassnett, por exemplo, coloca uma questão cuja resposta pode tornar mais clara a distinção entre adaptação e tradução. A questão é: quão próxima e quão distante uma tradução tem que estar do original para ser chamada de tradução ou de adaptação respectivamente? (BASSNETT, 2011, p. 43).

Este artigo busca responder a essa questão. Ao fazê-lo, devemos observar as definições de adaptação, tipos de adaptação, técnicas de adaptação, motivos para adaptação, adaptação e tipo de textos, e a linha divisória entre adaptação e tradução.

1. Conceito de adaptação

Georges Bastin vê a adaptação como “um conjunto de operações tradutórias que resulta em um texto que geralmente não é aceito como tradução, mas que, no entanto, é reconhecido como uma representação do texto-fonte” (2011, p. 3). De acordo com essa definição, a adaptação constitui-se de um texto resultante de uma operação tradutória, mas que não pode ser chamado de tradução. A questão a se perguntar é: se a adaptação é um texto resultante de operações tradutórias, por que não pode ser chamada de tradução? Insinuamos aqui que isso pode ser devido à distorção global do texto-fonte e desvio da literalidade de tal forma que o texto resultante é, de forma geral, muito distinto do texto-fonte. Conseqüentemente, ele se torna inadequado enquanto tradução (interlingual), admitindo-se a definição de tradução proposta por Nida e Taber (1969).

De acordo com Julie Sanders, “a adaptação também pode constituir uma tentativa mais simples de tornar os textos ‘relevantes’ mais facilmente compreensíveis para novos públicos e novos hábitos de leitura através dos processos de aproximação e atualização” (2006, p. 19). Além disso, no processo de aproximação e atualização, algumas informações são removidas ou adicionadas. Assim, o texto resultante se torna mais rico ou mais pobre que o texto-fonte, criando um afastamento daquele. Em nossa opinião, o texto-alvo, dessa maneira, não pode ser considerado tradução.

Para Brisset, adaptação é “uma ‘reterritorialização’ do trabalho original e uma ‘anexação’ em nome do público da nova versão” (1986, p. 10 *apud* BASTIN, 2011, p. 4). Por outro lado, para Santoyo, adaptação é “uma forma de ‘neutralizar’ a peça para um novo meio, tendo o objetivo de alcançar o mesmo efeito que a obra originalmente tinha, mas para um público com uma experiência cultural diferente” (1989, p. 104 *apud* BASTIN, 2011, p. 4).

Ao reterritorializar e naturalizar um texto, este recebe novas características de seu novo ambiente para fazê-lo se identificar com ele. Tal texto naturalizado e reterritorializado é uma desnaturalização do texto original, consistindo um sério afastamento em termos de forma e de conteúdo. No campo literário, tal texto somente pode ser considerado adaptação e não, tradução. Isso explica o motivo pelo qual consideramos alguns anúncios publicitários traduzidos como adaptação. Geralmente, são direcionados e adaptados ao público-alvo de acordo com o seu gosto e a sua cultura.

Percebemos que, à medida que refletimos mais sobre a adaptação, devido à natureza de alguns textos, pode haver adaptação da forma e tradução do conteúdo. Por exemplo, a tradução de correspondências (cartas formais e informais) do francês para o inglês. O leiaute de uma carta traduzida geralmente está de acordo com a cultura ou a tradição do público-alvo, enquanto o conteúdo é idêntico ao do texto-fonte.

Vinay e Darbelnet viram a adaptação como uma técnica de tradução e, a partir dessa perspectiva, a definem como “um procedimento de tradução que é usado quando o contexto ao qual se refere o texto original não existe na cultura do texto-alvo, necessitando, assim, alguma forma de recriação” (1958 *apud* BASTIN, 2011, p. 3-4).

Além da definição postulada por Vinay e Darbelnet, outros autores apresentam a adaptação como um afastamento global da literalidade. Um estudo crítico dessas definições revela de maneira clara duas considerações sobre a adaptação: 1) a adaptação é o retrabalho de um texto existente, seja na mesma língua (adaptação intralingual), seja em outra língua (adaptação interlingual), para produzir um texto-alvo que não pode ser considerado uma tradução, mas que pode ser rastreado até o texto-fonte; 2) a adaptação enquanto técnica tradutória é usada localmente durante um trabalho de tradução para resolver o problema de um item cultural ou de uma situação do texto-fonte que não existe na cultura da língua-alvo. Essa consideração é sustentada por Vinay e Darbelnet (1958). Essa também é nossa posição; um texto do qual a adaptação afeta apenas algumas partes é, em nossa opinião, uma tradução.

Este artigo foca na primeira consideração para traçar um limite entre adaptação e tradução. A segunda consideração auxilia a destacar a adaptação enquanto técnica tradutória, em que a diferença entre ela e a tradução se turva.

Vistas as várias opiniões que os críticos expressaram sobre a adaptação, devemos agora considerar os motivos para adaptação.

2. Motivos para adaptação

Há vários motivos pelos quais a adaptação é realizada. Milton (2009 a, 2009 b) propõe os seguintes:

- As necessidades do público-alvo literário: o patrimônio literário de um país pode ser deficiente em alguns aspectos de sua literatura, como, por exemplo, na literatura infantil. Isso pode demandar a adaptação de textos estrangeiros para suprir as necessidades dessa categoria de público.
- Expansão do repertório literário alvo: a adaptação de muitos romances para peças teatrais ou filmes é empreendida para expandir ou enriquecer o repertório literário de um pequeno país cuja literatura é deficiente em alguns aspectos.
- As normas literárias do país alvo: nos séculos XVII e XVIII, por exemplo, todas as adaptações de textos literários estrangeiros que entravam na França tinham que obedecer às normas de *clarté* (clareza), *beauté* (beleza) e *bon goût* (bom gosto).
- Público com necessidades especiais: às vezes, os textos são adaptados para textos visuais por meio de linguagem de sinais ou legendagem para os deficientes auditivos.
- Par de idiomas: há a tendência de adaptar quando lidamos com uma língua que é muito mais distante da língua-fonte que com uma língua que é gramaticalmente mais próxima.

3. Tipos de adaptação

A partir das definições de adaptação vistas acima, encontramos dois tipos de adaptação: a adaptação que é o retrabalho de um texto original para produzir outro texto não relacionado ao original de forma geral e literal; e a adaptação que constitui uma técnica tradutória usada localmente para resolver problemas isolados de tradução de itens culturais do texto-fonte que não existem na cultura alvo. Bastin (1993, p. 476) descreve esses dois tipos de adaptação como “*adaptation ponctuelle*” (adaptação local) e “*adaptation globale*” (adaptação global).

Adaptação local

Esse tipo de adaptação pode ser explicado como uma técnica tradutória empregada para resolver um problema de tradução quando diante de uma situação no texto-fonte que não existe na cultura do público-alvo. Ele afeta apenas uma pequena parte da tradução e ainda permite que o texto-alvo tenha a maior parte das características do texto-fonte em termos de significado, forma e estilo. Esse tipo de adaptação não faz o texto-alvo ser visto como adaptação do original. O texto-alvo ainda é visto como tradução. Algumas características da adaptação local, segundo Bastin (1993, p. 478), são as seguintes:

- Afeta apenas algumas poucas áreas do texto.
- O produto final (texto-alvo) permanece bem próximo da cultura e da língua do texto-fonte, sendo, assim, visto como uma tradução e, não, como uma adaptação do original.
- Isso significa resolver um problema que um tradutor encontra no nível da sentença ou da expressão.
- É opcional e tem um efeito muito limitado no âmbito geral do texto-alvo em termos de significado, forma e estilo.

Adaptação global

Como explicado acima, esse tipo de adaptação afeta o texto-alvo como um todo, fazendo com que não se pareça com o texto-fonte em termos de gênero, forma ou estilo. Nesse caso, a única coisa que tem em comum com o texto-fonte é a temática. Por esse tipo de adaptação, um romance pode ser transformado em uma peça ou um filme no mesmo idioma (adaptação intralingual), em outro idioma (adaptação interlingual) ou até de forma intersemiótica de um sistema de signos verbal para um não verbal. Bastin (1993, p. 478) novamente delinea algumas características da adaptação global como segue:

- Ela desconecta o texto-alvo do texto-fonte em termos de gênero e estilo.
- Afeta o texto-alvo de forma integral.
- Mantém apenas os temas ou o objetivo geral do texto-fonte.
- Pode ter o nome do adaptador como autor (e não como tradutor) do texto-alvo resultante. Nesse sentido, não é considerada tradução.

Outros tipos de adaptação

Seguindo a lógica dos tipos de tradução segundo Roman Jakobson, a adaptação também pode ser classificada da seguinte maneira:

Adaptação interlingual: pode ser definida como a reescrita de um texto de um idioma para outro de acordo com exigências do público-alvo. Um exemplo disso inclui a adaptação

francesa para o seriado policial estadunidense de 2001-2011, *Law & Order: Criminal Intent*, como *Paris enquêtes criminelles*.

Adaptação intralingual: essa adaptação é realizada dentro do mesmo idioma. Inclui a reescrita na mesma língua de um romance que foi escrito previamente para adultos na forma de livro de histórias infantis. Uma adaptação intralingual também tem como exemplo a mudança de um romance para uma peça na mesma língua. As peças de Shakespeare que lemos atualmente em inglês moderno são uma adaptação intralingual de suas versões em inglês antigo. Outros exemplos incluem *Oedipus the King* e sua adaptação *The Gods Are Not to Blame*, assim como a adaptação de romances como *Great Expectations* para um filme dirigido por David Lean em 1946 e de *The Day of the Jackal* para um filme dirigido por Fred Zinnemann em 1973.

Adaptação intersemiótica: uma adaptação intersemiótica é uma interpretação de um texto verbal para outro texto usando signos não verbais. A adaptação intersemiótica lida com dois ou mais códigos completamente diferentes, por exemplo, ao transformar o texto linguístico em um musical, em número de dança ou em texto imagético. Desse modo, quando Tchaikovsky compôs a obra *Romeu e Julieta*, na verdade, realizou uma adaptação intersemiótica: ele “adaptou” a peça de Shakespeare de um código linguístico para um código musical. O código de expressão foi completamente alterado de palavras para sons musicais. Em seguida, como era direcionado para o balé, houve um bailarino que “traduziu” ainda mais, a partir dos dois códigos anteriores para um “de dança”, que se expressa através do movimento do corpo.

4. Técnicas de adaptação

A adaptação, seja local ou global, interlingual, intralingual ou até mesmo intersemiótica, emprega uma ou mais das seguintes técnicas:

Transcrição do original: transcrição é o ato de ouvir um discurso (ao vivo ou gravado) e convertê-lo em documento escrito. O site Le Trésor de la Langue Française² define a transcrição como “*reproduction exacte, par l’écriture, de ce qui a déjà été écrit ; resultat de cette action*” (reprodução exata, por meio da escrita, do que já foi escrito ou o resultado dessa ação). No mesmo site, encontramos esta outra definição: transcrição também se refere à pura e simples repetição mecânica de um texto já impresso em um documento escrito. Geralmente, essa tarefa remobiliza um texto antigo para se encaixar em um documento ou um formato de leitura modernos. Apesar de tal definição não nos dizer se a repetição mecânica se dá ou não dentro da mesma língua ou entre línguas, ao menos ela nos diz que a mera cópia de um texto antigo feita para atender às expectativas de um público em particular é um meio de adaptação.

Omissão ou adição: esta é outra técnica de adaptação que envolve omissão de algumas partes do texto-fonte que, no julgamento do adaptador, não são relevantes para os leitores-alvo. Por meio dessa técnica, o adaptador também pode proceder à adição de alguns materiais que não estão no texto-fonte apenas para atender às expectativas dos leitores-alvo.

Expansão: é uma técnica que tem mais a ver com a explicação da informação-fonte para torná-la mais explícita para o público-alvo.

Atualização: implica na substituição de uma língua antiga ou de itens culturais de um texto-fonte por seu correspondente moderno, para torná-lo acessível a leitores modernos.

Equivalentes situacionais: é uma técnica de adaptação que envolve substituir itens culturais ou situações do texto-fonte por outros itens equivalentes ou situações na cultura da língua-alvo.

Domesticação: é uma técnica que implica substituir itens culturais específicos ou conceitos da língua-fonte por itens culturais ou conceitos da língua-alvo de forma que atenda

² <https://www.le-tresor-de-la-langue.fr/definition/transcription>

às necessidades e à capacidade de compreensão do público da língua-alvo. De acordo com Venuti (1995), a domesticação é uma redução etnocêntrica do texto estrangeiro para os valores culturais da língua-alvo.

Recriação: nesta situação, o adaptador se inspira no texto-fonte e reproduz um texto-alvo que mantém somente a temática do texto-fonte e dele se desvia em termos de estilo e registro. Preserva apenas a informação mais essencial do texto-fonte.

Após refletirmos sobre toda a noção de adaptação, examinaremos agora um exemplo de adaptação.

5. *The Gods Are Not to Blame*

A peça grega de Sófocles, intitulada *Oedipus Tyrannus*, mais conhecida posteriormente por sua versão latina, *Oedipus Rex*, foi traduzida para o inglês por Francis Storr (SOPHOCLES, 1958). O dramaturgo nigeriano Ola Rotimi (1971) fez uma adaptação intralingual da peça para o inglês e a intitulou *The Gods Are Not to Blame*. Eis o resumo: *The Gods Are Not to Blame* é a história dramática de um homem, Odewale, nascido com um destino do qual ele tentaria fugir. Após o nascimento, quando seus pais o levaram para que o adivinho da aldeia, o sacerdote Ogun, previsse seu futuro, só encontraram tristeza. Seu primeiro filho estava destinado a matar o pai e se casar com a mãe, e o único meio de evitar isso seria matá-lo.

Entretanto, incapaz de equilibrar o cumprimento de sua tarefa com o amor pelo bebê recém-nascido, o mensageiro Gbonka, que foi enviado sozinho para se livrar da criança em uma floresta, encontrou um pai adotivo para ela e voltou ao seu local de serviço.

Os pais adotivos, Ogundele e Mobike, que não tinham filhos, tomaram alegremente a criança como sua e somente poucas pessoas sabiam que ela não era deles, mas não conheciam os verdadeiros pais, uma vez que Gbonka deixara a criança na mata sem muita explicação.

Já adulto, o tio de Odewale lhe contou a verdade sobre seu destino, mas não mencionou que seus pais verdadeiros não eram conhecidos. Por causa disso, ele fugiu para uma terra distante, onde comprou uma fazenda no lugar onde três caminhos se cruzavam e trabalhou duro para ter uma vida boa. Algum tempo depois, um velho foi à fazenda que ele sofrera para comprar e manter, reivindicou a terra como sua e o chamou de ladrão. Mas Odewale não reagiu a tudo isso, até que o velho homem insultou a aldeia de onde ambos acreditavam que ele vinha, e isso era algo que Odewale não podia admitir. Ele tentou usar seus poderes místicos contra o velho, mas os poderes do velho pareciam ser ainda mais potentes que os dele; então, em uma última tentativa de salvar sua vida, acertou o homem com uma enxada, e ele morreu.

Odewale então correu de cidade em cidade por meses até que chegou a Kutuje, onde tinham acabado de perder seu rei e o inimigo tirou vantagem disso para atacá-los, mas Odewale, com seu temperamento forte, liderou o povo para a guerra contra os inimigos e venceu. Devido ao respeito, quebrou-se o protocolo e ele foi feito rei daquela terra, o que significava que deveria se casar com a esposa do falecido rei (sua mãe), assim cumprindo toda a profecia de que mataria seu pai e desposaria sua mãe.

No entanto, tudo isso era ainda desconhecido para Odewale, até que ele prometeu encontrar e punir o homem que matara o antigo rei daquela terra, cujo espírito perturbado era a causa da doença terrível que assolava o povo de Kutuje. O sacerdote o acusou de ser o homem que eles procuravam, e seu velho amigo Alaka o visitou, e velhas histórias foram contadas com um novo significado para eles.

Em pouco tempo, Odewale percebeu uma conspiração entre Anderopo, filho do falecido rei Adetusa, que na verdade era seu irmão, e o sacerdote Ogun; por isso, jurou nunca mais pôr os olhos em Anderopo novamente. Quando os chefes o acusaram de desrespeitar as palavras do

sacerdote, quase se voltou contra eles, até que a rainha mãe, sua esposa, contou-lhe sobre seu primeiro filho, que o sacerdote pediu para ser abandonado na mata porque estava destinado a matar seu pai e desposar sua mãe, e que o rei teria sido morto por ladrões armados. Muitos outros fragmentos de histórias foram contados para confirmar que a idade chegara para o sacerdote e que não se podia mais confiar nele.

Quando surgiu a questão de o antigo rei ter sido morto por ladrões, Odewale se interessou e pediu que a testemunha ocular fosse trazida à sua presença, sem saber que o mesmo mensageiro que o entregara a Ogundele era a própria testemunha ocular do assassinato.

Gbonka, agora grisalho e ajudado por Alaka a encontrar sentido nas histórias, finalmente falou a verdade: que Odewale era a criança abandonada, o filho do falecido rei, e filho da rainha que agora chamava de esposa e que era mãe de seus quatro filhos. Incapaz de suportar a verdade, a rainha se matou, e Odewale, a fim de cumprir sua promessa para com o povo de Kutuje, arrancou os próprios olhos, deu ordem de um funeral apropriado para a rainha e se banuiu com seus filhos após reparar as feridas que criara no relacionamento com seu irmão Aderopo.

6. Uma comparação de *Oedipus the King* e *The Gods Are Not to Blame*

Uma leitura comparativa da versão inglesa da peça grega traduzida por F. Storr e da adaptação de Ola Rotimi revela uma diferença marcante entre tradução e adaptação nos seguintes níveis:

Título da Peça

<i>Oedipus the King</i>	<i>The Gods Are Not to Blame</i>
F. Storr traduziu literalmente o título latino <i>Oedipus Rex</i> (do grego <i>Oedipus Tyrannus</i>) como <i>Oedipus the King</i> , enquanto Rotimi adaptou o título como <i>The Gods Are Not to Blame</i> .	

*Personagens*³

<i>Oedipus the King / Rei Édipo</i>	<i>The Gods Are Not to Blame</i>
King Laius / Rei Laio (que foi morto por seu filho)	Rei Adetusa
Oedipus / Édipo	Odewale
Creon / Creonte	Aderopo
Theban Elders / Anciãos de Tebas	Coro
Priest / Sacerdote	Sacerdote de Ogun
Tiresias / Tirésias	Baba Fakunle
Queen Jocasta / Rainha Jocasta	Rainha Ojuola
Messenger / Mensageiro	Alaka
Shepherd / Pastor	Gbonka

Ambientação

<i>Oedipus the King / Rei Édipo</i>	<i>The Gods Are Not to Blame</i>
-------------------------------------	----------------------------------

³ Nota dos tradutores: uma vez que a obra de Sófocles é conhecida do público brasileiro, acrescentaremos os nomes correspondentes dos personagens com base na tradução de J. B. de Mello e Souza (SÓFOCLES, 2005).

Temática

A temática de ambas as peças é idêntica: a impotência de um homem contra o que foi destinado a ele pelos deuses. Um homem, Odewale, nascido com um destino do qual tentava fugir. Ao nascimento, quando seus pais o levaram ao adivinho, o sacerdote Ogun, para prever seu futuro, o sacerdote disse que o primeiro filho do casal estava destinado a matar seu pai e casar-se com sua mãe.

7. Linha de demarcação entre adaptação e tradução

Durante muitas décadas, foram feitas diversas tentativas de distinção entre tradução e adaptação, e não se chegou a uma definição clara da diferença entre elas. Susan Bassnett afirma que a base da distinção parece ser o grau em que um texto que foi traduzido para outra língua diverge da fonte: se parece tão próximo a ponto de ser reconhecível, então pode ser classificado como tradução, mas se começa a se distanciar da fonte, então tem que ser considerado adaptação (2011, p. 40).

Além disso, afirma a autora, “o problema é saber o quão próximo você deve estar do texto-fonte e o quão longe você deve se distanciar antes que o rótulo se altere” (2011, p. 41). A questão de saber quando um texto-alvo deve ser considerado adaptação ou tradução é analisada considerando os tipos de texto. Observamos que, com alguns tipos de texto, apesar do distanciamento de suas traduções literais e de todas as modificações dos itens do texto-fonte, o texto-alvo ainda é considerado uma tradução. Exemplos incluem textos informativos como artigos de jornais, manuais, correspondências, textos persuasivos como propagandas e outros textos como transcrições acadêmicas, documentos legais, provérbios, expressões idiomáticas, textos bíblicos/religiosos etc. Por exemplo, na tradução de uma carta formal ou informal do inglês para o francês, a posição do endereço do remetente e do destinatário no papel não é o mesmo que no francês. Algumas alterações ou um tipo de adaptação são efetuados tanto no início quanto no fim e, ainda assim, o texto-alvo continua sendo chamado de tradução porque as alterações afetam somente algumas partes do texto, não o texto inteiro. Entretanto, há alguns outros textos que não toleram qualquer modificação que possa afetá-los globalmente. Esses são os textos literários. Uma vez que o estilo, o gênero, o registro, os personagens e a ambientação do texto-fonte são modificados para se adequar ao público do texto-alvo, o texto deixa de ser uma tradução e passa a ser visto como adaptação. E, quando a lei de propriedade intelectual permite, o adaptador se torna o autor.

Um bom exemplo é a adaptação da peça grega intitulada *Oedipus the King* como *The Gods Are Not to Blame* de Ola Rotimi. Desde a abordagem do título, vemos uma diferença entre tradução e adaptação. Enquanto a tradução permanece próxima ao texto-fonte, como se pode ver na tradução de F. Storr do título para *Oedipus the King*, a adaptação se distancia dele.

No nível dos personagens ou atores e atrizes, Storr, em sua tradução, manteve os nomes gregos como eles são no original, enquanto Rotimi os substituiu por nomes em iorubá. Esse é um caso de reterritorialização de uma peça. A peça é retirada das raízes de sua cultura original, refletida nos nomes dos personagens gregos, e fincada nas raízes de uma nova cultura, a cultura iorubá, na Nigéria. Isso se reflete nos nomes em iorubá dos personagens que *The Gods Are Not to Blame* agora têm. Por isso, a peça *The Gods Are Not to Blame* não pode ser aceita como tradução.

Além disso, as alterações não foram feitas somente no nível dos personagens, mas também no nível do relacionamento entre os personagens. É digno de nota o fato de que, em Rei Édipo, Creonte é o cunhado de Édipo, enquanto, em *The Gods Are Not to Blame*, Creonte, sob o nome de Aderopo, é o irmão de sangue de Odewale (Édipo).

E também, em Rei Édipo, o rei que matou seu pai e se casou com sua mãe tem duas filhas (Antígona e Isemene). Em *The Gods Are Not to Blame*, o adaptador-autor diz que o rei, Odewale, tem quatro filhos com sua mãe-esposa (Adewale, Adebisi, Oyeyemi e Adeyinka).

Em Rei Édipo, o antigo rei, Laio, foi morto em uma encruzilhada como resultado de uma discussão que levou a uma disputa sobre qual biga tinha o direito de passagem. Em *The Gods Are Not to Blame*, de Rotimi, o antigo rei foi morto na fazenda de Odewale.

Além disso, em *Oedipus the King*, o tradutor, Storr, mantém a ambientação grega, Tebas, enquanto, em *The Gods Are Not to Blame*, o adaptador dá à peça uma nova ambientação iorubá, Kutuje.

Outra área em que a adaptação parece ser bem diferente da tradução é a transformação do romance em uma peça dramática. De acordo com a Wikipédia, “um romance é uma narrativa longa, normalmente em prosa, que descreve personagens e eventos fictícios, geralmente na forma de uma história sequencial”. Por outro lado, drama é definido pela mesma fonte como “uma peça escrita quase exclusivamente em diálogos”. Quando um escritor decide reescrever um romance, seja na mesma língua (intralingual), mudando o registro para tornar mais compreensível por crianças, ou reescrever em outra língua (interlingual) na forma de uma peça ou filme, então o processo é descrito como adaptação. Uma comparação detalhada entre uma adaptação de um romance e seu original, em uma tentativa de demonstrar a diferença entre tradução e adaptação, poderia constituir o fundamento de outro trabalho de pesquisa.

Considerações finais

Retomamos, neste ponto, que o objetivo deste artigo foi analisar a noção de adaptação nos Estudos da Tradução e responder uma questão pertinente feita por Susan Bassnett numa tentativa de compreender o quão próximo um texto-alvo deveria estar do seu original para ser denominado tradução e o quão distante ele deveria estar dele para ser considerado adaptação. A partir das análises acima, percebemos que, desde suas definições, adaptação e tradução são diferentes, apesar do fato de ambos poderem ser rastreados até um texto-fonte. Percebemos, também, que a linha de demarcação entre tradução e adaptação é muito turva quando a adaptação é local ou usada como técnica empregada para resolver um problema isolado encontrado no curso da tradução de um texto. Nesse caso, o texto-alvo alcançado ao fim do exercício é visto como tradução porque a adaptação não afeta o texto inteiro.

Com certos tipos de texto, percebemos que alguns críticos acham difícil rotular o texto-alvo como tradução ou como adaptação. Tais tipos de texto incluem as correspondências. Além disso, compreendemos, a partir da explanação de Bastin sobre adaptação global, que, quando a adaptação afeta o texto como um todo, o texto-alvo resultante parece ser completamente diferente em termos de forma ou gênero, estilo ou registro, do texto-fonte e, em alguns casos, traz um autor diferente daquele do texto-fonte. Somente no nível da temática é que a adaptação é rastreável ao seu texto-fonte. Ilustramos essa questão neste artigo usando alguns textos literários como *Oedipus the King*/Rei Édipo e sua adaptação, *The Gods Are Not to Blame*.

REFERÊNCIAS

ALLEN, G. *Intertextuality*. London: Routledge, 2000.

BALONIS, J. *The practice of Adaptation: Turning Facts and Fiction into Theatre*. Unpublished Thesis, Queensland University of Technology, 2012.

BASSNETT, Susan. *Reflections on Translation*. Bristol, UK: Multilingual Matters, 2011.

BASTIN, G. Adaptation. In: BAKER, M.; SALDANHA, G. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. New York: Routledge, 2011.

BASTIN, G. La notion d'adaptation en traduction. *Meta: journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal*, v. 38, n. 3, 1993, p. 473-478.

BASTIN, Ge. L. *¿Traducir o Adaptar?* Caracas: Universidad Central de Venezuela, CDCH/FHE, 1998.

FAIQ, S. *Author-cum-translator: position and power in translating oneself*. Paper presented at the conference Translation and Power, University of Warwick, England, July 1997.

KUSSMAUL, P. *Training the translator*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1995.

LUNGU, B. G. *L'adaptation Stratégie de traduction : entre norme et création* http://www.academia.edu/1249763/Ladaptation_Strat%C3%A9gie_de_traduction_entre_norme_et_cr%C3%A9ation 22/4/2016.

MILTON, J. Translation Studies and Adaptation Studies. In: *Translation Research Projects 2*, PYM, A.; PEREKRESTENKO, A. (eds), Tarragona: Intercultural Studies Group, 2009. p. 51-58.

_____. Between the cat and the devil: Adaptation Studies and Translation Studies. *Journal of Adaptation in Film & Performance*, v. 2, n. 1, May 2009, p. 47-64.

NIDA, E. Principles of correspondence. In: VENUTI, L. (ed.), *The Translation studies reader* (2nd ed.) (pp. 153-167). New York: Routledge, 2004.

ROTIMI, O. *The Gods Are Not to Blame*. London: Oxford University Press, 1971.

SANDERS, J. *Adaptation and Appropriation*. New York and London: Routledge, 2006.

SCHULTZ, C. *Translation or adaptation?* Authors writing in a second Language: an analysis of stefanheim's "hostages" and "der fall Glasenapp", unpublished thesis, University of Illinois: Urbana-Champaign, 2010.

SÓFOCLES. *Rei Édipo*. Tradução J. B. de Mello e Sousa. EbooksBrasil. Edição digitalizada de Clássicos Jackson, v. 22, 2005.

SOPHOCLES. *Oedipus The King*. Translated by F. Storr, New York: The Heritage Press, 1958.

VENUTI, L. Introduction. In: VENUTI, L. (ed.) *The Translation studies Reader* (2nd ed.). New York: Routledge, 2004.

VENUTI, L. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London & New York: Routledge, 1995.

VENUTI, L. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. N.Y.: Routledge, 2000.

VINAY, J.-P.; DARBELNET, J. *Comparative Stylistics of French and English*. Philadelphia: John Benjamins, 1995.

WHITTLESEY, H. A Typology of Derivatives: Translation, Transposition, Adaptation. *Translation Journal*, v. 16, n. 2, April 2012.

WIKIPEDIA. *Adapting for film*. https://en.wikipedia.org/wiki/Literary_adaptation.

WIKIPEDIA. *Law & Order: Criminal Intent, and Paris enquêtes criminelles*. https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_French_adaptations_of_television_series_from_other_countries (Consulted on 24/4/2016).

Data de envio: 04-09-2019

Data de aprovação: 25-11-2019

Data de publicação: 11-12-2019

“Durtal”, de Paul Valéry: uma tradução

Camila Soares López*
camila.lopez@ufu.br

RESUMO: Neste trabalho, propomos uma tradução do ensaio crítico “Durtal”, de autoria de Paul Valéry e que versa sobre o romance homônimo de J.-K. Huysmans. Originalmente, o texto de Valéry foi publicado em 1898 na revista *Mercure de France*, *petite revue* parisiense que circulou nos meios simbolistas e de demais entusiastas da renovação literária. Em um primeiro momento, tecemos considerações acerca dos dois autores, bem como sobre a proximidade de ambos. Por fim, apresentamos a tradução de “Durtal” para língua portuguesa.

Palavras-chave: *Mercure de France*; crítica literária; Paul Valéry; J.-K. Huysmans.

“Durtal”, by Paul Valéry: a translation

ABSTRACT: In this work, we propose a translation of the critic essay “Durtal”, written by Paul Valéry, which concerns the homonym novel from J.-K. Huysmans. Originally, Valéry’s text was published in 1898 in the *Mercure de France*, Parisian *petite revue* that circulated in Symbolist groups and among literary renewal enthusiasts. First, we offer some reflections about both authors, as well as their proximity. Then, we present a Portuguese translation of the text “Durtal”.

Keywords: *Mercure de France*; literary criticism; Paul Valéry; J.-K. Huysmans.

Introdução

Os últimos anos do século XIX francês caracterizaram-se pela ascensão de diferentes movimentos literários, que buscaram a sua afirmação no campo por meio de diversas lutas simbólicas, inflamadas por seus agentes (BOSCHETTI, 2014, p. 12). Entre eles, entusiastas do Decadentismo e do Simbolismo anunciaram-se como catalizadores da renovação da literatura.

Essa efervescência se consolidou nos periódicos da época, que foram grandes divulgadores da matéria literária. A lista de jornais e revistas que contaram com colaboração de escritores e escritoras é extensa: *Le Figaro*, *Revue des Deux Mondes* e *La Presse* são alguns exemplos. No entanto, se, por um lado, nomes como o de Dumas e Zola consagraram-se em folhas de circulação expressiva, o mesmo não ocorreu com os jovens aspirantes à atividade literária. Assim, surgiram as *petites revues*, que, em oposição à grande imprensa, foram suporte material da produção daqueles que almejavam a ruptura com a tradição. Em 1890, veio a público a *série moderne* do *Mercure de France*,

* Possui graduação em Letras/ Licenciatura (2009), mestrado (2012) e doutorado (2017) pela Universidade Estadual Paulista/Faculdade de Ciências e Letras/Assis. Foi professora substituta de Língua Francesa na mesma faculdade. Atualmente, é professora do Instituto de Letras e Linguística (ILEEL) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), na área de língua e literatura francesa.

que, dirigida por Alfred Vallette,¹ propunha-se a “publicar obras puramente artísticas e de concepções suficientemente heterodoxas para não serem, de modo algum, acolhidas por publicações que contam com a clientela” (VALLETTE, 1890, p.4), ou seja, estampar em suas páginas aquilo que havia de original e livre de amarras editoriais.

O nome de J.-K. Huysmans apareceu, na época, como referencial das *petites revues* e de seus colaboradores, que propunham manifestos, exaltavam a reformulação da linguagem e elegiam seus “mestres” como forma de legitimação de suas premissas. Huysmans, que nasceu em 1848, foi descrito por Jules Huret, em sua *Enquête sur l'évolution littéraire*,² como indivíduo de barba curta e “bigode gracioso”, morador da rua de Sèvres, em um local decorado com “desenhos de Odilon Redon, aquarelas de Raffaëlli, de Foran, estantes apinhadas de velhas brochuras, de Bíblias *in-folio*” (HURET, 1891, p. 161).³ Huysmans foi o criador de Des Esseintes, a figura matriz dos decadentes, que inspirou o dandismo e que representou, nas palavras de André Barre, novas incursões estéticas (1911, p. 132), atreladas à religiosidade, ao transcendentalismo, ao ocultismo e às nuances do erotismo (PEREIRA, 1975, p. 71).

Em 1898, Paul Valéry publicou no *Mercure* “Durtal”, um ensaio crítico da obra homônima de Huysmans. Responsável por trazer à matéria crítica os escritos do autor de *Là-bas*, Valéry nasceu em Sète, em 1870. Escreveu obra “híbrida e amiúde”, caracterizada por sua variedade temática; suas reflexões perpassaram não apenas a literatura, mas também a escultura, a pintura e a arquitetura (PIMENTEL, 2008, p. 12). Na década de 1890, lançou-se na produção de “ensaios, prefácios, reminiscências de velhos amigos e camaradas de armas literárias” (FRANK, 1967, p. 393).⁴ Em 1925, foi eleito membro da Academia Francesa. Entre suas obras, estão *Introdução ao método de Leonardo da Vinci* e *Meu Fausto*. Em seu tempo, mostrou-se como um “admirável poeta cerebral, e mesmo um brilhante pensador mundano em observações cinzeladas sobre a civilização ou sobre a arte” (SIERRO, 2004, p. 119).⁵ Paul Valéry era próximo do grupo do *Mercure de France*.⁶ Pierre Louÿs, por exemplo, era seu amigo e assíduo da revista de Vallette.⁷

A admiração de Paul Valéry por J.-K. Huysmans data da juventude do primeiro. De acordo com Cécile Lambert-Raspa, Valéry teria lido *À rebours* ainda em Montpellier, onde fora criado (1972, p. 4) e, aos 18 anos, teria declarado que a obra era sua “bíblia” (FRANK, 1967, p. 395). Os dois autores conheciam-se pessoalmente e mantinham correspondência. Já em 1890, Paul Valéry discorreu com entusiasmo sobre Huysmans (LAMBERT-RASPA, 1972, p. 10).

¹ Alfred Vallette nasceu em 1858, em Paris. Foi editor, jornalista, romancista e crítico. Esteve à frente do *Mercure de France* até 1935, ano de sua morte.

² Nessa *Enquête*, Jules Huret interrogou 64 homens de letras, classificados da seguinte maneira: “psicólogos”; “magos”; simbolistas-decadentes; naturalistas; neorealistas; parnasianos; independentes; “magníficos”; e teóricos e filósofos.

³ No original, o trecho faz parte da seguinte descrição: “On traverse un salon minuscule dont les murs sont couverts de tableaux hollandais, de dessins d’Odilon Redon, d’aquarelles de Raffaëlli, de Forain, de rayon bondés de vieilles reliures, de Bibles in-folio ; une antique chasuble rose pâle et or couvre la glace de la cheminée”. Tradução nossa.

⁴ “A large part of the published work of Paul Valéry consists of occasional literary and cultural reflections on the most varied and diverse topics. Essays, prefaces, official speeches, reminiscences of old friend and literary camarades-in-arms – all poured from Valéry’s pen in a steady stream during the latter part of his life”. Tradução nossa.

⁵ “On sait l’image que la postérité a souvent gardée de Paul Valéry, celle d’un admirable poète cérébral, voire d’un brillant penseur mondain aux remarques ciselées sur la civilisation ou sur l’art”. Tradução nossa.

⁶ Antes de “Durtal”, assinou no *Mercure de France* a rubrica “Méthodes”, na sessão “Revue du Mois”.

⁷ Pierre Félix Louis, conhecido como Pierre Louÿs, nasceu na Bélgica, em 1870. Foi autor de romances, poemas e contos.

Ao versar sobre *Durtal*, Valéry considera a “novidade” da escrita de J.-K. Huysmans e discute, também, o processo de criação de romances no período. Para Paul Valéry, o ciclo constituía algo até então inédito para o gênero. Analisa a forma e o conteúdo desses textos, ressaltando a função do leitor na absorção do teor das obras citadas e a importância do “místico” e do “novo” por elas compreendidas. Essas linhas, que transmitem a admiração de Valéry por Huysmans, bem como um olhar refinado para com a produção do criador do romance *La Cathédrale*, aparecem a seguir, traduzidas para a língua portuguesa.

1. “Durtal”, de Paul Valéry: uma tradução

A presença de *Durtal* une três livros que, sozinhos, trouxeram uma novidade geral ao romance contemporâneo.

Essa forma, tal como a elaboraram os escritores naturalistas, compunha-se de uma soma de poemas, entre os quais o diálogo e a ação serviam apenas de laços. Uma vez que se aprendia a fazer um desses poemas, aprendia-se a fazer muitos deles; e a questão, para esses autores, consistia em passar de um poema a outro e, para tanto, escolher assuntos mais propícios. Rapidamente, suprimia-se toda a ação. O diálogo, rigorosamente simplificado, reduzia-se à troca de *palavras* anotadas ou fabricadas pelo autor e oferecia somente por exceção o vai e vem das conversas reais, o conjunto de muitas vozes de muitos espíritos. Nem a composição das obras, nem a construção dos indivíduos foram, nessa época, aprofundadas. A composição foi restrita à cronologia pura, ao desenvolvimento de uma função simples do tempo. A construção do homem foi escamoteada, quer limitássemos-nos a justapor discursos autênticos a descrições arbitrárias de tipos, quer restringíssemos-nos a escrupulosamente recolher a historietinha de um contemporâneo. Todos os seres assim determinados permanecem anedóticos; eles permanecem divertidos, indiferentes, incomunicáveis. Além disso, a impotência era evidente, de uma psicologia muda diante dos mais elementares dos fatos, e que apenas encontrava o discurso para enganar-se a respeito das mais complexas questões. Enfim, enquanto, por um lado, aumentavam a linguagem com o estudo da aproximação metódica das palavras mais distantes e as mais indiferentes entre elas – isto é, de combinações puramente poéticas, – deixavam escapar, por outro lado, seu antigo valor abstrato, já que, pouco a pouco, negligenciava-se a busca das ligações de proposição, e que se substituía o repertório mais rico pela busca das expressões gerais, – ao desejo da lei instantânea de tudo o que se quer dizer.

Huysmans compõe *Là-bas* após ter conhecido o limite do precedente sistema. Então, pela primeira vez, eu penso: o homem constrói uma surpreendente multiplicidade e define um estado de espírito em mais de uma dimensão. Uma tripla existência ocorre nesse livro; ao mesmo tempo, instaura-se nos meios que são irredutíveis e que coincidem; deteriora o reino acostumado à sucessão do tempo; confronta tenebrosos ardores, comuns às pessoas dispersas, aos vivos e aos mortos, aos séculos encerrados que detêm aquilo que os separa. No meio desse rico espaço, figuras incomparáveis, mas similares, respondem-se; zonas de duração se prendem, estágios de humores absolutamente confrontados unem-se – confrontando interiores sagrados, uma Idade Média que se reacende, um amor duro *à la Degas*, uma lisonjeira bruma que se eleva ao céu, um clarão puro de céu. De longe, cada lembrança dessa obra comporta, como um buquê, diversos valores. A menor explosão que dela se manifesta, muitos sucumbem.

En Route inova mais uma vez e abomina tudo do antigo romance. É uma longa inscrição fiel, é o fluxo das horas intactas, é o próprio pensamento, cuja elocução origina o absoluto das impressões internas e externas, o todo de uma realidade. Mais eficaz do

que o entendimento habitual dos momentos do homem nos livros, essa série verídica e, todavia, tão refinada e tão diferente das simples sequências de ideias, para não parecer obscura ou arbitrária, para não ser alterável à vontade.

Nada é mais próximo da forma de pensamento do que a forma geral desse livro fluido e franco: ele conta, no entanto, um caso de exceção e enumera estados raros. Simplesmente, nada podia mais obrigar o espírito de quem quer que fosse a seguir por uma via mais natural, a direção sobrenatural que o autor magnetiza, e que Durtal mostra. Essa maneira pura, forte, implica a renúncia aos cálculos comuns, a ausência aparente de algo nas ideias, – para melhor imitar e, conseqüentemente, *conceber* a variação dessa circunstância interior *exata* que conduz o autor ao escrito e o escrito ao leitor.

Nesse curso independente do pensamento que conduz as noções, as imagens ou nada, em qualquer uma de suas páginas, cada escritor apreende, para o uso literário, certas ruínas: o que lhe pareceu bom para rapidamente conseguir alcançar e tocar o outro, o que será isolado e enraizado, e inserido em qualquer lugar, para servir contra a indispensável vítima, antes de tudo, é o leitor o qual imaginamos. Jogamos fora o resto, o inusitado; e ele se esvai, ou permanece apenas variável. Assim, em relação à nossa língua, aos nossos hábitos, à nossa realidade, – nosso pensamento parece de uma importância irregular e inconstante, – já que ela conduz indiferentemente formas claras ou obscuras, belas ou absurdas, e outras indizíveis, inúteis, incomensuráveis, – dos grupos monstruosos. Nós qualificamos essas formas como eu acabo de fazê-lo, nós escolhemos aquelas que nos convêm, – isto é, aquelas que correspondem a um pequeno número de conceitos já prontos, – e, então, nós os escrevemos em uma ordem bem diferente daquela da geração deles. Visivelmente, a escrita torna necessária essa escolha, ao mesmo tempo em que ela a faz possível, já que ela fixa.

Mas, nesse singular *En route*, onde se reconhecia frequentemente a voz sem repouso e sem ruído, aquela que se cala quando falamos, – a fluidez das frases aproximase muito daquela de nossas ideias, que a escolha inevitável, o trabalho segundo, torna-se imperceptível e deixa o leitor acreditar que pensa, mas que, no entanto, lê. E essa imitação alcança seu objetivo, o seu ápice, quando o leitor, que ali encontrou um monólogo íntimo análogo ao seu, e que esposou, ao mesmo tempo, o detalhe reconstituído do homem pensante, acha *de repente* que ultrapassou alguma coisa, que *já* contém uma ideia não familiar, que, surpreendentemente, bebeu de uma emoção desconhecida e que se agita, e que se produziram inéditas representações e movimentos maravilhosos.

Pois, pouco a pouco, no texto nu e verdadeiro para todos, começa e se cumpre, no curso habitual da vida, a transformação imensa, ou convencional, que é o próprio assunto do livro. Atingimos os pontos de uma Conversão. Sonhamos ser um outro e, enfim, conhecemos essa operação do espírito tão completa, que é o maior exemplo imaginável da novidade no conhecimento e que, mesmo assim, não altera nem as leis primitivas, nem os elementos concretos do pensamento.

Eu constato agora que pude passar, por uma linha contínua, da forma ao assunto do livro.

Entretanto, a mudança que somos, essa mudança simples e terrível das ideias – quaisquer que elas sejam, – essa transformação gasta, repentina, perturbações e atenuações, raciocínios e grandezas, – subsiste: ele parece reduzir a conversão de Durtal a apenas uma espécie de tradução e emprego de um léxico novo, ou uma pura substituição entre os termos psicológicos, que deixaria invariável o cerne do espírito. E, com efeito, nós estamos certos de que a preocupação de Deus é esquecida como outra coisa; dormimos e ela se apaga; escutamos o barulho e ele abandona o desatento; adicionamos alguns números e ele não está mais ali, ele não pode mais estar ali. Ele mesmo, Durtal, conserva por meio do novo espaço, onde ele lentamente se reconduziu, seus antigos

gostos, seu olho inventivo, o acento anterior de seu discurso. O que há de modificado? Essa conversão grande e geral, em que ela difere das mil infinitamente pequenas conversões de cada instante do espírito?

Aqui, eu me arrisco... não acredito que possamos falar do misticismo sem sermos místicos, ou absurdos. Por outro lado, o místico que escreve e quer se explicar não é, de modo algum, ouvido por seus pares e eu poderia dizer porquê. Eu vou, contudo, arriscar algumas suposições, ressaltando bem que em nada examino a própria crença. Ninguém pode decidir sobre esse ponto, a não ser por si mesmo. Eu duvido, também, que os procedimentos puramente lógicos permaneçam infrutuosos para a análise da fé: eles se limitam, por último, a fazer reconhecer a conformidade ou a não conformidade de uma dada proposição com certos postulados, – como o da identidade ou o da contradição. Ora, esses postulados são empíricos e repousam ou sobre uma *crença* pessoal em seu valor, ou sobre o assentimento universal. A lógica não pode, portanto, nos ensinar nada, se lhe opomos diretamente uma outra crença. Ela pode não existir para o homem solitário.

Colocado para fora, privado da compreensão mística e da erudição especial que um místico, sozinho, pode verdadeiramente adquirir, – e vejo, primeiro, nessa maneira de ser, apenas uma nova distribuição dos valores das coisas, um novo dicionário, pessoal.

Nós amávamos um objeto ou um ato; isso quer dizer que o pensamento nos era doce. Nós detestávamos outro. Todos os objetos, todos os atos eram assim ordenados. Algo se produz; o tempo anda. A coisa amada, o ser atraente muda de valor. A partir de então, ele nos causa horror. Reciprocamente, algo há pouco tempo indiferente, ou odioso, se faz amar, nos causa os mais vivos impulsos.

Eis o mais simples dos fatos dessa ordem. É preciso ressaltar que esse objeto amado, que se tornou detestado é, *geralmente*, amado: frequentemente, nós mesmos o tínhamos amado apenas por imitação, por ensinamento.

Em um grau mais elevado, o objeto de horror que transformamos em centro de desejo pode ser fisicamente insuportável; é a dor da carne, algo de que todo homem foge inteiramente, e que se coloca na primeira fila da realidade, no ponto extremo do mundo; é a coisa em si, *momentaneamente irrefutável*, como uma minoria que penetra no meio estrangeiro. O místico chega a sorrir-lhe, – e a ela entregar-se. Então, o fato elementar tornou-se enorme.

Para que isso seja concebível, – e é, – é preciso que o místico tenha substituído o antigo julgamento que cultivava sobre as sensações por uma nova ideia. É preciso que esse novo grupo, feito de uma ação que não mudou e de uma ideia nova, possa resistir não somente às mais imediatas aparências, às mais indissolúveis formas habitadas, mas até às objurgações da dor. É preciso que, em relação às novas totalidades espirituais formadas no místico, – a realidade sob a forma mais aguda ou ardente, torne-se tão maleável e fugaz quanto se mostra nosso pensamento comum, se alguém bruscamente dá um tiro de canhão ao nosso lado.

Portanto, há, nesse espírito, a *edificação* de um tipo de realidade muito individual; e esse novo mundo é tão capaz de ser estável, que, entre todos os místicos, se acusa, antes de tudo, a presença de coisas estrangeiras neles, as quais eles resistem longamente. Eles ouvem vozes que lhes conservam propostas absolutamente novas, que se opõem às suas opiniões, que surpreendem seus conhecimentos adquiridos. Eles têm diálogos que se prolongam, nos quais o imprevisto se mantém e pode durar.

Conseqüentemente, se retornamos ao exemplo de um dicionário, se ainda assimilamos a conversão a uma mudança de signos – o que, abstratamente, é exato, – se nos lembramos de que todo o sistema de signos repousa sobre algo considerado fixo, e que pode ser indefinidamente repetido, não somente admitiremos que a mística se consagrou a essa base rígida, mas devemos concebê-la mais rígida do que tudo. No

dicionário desse espírito, a cada expressão corresponderá tal valor que o sofrimento vulgar, acrescido a certa totalidade interior, tornar-se-á delicioso, e que o prazer comum, visto ao mesmo tempo em que *outra coisa*, provocará o horror, o nojo, a pena.

Nesse lugar de novas relações, o místico, como um físico de primeira ordem, pode, a partir de então, construir figuras colossais, – o Deus e o Demônio, seus cortejos e seus entornos – e sistemas imensos, dotados de propriedades lógicas e poderosas, que representarão, tais como imensos esboços precisos, – as grandezas e os mecanismos de seu *Amor*.

A psicologia dos místicos está sendo feita, como todas as outras. Eu imagino que se alguém, pelo esforço de uma análise dupla, conseguia seguir as operações extraordinárias dessa espécie, para poder retraduzir o vocabulário pouco inteligível e pessoal dos autores especiais, o resultado seria grande. A mística me faz pensar em um tipo de ciência pura individual. Ela desenvolve regularmente, afastada de toda realidade, sentimentos e visões; ela cria para si uma língua muito convencional que, emprestando palavras da nossa, parece cheia de contradições. Do mesmo modo que o geômetra, fora de toda imagem possível e no domínio especial dado como concebível, do verbalismo puro à escrita deixada ao seu próprio poder, dá a existência às quantidades imaginárias e aos espaços metageométricos, – o místico, no reino do inimaginável, altera os limites aparentes, estabelece as fronteiras da mudança interior. Talvez, se as leis da representação já tivessem sido inventadas, se fosse possível apreciar o resultado do trabalho imaginário e as transformações de um dado objeto à consciência; se, por outro lado, soubéssemos decifrar esse vocabulário vago e especial, rigoroso e indeterminado, então, talvez, a literatura mística seria o mais precioso dos documentos, sobre toda uma região do espírito.

O fato é que, buscando traduzir dessa maneira certos termos técnicos que se tornaram vulgares, ou que designam coisas conhecidas, buscando as perífrases correspondentes às palavras, como a de oração ou de êxtase, sentimo-nos na presença do mais profundo dos estudos, da invenção psicológica mais surpreendente.

A religião, evento contínuo, produz a experiência mais vasta, obra que, aos olhos do incrédulo, é incomparável, e que nunca foi atacada senão por seus raciocínios incompletos, e contém, desde a origem, os verdadeiros, os únicos instrumentos de toda ciência; mas, eles são aplicados a um objetivo especial. Se um analista indiferente como eu examina o fato de rezar e, despojando-o de seu nome, de sua direção sobre-humana, busca nele uma definição, ele verá, no homem que reza, ocorrer uma sorte de ordenação, uma inocência determinada e total, uma aparição de tudo o que atrapalha continuamente o curso do mundo que se move, uma exibição desses seres intelectuais envergonhados e vagos, que, com muita dificuldade, extorquem os mais lúcidos, os Pascal, os Stendhal, os Baudelaire. O sujeito vê sua totalidade, reduz-se a essa explosão de lembranças que lhe torna a subir, gelada; desprende-se dela; resume-se em um ponto de inquietude única no mundo; ele não é mais sua carne, não é mais o que viram seus olhos e farejaram suas narinas, sente-se diferir a cada instante de seu pensamento. Ele anula seus pensamentos necessários, uns pelos outros, com a ajuda de uma insaciável noção de culpabilidade – mecanismo perfeito. Então, mais nada lhe é difícil; nem contar bem alto esse resumo, exatamente como ele o vê nele, a um outro homem, porção de uma realidade vencida e arbitrária; nem associar à hóstia de massa leve toda a imensa realidade nova que ele se deu: ele diz que acredita na presença real e não há nenhuma dificuldade. Isso é simples...

Eu admiro infinitamente. Pois sei, além disso, que a mais elevada e mais consciente especulação consiste unicamente no penível trabalho de fazer e de desfazer associações de ideias, ou metodicamente, para uma proposta determinada, ou para chegar a considerar o conjunto das transformações possíveis, o reino e a região do homem pensante. Ao mesmo ponto conduz a arte aprofundada.

Mas, a mística não é para todos. Ela é como a ofensiva que se atura no mundo exterior – enquanto a religião comum é apenas uma medíocre e hesitante defensiva.

Agora, a missão está cumprida e o dia acabou bem: Durtal retorna às circunstâncias e elas também mudaram. É preciso que ele possa reencontrar, a cada momento, o caminho dos grandes momentos de sua existência.

No início da vida mística, sob o choque virgem, abolem-se os detalhes, expiram as pequenas ideias, as minúcias morais, os atos absolutamente simples, os instantes de vegetação. Tudo se torna nulo ou imenso, enquanto o novo homem se aproxima. Em seguida, quando o hábito se refez diferente, no meio modificado, renascem os menores objetos, e eles dizem coisas novas. A Idade Média, que nada perdeu, havia provido a necessidade e a fraqueza da atenção. Em todos os cantos do mundo, a Simbólica aplicava uma significação apropriada Huysmans, autor de uma *Cathédrale*, acaba de agrupar essa extraordinária natureza artificial.

Dessa vez, o movimento de um vocabulário universal, uma igreja sempre presente, seja um sentimento extremo ou uma enorme pedra, única no ar, ou um interior infinito, uma grandeza que se respira, um gole da sombra sempre pronta; depois miríades de seres abstratos, projetados em um ponto de uma cidade nula e cheia de vento, por um homem central que sonha e a toca, recusa e eleva-se – compõem sem demora a lembrança desse livro recente.

Durtal pacificado, – mas, seu espírito ainda clama – encontra-se em um lugar tranquilo e ardente, um lugar de cinza queimante e suave, ainda pensativa, onde um sopro bastaria para reavivar os tempos consumados e sua certeza que, lentamente, se redescobriu.

E ei-lo vindo a Chartres, com piedosas pessoas vivas, diante da mais pura fulguração de arquitetura francesa, entre os milhares de bem-aventurados que colorem o sol, que abundam nos arenitos dos alpendres; mais fluidos, outros circulam, fugidos dos livros, na memória do visitante.

E todos os meios materiais de retornar a Deus se expõem.

É, antes de tudo, a própria igreja, massa de pedra com destino rigorosamente espiritual, máquina quase perfeita.

Primeiro, a treva interior fecha o indivíduo, inunda bruscamente os sentidos, que ressurgem; e os deixa, em seguida, esvaziarem-se em uma noite. O espírito, sozinho, parece ser admitido a entrar. Habitua-se. Desde que ali o revemos, são imensas linhas que resplendem toda uma obscura geometria. Tudo o que está ali assemelha-se ao negro e às cores do espírito que se interroga. Manchas coloridas singulares palpitam, meias-luas preciosas se formam; cremos ter fechado os olhos para refletir sobre algo. Mas, sobre o quê? E não fechamos os olhos. A Igreja, artificialmente, abaixou-vos as pálpebras; ela constrói a sombra íntima.

Depois, os vitrais rompem como visões que teriam sido encontradas. Eles têm colorações imaginárias. Avançando, nós os encontramos de repente; eles são bruscos, simétricos, intencionais e delimitados. Não saímos, portanto, de nós mesmos.

Depois, sentimo-nos nus, desnudados pela ausência de barulho e de movimento, pela continuação de coisas enormes e simples. Olhamos o esforço de todas essas pedras que fecham, acima das cabeças, um espaço enorme onde apenas passa o dia. Estamos preparados... Descobrimos um cinismo puro e triste.

Mas, é preciso ler, em *Cathédrale*, o surpreendente nascer do sol, o pôr da luz na igreja. Todo esse prodigioso volume de erudição, essa mesa do mundo místico abre-se ali, no primeiro fogo das rosas de Chartres. O povo dos santos ali se move e, curiosamente, se mistura aos seres insignificantes da cidade, aos padres sonolentos, aos maleáveis eruditos. Uma criada, ao mesmo tempo beata e assustadora, circula, e o

pequeno grupo das personagens reais, amigáveis e charmosas, nos deixa seguros no meio das vegetações e dos bestiários simbólicos.

Como um aviso familiar, encontramos ao longo da obra a maioria dos temas favoritos de seu autor. À *Rebours*, À *Vau l'eau* ali reaparecem de repente, em uma indicação abreviada. Os relógios de Carhaix tocam um pouco ali. Pode-se pressentir sua excelente cozinha no odor dos pratos que a senhora Bavoil traz. A própria Bièvre, a velha Bièvre, gostaria de quase afundar-se em Chartres, com todo o seu odor ao vento! E, também, as luzes de páginas já célebres reavivam-se na aparição repentina de um Salomão magnífico, com sua rainha de Sabá “vinda de tão longe para lançar enigmas e aquecer-se na cama de um rei”.

Durtal, finalmente, para, lança sobre a totalidade de seu tempo e de sua crise um olhar, depois volta-se para um lugar invejável e rígido, o mais calmo do mundo, o claustro.

Nessa linha casta, expiram, por sua vez – *Lá-Bas*, violento e complexo ao longe, *En Route*, suave e pleno como a pedra unida, e este último volume, enfim, extraordinária rede de metáforas modernas infinitas, onde treme por completo o imenso e rigoroso alfabeto desejado pela Idade Média. A sucessão dessas três obras não é simples. Ele determina em nós algo que amadurece, muda de ardor e se doura, um ser sensível que conduz entre um mundo escrito, o homem com os meios que ele atravessa.

Toda essa obra de Huysmans atém-se primeiro ao poema por seus acoplamentos furibundos de imagens, pela acumulação dos elementos de visão, pelo apelo a toda substância a designar outra, pela transformação sistemática dos grupos de impressões, uns nos outros. Outras vezes, ela se contém, ela toca a fundo o real e, ao final, encontra a si mesma, remonta aos jogos mais independentes de palavras. Além disso, tendo aprofundado cada sensação, tendo exprimido a hora do homem habitual, ela parece diferente e sombria. Ela produz, então, os momentos em que, claramente, são feitas as mais diretas e mais elementares perguntas. Ela eleva o tédio, a morte, a doença, a impotência. Ela descreve um ser que não pode mais se desviar. Ele logo chega à idade em que tudo se avalia, claramente, em paciência e em sofrimento; ele vira-se em torno do instante singular, quando nada mais esperamos. É o ponto no qual as últimas mudanças do homem são possíveis, e ele o sabe. Mas, no indivíduo assim preparado pela operação do tempo e de seu pensamento, a sentir sua frágil e clara importância, tudo se engrandece. Encontrando em algo o gosto amargo e precioso do definitivo, ele está preparado para as mais curiosas hesitações, para os sentimentos mais vivos e mais pacientes; ele vai ao passado que é certo e à crença que é ainda mais certa; ele está maduro para figurar entre o maior luxo literário e segundo os mais novos recursos do romance contemporâneo, o estranho e opulento pensamento de seu autor.

REFERÊNCIAS

BOSCHETTI, Anna. *Ismes. Du réalisme au postmodernisme*. Paris: CNRS Éditions, 2014.

FRANK, Joseph. Paul Valéry: Masters and Friends. *The Sewanee Review*. Vol. 75, N° 3 (Summer, 1967). Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27541529>. Acesso em: 10/01/2019.

HURET, Jules. *Enquête sur l'évolution littéraire*. Notes et Préface de Daniel Grojnowski. Paris: Les Éditions Thot, 1982.

LAMBERT-RASPA, Cécile. *L'attachement de Paul Valéry pour J. -K. Huysmans*. Thèse présentée au Département de Français de l'université McGill. McGill University, Montréal, 1972.

PEREIRA, José Carlos Seabra. *Decadentismo e Simbolismo em Portugal*. Coimbra: Centro de Estudos Românicos, 1975.

PIMENTEL, Brutus Abel Fratuze. *Paul Valéry: estudos filosóficos*. Tese de Doutorado. USP, São Paulo, 2008.

SIERRO, Maurice. L'esprit et la création dans les *Cahiers* de Paul Valéry. *Revue À Contrario*. Vol. 2, 2004. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-a-contrario-2004-1-page-119.htm>. Acesso em: 26/01/2019.

VALLETTE, Alfred. *Mercure de France*. Paris, t. 1, p. 1-2, janv. 1890.

Data de envio: 02-04-2019

Data de aprovação: 25-11-2019

Data de publicação: 11-12-2019